

Carl Gustav JUNG

Seminaret i Küssnacht

Optegnelser fra Küssnacht

1932

REDIGERET AF SUNO SHAMDASANI

IN MEMORIAM

Michael Scott Montague Fordham

Originaltitel: *The Psychology of Kundalini Yoga*. Redigeret af Sonu Shamdasani og oversat af Thomas Valentin, 2006.

INDHOLDSFORTEGNELSE

BILLEDFORTEGNELSE	5
FORORD	6
MED TAK TIL	7
SEMINARETS DELTAGERE	8
FOR KORTSELSER	10
INDLEDNING	
<i>af Sonu Shamdasani</i>	11
Forelæsning 1	
12. oktober 1932	26
Forelæsning 2	
19. oktober 1932	37
Forelæsning 3	
26. oktober 1932	49
Forelæsning 4	
2. november 1932	60
Indiske paralleller	
11. oktober 1930	68
Jungs kommentarer til Hauers tyske forelæsninger	
5. - 8. oktober 1932	73
Hauers engelske forelæsning	
8. oktober 1932	79
<i>Sat-chakra-nirupana</i>	96
noter	114
register	127

BILLEDOVERSIGT

Billede 1. Chakraerne

Billede 2. *Muladhara* chakra

Billede 3. *Svadisthana* chakra

Billede 4. *Manipura* chakra

Billede 5. *Anahata* chakra

Billede 6. *Visuddha* chakra

Billede 7. *Ajna* chakra

Billede 8. *Sahasrara* chakra

FORORD

I perioden fra den tredje til den ottende oktober 1932 gav indologen Wilhelm Hauer seks forelæsninger både på engelsk og tysk i den Psykologiske Klub i Zürich under titlen 'Der Yoga, im besondern die Bedeutung des Chakras' (Yoga, især om chakraernes betydning). Efter dem fulgte Jung op med fire forelæsninger omkring den psykologiske fortolkning af Kundalini-yoga.

Hauers engelske forelæsninger, Jungs engelske forelæsninger fra den 2. november (som blev oversat af Cary F. Baynes) blev sammenstykket af Mary Foote¹ ud fra stenografiske notater nedskrevet af hendes sekretær, Emily Köppel og udgivet i eget duplikat under titlen: *The Kundalini Yoga: Notes on the Lecture Given by Prof. Dr. J. W. Hauer with Psychological Commentary by Dr. C. G. Jung* (Zürich, 1933). I sit redaktionelle forord lader Foote fremgå, at teksten er blevet korrigeret af både Hauer og Jung.

En tysk udgave udgivet af Linda Fierz og Toni Wolff med titlen *Bericht über das Lecture von Prof. Dr. J. W. Hauer*. 3.-8. oktober (Zürich, 1933) og med titelbetegnelsen *Tantra Yoga* på bogryggen, adskilte sig i indhold fra den engelsksprogede udgave. Udover en tysk oversættelse af Jungs engelske forelæsninger, indeholdt den teksten til Hauers tyske forelæsninger, et referat af Toni Wulffs forelæsning "Tantrische Symbolik bei Goethe" (Tantrisk Symbolik hos Goethe) givet den 19. marts 1932 i klubben² og et referat af Jungs forelæsning "Westliche Parallelen zu den Tantrischen Symbolen" (Vestlige paralleller til tantriske symboler) fra den 7. oktober 1932.

Jungs forelæsninger udkom i en forkortet udgave uden kommentarer i *Spring: Journal of Archetypal Psychology and Jungian Thought* (1975 og 1976).

Herværende uforkortede udgave er baseret på teksten fra Mary Footes første udgivelse. Hauers forelæsninger er ikke gengivet, bortset fra hans afsluttende engelske forelæsning, som bygger bro til Jungs forelæsninger, og hvor Jung deltog. Den særlige forelæsning demonstrerer overensstemmelse mellem Hauers og Jungs indfaldsvinkel. Hvor der i Jungs forelæsninger refereres til Hauers fremstilling, er den særlige kontekst belyst med en fodnote. Desuden indgår Jungs kommentarer i Hauers tyske forelæsninger udgivet af Fierz og Wolff og resumeet af hans 1930-forelæsning, "Indian Parallels", i Olga von Koenig-Fachsenfelds udgivelse, *Bericht über das Deutsche Seminar von C. G. Jung, 6-11. Oktober 1930 in Küsnacht-Zürich* (Stuttgart, 1931), er for nyligt blevet oversat af henholdsvis Katharina Rowold og Michael Münchow og indeholdt udover Sir John Woodroffes oversættelse af *Sat-chakra-nirupana*, også den tantriske tekst, der var emnet for Hauers og Jungs kommentarer. Det er gengivet fra den 15. udgave af Woodroffes *The Serpent Power* (Madras, 1992), hvorfra også illustrationerne af chakraerne også er hentet (citater, hvor ikke andet er angivet er fra den udgave). Af pladshensyn er hans ordrige forklarende noter ikke gengivet.

Under tekstens redigering er de små ændringer begrænset til tegnsætning, stavning og grammatik. I den sammenhæng har *Spring*-udgaven været til hjælp. Bortset fra nogle få undtagelser er sanskritudtrykkenes ortografi fra Footes udgave blevet genanvendt. Stavningen af termerne er i *Sat-chakra-nirupana* og andre citerede tekster holdt i sin originale form.

SONU SHAMDASANI

MED TAK TIL

Jeg vil gerne rette min tak til Ulrich Hoerni og Peter Jung for på utallige måder at have bistået med forberedelsen af seminaret, og især den førstnævnte for mange behjælpelige forslag og for hans kommentarer til manuskriptet; og Franz Jung for venligt at åbne dørene til sin fars bibliotek og at finde frem til artikler for mig; og C.A. Meyer og Tadeus Reichstein for hjælp med at huske begivenhedernes gang; og Poul Bishop for at genfinde Tadeus Reichstein; og Beat Glaus med behjælpelig gennemgang af Jungs brevveksling; og Eric Donner, Michael Münchow og Katherine Rowold for oversættelser; og Natalie Baron for behjælpelig renskrivning; og Anthony Stadlen for at fremskaffe et kopi af John Layards brev; og Ernst Falzeder og André Haynal for at indbyde til at holde forelæsning i Department of Psychiatry på University of Geneva, hvilket muliggjorde, at jeg kunne foretage research i Schweiz; og David Holt for at donere kopier af Jungs tysksprogede seminarer og forelæsninger på Eidgenössische Technische Hochschule; og William McGuire for sine kommentarer til manuskriptet; og den nu afdøde Mary Foote for sit uvurderlige arbejde med at renskrive og redigere Jungs engelsksprogede seminarer. Til sidst vil jeg rette en tak til Die Erbenegemeinschaft C. G. Jung for tilladelsen til at gennemse og citere ud fra Jungs ikke udgivne manuskripter og brevveksling med Wilhelm Hauer og Surendranath Dasgupta.

S.S.

Seminarets deltagere

Nedenstående liste tæller de personer, hvis navne optræder i det først hektograferede skrift, samt andre, som vides at have deltaget. I optegnelserne er kun efternavne anvendt. Her er hele navnet samt, hvor det er muligt, opholdslandet nævnt. I virkeligheden var deltagelsen langt større (se s. xxxviii). Poul Bishop har for nylig indsamlet bibliografiske facts om flere af de enkelte.¹

Alleman, Mr. Fritz (Schweiz)
Bailward, Mrs.
Baumann, Mr. Hans (Schweiz)
Barker, Dr. Culver (Storbritanien)
Baynes, Mrs. Cary F. (De Forenede Stater)
Bertine, Dr. Eleanor (De Forenede Stater)
Crowley, Mrs. Alice Lewisohn (De Forenede Stater)
Dell, Mr. Stanley W. (De Forenede Stater)
Diebold, Mrs.
Fierz, Frau Linda (Schweiz)
Foote, Mary (De Forenede Stater)
Hannah, Mrs. Barbara (Storbritanien)
Kranefeld, Dr. Wolfgang (Tyskland)
Mehlich, Mrs. Rose
Meier, Dr. C. A.
Reichstein, Dr. Tadeus (Schweiz)
Sawyer, Mrs. Carol Fischer (De Forenede Stater/Schweiz)
Shaw, Dr. Helen (Storbritanien/Australien)
Sigg, Mrs. Martha Böddinghaus (Schweiz)
Spiegelberg, Dr. Friedrich (Tyskland)
Spiegelberg, Mrs. (Tyskland)
Thiele, miss
Trüb, Dr. Hans (Schweiz)
Wolff, miss Antonia (Schweiz)

¹ Se Paul Bishop, "Deltagerne i Jungs Seminar om *Zarathustra*" - *Spring: A Journal of Archetype and Culture* 56 (1994): 92-112.

FORKORTELSER

Analytical Psychology = Analytical Psychology: Notes of the Seminar Given in 1925 by C.G.Jung.

Redigeret af William McGuire. Princeton (Bollingen Series XCIX) og London, 1989.

CW = The Collected Works of C.G.Jung. 21 bind. Udgivet af Sir Herbert Read, Michael Fordham og Gerhard Adler; William McGuire, ansvarshavende; oversat af R.F.C. Hull. New York and Princeton (Bollingen Series XX) og London, 1953-83.

ETH = Jungs manuskripter, Wissenschaftshistorische Sammlungen, Eidgenössische Technische Hochschule, Zürich.

HS = Wilhelm Hauer, 'Yoga, Especially the Meaning of the Cakras'. I Mary Foote, red., *The Kundalini Yoga: Notes on the Lecture Given by Prof. Dr. J.W.Hauer with Psychological Commentary by Dr. C.G.Jung.* Zürich, 1932.

Interpretations of Visions = C.G.Jung, *Interpretations of Visions: Notes of the Seminar in Analytical Psychology, Autumn 1930 – Winter 1934*, redigeret af Mary Foote. 11 bind, Zürich.

Jung: Letters = *C.G. Jung letters.* 2 bind. Udvalgt og redigeret af Gerhard Adler i samarbejde med Aniela Jaffé; Oversat R.F.C.Hull. Princeton (Bollingen Series XCV) og London. 1973 og 1975.

MDR = C.G.Jungs *Memories, Dreams, Reflections.* London, 1983.

Modern Psychology 3 and 4 = Modern Psychology. The Process of Individuation. Bind 3, *Eastern Texts. Notes on the Lectures Given at the Eidgenössische Technische Hochschule, Zürich, by Prof. Dr. C.G.Jung, October 1938 – March 1940*, og 4, *Exertica Spiritualia of St. Ignatius of Loyola.* 2. udgave Zürich, 1959.

Tantra Yoga = Bericht über das Lecture von Prof. Dr. J.W.Hauer. 3-8 October. Udgivet af Linda Fierz og Toni Wolff. Zürich, 1933.

INDLEDNING

JUNGS REJSE TIL ØSTEN

26. januar 1930. Over hele Indien afgav folkeforsamlinger et højtideligt løfte som lød:

Vi mener, at det er det indiske folks uomstødelige ret, som det er hos andre folkeslag, at leve i frihed og nyde afkastet af eget slid og have til dagen og vejen, således at de måtte have alle muligheder for vækst. Vi mener også, at hvis nogen regering berøver noget folkefærd de rettigheder og undertrykker dem, så besidder folket en ret til at ændre på det eller afskaffe regeringen. Den britiske regering i Indien har ikke blot berøvet det indiske folk deres frihed, men har også sat sig for at udbytte de brede masser; og har kastet Indien i fordærv, ikke alene økonomisk, politisk, kulturelt, men også i folkesjælen. Vi mener, at Indien skal løsgøre sig fra de britiske bånd og opnå Purna Swaraj eller total løsrivelse.¹

Der blev proklameret civil ulydighed, Gandhi påbegyndte sin saltvandring og Nehru blev fængslet.

*

München, 30. maj. Under mindehøjtideligheden for sin afdøde kollega, sinologen Richard Wilhelm, gengav Jung de dramatiske begivenheder:

Hvis vi vender blikket mod Østen, ser vi et gammelt skæbnemønster bekræfte sig selv Vi har besejret Østen rent politisk. Ved De hvad der kom ud af, at Rom politisk underlagde sig Mellemøsten? Østens ånd gjorde sit indtog i Rom. Mithras blev den romerske gud for militæret Kunne det ikke tænkes, at det samme foregik i dag, og at vi var lige så blinde som de kultiverede romere, der ikke begreb de kristnes overtro? ... Jeg ved, at vort ubevidste er propfyldt med østerlandsk symbolik. I Østens ånd findes de rigtige *ante portas* ... Jeg betragter det faktum, at Wilhelm og indologen Hauer i år er inviteret til at holde forelæsninger om yoga for kongressen af tyske psykoterapeuter, som et yderst signifikant tegn i tiden.² Tænk, hvad det betyder, når den praktiserende læge, der har direkte at gøre med lidende og derfor skrøbelige mennesker, skaber anknytning til et østerlandsk helbredelsessystem!³

Denne storslåede analogi udtrykte det, Jung fandt af epokegørende politisk og kulturel betydning for østlig tankeindflydelse på vestlig psykologi, og satte hans møde med kundaliniyoga i scene.

I tresserne blev Jung optaget som guru i newagebevægelsen. Det var ikke mindst på grund af hans rolle, som den der promoverede forskningen, bidrog til udbredelsen og leverede moderne psykologisk belysning af Østerlandsk tankegang. Rejsende i Østen optog ham som deres pioner. Samtidig blev Jungs interesseområder sammen med deres kontrakulturelle islæt af mange set som en bekræftelse på hans psykologis mystiske dunkelhed.

YOGA OG DEN NYE PSYKOLOGI

Dybdepsykologiens fremkomst skete historisk sideløbende med oversættelsen af yogaens tekster og deres store udbredelse.⁴ De var begge aktuelle, eksotiske nyheder. Netop ankomne guruer og yoginer kappedes med psykoterapeuterne om det samme klientel, dem der søgte anden konsultation end den, der stod til rådighed i Vestens filosofi, religion og medicin. Derfor kan sammenligningen mellem de to områder ikke overraske (og slet ikke det potentielle klientel). Selvom der allerede var blevet skrevet en betragtelig del sammenlignende om Orientens og Vestens tænkning⁵, bebudede

ankomsten af den nye dybdepsykologi og dermed et nyt og mere lovende komparativt parameter. Dybdepsykologierne søgte nemlig at frigøre sig selv fra de fordummende begrænsninger i vestlig tænkning gennem kortlægning af den indre oplevelse baseret på de terapeutiske metoders omformende potentiale. En tilsvarende samordning af ”teori” og ”praksis” syntes indbygget i yogateksterne, som derudover havde udviklet sig uafhængigt af påvirkning fra vestlig tænkning. Den struktur, som de psykoterapeutiske institutioner i starten anlagde, bragte ydermere dens sociale organisering nærmere til yogaens. Derfor åbnede der sig mulighed for en ny slags komparativ psykologi.

Allerede i 1912, leverede Jung med *Transformation and Symbols of the Libido* [Forvandlingens Symboler] psykologiske udlægninger af afsnit i *Upanishaderne* og *Rigvedaen*⁶. Selvom det åbnede muligheden for en sammenligning mellem udøvelsen af analyse og yoga, så blev den antageligt første eksplicite sammenligning foretaget af F.I. Winter i ”The Yoga System and Psychoanalysis”⁷. Han satte psykoanalysen, som den er beskrevet i Jungs og Freuds værker, overfor Patanjaliens *Yoga Sutraer*. Inden Jung selv tog emnet op, blev hans værker allerede sammenlignet med yoga – og de ”nye retninger i psykologien”, som han søgte at åbne op for efter at have forladt International Psychoanalytical Associations auspicer, tegnede til at blive det mest lovende samvirke imellem østlige og vestlige arbejdsmåder.

En skildring af Jungs møde med orientalsk tænkning ville være ufuldstændig, uden at nævne greve Hermann Keyserling og hans School of Wisdom i Darmstadt, der skabte de rette omgivelser til Jungs forskning. Keyserling beskæftigede sig med yoga i sin *The Travel Diary of a Philosopher*, der var et meget efterspurgt værk. Han påstod at den nye psykologi faktisk bestod i en genopdagelse af noget, som allerede var kendt i det gamle Indien: ”Indisk visdom er det mest dybsindige der findes Jo længere vi kommer, des mere nærmer vi os de indiske anskuelser. Psykologiske undersøgelser bestyrker trin for trin de udsagn der er indeholdt ... i den urgamle indiske videnskab om sjælen”⁸. Det særlige ved Keyserlings indfaldsvinkel, var, at han betragtede yoga som et psykologisk system, der overgår de vestlige metoder: ”Inderne er nået længere end nogen andre med at udvikle den praktiske metode, der fører til udvidelse og uddybning af bevidstheden yoga ... som synes værdig til en plads blandt de allerbedste metoder til selvudvikling”⁹. Meget af hans karakteristik af forskellene mellem Øst og Vest ligger på linje med Jungs, som i det følgende: ”Inderen betragter psykiske fænomener som primære; disse fænomener er for ham mere virkelige end de fysiske”¹⁰.

Det var først i 1920’erne Jung mødte sinologen Richard Wilhelm i Darmstadt, og igennem deres samarbejde i 1928 omkring den kinesiske, alkymistiske tekst *The Secret of the Golden flower*, som Wilhelm oversatte til tysk og hvortil Jung skrev en psykologisk kommentar¹¹, kom Jung i besiddelse af et middel til at analysere Østens og Vestens komparative psykologi. Jung (der ikke var sanskritkyndig) arbejdede siden ligeledes sammen med personer som Heinrich Zimmer, Walther Evans-Wentz, Daisetz Suzuki og i det her tilfælde Wilhelm Hauer, som på Jungs tid fremstod som en af de ledende eksperter indenfor orientalsk tænkning.¹²

Sammenhængen mellem yoga og psykoanalyse undersøgt videre af Keyserlings kollega Oskar Schmitz i *Psychoanalyse und Yoga*¹³, som Schmitz dedikerede til Keyserling. Schmitz gjorde gældende, at iblandt psykoanalytiske skoler, var det Jungs, der kom nærmest på yoga, nærmere end Freuds og Adlers: ”Med den jungianske metode åbner der sig for første gang mulighed for at psykoanalysen kan bidrage til menneskets højere udvikling ... det er ikke en yogametode og ønsker heller ikke at være det, men måske er Jungs system netop dét”¹⁴. Jungs reaktion på Schmitzs værk var tvetydig:

For så vidt, at jeg anser både de psykoanalytiske og de psykosyntetiske metoder som redskaber til selvudvikling, forekommer Deres sammenligning med yogametoden mig helt igennem

plausibel. Dog synes det mig, at man skal understrege, at det alene drejer sig om en analogi, idet alt for mange europæerne nu om dage har en tilbøjelighed til ukritisk at føje østerlandske ideer og metoder ind i vores vesterlandske mentalitet. Efter min mening drager hverken vi eller ideerne nytte heraf. Fordi det, der dukket frem af Østens ånd, er baseret på dén mentalitets særegne historie, som er fundamentalt anderledes end vores.¹⁵

TANTRAIISME OG KUNDALINIYOGA

De allestedsnærværende yogaklasser side om side med aerobics, vægttræning, massage og andre moderne sekteriske kropsidrætter på sports- og fitnesscentre - gør det nemt at glemme, at yoga er en gammel, spirituel disciplin.

Yogaen er præget af to begreber, der generelt går igen i indisk filosofi og religion – reinkarnation og en søgen efter frigørelsen fra cykluserne af fødsel, død og genfødsel. Mircea Eliade gjorde det gældende for yoga og Samkhya filosofien, som den er forbundet med i modsætning til andre indiske ideskoler, ”verden er *virkelig* (ikke illusorisk – som den for eksempel er for Vedānta). Hvis verden alligevel *lever* og *bliver ved*, så skyldes det spirituel ’uvidenhed’.”¹⁶ Det som udmærker yogaen er dens i bund og grund praktiske form. Surendranath Dasgupta skrev: ”Essentielt har yogaens filosofi et praktisk tilsnit, og dens formål består hovedsageligt i at anviser redskaberne til at opnå frelse, énhed, purushas frigørelse”¹⁷. Der er givet mange forskellige definitioner af og forklaringer på yoga. Eliade fastslog: ”Rent etymologisk nedstammer *yoga* fra roden *yuj*, ’at sammenføje’, ’at fastholde’, ’yoke’ [eng. for ’forene’, på dansk ’juk’] ... Ordet *yoga* tjener almindeligvis til at beskrive enhver *asketisk teknik* og enhver *meditationsteknik*”.¹⁸ Og Feuerstein: Yoga er en særlig indisk tradition, der består af en varieret samling af regelbundne og/eller systematiserede ideer, kropsstillinger, metoder og teknikker med det primære mål for øje, at fremkalde en omformning i udøveren (*yogien*), overført fra én lærer til en eller flere elever i mere eller mindre regulerede omgivelser”.¹⁹ De første vidnesbyrd på yoga kan spores tilbage til tredje årtusinde f.Kr.²⁰ Der er adskillige hovedretninger inden for yoga: Raja yoga, Hatha yoga, Jnana yoga, Bhakti yoga, Karma yoga, Mantra yoga, Laya yoga og Kundalini yoga. For at beskrive den sidstnævnte er det tjenligt at tage flere hovedtræk i den tantriske bevægelse i betragtning.

Tantraismen var en religiøs og filosofisk bevægelse, der blev almindelig fra det fjerde århundrede og fremefter og påvirkede den indiske filosofi, mysticisme, etik, kunst og litteratur. Agehananda Bharata udtalte at ”Det som er det særlige ved tantrisk lære i forhold til hinduistisk og buddhistisk, er dens gennemgående fokusering på spirituel dyrkelse [*sadhana*] af det absoluttes [*paramārtha*] identitet og fænomenernes [*vayavahāra*] verden”.² Tantraismen var anti-asketisk og anti-spekulativ og udgjorde en grænseoverskridende modsatrettet strømning i forhold til den gængse hinduisme. Den afviste det rådende kastesystem og foreslog en anden værdiforordning. I tantraismen var kroppen sat i hovedsædet og betragtedes som et mikrokosmos i universet. Eliade påpegede, at i modsætning til den maskuline tendens i traditionel hinduisme, så indtager The Great Goddess/Den Store Gudinde i tantraismen for første gang en fremtrædende rolle i det ariske Indiens spirituelle historie, ... Vi finder også en art religiøs genopdagelse af kvindens mysterium”.²² Tantraismens anderledes synsvinkel kom til udtryk i udøvelsen, der ofte havde et indhold, der ikke var almindeligt i traditionelle religiøse ritualer. Zimmer opsummerer, at tantraismen ”insisterer på alle tings hellighed og renhed; og består derfor af de ’fem forbudne ting’ ... selve substansen i den sakramentale drejebog i visse tantriske ritualer: vin, kød, fisk, tørrede kerner og samleje.”²³ De såkaldte ”højre-hånds” skoler bruger dem rent symbolsk i ritualerne, hvorimod drejebogen læses helt bogstaveligt hos de ”venstrehådede”.

Jacob Needleman siger meget rammende om nutidens opfattelse af tantraismen, at ”når nogen hører ordet ’tantraisme’, så opstår der straks alle mulige vilde og slibrige tanker i den vesterlandske fantasi, som var det en *pastiche* over en psykospirituel science fiction med seksuel akrobatik, som

aldeles overgår det mest fantasirige af dagens pornografi og overskygger præstationerne af alle vore mest ihærdige, erotiske helte.”²⁴ I mødet mellem new-age bevægelsen og den seksuelle revolution i tresserne forstærkedes interessen for tantraismen i Vesten, ledsaget af talløse ”how to do it” manualer, der fokuserede på de ritualiserede seksuelle aktiviteter – hvad man ofte undervejs overså var, at i tantraisme er denne praksis ikke i sig selv rettet mod seksuel frigørelse, men mod frigørelse fra genfødselscyklusen.

Jung beskriver sin psykologiske forståelse af tantrisk yoga som følger:

Den indiske filosofi er nemlig en fortolkning af de af non-egoets specifikke vilkår, der virker ind på den personlige psykologi, hvor uafhængige af os de end måtte være. Den ser det, som målet for menneskets udvikling, at finde en vej til og en forbindelse mellem non-egoets specifikke natur og det bevidste ego. Tantra yoga giver så en fremstilling af vilkårene og udviklingsstadierne på det ikke-personlige plan, og skaber på sin egen måde selv lyset fra en højere, apersonlig bevidsthed.²⁵

Dengang psykologien prægedes af den herskende behaviorisme, den positivistiske, eksperimentale erkendelsesteori og psykoanalysens voksende dominans, og hvor udviklingsfaser næppe kunne forbindes med andet end det, som var ved at blive personlighedsforskningen alfa og omega – barnet – så fandt Jung i kundaliniyoga en model af noget, der var næsten ukendt i vestlig psykologi - en beskrivelse af udviklingsfaserne til højere bevidsthed.

I kundaliniyoga forestiller man sig, at kroppen består af en række chakraer: *muladhara*, *svadhisthana*, *manipura*, *anahata*, *visuddha*, *ajna* og *sahasrara*. De findes i forskellige kropsdele og er forbundet med kanaler (*nadier*), af hvilke de vigtigste er *ida*, *pingala* og *sushumna*. Der er almindelig enighed om, at chakraerne og *nadierne* ikke skal ses som en fysiologisk del af kroppen, som vi forstår det i Vesten, men en del af et mystisk eller subtilt legeme. Feuerstein beskriver dem som en ”billedlig version af det subtile legemes form, som yogier anvender til visualisering og fordybelse.”²⁶

Jungs forelæsninger beskæftiger sig i første række med at opstille en moderne psykologisk forståelsesmodel af chakraerne. Narendra Nath Bhattacharyya oplyser, at chakraerne bedst forstås ved at betragte deres forskellige komponenter, som resultatet af en historisk aflejningsproces.

Historiske forhold antyder, at *padmaerne* eller *chakraerne* med henblik på fysiologiske undersøgelser oprindeligt blev tænkt som en del af menneskets anatomi ... I en senere fase blev verdslige genstande som solen, månen, bjerge, floder etc. sat i forbindelse med *chakraerne* i konvergens med den tantriske grundide, at menneskekroppen er et universets mikrokosmos. Endvidere tænkte hvert *chakra* at stå for de grove og de fine elementer ... helt i overensstemmelse med den tantriske forestilling om, at guderne har bolig i menneskekroppen, og at eleven skulle kunne fornemme selve kroppens guddommelighed. *Chakraerne* blev efterhånden betragtet som sæde for de mandlige og kvindelige principper, symboliseret af de mandlige og kvindelige kønsorganer ... *Chakraernes* guddommelige repræsentanter var oprindeligt tantriske gudinder ... Teorien om, at bogstaver og alfabetet symboliserer forskellige *tattvaer*, blev også indpasset, og på den måde ser vi et meget udviklet og kompliceret procesforløb, som *chakraerne* antages at symbolisere med deres kvalitativt omskabende evner.²⁷

Kundalini repræsenteres i form af en slange, der, snoet om rygsøjlen, ligger og sover i *muladhara*, det nederste chakra. Feuerstein definerer kundalini som ”en mikrokosmisk åbenbaring af urkraften eller Shakti. Det er den universelle kraft, når den forbindes med den begrænsede krop-psyke.”²⁸ Formålet er at vække Kundalini gennem rituelle øvelser og åbne for, at hun kan entrere *sushumna nadi* og stige op igennem chakrasystemet. Når hun kommer til det allerøverste chakra, opstår den lykkelige forening imellem Shiva og Shakti. Det medfører en vidtgående personlighedsforandring.

JUNGS MØDE MED YOGA

Jung skildrer i *Erindringer, Drømme, Tanker* sin ”konfrontation med det ubevidste” i tiden omkring første verdenskrig, og hvordan: ”Jeg var ofte så nervøs, at jeg måtte dæmpe følelserne ved hjælp af yogaøvelser. Men da mit formål var at klarlægge, hvad der foregik inden i mig selv, gjorde jeg det kun, indtil jeg var faldet til ro og kunne genoptage arbejdet med det ubevidste.”³⁰

I Hauers sidste engelske forelæsning (se appendiks 3), fortalte Jung om, hvordan hans interesse for Kundalini blev vakt efter et møde med en europæisk kvinde, der var vokset op i Østen. Hun berettede om drømme og fantasier, som han ikke forstod, før han stødte på Sir John Woodroffes *The Serpent Power*,³¹ som bestod af oversættelser af *Sat-cakra-nirupana* og *Paduka-pancaka* med omfattende kommentarer dertil.

Det er først og fremmest Woodroffe, der med sine oversættelser og kommentarer har ansvaret for at de tantriske tekster blev kendte i Vesten.³³ Han udtalte: ”Hele verden (her mener jeg selvfølgelig dem, som er interesseret i sådanne emner) er begyndt at snakke om Kundalini Shakti.”³⁴ Og det var ikke mindst på grund af hans gunstige behandling af det emne, der hidtil var blevet behandlet med foragt. Han erklærede sit mål således: Vi, der er udlændinge, skal arbejde os ind under huden på hinduerne og se på deres læresætninger og ritualer med deres øjne og ikke vores.”³⁵

Jung mente, at kundaliniyogaens symbolik antyder, at den bizarre symptomatologi, patienterne kunne fremkomme med, faktisk var forårsaget af kundalinivækning. Han mente, at kendskabet til en sådan symbolik kastede lys på meget, som ellers ville blive betragtet som meningsløse bivirkninger af et sygdomsforløb, og gav en forklaring på den ofte ejendommelige lokalisering af symptomerne.³⁶ Med fremfærden af det biokemiske hegemoni over for såkaldte mentale forstyrrelser og endeløse udbud af ”vidundermedicin”, sådan som Prozac, så er Jungs insisteren på tilstandenes psykogene og symbolske betydning næsten mere betimelig nu end dengang. Som R.D. Laing i den sammenhæng udtalte: ”Det var Jung, der brød igennem, men få fulgte ham.”³⁷

De særlige tekster, Jung udgav om indisk religion, består af to essays, ”Yoga and the West” (1936) og ”The Psychology of Eastern Meditation” (1948), dertil forordet til Zimmers i 1944 *Der Weg zum selbst* (Vejen til selvet), som Jung redigerede.³⁸ Hans særdeles omfattende udforskning af disse emner blev fremlagt på hans seminarer – begyndende med ”Western Parallels”- seminarerne i 1930 (se appendiks 1), 1931 og 1932 og Kundalini-seminarerne i 1932, og til sidst hans kommentarer til Patanjalis *Yoga Sutras*, *Amitayur-Dhyana-Sutra* og *Shrichakrasambhara* i 1938-39 ved Eidgenössische Technische Hochschule i Zürich.³⁹ Jungs udtalelser på seminaret må tages med forbehold, da forskningen endnu var i sin vorden.

Han blev i 1937 inviteret af den engelske regering til at tage del i fejringen af Calcutta universitets 25 årsdag det følgende år. Jung brugte muligheden til at rejse tre måneder i Indien, hvorunder han modtog æresdoktorgrader fra universiteterne i Allahabad, Benares og Calcutta.⁴⁰

Ved hjemkomsten nedfældede han sine indtryk i to artikler: ”The Dreamlike World of India” og ”What India Can Teach Us”.⁴¹ Fowler Cormick, der ledsagede Jung på rejsen, husker en af Jungs oplevelser, som havde tantriske overtoner:

Når vi besøgte Kalis templer, som der var et utal af i næsten alle hindubyer, så vi spor efter dyreofring – overalt var der snavs, skidt og indtørret blod på gulvet blandet med efterladenskaber af rød betelnød, så den røde farve blev forbundet med destruktivitet. Samtidigt med det begyndte Jung at i Calcutta få en serie drømme, hvor især den røde farve spillede ind. Det varede ikke længe, før Jung blev overmandet af dysenteri, og jeg blev nødt til at bringe ham på et engelsk hospital i Calcutta ... En længere varende effekt af Kalis destruktivitet, var det emotionelle grundlag, det gav ham, hen imod en opfattelse

af, at det onde ikke var noget negativt, men noget positivt ... Som jeg ser det, så fik de indiske oplevelser en meget stor indflydelse på Jung i hans senere år.⁴²

I ”Yoga and the West” afgrænsede Jung sit resume, som følger:

Jeg vil ikke sige noget om yogaens betydning for Indien, da jeg ikke skal gøre et forsøg at bedømme noget, jeg ingen personlig erfaring har med. Jeg kan dog sige noget om, hvad den betyder for Vesten. Vores manglende retningssans grænser til psykisk anarki. Derfor er det, at enhver religiøs eller filosofisk udøvelse bliver til en *psykologisk disciplin*, og derfor en *mentalhygiejnisk metode*.⁴³

Jungs interesse for yoga drejede sig i modsætning til Dasguptas ikke om ”filosofi og religion”, men psykologi. Derfor var hans definition af yoga psykologisk orienteret: ”Yoga var oprindeligt en naturlig introversionsproces ... Sådanne introversioner medfører karakteristiske indre processer med personlighedsændringer til følge. Hen over flere tusinde år blev introversioner af den art efterhånden forfinet til metoder, og det i mange vidt forskellige versioner”.⁴⁴ Jungs blik var ikke rettet mod de kanoniske, metodiske og undervisningsmæssige forhold, men mod de formodede, naturlige introversionsprocesser, der oprindeligt lå til grund. Denne synsvinkel forklarer, hvorfor Jung på det følgende seminar tog let på førstnævnte forhold. Jung betragtede de indre processer, yogaen forårsagede, som universelle, og de dertil anvendte specifikke metoder, som kulturelt betingede.⁴⁵ Yogaen repræsenterede for Jung et bugnende marked med symbolske skildringer af indre oplevelser og i særlig grad af individuationsprocessen. Han hævdede, at ”der er kastet lys over en betydningsfuld parallelitet imellem yoga [og analytisk psykologi], især med kundaliniyogaen og symbolikken i tantrisk yoga, lamaisme og taoistisk yoga i Kina. De former for yoga yder mig med deres rige symbolik et uvurderligt, komparativt materiale til fortolkning af det kollektivt ubevidste”.⁴⁶ Det var Jungs mål, at udvikle en tværkulturel, komparativ psykologi over indre oplevelser. Derfor lå det ham på sinde at adskille sin tilgang fra indfødte østerlandske forståelsesmåder, som de fremstår i Ramakrishna-bevægelsens missionske tiltag og hos bestemte fortalere, som Romain Rolland⁴⁷, og den vesterlandske annektering af østerlandsk lærdom, som teosofferne gjorde det, og Hauers historisk-eksistentielle tilgang og den spirituelle valorisering af Østens tankegang i Keyserlings School of Wisdom, for kontrastivt at påvise det særegne ved et psykologisk synspunkt.

Da Jung skrev om Østens tænkning og fremmede og støttede forskningen af den, advarede han hele tiden imod, at vesterlændige praktiserede i den: ”Der er mange forskellige former for yoga, og europæere bliver ofte forblændet af den; men den er essentielt rent østerlandsk; ingen europæer har den nødvendige tålmodighed, og den passer ikke til ham ... Jo mere vi lærer om yoga, des bedre forstår vi, hvor fjernt den ligger os; en europæer kan kun imitere den, og hvad, han opnår derved, er uden særlig interesse”.⁴⁸ For Jung at se lå faren i en slags mimetisk galskab: ”Europæeren, der dyrker yoga, ved ikke, hvad han foretager sig. Det har en dårlig indflydelse på ham, før eller senere bliver han bange, og det kan endog ske, at han ender i det rene vanvid”.⁴⁹ Det førte ham til den konklusion, at ”i århundreders løb vil Vesten frembringe sin egen yoga, og det vil være en, der hviler på et kristent grundlag”.⁵⁰

Med den eksplosive vækst i dyrkningen af yoga og meditation i Vesten, er den slags udtalelser blevet mødt med en hel del kritik. Ikke desto mindre findes advarsler af den art ofte hos yoga-skribenter på Jungs tid, både i Østen og Vesten. For eksempel skrev Dasgupta følgende:

Hvis et menneske måtte ønske at gå systematisk frem i en retning, som i sidste ende vil føre ham til det mål, yoga sigter efter, må han vie sit hele liv til det under streng praktisk vejledning af en veluddannet lærer. Som det i dag praktiseres, kan man på ingen måde betragte det som en praktisk vejledning, egnet til sådanne formål ... De

filosofiske, psykologiske, kosmologiske, etiske og religiøse læresætninger ... er ekstremt interessante i sig selv og har en absolut sikker plads i den menneskelige tæknings udviklingshistorie.⁵¹

Eliade skrev på lignende måde:

Vi har ikke til hensigt at opfordre forskere fra Vesten til at dyrke yoga (hvilket i øvrigt ikke er helt så enkelt, som visse amatører har for vane at mene) eller at foreslå at forskellige vestlige fagdiscipliner overgik til at anvende ideologien eller metoderne fra yogaen. Et andet udgangspunkt virker langt mere frugtbart - at vi meget omhyggeligt udforsker de resultater, der er opnået ved at udforske psyken med de midler.⁵²

Keyserling var også kritisk over for indførelsen af yogadyrkelsen i Vesten:

Det er meget sigende, at de indiske åndedrætsøvelser, som blev gjort populære af swami Vivekananda gennem hans forelæsninger i Amerika, ikke har hjulpet en eneste amerikaner til en højere bevidsthedstilstand, men refereres i stedet at have sendt endnu flere på hospitaler og galehuse ... Det er ikke blevet bevist, end ikke om de mest harmløse øvelser, ... om de er egnede for europæerens organisme.⁵³

Jungs konklusion, at noget svarende til yoga ville opstå på kristent grundlag, var også tæt på Keyserlings syn på det kristne grundlag i den vestlige psykologi:

De indiske begreber er fremmede for os i Vesten; de fleste mennesker er ikke i stand til at opnå et inderligt forhold til dem – det er kun teosoffer, der viser det. Dertil kommer, at vi alle rent fysiologisk er kristne, hvad enten vi er os det bevidst eller ej. På den måde vil enhver doktrin, der fastholder den kristne ånd, have lettere adgang til vores inderste væsen end selv den mest dybsindige doktrin af fremmed oprindelse.⁵⁴

WILHELM HAUER⁽⁵⁵⁾

Wilhelm Hauer blev født i 1881 i Württemberg, seks år efter Jung. Han havde en protestantistisk, teologisk uddannelse og blev i 1906 sendt til Indien af Basel Mission. Som Richard Wilhelm, var Hauer mere imponeret over åndeligheden, han mødte, end den han selv havde medbragt. Han genkaldte sig senere:

De fem års erfaring i det indiske udvidede og fordybede mine religiøse overbevisninger på en måde, jeg ikke havde forudset. Jeg tog til Indien, som almindelig missionær, men jeg kom tilbage fra Indien, som missionær i en ganske anden betydning. Jeg lærte, at vi kun har retten til at forklare, at give vidnesbyrd om, hvad vi bærer i os; ikke, at forvente at andre konverterer til vores overbevisning, og endnu mindre, at forsøge at omvende dem.⁵⁶

Sammen med pastoratet gjorde Hauer studier i komparativ religion. Det indebar et ophold på University of Oxford. I 1921 opgav han Oxford og indtog i stedet posten som universitetslektor i Tübingen. I 1927 blev han professor i indiske studier og komparativ religion og publicerede i vidt omfang om de emner. Det var Hauer's foredrag "Der Yoga in Lichte der Psychotherapie" (Yoga i psykoterapeutisk belysning), som tiltrak sig Jungs opmærksomhed. Hauer indledte med at fastslå:

Måske ved jeg nok om det til at forstå, at yoga, set i sin helhed, er en slående parallel til Vestens psykoterapi (selv om der består basale forskelle); men – jeg indså snart – at jeg mangler en detailviden og, vigtigst af alt, et afgørende forsøg med at

sammenligne yogaens enkelte dele med de forskellige retninger inden for Vestens psykoterapi og dens særlige metoder⁵⁷.

I resten af sit foredrag gjorde han sagligt rede for, hvad yoga er, og overlod tilhørerne at sammenligne de to. Hauer præsenterede sig som indolog, som søgte psykoterapeuter, med hvem han kunne komme i dialog omkring lighederne og forskellene imellem yoga og psykoterapi. Det var Jung, der accepterede indbydelsen.

Opfattelsen af Hauer blandt forskere varierer betydeligt. Zimmer erindrede:

Min personlige bekendtskab med Jung begyndte i 1932. På det tidspunkt var der en anden indiensforsker, helt utroværdig som forsker og også i karakteren, men udstyret med en dæmonisk, uberegnelig vitalitet grundet i primitiv modstandskraft og ærgerrighed, som trak doktorers, psykiateres og psykologers opmærksomhed mod emnet yoga. Jung var nu, efter sit lange samarbejde med Richard Wilhelm om kinesisk visdom, rede til at overtage lignende grundtanker fra lærde i Indien. Hauer havde i foråret 1932 et seminar [*sic*] om kundaliniyoga i Zürich. Jeg præsenterede mig for dette forum med en forelæsning om yogaens forskellige former i indisk tradition⁵⁸.

Derimod udtalte Feuerstein, at ”J. W. Hauer ... hvem vi skylder meget for forskningen i yoga og Samkhya ... besad ikke alene en stort kendskab til indisk tænkning, men var også godt hjemme i den vestlige kultur ... Det centrale tema i alle hans værker handler om mennesket som et religiøst væsen, og Hauer var selv et alvorligt, søgende menneske og mystiker”.⁵⁹ C. A. Meier beskrev Hauer, som en ”typisk, tør, tysk videnskabsmand”, ”en fremragende sanskritekspert” og ”a very nice chap”.⁶⁰

KUNDALINISEMINARENES TILBLIVELSE

Barbara Hannahs beretning:

”Det var i efteråret 1932, at indologen, J. W. Hauer, dengang professor ved Tübingen inden for sit felt, kom til Zürich for at holde et seminar om kundaliniyogaen for os. Dette var en fantastisk interessant parallel til individuationsprocessen, men, som det altid sker, når avanceret, indisk filosofi serveres for et europæisk publikum - vi blev frygteligt forvirrede og ude af os selv. Vi var i vane med, at det ubevidste meget varsomt trækker os ind i processen, hver drøm åbenbarer processen trinvis, men i Østen har de arbejdet med sådanne meditationsprocesser i mange århundreder og har derfor udviklet langt flere symboler, end vi var i stand til at overskue. Dertil er de i Østen i forhold til os for højt hævet over hverdagens realiteter i deres prioritering af Nirvana i stedet for vores moderne, tredimensionelle liv. Jung konfronteredes med en meget desorienteret gruppe, som var overmåde taknemmelige, men ude af stand til at fatte Hauers strålende foredrag om kundaliniyoga. Derfor formede Jung de tre første forelæsninger på sit engelske seminar som en psykologisk kommentar til Hauers forelæsninger, og det bragte os alle – oplevelsen rigere – tilbage i os selv”.⁶¹

Hannah giver indtrykket af, at Jungs seminar var en spontan improvisation af terapeutisk rådgivning for desorienterede tilhørere. Beretningen er ukritisk blevet accepteret af senere kommentatorer.⁶² I modsætning hertil erklærede Meier, som også var til stede, at mens Hannah oplevede Hauers seminarer som forvirrende, så fandt han dem krystalklare og tilføjede, at der ikke var nogen almen forvirring.⁶³ Han forklarede også, at Jungs psykologiske kommentarer var første led i et planlagt samarbejde. Hauer skulle som eksperten fremlægge en lærd filologisk og historisk beretning for at skabe en referenceramme til Jungs psykologiske fortolkning.⁶⁴

Et videre bevis på, at Jungs seminar på ingen måde bare var en spontan improvisation, ses i det faktum, at han både i 1930 og 1931 holdt forelæsninger om kundaliniyoga og chakraernes symbolik.⁶⁵ Den første af dem viser sig også at være Jungs første offentlige præsentation af emnefeltet (se appendiks 1), og da den anden i store træk er en gentagelse, er den ikke medtaget i bogen her. Der findes også en række udaterede manuskripter fra Jungs hånd, som viser den omhyggelige forberedelse, han lagde til grund for sine seminarer.⁶⁶ Jung holdt forelæsninger om emnet kundaliniyoga og fremlagde symbolske tolkninger af chakraerne førend sit samarbejde med Hauer; så det handler mere om at bygge videre på emnet, end at skulle påbegynde det.

Den 13. juni holdt Hauer en forelæsning, "Überblick über den Yoga" (Overblik over yogaen), for den Psykologiske Klub i Zürich. Jungs brevveksling med Hauer kaster nyt lys på den aktive, koordinerende rolle, han spillede ved seminarerne. Den tidligste omtale, jeg har kunnet finde om Hauer's forelæsninger, er Emma Jungs brev til Schmitz den 12. oktober 1931, hvor hun skrev: "Netop nu skriver jeg med prof. Hauer i anledning af et seminar, han vil holde for os i Zürich, også af en uges varighed. Han foreslår det sidste halvdel af marts og som emne, udøvelsen af yoga, tror jeg nok. Vil De også være til stede?"⁶⁷ I det først fundne brev mellem Hauer og Jung, takker Hauer Jung for at have sendt ham sin nye bog: "Jeg er sikker på, at jeg netop før det kommende seminar, vil drage mangeartet udbytte af den. Atter og atter får jeg et stærkt indtryk af, at vejen frem, for psykoterapien som helhed, er at finde i den retning, De peger".⁶⁸ Hauer omtalte sin forestående bogudgivelse om yoga,⁶⁹ og skrev:

Jeg har det ønske at spørge Dem (i overbevisning om, at Deres analytiske psykologi og de elementer fra yogaen, som vil kunne effektueres i Vesten, hænger sammen på en meget dybtgående måde, om jeg kan dedikere min bog til Dem.⁷⁰ Hvis De måtte ønske det, vil jeg sende Dem de trykte ark til gennemsyn, så snart jeg modtager dem. Jeg håber, at bogen vil være trykt senest ved den tid, hvor jeg afholder mit seminar i Zürich ... Med henblik på mit seminar, så vil jeg endnu en gang gerne udtrykke ønsket om, at det om muligt kunne afholdes mellem 25. april og 30. april, fordi jeg indtil da kan frigøres fra dekanembedet på det filosofiske fakultet.⁷¹

Jung svarede, at nyheden om, at Hauer ønskede at dedikere sin bog til ham, var en glædelig overraskelse, og at "jeg er opmærksom på det basale, åndsbeslægtede forhold mellem mit synspunkt og yoga".⁷² Angående timing af seminaret, tilføjede han: "Jeg vil være parat til at skemalægge Deres seminar i foråret, hvis de fornødne tilhørere kan komme på det tidspunkt. Men hvis det ikke er tilfældet, så må vi arrangere det i efteråret".⁷³ Det syntes ikke muligt for det fornødne publikum at være til stede, fordi Jung skrev derefter til Hauer: "Hvad siger De i øvrigt til forslaget om at afholde det planlagte seminar i efteråret? Det ville være dejligt, hvis det kan lade sig gøre. Der er en levende interesse for det her. Jeg vil være meget taknemmelig, om De snarest kan give mig besked angående tidspunktet; hvilket der er det mest passende for Dem? For os vil begyndelsen af oktober være det mest belejlige".⁷⁴ Hauer svarede: "Jeg vil med glæde afholde seminaret i efteråret. Begyndelsen af oktober vil være fint for mig".⁷⁵ Et par måneder senere skrev Jung til Hauer:

Efter vor seneste drøftelse i Klubben omkring Deres efterårsseminar, henvender jeg mig til Dem med en venlig forespørgsel til Deres vurdering af vort tilbud: I lyset af den aktuelle økonomiske situation er organiseringen af seminaret ikke helt enkel. Den Psykologiske Klub er i det her tilfælde parat til at overtage organiseringen, og frem for alt, at stille foredragshallen gratis til din rådighed. Hallen rummer 60 siddepladser. På mødet herskede en følelse af, at det ville være ønskeligt, at entreen ikke oversteg 20 franc per person. Det understregedes på samme vis, at et forløb på over en uges længde (6 forelæsninger), ikke var ønskeligt. Som sådan vil én uges udsolgt seminar betyde

et vederlag til Dem på 12.000 franc. Angående arbejdsgangen, vil jeg foreslå mindst én times forelæsning og 1 til 1½ times til diskussion og spørgsmål og svar.

Jeg ville gerne, som det blevet mig pålagt, bede Dem om at meddele os Deres mening angående dette tilbud, så Klubben har det afgørende grundlag for at kunne arrangere seminaret.

Med hensyn til de engelske forelæsninger, der skulle afholdes sideløbende med de tyske, så kan jeg endnu ikke meddele Dem noget afgørende. De skal vide, at den økonomiske krise i Amerika er følelig her, hvilket ses af, at antallet af tilrejsende er faldet betydeligt. Trods alt det, ville det ikke være umuligt for mig at samle en engelsk gruppe til Dem. Jeg vil dog råde Dem at opbyde al tid og møje, for at englænderne i hvert fald gives én times forelæsning hver gang. På det tyske seminar vil jeg bistå Dem på det psykologiske område.⁷⁷

Heraf fremgår det, at Hauer skulle betales med provenuet af entréen. Det indikerer også at deltagelsen i Jungs engelsksprogede seminarer var dalende på grund af den økonomiske krise i Amerika, og at den tosprogede model skulle have forøget entréindtægterne. I løbet af sommeren skrev Jung til Hauer:

Rygterne om Deres seminar har allerede forårsaget et postyr. Zimmer fra Heidelberg har spurgt mig, om han kunne komme. Deri har jeg indvilget, da jeg kender ham personligt. Men Spiegelberg fra Hellerau har også spurgt mig og refererede til Deres person. De oplysninger, jeg har fra anden side om dr. Spiegelberg, lyder ikke begejstrede, jeg vil derfor gerne spørge Dem, om De er meget opsat på denne Spiegelberg, som synes at være intellektuel jøde. Jeg skal tilstå, at jeg er en smule i to sind, og at jeg er bekymret for atmosfæren. Jeg vil dog helt overlade beslutningen til Dem, da De synes at kende Spiegelberg.⁷⁸

Hauers forelæsninger havde overskriften ”Der Yoga, im besondern die Bedeutung des Cakras” (Yoga, især om chakraernes betydning) og fandt sted mellem den 3. og 8. oktober. I 1930 havde Jung afholdt et tysk seminar den 6.-11. oktober og lige sådan i 1931, hvor han afholdt et tysk seminar den 5.-10. oktober. Hauers forelæsninger fulgte således disse i timing og udformning.

Efter Emma Jungs indbydelse boede Hauer i Jungs hjem under forelæsningerne.⁷⁹ Meier fortalte, at Hauers tyske forelæsning fandt sted fra klokken ti om formiddagen til middag med en tepause. Reichstein fortalte, at der var mellem tredive og fyrre deltagere til Hauers forelæsninger, og at mellem fyrre og firs deltog i Jungs forelæsninger, og at det ofte var vanskeligt at finde en siddeplads hos sidstnævnte. Han huskede, at det var problematisk at komme ind til Jungs forelæsninger, fordi mange af de tilstedeværende ønskede at anslå en eksklusiv stemning og hindre andre i at deltage. Som følge heraf gik Reichstein (der tildeltes nobelprisen i kemi) direkte til Jung, som gav ham tilladelse til at deltage.⁸⁰ Efter hver forelæsning indtog Jung, Hauer og Toni Wolff en fælles frokost.⁸¹ Fru Hauer havde malet forstørrede kopier af chakraillustrationerne fra *The Serpent Power*, der blev brugt ved forelæsningerne.⁸²

Hauers tyske og engelske forelæsninger dækkede det samme felt. De sidstnævnte var forkortede udgaver af de førstnævnte. Til de engelske forelæsninger udelod han sin egen oversættelse af *Sat-chakra-nirupana*, som han fremlagde under de tyske forelæsninger.

Under afviklingen af forelæsningerne blev Jungs igangværende seminar om visioner udsat. Jung holdt om aftenen den 7. oktober også en sammenfattende, illustreret forelæsning med titlen ”Western Parallels to Tantric Symbols”.⁸³

HAUERS FORELÆSNINGER

Hauer gav først et historisk overblik over yogaen og en redegørelse for sin fremgangsmåde i almindelighed. Han definerede yoga, som følger: ”Yoga betyder at begribe den essentielle virkelighed, den indre struktur af et stof, i dets reelle eksistens som en dynamisk substans, samt stoffets egne love”.⁸⁴ Han udtalte, at kundaliniyogaens visdom består i, at den ser virkeligheden som ”en afbalanceret polarisering af kvindelig og mandlig kraft”.⁸⁵ Han oplyste, at dyrkningen af yoga opstod på følgende vis: Først når man først har begrebet den indre virkelighed, da bruges symbolet til at udkrystallisere denne i sindet, og derpå følger den egentlige udøvelse af meditation på de seks chakraer”.⁸⁶ Han sammenlignede det positivt med den klassiske patanjaliyoga, hvor han så en tendens til, at menneskets selv mister sit guddommelige islæt, og med hatha yoga, hvor han så ”en psykoteknisk tendens, som ledte væk fra de centrale kræfter til mere psykiske, endda fysiologiske kræfter”.⁸⁷ Han forklarede tendensen, som følger:

En person mediterer på et symbol, og tilegner sig dets indhold dels intellektuelt, dels psykisk og opnår på den måde en særlig form for psykisk forandring; Det kan ske, at han indfinder sig i den sfære, hvor radikale forvandlinger af sjælen finder sted. Men det sker ikke så ofte. Faren for personer, som beskæftiger sig med chakraerne udefra, er, at de fastlåser sig i området med de psykiske processer ... og den virkelige forvandling i deres væsens inderste strukturer vil ikke finde sted.⁸⁸

For Hauer udgjorde det et hovedproblem, der hindrede ham i at komme til en forståelse af kundaliniyoga. Han argumenterede for, at måden at løse det på var ved at basere forståelsen af det på vor egne indre oplevelser: ”Jeg forstår kun en indre virkelighed, så længe den eksisterer i mig selv, og jeg er i stand til at se alt det i øjnene, der dukker op i min bevidsthed fra de ubevidste dybder; eller hvis det er inspireret udefra, så skal det opnå absolut levende status i min egen bevidsthed”.⁸⁹ Derfor fastslog han: ”I begyndelsen gjorde jeg mig i stor udstrækning fri af den indiske anskuelsesmåde. Jeg føler, jeg ikke når til den indre mening, hvis jeg ikke anvender min egen anskuelsesmåde, fra min egen synsvinkel”.⁹⁰ Resten af Hauers forelæsninger fortsattes med en udlægning af den metafysik, som er indvævet i kundaliniyoga og chakraernes symbolik.

Meier erindrer, at tonen i Hauers tyske forelæsning var tør, og der var kun lidt tid til dialog undtagen i te pauserne. I modsætning hertil blev Jungs seminar levende.⁹¹ Reichstein fastslog, at Hauer var fanatiker, og at der ikke var ægte diskussion, for han var ”så forvissat om sine egne betragtninger” og ”lyttede kun til egne meninger”. Reichstein beskrev Jungs seminarer som ”meget imponerende” og noterede sig, at her var der ”mulighed for en åben dialog”.⁹² Spiegelberg erindrede, at Jung stillede ”mange spørgsmål til indologerne om indiske yogametoder ... og om det indbyrdes forhold mellem dette indiske system og den vestlige psykologi som helhed. Jeg tror, at seminaret her har sagt det sidste ord, der indtil videre har lydt om yogasystemets dybere psykologiske betydning”.⁹³ Nyheden om forelæsningerne nåede vidt om. Kort efter skrev Hans Trüb til Martin Buber at ”Jeg vil gerne tale med dig om Hauers seminar. Det var alt i alt netop så inspirerende, som jeg havde forventet. ’Purusa’-atman var som en helt ny åbenbaring for mig – og frem for alt, den for os meget eksotiske indgang (kundaliniyoga) til det”.⁹⁴

Hauers anskuelsesmåde synes at have influeret Jung. På sine seminarer søgte Jung blandt deltagerne at fremme forståelsen for kundaliniyoga, baseret på deres egen indre erfaring, med andre ord, individuationsprocessen. Som følge heraf blev beretningen om kundaliniyoga, som den blev forelæst, tredobbelt gennemfiltreret – først igennem Woodroffes oversættelser og kommentarer, dernæst igennem Hauers og slutteligt igennem Jungs filter. Ikke overraskende, var de tre ofte ude af trit, både terminologisk og i forståelsen af de involverede processer. Derfor anfægtede en hel del spørgsmål fra salen de uoverensstemmelser.

Det er vigtigt at notere sig, at for dem, der deltog i Jungs seminarer, var de ikke bare et hermeneutisk kursusforløb, men fremkaldte særlige oplevelser. Således husker Reichstein(,) at have haft drømme, hvori kundalinislangens bevægelser optrådte, under og efter seminarerne, og at ”mindst et par stykker” derudover havde tilsvarende oplevelser.⁹⁵

Psykologi og yoga

Kort efter sine forelæsninger skrev Hauer til Jung: ”Ugen i Zürich har været yderst stimulerende for mig, og jeg kan dertil nære håbet om, at vort samarbejdes bånd er blevet lidt stærkere.”⁹⁶

Fornemmelsen synes at have været reciprok, for Jung svarede: ”Jeg kunne ønske at udvide vort samarbejde på en bestemt måde”, og inviterede ham til at tage del i et tværvidenskabeligt tidsskrift, som Daniel Brody fra Rhein Verlag havde foreslået ham.⁹⁷

Det følgende år grundlagde Hauer German Faith Movement. I sin bog *Germanic Vision of God*, proklamerede Hauer fødslen af en artfast tysk (eller indo-germansk) religion, som ville tilvejebringe en frigørelse fra den ”fremmedartede” semitiske ånd i kristendommen. Hauer skrev: ”Den nye epoke i German Faith Movement, som begyndte med mødet i Eisenach i juli 1933, skal ses i tæt sammenhæng med den nationale bevægelse, der førte til grundlæggelsen af Det tredje Rige. Ligesom Riget, er German Faith Movement affødt af de biologiske og åndelige dybder i den tyske nation”.⁹⁸ Han forsøgte uden held at få den ophøjet til nationalsocialismens officielle religion.

I 1935 bidrog Hauer med en essay med titlen ”Die indo-arische Lehre vom Selbste im Vergleich mit Kants Lehre vom intelligible subjekt“ (den indo-ariske lære om Selvet til sammenligning med Kants lære om det intelligible subjekt) til festskriftet på Jungs tresårsdag.⁹⁹

I sin essay fra 1936 ”Wotan” bruger Jung Hauer og German Faith Movement som eksempler på sin tese, at politiske begivenheder i Tyskland kunne forklares psykologisk, som noget der stammer fra den gamle, germanske gud, Odins fornyede aktivitet.¹⁰⁰

I 1938 mellem den 7. og 12. marts afholdt Hauer igen en række forelæsninger i Psykologisk Klub i Zürich, om ”Der Quellgrund des Glaubens und die religiöse Gestaltwerdung” (troens kildevæld og udviklingen af former for religiøsitet). Meier genkaldte sig, at Hauer forelæste om ”den symbolske betydning af flaget (svastika), hvilket blev mødt af ekstremt kraftig kritik og modstand”.¹⁰¹ Deres divergente opfattelser af den religiøst, politiske situation i Tyskland førte til et brud mellem Hauer og Jung og hans kreds.¹⁰² Angående Hauers opførsel gennem de tider, så husker Mircea Eliade: ”Jeg har hørt fra Scholem, at Hauer stadig var et rigtigt godt menneske; fordi han under den nazistiske forfølgelse adopterede to eller tre jødiske børn, eller en jødisk pige. Han sagde, at Hauer var en af de meget få forskere i Tyskland, der sympatiserede med naziregimet, om hvem Scholem sagde, ’ham har jeg intet imod’”.¹⁰³

Hauer fortsatte i sine følgende udgivelser sin envejsdialog med Jung om sammenligningen af yoga og psykoterapi. I *Der Yoga: Ein Indischer Weg zum Selbst*¹⁰⁴ [Yoga: En indisk vej til Selvet] begynder han at stille spørgsmål, der efterfølgende er blevet stadig mere relevante med fremkomsten af New Age bevægelsen og de alternative religioners popularitet:

Spørgsmålet om, i hvilken grad og om den orientale ”vej til frelse” også kan give noget til mennesket i Vesten, får stå hen i det uvisse og har optaget mig meget stærkt. Var det ikke forkert eller endda farligt, når folk i Vesten kæmpede med yoga for at finde deres egen ”vej til frelse”? Hvorfor holdt de mennesker ikke fast i videnskabelig forskning, filosofisk eftertanke på vestlig manér, i liv og dåd, som den eneste vej til ”frelse”? Havde Vesten ikke også selv i sin mysticisme en vej til det indre, som var mere beslægtet med os end yogaen? Hvorfor kunne den nyudviklede dybdepsykologi og psykoterapi ikke gøre det? Trængte vi rent faktisk til et friskt pust fra Østen? Disse

spørgsmål stammer fra forelæsningerne og studieseminarerne i Jungs Psykologiske Klub".¹⁰⁵

Efter hans mening var Jungs analytiske psykologi blevet til en metode og var på den måde endt i problemet med den psykotekniske eksternalisering, der også er et problem i yoga.¹⁰⁶ I *Der Yoga* brugte han et kapitel på kritik af Jungs arbejde. Han skrev: "Jeg selv står som kritisk modstander af hypotesen om oprindelige og medfødte 'arketyper'. For slet ikke at sige, at det historisk, religiøse empiriske fundament for tesen om 'arketyperne' er ekstremt svagt".¹⁰⁷ Han var også kommet med en negativ bedømmelse af Jungs fortolkning af kundaliniyoga: "Efter min mening bliver tantrayogaens mytiske forestillinger i jungianske kredse alt for hurtigt knyttet sammen med 'arketyper', hvilket ikke hjælper på forståelsen af nogen af delene".¹⁰⁸

Kolossale problemer tårner sig imidlertid op ved ethvert forsøg på at tolke de tantriske tekster, på grund af deres komplekse opbygning. Eliade skrev, "at tantriske tekster ofte bliver skrevet på et 'intenderet sprog' (*Sandha-Bhasa*), et hemmeligt, dunkelt og flertydigt sprog, hvor en bevidsthedstilstand udtrykkes i erotiske vendinger og mytologiens og kosmologiens sprogform oplades med hatha-yogisk og seksuel betydning".¹⁰⁹ Det får følgende resultat, at

en tantrisk tekst kan åbnes med flere nøgler: liturgisk, yogisk, tantrisk etc. ... At åbne med den "yogiske nøgle" vil sige at afkode de forskellige meditationstrin, der omtales i den. Den tantriske betydning er sædvanligvis erotisk, men det er svært at afgøre, om der refereres til den konkrete handling eller til seksuel symbolik. Mere præcist - det er en hårfin sondring mellem det "konkrete" og det "symbolske", idet formålet med tantrisk *sadhana* netop er forvandlingen af enhver "konkret" oplevelse, transformationen af fysiologi til liturgi.¹¹⁰

Senere bedømmelser af Jungs psykologiske fortolkninger har drejet sig om, hvorvidt man kan betragte dem som endnu en brugbar "nøgle". De er blevet mødt med kritik fra både forskere og eksperter i kundaliniyoga. Harold Coward udleder følgende:

Med den større viden vi i dag har om orientalsk tænkning, er det tvivlsomt, at Jungs "reb trick" med at vende kundaliniyogaen på hovedet og så kappe de to sidste chakraer af som "overflødige spekulationer uden praktisk værdi" ville kunne accepteres. Det som Jungs "Commentary" udrettede dengang, og i dag stadig gør, er, at levere en dybere indsigt i hans opfattelse af individuationsprocessen, ikke en nøjagtig beskrivelse af kundalini.¹¹¹

Hvis Jungs seminarer kun blev vurderet ud fra perspektivet om at forstå kundaliniyoga i sin egen socio/historiske kontekst, er kritikken uden tvivl på sin plads. I forbindelse med Jungs samarbejde med Hauer, var dette dog sidstnævntes opgave; Jungs mål var at belyse den psykosymbolske betydning af spontane sindsbilleder, lig dem kendt fra kundaliniyoga. I den sammenhæng fastslog Jung i et brev at "Østens entré [i Vesten] i og for sig er en psykologisk kendsgerning med en lang historie bag sig. De første tegn finder man hos Meister Eckhart, Leibniz, Kant, Hegel, Schopenhauer og E. von Hartmann. Men det er slet ikke det konkrete Østen, vi har med at gøre, det drejer sig om det kollektive ubevidste, som er allestedsnærværende".¹¹² Således skabte Vestens "opdagelse" af Østen et kritisk kapitel for Jung i "opdagelsen" af det kollektive ubevidste. Jungs psykologiske fortolkning er baseret på den antagelse, at kundaliniyoga repræsenterer en systematisering af indre oplevelser, som i Vesten optrådte spontant på en lignende måde; men som dog ikke nødvendigvis var identisk med den måde, den optrådte på i Østen. Sådan forlød det i en ordveksling lige efter kundalini-seminarerne og genoptagelsen af seminaret om visioner:

Mrs. Sawyer: Men førhen var kundalini altid adskilt i chakraerne.

Dr. Jung: Netop, og i tilfældet her er de tilsyneladende ikke adskilt, men det gør ingen forskel. Vi må aldrig glemme, at kundalini-systemet er en ren indisk opfindelse, og her skal vi beskæftige os med vestligt materiale, så vi gør nok ret i at formode, at det for os er det rigtige, og ikke det indiske, som igennem tusinder af år er blevet differentieret og gjort abstrakt.¹¹³

Det ville også være en fejltagelse kun at betragte Jungs kommentarer som en oversættelse af kundaliniyogaens udtryk til psykologiske begreber, hvis betydning allerede var blevet afgrænset på forhånd: For under processen med at oversætte kundaliniyogaens til den analytiske psykologiske termer, blev sidstnævnte forandrede og udvidede. Dybest set satte chakraernes symbolik Jung i stand til at udvikle en regional arketypisk topografi af psyken og at give en fremstilling af individuationsprocessen, formuleret i den imaginære overgang imellem disse områder.¹¹⁴ Det fik ham også til at argumentere for, at hvis individuel forvandling skulle kunne lade sig gøre, så krævede det en samtidig ontologisk forvandling, hvilket hans arbejde tog sigte på. I sine vigtigste værker om Vestens religiøse traditioner fremlagde Jung efter sit møde med kundaliniyoga, sine psykologiske fortolkninger af alkymien og kristendommen.¹¹⁵ I den henseende var hans forskning i yoga af vital betydning, både for hans måde at forstå alkymisternes praksis på – hvilket ses af hans udtalelse ”enhver forstandig, som studerer alkymi, ved, at guldmageri ikke var det virkelige formål, men at processen var en vestlig form for yoga”.¹¹⁶ – og for hans syn på alkymi med dens værdsættelse af kroppen og det feminine – anliggender, der har førsterang i tantraisme, og som repræsenterer den modsatte tendens af ortodoks kristendom.

Gopi Krishna kritiserede Jungs fremstilling ud fra en empirisk synsvinkel:

C.G. Jung er i sin kommentar til bogen [*The Secret of the Golden Flower*] fuldkommen optaget af sine egne teorier om det ubevidste, til trods for værkets helt utvetydige udsagn, finder han kun materiale i det til bekræftelse for sine egne ideer og intet derudover. Det samme skete på det seminar, han afholdt om kundalini, hvorom der findes et håndskrevet referat på Junginstituttet. Ingen af de tilstedeværende forskere, hvilket fremgår klart af deres udtalelser, viste ikke den ringeste kendskab til den egentlige betydning af det oldtidsskrift, de den gang drøftede.¹¹⁷

Basalt set er divergensen imellem den oprindelige betydning af kundaliniyoga og Jungs fortolkning af den, at de tidligere tekster, sådan som *Sat-cakra-nirupana*, primært skildrer de dybtgående ændringer af sansoplevelse og kropsfornemmelse, igangsat af særlige rituelle metoder, snarere end symbolske beretninger om en universel individuationsproces. Men de problemer, der mødte Jungs fortolkninger på et mere generelt plan, gælder også for andre forsøg på at overføre kundaliniyogaens udtryksformer til moderne begreber.¹¹⁸ I løbet af sådanne forsøg bliver udtryksformerne sammenblandet, og den deraf følgende blanding er ikke længere udelukkende ”østlig” eller ”vestlig”.¹¹⁹ I sidste instans så burde Jungs seminarer bedømmes i forhold til det mål, han fremsatte i følgende erklæringer:

Den vestlige bevidsthed er på ingen måde en universel bevidsthed. Den er snarere en historisk betinget eller geografisk afgrænset dimension, som kun repræsenterer en del af menneskeheden.¹²⁰

Kendskabet til Østens psykologi skaber jo det uundværlige grundlag for en kritik af og objektive overvejelser vedrørende Vestens psykologi.

Således var den vestlige psykologiske samspil med orientalsk tænkning i Jungs øjne på ingen måde en ubetydelig affære, for heraf afhang selve muligheden for en psykologi, som kunne være sit navn bekendt.¹²² Seminarets fortsatte relevans i dag – under umådeligt forandrede historiske himmelstrøg

– ligger principielt i måden, hvorpå hovedspørgsmålet bliver vægtet og forsøgt placeret øverst på den psykologiske dagsorden, hvad enten man accepterer Jungs foreløbige forklaringer på det eller ej.

S.S.

Kundaliniyogaens Psykologi

1. FORELÆSNING

12. OKTOBER 1932

Dr. Jung: Mine damer og herrer, vi har netop afholdt et seminar om tantrayoga ¹, og da der i kølvandet på et sådant arrangement altid hersker misforståelser, vil jeg ofre en del tid på drøftelse og belysning af spørgsmål, der måtte ligge Dem på sinde. Selv de der ikke var til stede, tror jeg alligevel vil få udbytte, fordi jeg tidligere har fortalt om chakraerne ². Endvidere har vi i jagten på vores visioner nu nået det stadie, hvor symboler analoge med de fra tantrayoga begynder at virke. De husker, at vi så, hvordan vor patients visioner under naturlige og helt uforstyrrede omstændigheder frembragte den første mandala. I slutningen af forårets seminar viste jeg Dem en mandala, der skabte sig selv, mandalaen med barnet inden i cirklerne, og patientens forsøg på en forening med barnet ³. Det er at træde ind i mandalaen, og allerede her begynder tantrayogaens symbolik. Så det er ikke irrelevant, at vi behandler emnet nu; det passer fint ind med, hvad vi her har beskæftiget os med. Faktisk har det foregående seminar ledt os frem til tantrayogaens psykologi, hvilket jeg indtil i dag har kaldt mandala-psykologi.

Det første spørgsmål, jeg tager op, er Mrs. Bailwards: ”Jeg kan forstå, at *klesa asmita* indeholder ’kimen til det at være en person’ og *klesa dveṣa* ’ønsket om at være to’ eller had⁴. Mener Professor Hauer her personlighed eller individualitet. Når individualiteten er blevet dannet, hvordan bliver hadet så revet op med rode?”

Ja, der er altså en *klesa* til sondering og adskillelse, til at blive til en personlighed, et ego, hvor der også er et aspekt af had. *Klesa*’erne er drifterne i deres naturlige, instinktive former, hvor libido først bryder frem af det ubevidste; det er psykologisk energi eller libido i sin simpleste manifestation.⁵ Ifølge tantrisk tradition er der et instinkt for at skabe en personlighed, noget, der er centreret og adskilt fra andre mennesker, og det ville være *klesa*en for adskillelse. Det er, hvad man med vestlige filosofiske termer ville betegne som individuationstrang eller -instinkt.

Individuationsinstinktet findes overalt i livet, for der eksisterer ikke noget jordisk liv uden individuel kvalitet. Alle livsformer manifesteres naturligt i ethvert væsens særpræg, ellers fungerede livet ikke. Der er i livet en iboende trang til at skabe en personlighed så fuldkommen som muligt. For eksempel en fugl med alle de fjer og farver og den størrelse, som er adækvat for pågældende art. På samme måde *enteleki*, trangen til realisering, som naturligt driver mennesket til at være sig selv. Får mennesket først chancen for at blive sig selv, vil det med sikkerhed finde sin egen form, hvis ikke der var hindringer og hæmninger af enhver art, som afskærer mennesket fra at blive det individ, som det oprindeligt var meningen. Så *klesa*’en, der indeholder personlighedens kim, kan lige så godt kaldes individuationens *klesa*, fordi det vi kalder personlighed er én side af individuationen. Selv om De ikke bliver en fuldkommen

realisering af Dem selv, så bliver De i det mindste en person; De har Deres egen bevidsthedsform. Den udgør selvfølgelig ikke en helhed; den er måske kun en del og din sande individualitet ligger stadig under overfladen – dog er det som manifesterer sig på overfladen helt sikkert en helhed. Man er ikke nødvendigvis bevidst om helheden; måske kan andre bedre se, hvem De er, end De selv kan. Sådan er det altid med individualitet. Den er over det hele. Alt, der har liv, er individuelt – en hund, en plante, alt levende – men det er selvfølgelig langt fra bevidst om individualiteten. En hund har rimeligvis en yderst begrænset forståelse af sig selv, set i forhold til dens individualitet som helhed. Lige meget hvor store tanker folk gør om sig selv, så er de fleste mennesker egoer, dog samtidigt individualiteter, næsten som om de var udskilte fra helheden. For de er på en måde udskilte helt fra livets start, selv om de ikke er opmærksomme på det. Individuation sker kun, når De er bevidst om det; men individualiteten er der altid, fra begyndelsen af livet.

Mrs. Baines: Jeg fik ikke fat i, hvor hadet, *dvesa*, kom ind.

Dr. Jung: Hadet er det, der adskiller, kraften, der vælger fra. Sådan er det, når to mennesker bliver forelskede; i begyndelsen er de næsten identiske. Der er en hel del *participation mystique*, de behøver altså hadet til at skelne imellem sig. Efter nogen tid udvikler hele affæren sig til vildt had; de opbygger uvilje imod hinanden for at trænge den anden part bort – eller også forbliver de i en fælles ubevidsthed, som de ikke kan udholde. Man møder det også i psykoanalysen. Har vi en overdrevet overføring, kommer der efter en tid modsvarende reaktioner. Det er også et slags had.

De gamle grækere kaldte det *phobos*, frygt, i stedet for had. Man siger, at det første, der blev skabt, var enten Eros eller *phobos*; nogen siger Eros og andre igen *phobos*, afhængigt af deres temperamenter. Der er optimister, der siger, at kærlighed er virkeligheden, og pessimister, der siger, at *phobos* er virkeligheden. *Phobos* adskiller mere end had, fordi frygt får os til at flygte, til at bringe os selv ud af farezonen.

Jeg fik en gang stillet et filosofisk spørgsmål af en hindu: ”Behøver en mand, der elsker Gud, flere eller færre inkarnationer for at opnå sin endelige frelse end en mand, der hader Gud?” Ja, hvad ville De svare? Jeg gav selvfølgelig op. Og han sagde: ”En mand, der elsker Gud, skal bruge syv inkarnationer for at blive fuldkommen, men en mand, der hader Gud, kun tre; fordi han ganske givet vil tænke på ham og klynge sig meget mere til ham, end manden, der elsker Gud”. Det er på en måde rigtigt; had giver stærke bånd. Grækernes udformning, *phobos*, egner sig måske bedre til os end had, som adskillelsesprincip. Der er og har altid været mere *participation mystique* i Indien end i Grækenland, og Vesten har bestemt et mere diskriminerende sind end det i Østen. Derfor vil det hos os være frygt og ikke had, da vores civilisation i det store hele bygger på den græske ånd.

Mrs. Crowley: Og dog er det at fordrive frygten åbenbart den vigtigste funktion i chakraerne”.

Dr. Jung: Jo, men guderne bærer også altid på våben, og våbnene er ikke udtryk for noget særligt kærligt”.

Miss Wolff: Jeg sidder med mine notater her, og jeg mener, at jeg kan se, hvad der var årsag til, at mrs. Bailward kom i tvivl. Professor Hauer brugte det tyske, *hasserfüllte Zweiung*; men det betyder ikke præcist at blive til to; det betyder en subjektivering over for et objekt – der er to genstande⁶. Den engelske oversættelse er noget uklar.

Dr. Jung: *Entzweiung* betyder adskillelse. Og nu resten af spørgsmålet?

Mrs. Bailward: Jeg tænkte, om yogien vil betragte tilstanden af had som et nødvendigt element i opbygningen af en individualitet?

Dr. Jung: Han kan ikke andet end se det sådan, for hele yogaforløbet, om det er klassisk eller kundalinsk yoga, har en naturlig tendens til at skabe enhed af det individuelle, lige som

guddommen er enhed, som Brahman, en eksisterende, ikke-eksisterende enhedstilstand.

Spørgsmålet fortsætter: ”Og når det havde opbygget individualiteten, hvordan ville hadet kunne rives op med rode?”

Mrs. Wolff: Professor Hauer omtalte to aspekter af *klesa*⁷. I sin ufuldkomne tilstand – *sthula*-aspektet – er trangen efter at være subjekt over for et objekt, opblandet med had. Men i *suksma*-aspektet er den samme trang kraften til at forme en personlighed.

Dr. Jung: Ja, det er et vigtigt, men meget forvirrende element i hele terminologien, at man altid skal skelne imellem *sthula*- og *suksma*-aspektet⁸. Jeg omtaler ikke *para*-aspektet, fordi det er det, Professor Hauer kalder det metafysiske. Jeg må tilstå, at for mig er det dér, mørket sænker sig – jeg tør ikke vove mig derud. *Sthula*-aspektet er bare ting, som vi ser dem. *Suksma*-aspektet er, *hvad* vi ser i dem eller de abstraktioner eller filosofiske slutninger, vi uddrager af de observerede facts. Når vi ser, at nogle mennesker gør en indsats for at styrke sig selv, at blive egoer, og derfor modsætter sig og hader hinanden, så ser vi *sthula*-aspektet, og vi er kun bevidste om hadets *klesa*, kaldet *dvesa*. Men hvis vi går et trin højere op, så forstår vi pludselig, at denne tåbelige form for had, alle disse personlige modstande, blot er ydre aspekter af meget alvorlige og dybtgående forhold.

For at nævne et praktisk eksempel: En person beklager sig over, at han altid er på dårlig fod med sin hustru og de mennesker, han elsker, og at der er forfærdelige skænderier og aversioner imellem dem. Når man så analyserer personen, så opdager man, at han har et anfald af had. Han har befundet sig i *participation mystique* med dem, han elsker. Han har spredt sig selv ud over andre, indtil han er blevet identisk med dem, hvilket er et brud på individualitetens grundtanke. Så opstår der naturligvis modstande for at holde dem adskilt. Hør her:

Selvfølgelig er det yderst beklageligt, at De altid geråder i problemer; men er De ikke klar over, hvad De foretager Dem? De elsker nogen, De identificerer Dem med dem, og naturligvis behersker De objekterne for Deres kærlighed og undertrykker dem med Deres meget selvfølgelige identitet. De behandler dem, som var de Dem selv, og det giver naturligvis modstand. Det er et angreb på de menneskers individualitet, og det er en forsyndelse mod Deres egen individualitet. Modstandskraften er et meget vigtigt og nyttigt instinkt: De får modstand, skænderier og skuffelser, for at De endelig kan blive bevidst om Dem selv, og så er der ikke længere noget had.

Det er *suksma*-aspektet.

Hvis personen internaliserer den forståelse, vil han være indforstået og ikke bekymre sig. Han ved med andre ord, at når han elsker, da skal han snart hade. Derfor vil han le, når han går op ad bakken og græde, når han går ned ad bakken, som Till Eulenspiegel.⁹ Han vil opdage livets paradoks – at han ikke kan være fuldkommen og altid være i overensstemmelse med sig selv. Det er vores ide om at være én og den samme altid, at have total sigtbarhed i livet. Men det lader sig ikke gøre – det er alt for ensidigt, og vi er ikke ensidige. Ser De, den analytiske proces river hadet op ved dets rødder ved at gøre rede for *suksma*-aspektet, især det i aspektet, der relaterer til forståelsen af abstraktion, teori og visdom. Og sådan lærer vi, at det, som for eksempel er en kedelig vane eller umulige sindsstemninger eller uforklarlige skænderier i *sthula*-aspektet, det er noget ganske andet i *suksma*-aspektet.

Og til et andet spørgsmål: ”Findes der noget, der psykologisk svarer til *tattva*¹⁰ og *samskara*?”¹¹ Jo, idet *tattva* er tingenes essens, er det psykologisk set også tingenes *suksma*-aspekt. *Libido* eller energi er en god betegnelse for *tattva*. Det er ikke en substans, men en abstraktion. Energi kan ikke ses *in natura*; den eksisterer ikke. Det som viser sig i naturlig form er naturkræfterne, som et vandfald eller et lys eller ild eller en kemisk proces. Her

anvender vi betegnelsen *energi*, men energi i sig selv eksisterer ikke, trods det, at man reelt kan købe det på elektricitetsværket. Men det er kun en metaforisk energi. Egentlig energi er en abstrahering af en fysisk kraft, en afmålt kraftmængde. Det er naturkræfternes anpart af *suksma*-aspektet, hvor de ikke længere er manifestationer, men *tattva*, essens, abstraktion. For ser De, Østens tænke måde er konkretistisk – når den drager en slutning eller opbygger en abstraktion, så er sidstnævnte allerede substantiel; den kan næsten ses og høres – man kan næsten røre ved den. Hos os er processen derimod noget misvisende, som når et energibegreb bliver så almindeligt kendt, at enhver arbejder snakker om det. Man går derfor naturligt ud fra, at energien er noget, man kan komme på en flaske – man kan købe den og sælge den, altså må den være håndgribelig. Her er det, at de konkretistiske egenskaber ved Østens tænke måde bliver interessante for os. For reelt er energi ikke substantiel. Den er tings ensartethed, kan man sige, eller styrken af forskelligartede fysiske og stoflige processer. Når nogen i Østen taler om *tattva*, opfatter de det som noget reelt eksisterende og bemærk, en fuldkommen eksistens – som om en *tattva* virkelig kunne blive synlig for dem. Jeg ved ikke om nogen har haft en vision af en *tattva*, men det kan godt være, for de kan visualisere ethvert begreb, lige meget hvor abstrakt. *Tattva*, der er et konkret begreb i Østen, er altså hos os et *suksma*-aspekt – det er en abstraktion, en ide. Energibegrebet er et meget passende eksempel; men der er selvfølgelig andre ideer af samme slags, sådan som gravitetsprincippet eller ideen om et atom eller om elektroner – de svarer til *tattva*'erne. I psykologien ville det efter min mening svare til *libido*, der også er et begreb.

Men vi har faktisk ikke nogen analogi til *samskara*, hvis det skal forstås som noget konkret. Vi er ikke i stand til at konkretisere de forhold. Det er en helt igennem filosofisk belæring, der for os kun har nogen værdi i det tilfælde, at vi tror på sjælenes vandring, reinkarnation eller andre tidligere eksistensstilstande. Vores arvelighedsbegreb ville svare til begrebet *samskara*, såvel som til vores hypotese om det kollektivt ubevidste. For et barns ubevidste sind er ingenlunde *tabula rasa*. Hele det ubevidste sind er en skattekiste af arketyperne. Arketyperne er tilstande, kategorier eller regler for den kreative fantasi og svarer derfor i psykologisk henseende til *samskara*. Men glem ikke, at i østerlandsk forstand adskiller læren om *samskara* sig så meget fra denne definition, at en hindu måske ville protestere mod mine komparative forsøg. Men de arketyperne er faktisk dem, der kommer tættest på.

Dr. Reichstein: Jeg vil spørge til *sthula*-aspektet. Jeg troede, at *sthula* mere var det fysiske aspekt og *suksma* mere det psykologiske aspekt, ikke kun det abstrakte. For det kan ikke forstås af intellektet alene; det er en særegen form for tilknytning til ting.

Dr. Jung: De har ganske ret; men tingenes psykologiske aspekt inddrager en filosofisk dimension. Tag for eksempel det psykologiske aspekt af en stol: Det har både et *sthula*- og et *suksma*-aspekt. Det er et fysisk fænomen og derfor indlysende i sit *sthula*-aspekt. Men i *suksma*-aspektet er det ikke så indlysende – *suksma*-aspektet er selve ideen. Ligesom i Platons lære om *eidolon*, hvor en tings *eidos* er *suksma*-aspektet. Men hos Platon kan vi stadig finde konkretiseringer: Han siger, at alting er afledninger eller ufuldkomne imitationer af *eidola*, der er oplagret i et slags elysisk stormagasin, hvor der findes modeller af alle eksisterende ting. Alle former i vor empiriske verden skulle altså stamme fra de *eidola*'er. Begrebet udgør *suksma*-aspektet, eller man kunne sige tingenes psykologi. Men for os er Platons ideer, som for Platon eksisterede reelt, psykologiske begreber eller endda kun illusioner og antagelser. For selv om vi antager, at der er et sådant elysisk stormagasin, hvor tingenes modeller virkelig findes, så er vi ikke det mindste sikre derpå. Den tankemåde skaber ikke tingene. Hvis det primitive sind tænker på en ting, så lever det. En drøm, for eksempel, er for dem lige så virkelig som stolen her. De skal tage sig i agt for at tænke visse ting, da tanken meget nemt kan blive til virkelighed. Sådan er vi stadigvæk – vi tager munden for fuld og banker samtidig

under bordet.

Mrs. Diebold: Kunne *suksma*-begrebet svare til Kants tingen i sig selv [das Ding an sich]?

Dr. Jung: Ja, og det gør hans brug af udtrykket *noumenon* også. *Noumenon* er ideen, tingenes åndelige kerne. Ser De, Kant var tidligt et kritisk menneske og i sin *Critique of Pure Reason*¹², siger han, at tingen i sig selv, *das Ding an sich*, kun er et negativt grænsebegræb, som ikke borger for, at noget sådant i det hele taget eksisterer. Han stiller simpelthen et sådant begreb op for at udtrykke den kendsgerning, at der er noget bag ved verdens fænomener, som vi ikke kan sige noget om. I sine psykologiske forelæsninger omtaler han derimod pluraliteten af *noumena* – der er mange ting i sig selv – og det er en selvmodsigelse i henhold til *Critique of pure reason*¹³, – [Kritik der reinen Vernunft].

Mrs. Crowley: Er det ikke reelt en arketype?

Dr. Jung: Jo, Platons *eido*'er er naturligvis arketyper. Udtrykket arketype stammer fra Sankt Augustin, der brugte det i den platoniske betydning. Han var i den henseende neoplatoniker, lige som mange andre filosoffer på den tid. Men for dem var det ikke et psykologisk begreb; begreberne var konkretiserede – det vil sige, hypostaserede, hvilket er et udmærket ord. Ser De, en hypostase er ikke en hypotese. En hypotese er en antagelse, jeg gør, en ide, jeg har udformet, som et forklaringsforsøg på kendsgerninger. Men jeg er hele tiden klar over, at det kun er noget, jeg antager, og at min ide stadig savner bevis. Hypotese betyder, at placere noget, som ikke er der, under noget; *Unterstellung* er det tyske udtryk herfor. Der findes ikke noget engelsk udtryk, der helt dækker den betydning, så vidt jeg ved. Det kan godt være en antagelse; men det kunne også have antydningens ufordelagtige snært. Se, hypostase betyder, at der er noget neden under, som er substantielt, oven på hvilket, der hviler noget andet.

Mr. Dell: Fra hvilken rod stammer hypostase.

Dr. Jung: *Histemi* er det græske verbum for at være stående, og *hypo* betyder under. Samme rod findes i det græske ord, *ikonostasis*, der i den græsk ortodokse kirke er alterets baggrund, hvor helgenstatuerne er opstillet. Forestillingen eller billedet af en helgen kaldes for et ikon og ikonostasis er stedet, hvorpå det står, sædvanligvis en piedestal, eller en væg, hvorpå der er placeret den slags forestillinger eller billeder. At frembringe en hypostase betyder at opstille et subjekt, der svæver i luften. Det har ingen basis, men De formoder, at det har det og tror på, at det er en reel foreteelse. De opfinder eksempelvis ideen om en *tattva* og påstår, at den ikke kun bare er et ord, et pust i sivene uden dybere mening. De mener, at *tattva* er essensen; den er noget substantielt – noget står neden under den og holder den oppe. En hypostase rummer altid den antagelse, at tingen er virkelig, og det naturlige, primitive sind hypostaserer hele tiden. I vores bedste stunder, når vi er en smule overtroiske, har vi også hypostaser.

Mrs. Dell: Gravitetens hypostase får æblet til at falde.

Dr. Jung: Ja, De antager tingen eksisterer, og det får æblet til at falde. Men Kant siger til eksempel i sin ansete diskussion om troen på Guds eksistens, at "Gud er, Gud er ikke" – at når nogen siger, Gud er, så siger han det bare; men hans udtalelse betyder ikke, at han er. Han kan sige, at Gud er; men Gud er måske ikke. Men når De så hypostaserer ved at sige, at han er, da forudsætter De reelt, at Gud eksisterer. De har udformet Gud, så han er en realitet. Man kan forårsage yderst ulyksalige tilstande ved blot at erklære, at sådan forholder det sig. Det er, hvad animusen gør, og det man hos animusen altid protesterer imod. "Åh, jeg troede ..." – og så nedbrænder huset; fordi De troede, at De havde slukket ilden. Men huset nedbrændte uheldigvis.

Mrs. Baines: Risikerer ikke alle heuristiske principper at ende som hypostaser?

Dr. Jung: De udgør ganske givet en risikogruppe. Så snart en hypotese har ført bevis for sin anvendelighed, er den tilbøjelig til at blive en sandhed, at blive en hypostase – og vi glemmer

fuldstændig, at det kun er en hypotese, en intentionel, arbitrær teori fra vores side.

Dr. Kranefeldt: Freuds seksuelle teori kunne kaldes en hypotese, der så blev en hypostase.

Dr. Jung: Præcis: Den bygger sit bevis på en vis mængde kendsgerninger, og så antager man, at det må være en sandhed. Nu handler det her bare om begreber, men i tantrisk yoga er der forhold, som trænger til en videre psykologisk belysning.

Mrs. Sawyer: Da Professor Hauer fortalte om chakraerne, kaldte han kun billedet inde i det enkelte chakra for en mandala. Kunne man ikke kalde hele chakraet for en mandala?

Dr. Jung: Jo, lejlighedsvis bliver chakraerne også kaldt mandalaer. Det er naturligt, at Professor Hauer ikke tillægger mandalaen den samme tekniske betydning, som vi gør. Han kaldte det totale billede, *padma*, lotus eller chakra.¹⁴ Mandala betyder ring eller cirkel. Den kan eksempelvis være en magisk cirkel, eller den danner en cyklus, der bliver kaldt en mandala. Der findes vediske sutraer, i hvilke en række kapitler udgør en cyklus, som bliver kaldt en mandala. Til eksempel, den tredje mandala, kapitel 10, vers 15 – mandalaen er simpelthen cyklens navn.

Mrs. Sawyer: Men han kaldte en firkant for en mandala.¹⁵

Dr. Jung: Ja, den kalder han en mandala, og alting indeni er naturligvis også en mandala, og det er præcis dét, man ser i de lamaistiske billeder¹⁶: Mandalaen, lotusen, er indeni, ligesom templet og klosteret med de firkantede mure. Det hele er omgivet af den magiske cirkel; guderne er så for oven og bjergene for ned. Udtrykket mandala har hos os fået en betydningsværdi, som det ikke har i Indien, hvor det bare er en af yantraerne¹⁷, et redskab i gudsdyrkelsen i den lamaistiske kultus og i tantrisk yoga. Og bemærk, den tantriske skole i Indien er lidet kendt – De kunne spørge millioner af hinduer, og de ville ikke have den ringeste anelse om, hvad det var for noget. Det ville svare til, at De adspurgte de ærværdige borgere i Zürich, hvad de mente om skolastikken; de ville vide cirka lige så meget, som hinduen ved om tantrisk yoga. Og hvis De spurgte en hindu om, hvad en mandala var, så ville han sige, at et rundt bord eller alt cirkulært, var en mandala. Men for os er det et specifikt udtryk. Selv inden for den tantriske skoles rammer har mandalaen ikke samme vigtighed som hos os. Vores forestillinger om den ville komme tættest på lamaismens, den tibetanske religion; men den er dårligt nok kendt, og blot for nylig er dens tekstbøger blevet oversat, næppe for mere end ti siden. En af hovedkilderne er *Shrichakrasambhara*, en tantrisk tekst oversat af Sir John Woodroffe.¹⁸

Dr. Barker: Hauer sagde, at man i vandregionens andet chakra kaster sig ud i livet uden noget forbehold¹⁹. Men den region er stadig langt over os. Det er vanskeligt, at tro på den udlægning, for når det unge menneske går ud i livet uden tilbageholdenhed, så er det som om, han går fra noget højere til noget lavere.

Dr. Jung: Når De stiller den slags spørgsmål, spiller De rollen som verdens vildleder²⁰. Her sætter De fingeren på noget meget vildledende, for når man oversætter materialet til et psykologisk sprog, vil man nå overraskende slutninger. Tag nu *muladhara*-chakraet²¹, der synes meget enkelt. Psykologisk lokaliseres det til perineum. Man antager, at man ved alt om det; men hvad er *muladhara* psykologisk set? Man tænker på det, som den region nede i abdomen, der har med seksualitet og enhver slags modbydeligt at gøre. Men det er ikke *muladhara*; *muladhara* er noget helt andet. Vi skulle måske se på det andet chakra²² først.

Havet med søuhyret er for oven i chakrasystemet; men i virkeligheden oplever vi altid, at det er for ned i vores psykologi – vi synker altid ned i det ubevidste. Derfor må *muladhara* være noget helt forskelligt fra det, vi regner med. Har De nogensinde været i *muladhara*? Nogle af Jer vil kunne sige, at De har været i det ubevidste, i havet, og der har De set Leviathan. Lad os antage, at De virkelig har foretaget Nathavsarten, kæmpet med det mægtige uhyre. Det ville betyde, at de har været i *svadisthana*, det andet center, vandets region. Men,

har De så også været i *muladhara*? Nu bliver det vanskeligt. De vil sikkert forundres, når jeg fortæller Dem om min opfattelse af *muladhara*. Ser De, *muladhara* er en hel verden; hvert chakra²³ er en hel verden. Måske De husker, at jeg viste det billede af en patient, som var viklet ind i rødderne fra et træ, og fra oven, rakte hun op imod lyset²⁴. Men hvor var kvinden så, da hun befandt sig i rødderne?

Svar: I *muladhara*.

Dr. Jung: Ja, og i hvilken tilstand ville det reelt være?

Miss Hannah: Var det, da Selvet sov?

Dr. Jung: Selvfølgelig, det er når Selvet sover. Og på hvilket trin sover Selvet, mens egoet er bevidst? Her, selvfølgelig, i denne bevidste verden, hvor vi alle er ræsonnable og agtværdige personer, tilpassede individer, som man siger. Alting går åleglat; vi skal til at spise frokost, vi har aftaler, vi er helt normale borgere i hvert sit land. Vi har visse forpligtelser og kan ikke bare stikke af uden at blive neurotiske; vi er nødt til at passe vores pligter. Vi er altså alle sammen i rødderne, vi er på vores 'rodstøtte' (= "root support", som er den ordrette oversættelse af *muladhara*). Her i verden er vi i vores rødder – som når De til eksempel løser en billet hos sporvognkonduktøren eller til teatret eller betaler en tjener – det er den håndgribelige virkelighed. Og da sover Selvet, hvilket betyder, at alting, der vedrører guderne, sover.

Efter dette alarmerende udsagn må vi nu finde ud af, om en sådan udlægning kan retfærdiggøres. Jeg er ingenlunde sikker. Jeg er endda overbevist om, at professor Hauer ikke umiddelbart vil være enig med mig. Man må anvende en hel del psykologi i de her sager, for at gøre dem acceptable for det vestlige sind. Hvis vi ikke gør os umage og tør begå mange fejlgreb i forsøget på at assimilere dem til vores mentalitet i Vesten, så bliver man ganske enkelt forgiftet. For de her symboler har en skrækkelig klæbende tendens. På en eller anden måde fænger de i det ubevidste og klæber til os. Men de er fremmedlegemer i vores organisme – *corpus alienum* – og de hæmmer vores egen psykologiske naturlige vækst og udvikling. De er som ukrudt eller gift. Man må derfor yde en næsten heroisk indsats for at beherske de her ting, for at reagere imod symbolerne og for at fratage dem deres indflydelse. Måske forstår De ikke helt, hvad jeg taler om, men betragt det som en hypotese. Det er mere end en hypotese; det er tilmed sandheden. Jeg har ofte nok set, hvor farlig deres indflydelse kan være.

Hvis vi antager, at *muladhara*, i betydningen rødder, er den jord, vi står på, så må det nødvendigvis være vor bevidste verden; for her står vi, lige her på jorden, og her er jordens fire hjørner. Vi er i jordens mandala. Og alt, der kan siges om *muladhara*, gælder også for denne verden. Det er et sted, hvor mennesket er offer for impulser, instinkter, ubevidsthed og *participation mystique*, hvor vi er i et mørkt og ubevidst område. Vi er omstændighedernes ulykkelige ofre og vores fornuft kan ikke gøre meget ved det. Jo, hvis der hersker rolige tider, hvis der ikke er et eller andet større psykologisk uvejr, så kan vi gøre noget ved hjælp af teknik. Men så opstår der et uvejr, lad os sige en krig eller en revolution, og alt er ødelagt, og vi er intetsteds.

Når vi befinder os i dette tredimensionelle rum, taler fornuftigt og udfører tilsyneladende fornuftige ting, så er vi desuden nonindividuelle – vi er blot fisk i havet. Kun ind i mellem rører der sig en tanke om det næste chakra. Hos nogen rører det sig søndagene om morgenen eller måske én dag om året, lad os sige Langfredag – en mild trang til at gå i kirke. Modsat har mange andre i stedet en trang til at vandre i bjergene, i naturen, hvor de opfyldes af en anden slags følelser. Se, det er en mindre forstyrrelse af *the sleeping beauty*; noget uberegneligt starter i det ubevidste. En eller anden underliggende kraft tvinger dem til at gøre noget, som ikke lige er det normale at gøre. Vi kan derfor gå ud fra, at det sted, hvor selvet, det psykologiske non-ego, sover, er det mest trivielle sted på jorden – på en jernbanestation, et teater, i en familie, i jobsituationen – dér sover guderne; Der er vi blot forstandige eller lige så

uforstandige, som ubevidste dyr. Og dét er *muladhara*.

Hvis det forholder sådan, så må det næste chakra, *svadisthana*, være det ubevidste symboliseret ved havet, og i havet er den mægtige Leviathan, der truer os med udslættelse. Vi skal desuden erindre, at symbolerne er skabt af mænd. I sin gamle form er tantrisk yoga ganske givet mænds værk, så vi kan forvente en hel del maskulin psykologi. Der er derfor ikke noget forunderligt i, at den mægtige halvmåne er at finde i det andet chakra, der selvfølgelig er et kvindeligt symbol. Dertil er det hele formet som *padma* eller lotus, og lotusen er *yoni*²⁵. (*Padma* er blot en hierarkisk benævnelse for *yoni*, det kvindelige organ).

Mrs. Sawyer: Professor Hauer sagde, at halvmånen ikke var et kvindeligt symbol: det hørte Shiva²⁶ til.

Dr. Jung: Sådan er det bare i Østen, og spørger De en hindu om de her ting, så ville han aldrig gå med til, at man skulle kunne placere *muladhara* over *svadisthana*. Deres synsvinkel er helt anderledes. Hvis De spørger dem om analogien til solen, vil de ligeledes benægte den, selv om man kan bevise, at solmytens symbolik også er til stede.

Mrs. Crowley: Deres symbolik kan ikke være lige som vores; deres guder er i jorden.

Dr. Jung: Naturligvis. Ser De, en hindu er normal, når han ikke er i denne verden. Hvis man assimilerer symbolerne, når man bliver fanget af hinduernes tænkemåde, så vender man helt op og ned på det, og man er helt gal på den. De har det ubevidste for oven, vi har det for neden. Alting er lige det modsatte. På alle vores landkort vender syd nedad, men i Østen vender syd opad og nord nedad, og øst og vest har byttet plads. Det er helt den anden vej rundt.

Men altså, det andet center har alle de egenskaber, der kendetegner det ubevidste. Vi må derfor antage, at vor vej ud af *muladhara*-eksistensen, leder os ud i vandet. En mand, jeg kender, og som ikke var i analyse, havde ret ofte nogle interessante drømme om det her, og de var alle identiske. Han oplevede, at han bevægede sig hen ad en bestemt vej eller en lille gade eller sti, enten i et køretøj eller til fods – en sådan sekvens indledte altid drømmen – og til sin store forbavselse, så ledte alle veje uundgåeligt videre ud i vandet, det andet chakra.

Derfor har det første bud i en mysteriekult altid været at skulle i vandet, ned i døbefonten. Vejen til en højere udvikling går igennem vandet med fare for at blive opslugt af uhyret. Vi kunne sige, at sådan er det ikke i dag med den kristne dåb – der er ingen fare forbundet med dåben. Men hvis man undersøger de smukke mosaikbilleder i The Baptistri of the Orthodox i Ravenna (som daterer sig til det fjerde eller begyndelsen på det femte århundrede, da baptismen stadig var en mysteriekult), så ser man fire scenerier afbildet på væggen: To skildrer dåben af Kristus i Jordanfloden; og det fjerde forestiller Skt. Peter, der drukner i en sø under en storm, og frelseren, der redder ham²⁷. Dåben er en symbolsk drukning. I Rusland findes visse sekter, der, for at gøre det realistisk, holder folk under vandet, så de af og til faktisk bliver druknet. Det er en symbolsk død, ud af hvilken der kommer et nyt liv, et nyfødt barn. De dåbsindviede gives ofte mælk bagefter, som i Attiskulten, hvor folk fik mælk i otte dage efter dåben, som om de var små nyfødte, og de blev givet et nyt navn²⁸.

Svadisthana-chakraets symbolik er altså den i verden udbredte ide om den farefulde vanddåb, med risici for drukning og for at blive opslugt af makaraen. I dag siger vi analyse, i stedet for havet eller Leviathan, men det er lige så farefuldt. Man dykker ned i vandet, gør bekendtskab med Leviathan dernede, og det bliver anledningen til enten genskabelse eller ødelæggelse. Og hvis denne analogi gælder, så må solmytens analogi også gælde, for hele historien om dåben er i solmyten. Ser De, om eftermiddagen bliver solen gammel og svag, og derfor skal han druknes; han synker ned i det vestlige hav, rejser under vandene (Nathavsarten) og står om morgenen op, som genfødt i øst. Man kan altså kalde det andet chakra for dåbens, genfødselsens eller ødelæggelsens chakra eller mandala. – alt efter, hvad dåbens efterspil bliver.

Vi kan også se på detaljerne ved chakraet. Den brændende røde er til at forstå. *Muladhara* er mørkere, blodets og den mørke lidenskabs farve. Men den cinnoberrøde i *svadhisthana* rummer meget mere lys, og hvis man antager, at det reelt også har noget med solens kredsløb at gøre, så kunne det være solens stråler ved op- og nedgang – daggryets farver eller solens sidste stråler er af en temmelig fugtig, rød nuance. Man kunne så efter det andet center forvente manifestationen af nyfødt liv, en manifestation af lys, intensitet, af høj energi, og det ville være *manipura*²⁹. Men før vi begynder på det center, bør vi først afslutte det andet chakra. Det er sælsomt, når man i Østen lokaliserer disse chakraer ikke til under, men til over fødderne. Vi ville placere *muladhara* for oven, for der er vores bevidste verden, og det næste chakra ville komme neden under – det er vores fornemmelse, fordi vi faktisk begynder ovenfra. Det hele er byttet om; vi begynder i den bevidste verden, vi kan altså sige, at vores *muladhara* måske ikke befinder sig nede i maven, men oppe i hovedet. Ser De, at det vender det hele på hovedet.

Mrs. Sawyer: Men i det ubevidste kommer det ud på ét.

Dr. Jung: Åh ja, nu kommer det ubevidste, hvor *les extrêmes se touchent*. Der går alt ud på ét, og der er *muladhara* forneden, såvel som foroven. Der er en analogi i det tantriske chakrasystem. Hvad er analogien imellem *ajna*³⁰, det højeste center, og *muladhara*? Det er meget vigtigt.

Mrs. Fierz: Shaktis og Shivas forening³¹.

Dr. Jung: Ja, kundalini bliver forenet med *linga* i *muladhara*³² i form af den sovende skønhed, og den samme tilstand råder oppe i *ajna* centeret, hvor *devi* er vendt tilbage til guddommen, og de er ét igen. De er igen i den kreative tilstand, men i en helt anden form. Som de for neden forenes, således forenes de foroven. De to centre kan altså byttes om.

Ser De, for at tilpasse os systemet må vi klargøre os, hvor vi står, før vi kan assimilere den slags. For os er det tilsyneladende omvendt; vi går ikke op til det ubevidste, vi går ned i – det er en *katabasis*. Sådan har det altid været. Den gamle mysteriedyrkelse foregik ofte under jorden. Man kan se det i gamle, kristne kirker i krypten under alteret – underkirken. Det er det samme princip som det mithraiske *spelaeum*, der var hulen eller rummet, hvor dyrkelsen af Mithras foregik. Det var altid et sted under jorden, eller det kunne være en naturlig grotte. Attisdyrkelsen foregik også i grotter. Grotten i Betlehem, hvor Jesus blev født, siges at have været et *spelaeum*³³. Og husk lige, at Skt. Peter i Rom nu står, hvor *taurobolia*, attisdyrkelsens bloddåb tidligere foregik. Attiskultens ypperstepræster bar titlen Papas, og paven, der tidligere blot var biskop i Rom, tog denne titel til sig. Attis er selv en døende og fornyet guddom – et eksempel på historiens sande kontinuitet.

Mr. Baumann: Professor Hauer nævnte, at mennesket kan følge to veje til det ubevidste – enten til venstre eller til højre. På den ene vej møder det uhyret og bliver opslugt af det, mens det via den anden vej kommer bagfra og kan angribe havuhyret³⁴. kommando bud

Dr. Jung: Det er en finesse ved det hinduistiske system. Vi kan kun være tilfredse, hvis det lykkes os, at assimilere og fordøje materialet i grove træk. Men, jeg har forklaret, hvorfor det ubevidste i Østen er foroven, mens det hos os er forneden. Vi kan derfor vende det hele om, som om vi kom ned fra *muladhara*, som om det var det øverste center. Sådan kan vi selvfølgelig udtrykke det. Men vi kan også sige, at vi går op.

Mrs. Sawyer: I alle de visioner vi har haft med at gøre på det engelske seminar, der går man først ned og så op. Jeg forstår ikke, hvordan man kan lave om på det.

Dr. Jung: Når man begynder i *muladhara*, så går man ned, for så er *muladhara* øverst.

Mrs. Sawyer: Men *muladhara* er under jorden.

Dr. Jung: Nej, det er ikke nødvendigvis under jorden, det er af jord. Det er *un facon de parler*. Vi er på jorden eller i jorden. Kvinden, der var filtret ind i rødderne, er lige så forkludret i sit privatliv. Faktisk havde hun været netop sådan, og derfor fremstod hun selv, som én med

rod i de daglige gøremål, i sine familierelationer og så videre. For hende var det at gå til terapi, helt bestemt at gå opad. Og at gennemgå den kristne dåb er at gå op, men det udelukker ikke fremstillingen af at gå ned i vandet. Kristus kravler ikke op i Jordanfloden.

Mrs. Crowley: Tror De ikke, at den østlige opfattelse af det ubevidste er forskellig fra vores? Det er en anderledes form for ubevidsthed.

Dr. Jung: Jo, de har en ganske anderledes opfattelse; men det hjælper ikke at drøfte, hvad deres opfattelse består i, for vi ved det ikke.

Mrs. Crowley: Men De kan få det at vide ved at læse sanskritteksterne – de vediske skrifter.

Dr. Jung: Jeg har læst en hel del; men det fremgår ikke klart. Jeg ved bare, at de anskuer de forhold meget anderledes. Jeg førte til eksempel en del korrespondance med en *hindi pandit* angående mandalachakraerne. Han forklarede mig, at de havde noget at gøre med medicin, at de var anatomiske og slet ingen filosofisk betydning havde. Noget sådant hørte ikke hjemme i hans forestillingsverden. Han var ellers en mand, som havde læst sanskritteksterne. Jeg kender ham ikke personligt; han er universitetsprofessor i Dacca.

Mrs. Crowley: De er blot lige så forskellige psykologiske typer, som vi er det her.

Dr. Jung: Naturligvis – de har mange forskellige holdninger, og som helhed har orienten et meget anderledes syn på de her sager. De vedkender sig ikke det ubevidste, og lige så lidt kender de til, hvad vi mener med bevidsthed. Deres verdensbillede er totalt anderledes end vores, og vi kan derfor kun forstå det i den grad vi prøver at se det fra vores egen vinkel. Derfor forsøger jeg at nærme mig fra den psykologiske synsvinkel. Jeg er ked af at have forvirret Dem; men De ville blive endnu mere forvirret, hvis De tog de her sager bogstaveligt. (Det må De helst ikke). Hvis De tænker på den måde, så opbygger De et imaginært hindusystem med Vestens psykologiske byggesten, og det kan man ikke – man forgifter ganske enkelt sig selv. Hvis vi derfor skal beskæftige os med alt det – og det er jeg bange for, at vi må på grund af lignende strukturer i vores eget ubevidste – så er vi nødsaget til at gøre det på denne måde. Vi må se i øjnene, eller i det mindste tage i betragtning, at *muladhara* er her, det jordiske liv, og her sover guddommen. Og så går man til *krater*³⁵ – for at bruge en gammel talemåde fra Zosimos – eller til det ubevidste, og det skal forstås som at være en højere tilstand end før, fordi man der indgår i en anderledes livsform. Men man når kun dertil ved hjælp af en kundalini, der er vakt³⁶.

Vi skal nu og her tale om kundalini, om hvad hun er, og hvordan hun kan vækkes³⁷. De husker måske, at professor Hauer sagde, at en ansporing oppefra vækker kundalini, og han sagde også, at man skal have en lutret *buddhi*³⁸, eller en lutret sjæl, for at kunne anspore hende. Adgangen til det andet chakra er derfor kun mulig, hvis man har vækket slangen, og slangen kan kun vækkes, hvis man har den rette holdning. I psykologiske vendinger ville det betyde, at man kun har adgang til det ubevidste på én måde, nemlig, med et rent sind, i den rette ånd og med himlens nåde, hvilket er kundalini. Der skal være noget i os, en trang i os, som driver os til det. Hvis den ikke er til stede, så bliver det hele kunstigt. Der skal altså findes noget særegent i os, en ansporende gnist, et incitament, som driver os gennem vandet til det næste center. Og det er kundalini, noget absolut uigenkendeligt, der til eksempel kan vise sig som frygt, som en neurose og tilsyneladende også som en levende interesse; men det skal være noget, som er viljen overlegent. Ellers gennemfører man ikke. Man vil vende om, når man når til den første forhindring; så snart man får øje på Leviathan, lige så snart vil man flygte. Men hvis den livets gnist, den drift, den trang, besætter os - så er der ingen vej tilbage, så må man danse efter fløjten.

Jeg vil give Dem et eksempel fra et middelalderværk, det berømte *hypnerotomachia* eller *Le Songe de Poliphile*³⁹, som jeg før har citeret fra her. Det blev skrevet i det femtende århundrede af en kristen munk ud af en kendt, romersk familie. Han fandt vej til det ubevidste, som vi

siger. Det er som indledningen til Dantes *Inferno*, men udtrykt i helt andre vendinger. Han beskriver sig selv på en rejse i Schwarzwald, der på den tid, især for italienerne, stadig var *ultima Thule*, hvor enhjørningen stadig huserede, så vild og ukendt, som de centralafrikanske skove er for os. Men der farer han vild, og så dukker der en ulv op. I starten er han bange; men bagefter følger han med ulven til en kilde, hvor han drikker af vandet – en allusion til dåben. Han kommer så til ruinerne af en antik, romersk by, og han går ind gennem porten og ser statuer og andre mærkelige, symbolske inskriptioner, som han citerer, og som psykologisk set er meget spændende. Så bliver han pludselig bange; det bliver uhyggeligt. Han vil gå tilbage igen, men nu sidder der en drage bag ham og spærrer ham vejen, og han kan ikke gå tilbage; han er bare tvunget til at gå frem. Dragen er kundalini. Ser De, psykologisk set er kundalini den, der får os til at drage ud på de største eventyr. Og jeg siger: ”Pokkers også, hvorfor vovede jeg mig overhovedet ud i noget sådant”. Men hvis jeg vender om, så forsvinder livets fortryllelse, og mit liv er ingenting mere, det vil miste sin essens. Dette er trangen, som puster liv i livet, og trangen er kundalini; det er selve den guddommelige drift. For eksempel, dengang en ridder i middelalderen udførte stordåd i stil med Hercules’ mægtige gerninger, når han stred med drager og befriede jomfruer, var det alt sammen for sin adelige dame – som var kundalini. Og da Leo og Holly drager til Afrika for at søge Hende⁴⁰, driver hun dem ud i de mest utrolige eventyr. Det er kundalini.

Mrs. Crowley: Animaen?

Dr. Jung: Ja, animaen er kundalini⁴¹. Det er af den selv samme årsag, at jeg, trods den hinduistiske udlægning af halvmånen som hankøn, fastholder, at centeret er inderligt kvindeligt, for vandet er genfødelsens livmoder, døbefonten. Månen er selvfølgelig et kvindeligt tegn; og, hvad mere er, jeg har hjemme et tibetansk billede, hvor Shiva er afbildet i sin kvindelige form, dansende på gravstedernes lig. I alle tilfælde ses månen altid som de døde sjæles opbevarer. De emigrerer til månen efter døden, og månen giver sjælene forløsning i solen. Hun bliver først helt opfyldt af døde sjæle – det er den gravide fuldmåne – og hun giver dem til solen, hvor sjælene opnår nyt liv (en manikæisk myte). Månen er derfor et symbol på genfødslen. I dette chakra er månen altså ikke foroven – den er forneden, som en kop hvorfra sjælenes offergaver tilflyder chakraerne ovenover, *manipura* og *anahata*. Ser De, der har vi solmyten igen.

2. FORELÆSNING

19. OKTOBER 1932

Dr. Jung: Vi vil fortsætte med chakraerne i en videre belysning. De husker, at jeg sidste gang fortalte Dem, at jeg ville analysere betydningen af *muladharas* symbolske attributter. De har muligvis lagt mærke til, at ved at analysere symbolerne, så har vi i stort omfang benyttet den samme metode, som vi bruger i drømmeanalyse: Vi iagttager alle symboler og forsøger at samordne den betydning, som attributterne som helhed synes at indikere. Vi kunne på den måde slutte os til, at *muladhara* var et symbol på vores egen bevidste, jordiske eksistens.

Problemstillingen gentaget i få ord: *Muladhara* bliver regnet for at være jordens tegn; firkanten i midten er jorden, elefanten er den bærende kraft, den psykiske energi eller libidoen. Så viser navnet *muladhara*, i betydningen rodleje, også, at vi befinder os ved tilværelsens rødder, hvilket svarer til den fysiske tilværelse her på jorden. Et andet meget vigtigt forhold er, at guderne sover; *linga* er kun et kim og kundalini, den sovende skønhed, som er muligheden i en verden, der endnu ikke er opstået. Det indikerer altså en tilstand, hvor mennesket synes at være den eneste aktive kraft, og guderne eller de upersonlige, non-ego kræfter, er udriftige – de gør rent faktisk ingenting. Og det svarer meget godt til den moderne europæiske bevidsthedstilstand. Vi har dog stadig en anden egenskab, der ikke er vist lige i det symbol; men som omtales i de hinduistiske kommentarer – nemlig, at chakraet så at sige er placeret i det nederste bassin, hvilket straks bibringer forholdet en helt anden betydning. Det er derfor noget, der er inden i vores krop, selvom vi var nået til den konklusion, at det lå udenfor – det er den bevidste verden. At hinduistiske kommentarer lokaliserer den bevidste verden inden i kroppen, er for os en ret overraskende kendsgerning.

Man kan opfatte kommentaren som en patients forestillinger i en drøm eller en vision og ifølge hans opfattelse, så ville forestillingen være: At det var noget i hans mave. Men hvorfor siger han sådan? Måske har vores kødelige eksistens, i det tredimensionelle rum, reelt noget at med pågældende symbol at gøre. Måske er det en tilstand, der kunne komme til udtryk i allegorien om underlivet. Som befandt vi os i abdomen. Og at være i underlivet, ville højst sandsynligt betyde, at vi var i moderen, i en tilstand af udvikling og begyndelse. Den anskuelse vil kaste et sælsomt lys på symbolikken. Den ville bibringe det indtryk, at den faktiske eksistens, denne verden, er et slags moderskød. Vi er kun begyndelser, endnu ikke fostre; vi er kun kim, der stadig skal blive til noget, som et æg i livmoderen. Det her er selvfølgelig bare en bemærkning for at vise, hvordan en hindu ville betragte vores verden, som den er – han oplever måske nærmest sin bevidste verden som et barnekammer.

Se, det kan man kalde filosofi. Som De kan se, er det en analogi til den kristne filosofi og ifølge den, er den aktuelle, individuelle eksistens kun midlertidig. Det er ikke meningen, at vi skal forblive i den tilstand; vi er sat her på jorden med det formål at blive bedre og bedre, og når vi dør, så bliver vi til engle. I den islamiske verden hersker omtrent den samme opfattelse. Jeg husker, at jeg talte med en araber ved kaliffernes gravsteder i Kairo. Jeg stod og beundrede et gravsted, der var udført i en smuk stilart, en virkelig smuk ting. Han lagde mærke til min beundring og sagde:

I europæere er nogle mærkelige mennesker. At beundre huset her er noget *vi* gør, det er det, vi tror på. I tror på dollars og biler og jernbaner. Men hvad er klogest, at bygge et hus der holder i kort eller i lang tid? Hvis De ved, at De kun skal være et sted i nogle få år, og

at De senere vil være et andet sted i halvtreds år, ville De så bygge huset til at holde i de få år eller til at holde i de halvtreds år?

Jeg svarede uden tøven, ”I halvtreds år”. Og han sagde: ”Det er det, vi gør – vi bygger vores huse til evigheden, der hvor vi skal opholde os længst”¹. Det er mange menneskers opfattelse, hvad enten de hinduer eller kristne eller muhamedanere. Efter deres opfattelse er *muladhara* noget midlertidigt, en spiringstilstand, hvor ting begynder. Det er ganske vist meget modsat det, som vi i dag tror på. Vi læser vores aviser, vi er optaget af den politiske og økonomiske verden i troen på, at det er et alfa-omega, og som alt var afhængigt af, hvad vi besluttede at gøre med valutaen, de almindelige økonomiske tilstande og så videre. Vi er alle ret skøre med det, som om det var det helt rigtige at interessere sig for. Men disse andre folkefærd er talløse. Vi er fåtallige sammenlignet med de folk, som har en ganske anderledes opfattelse, når det kommer til forståelsen af verden. I deres øjne er vi bare latterlige; vi lever i en slags virkelighedsillusion. Det filosofiske yogasynspunkt stemmer for så vidt overens med den almindelige tendens i den filosofiske og religiøse verden. Det er almindeligt at betragte *muladhara* som et midlertidigt fænomen.

Til vor ende kan vi udelade denne specielle, filosofiske anmærkning. Den er ret spændende; men den bør ikke forvirre os. For vi er nødt til at tage det for troende, at det er i denne verden, det virkelig sker, at det er den eneste verden, og der er måske ikke noget derudover – vi har i hvert fald ikke kendskab til noget, som kan overbevise os om det modsatte. Vi er tvunget til at interessere os for den umiddelbare virkelighed, og det skal siges, som det også vises i *muladhara*-symbolet, at guderne, som burde varetage den alternative forordning af tingene, de sover. De er uvirksomme og betydningsløse. Alligevel står det os åbent at indse, at dér, midt i selve bevidsthedsområdet, findes kimene til noget, der peger imod en anden bevidsthedsform, selv om de for tiden er inaktive. Set på det psykologiske plan, virker det altså oplagt, at selv i vores bevidsthed, som vi tror, er ”enestående” og helt klar og selvindlysende og banal – selv på det område er der en gnistren af noget, som peger hen mod en anderledes livsopfattelse.

Det her er blot en udsagn om et alment, gældende forhold, nemlig, at det er ved hjælp af *consensus gentium*, en verdensomspændende fællesfølelse, blandt mennesker, at det bliver begribeligt, at der et eller andet sted i det indre af vores normale bevidsthed er noget sådant. Der er sovende guder eller et kim, der kan sætte os i stand til, som det til alle tider har fået os til, at betragte *muladhara*-verdenen fra en helt anden synsvinkel, der giver dem lov til at placere *muladhara* helt nede i bunden af korpuset, hvor alting begynder – det vil sige, at i den kosmiske verdens store legeme, indtager verden her den laveste stilling, udgangspunktet. Så det, vi antager for at være kulminationen af en lang historie og en lang evolution, vil reelt være et barnekammer, og de store, vigtige ting befinder sig højt over det og er stadig i vente – nøjagtigt som de ubevidste indhold, som vi mærker nederst i abdomen, langsomt stiger op til overfladen og bliver bevidste, så vi begynder at få den overbevisning: Det er klart, det er definitivt, og dette her er reelt, hvad vi er ude efter. Så længe det var nede i abdomen, forstyrrede det simpelthen vores funktioner; det var et lille kim. Men nu er det et foster, eller som det når bevidstheden, opfattes det efterhånden som et fuldvoksnet træ.

Hvis man anskuer *muladhara*-symbolet på den måde, finder man yogaens formål i vækningen af kundalini. Det vil sige, at adskille guderne fra verden, så de bliver aktive, og dermed påbegynder man tingenes anden ordening. I gudernes øjne synes vor verden enklere end børnenes leg; den er et jordens sædekorn, et slags potentiale. Hele vor bevidste verden er blot et fremtidens frø. Og når man lykkes med vækningen af kundalini, så at hun begynder at udvikle sit sande potentiale, entrerer man uundgåeligt en verden, der er en evighedens verden, totalt anderledes end vores verden

Det skal her afsløres, hvorfor jeg taler så udbredt om problemet.

De husker, hvordan jeg i vore tidligere seminarer altid søgte at betone overfor Dem, at rækken af visioner var oplevelser af en ikke-personlig eller apersonlig karakter, og at fortælle Dem, hvorfor jeg var så uvillig til at komme ind på selve patientens person; det personlige aspekt er reelt aldeles betydningsløst i forhold til hendes visioner. Visionerne kunne være enhvers visioner, da de er apersonlige; de har forbindelse med kundaliniens verden, ikke med *muladharas* verden. De er oplevelser, der reelt tyder på udviklingen af kundalini, og ikke af frk. Det-og-det. En meget rutineret analytiker ville ganske givet ud fra materialet kunne analysere en række personlige hændelser fra hendes liv; men det ville kun være ud fra *muladharas* synsvinkel, det vil sige, ud fra vort rationelle synspunkt, at verden her er den absolutte verden. Men i kundaliniyogaens synsvinkel, er aspektet ikke interessant, fordi det nærmest er tilfældigt.² Ud fra det andet synspunkt er *muladhara* illusionernes verden – lige som gudernes verden, den apersonlige oplevelse, naturligvis er en illusion ud fra *muladharas* psykologi, vor verdens rationelle synspunkt.

Jeg fastholder denne særlige symbolik, fordi netop den kan give Dem en enestående mulighed for at forstå, hvad der menes med den apersonlige oplevelse og med den menneskelige psykologis underlige dualitet, endda dobbeltydighed, hvor to aspekter mødes i et forvirrende sammensurium. På den ene side det personlige aspekt, hvor alle de personlige forhold er de eneste meningsfulde forhold; og en anderledes psykologi, hvor de personlige forhold er aldeles uinteressante og værdiløse, håbløse, illusoriske. Man kan takke eksistensen af de to principper for, at man i det hele taget har dyberegående konflikter, at man har mulighed for et anderledes synspunkt, så man kan kritisere og vurdere, acceptere og indse. For når man er helt ét med noget, så er man fuldkommen identisk med det – man kan ikke sammenligne det, man kan ikke bedømme det, man kan ikke erkende det. Man er altid nødt til at have et eksternt holdepunkt, hvis man ønsker at forstå. Så de, der har en problematisk natur med mange konflikter, er dem, der kan rumme den største forståelse, fordi de ud fra deres egen problematiske natur er i stand til se de andre sider og bedømme ud fra en sammenligning. Vi kunne umuligt vurdere verden her, hvis vi ikke også havde et eksternt standpunkt, og det præsenteres af de religiøse oplevelsers symbolik.

Hvis det lykkes yogien eller én fra Vesten at vække kundalini, så er dét, der nu sætter i gang, på ingen måde en personlig udvikling, selvom en apersonlig udvikling selvfølgelig kan indvirke på den personlige status, som det ofte sker og meget gunstigt. Men sådan er det ikke altid. Dét, der sætter i gang, er de apersonlige hændelser, som man ikke bør identificere sig med. Hvis man gør det, vil man hurtigt opleve ubehagelige konsekvenser - man bliver indbildsk og vil have misforstået det hele. Det er en af de store ulemper, der er i udforskningen af det ubevidste - at man identificerer sig med det og bliver en nar. Man må ikke identificere sig med det ubevidste; man skal forblive uengageret udenfor og objektivt iagttage det, der sker. Men man ser så, at alle hændelser, der foregår i tingenes apersonlige, ikke-menneskelige forordning, har en meget ubehagelig tendens til at klynge sig til os, eller vi klynger os til dem. Det er som om kundalini i sin bevægelse opad trækker os med sig op, som var vi en del af bevægelsen, især i begyndelsen.

Det er sandt, at vi er en del af det, fordi vi for et øjeblik er det, som rummer guderne; de er kimene i os, kimene i *muladhara*, og når de sætter sig i bevægelse, så har de jordskælvsagtig effekt, der begribeligvis tumler med os, ja, selv huse ruskes omkuld. Når opfarten sætter ind, bliver vi båret med, og vi vil naturligt nok tro, at vi bevægede os opad. Men selvfølgelig gør det en kolossal forskel, om man flyver, eller om det er en bølge eller en kraftig vind, man løftes af. At flyve er en personlig indsats, og man kan komme sikkert ned igen; men at blive båret opad, det er ikke under ens egen kontrol, og efter et stykke tid kommer man ned igen på den

mest ubehagelige måde – og det er katastrofalt. De ser, det er så lunde forstandigt at undlade at identificere sig med den slags oplevelser, men, at håndtere dem, som om de var de uden for den menneskelige sfære. Det er det sikreste at gøre – og virkelig absolut nødvendigt. Ellers bliver man inflateret, og inflation er en mildere form for galskab, en modificeret betegnelse herfor. Og hvis man bliver så opblæst, at man revner, så er det skizofreni.

Begribeligvis er tanken om en apersonlig, psykisk oplevelse meget fremmed for os, og det er ovenud vanskeligt at acceptere en sådan ting, fordi vi er så indvævede i overbevisningen om, at vort ubevidste er vort eget – mit ubevidste, hans ubevidste, hendes ubevidste – og vores fordom er så stærk, at vi har de største problemer med at af-identificere os. Selv om vi blev nødt til acceptere, at der findes non-ego oplevelser, så er vi stadig langvejs fra at forstå, hvad det måtte være. Det er årsagen til, at oplevelserne er hemmelige; de kaldes mystiske, da de er uforståelige i den ordinære virkelighed, og det, som her ikke forstås, benævnes mystisk – det er altdækkende. Men sagen er, at det, som de kalder mystisk, simpelthen ikke er så indlysende. Derfor har yogametoden og yogafilosofien altid været hemmelige, men ikke fordi man har *holdt* dem hemmelige. For så snart man *holder* på en hemmelighed, så er den allerede en afsløret hemmelighed; du kender til den og andre kender til den, og så er den ikke længere en hemmelighed. De sande hemmeligheder er hemmelige, fordi ingen forstår dem. Man kan end ikke tale om dem, og kundaliniyogaens oplevelser er af den karakter. Tendensen til at hemmeligholde tingene er bare en naturlig reaktion på, at oplevelsen er af så sælsom karakter, at man nok hellere bør undlade at tale om den, for man udsætter sig selv for betydelig vildfarelse og fejltolkning. Selv når det drejer sig om dogmatiserede oplevelser af ting, der allerede har en bestemt form, så har man stadig fornemmelsen af, at så længe det oprindelige oplevelsesindtryk stadig har friske spor, gør man bedst i fortsat at holde det i det dulgte. Man fornemmer, at de her ting ikke vil passe ind, og at de kan virke næsten destruktivt på troen på *muladhara*-verdenen.

For troen på *muladhara*-verdenen er meget afgørende. Det er overordentligt vigtigt, at man er rationel, at man tror på denne verdens fuldkommenhed og på, at verden her er historiens højdepunkt og den bedste, man kunne ønske. En sådan tro er absolut livsnødvendig. Ellers forbliver man afsondret fra *muladhara* – man når ikke dertil, man er end ikke født. Der er rigeligt med mennesker, som endnu ikke er født. De synes alle at være her, de går omkring – men det er en kendsgerning, de er ikke født endnu, for de er bag en glasvæg, de er i livmoderen. De er kun på prøve på jorden her og vil snart blive sendt tilbage til moderkagen, hvor de først startede. De har ikke skabt en anknytning til verden her; de svæver i luften, de er neurotiske og lever et provisorisk liv. Selv siger de: ”Lige nu er min boligsituation en enten-eller-situation. Hvis mine forældre følger mine ønsker, så bliver jeg. Men skulle det ske, at de gør noget, jeg ikke kan lide, så skrider jeg”. Se, det er det provisoriske liv, det betingede liv, livet hos en person, der stadig er knyttet til moderkagen, den arketyperiske verdens vidunder, med en navlestreng så tyk som en skibstrosse. Nuvel, det er meget vigtigt, at man bliver født; man bør komme ind i verden her – ellers kan man ikke realisere selvet og har dermed forfejlet målet i verden her. Så må man slet og ret kastes tilbage i smeltediglen og fødes igen.

Hinduerne har en særdeles interessant teori om det. Jeg er ikke stærk i metafysikken; men jeg må tilstå, at der er en hel del psykologi i metafysikken. Ser De, det er nemlig af største vigtighed, at man skal være i verden her, at man virkeliggør sit *enteleki*, det livets kim, man er. Ellers kan man aldrig aktivere en kundalini; man kan aldrig løsgøre sig. Man kastes ganske enkelt tilbage, og intet er sket; det er en helt igennem værdiløs oplevelse. Man skal tro på verden her, slå rødder, gøre sit bedste, selv om man er nødt til at tro på de mest absurde ting – til eksempel at tro på, at verden her er meget essentiel; at det er absolut afgørende, hvorvidt den eller den traktat indgås eller ej. Måske er den aldeles indholdsløs; men man er nødt til at stole

på den, nødt til at gøre det med en næsten religiøs overbevisning, når man underskriver traktaten, blot for at efterlade et spor af sig selv. For man bør efterlade et spor i verden her, som bevis på, at man har været her, at noget skete. Hvis den slags ikke sker, så har man ikke virkeliggjort sig selv. Livets kim er så at sige faldet ned i et tykt lag luft, som holdt det svævende. Det berørte aldrig jorden og kunne derfor aldrig blive til en plante. Men hvis vi kommer i berøring med den virkelighed, vi lever i, og bliver her nogle årtier, og hvis vi efterlader vores spor, så kan det apersonlige forløb komme i gang. Ser De, spiren skal først op af jorden, og hvis den personlige gnist aldrig er kommet i jorden, så vil der ikke komme noget ud af det; der vil ikke være nogen *linga* eller kundalini, fordi man er forblevet i den infinitet, som før bestod.

Hvis man nu, som jeg siger, har haft held til at fuldføre sit *enteleki*, da vil en spire skyde op fra jorden; nemlig muligheden for løsrivelse fra verden her – fra *Maya*-verdenen, som hinduerne ville sige – der er en form for depersonalisering. For i *muladhara* er vi bare identiske. Vi er viklet ind i rødderne, og vi er rødderne selv. Vi slår rødder, vi betinger røddernes liv, vi er rodfæstet i jorden, og der er ingen vej væk for os; for vi må blive der, så længe vi lever. Ideen om, at vi kan sublimere os og blive totalt spirituelle uden et hår på hovedet, er helt forskruet. Jeg er ked af det; men det er umuligt; det giver ingen mening. Vi må derfor finde på en ny orden, og vi taler om det apersonlige. Andre tider vil måske finde på andre betegnelser for den samme ting.

Ved De, i Indien siger man ikke ”personlig” og ”apersonlig”, ”subjektivt” og ”objektivt”, ”ego” og ”non-ego”. De taler om personlig bevidsthed, *buddhi*, og kundalini som den anden ting; og de kunne aldrig drømme om at identificere de to med hinanden. De tænker aldrig: ”Jeg er selv kundalini”. De kan lige modsat opleve det guddommelige, fordi de er dybt bevidste om den totale forskel mellem Gud og menneske. Vi er identiske med det fra begyndelsen, idet vores guder, så vidt de ikke kun er bevidste abstraktioner, blot er kim eller, lad os sige, funktioner. Det guddommelige forhold i os agerer som en neurose i maven, eller i tyktarmen, eller blæren – udelukkende forstyrrelser fra underverdenen. Vores guder er faldet i søvn, de rumler kun i jordens indvolde.³ For vores gudsbegreb er abstrakt og fjernt. Man tør næppe tale om det. Det er blevet et tabu eller en mønt, så udslidt, at man dårligt nok kan indløse den mere.

Altså, kundaliniyoga symboliserer med sit chakrasystem udviklingen af det apersonlige liv. Derfor er det samtidig også en indiviessymbolik, og det er den kosmogene myte. Jeg vil give Dem et eksempel. Der er en myte hos puebloindianerne, ifølge hvilken mennesket blev udviklet langt nede i jorden i en kulsort hule. Men så, efter umindelige tider i en slumrende, sindsformørket, larveagtig eksistens, kom der to himmelske budbringere ned og satte alle planterne. Endelig fandt de en plantestængel, der var lang nok til at nå op igennem loftsåbningen, og den blev formet til en stige, så mennesket kunne klatre op og nå gulvet i den næste hule; men det var stadigvæk mørkt. Efter en rum tid satte de dog igen plantestigen til hullet i loftet og kravlede op og kom til den tredje hule. Og nok en gang, indtil de endelig kom til den fjerde hule, hvor lyset gryede, men med et mat, åndeagtigt skær. Hulen udmundede på jordens flade, og for første gang nåede de overfladen; men det var stadigvæk mørkt. Så lærte de at gøre et strålelys, hvoraf sol og måne siden blev skabt.

Ser De, myten her skildrer meget smukt, hvordan bevidstheden kom til, og hvordan den stiger op trin for trin. De var chakraer, bevidstheden nye områder for naturlig vækst, den ene oven på den anden. Og det er symbolikken i alle indiviesskulpter: Opvågningen fra *muladhara* og vandgangen, døbefonten med den farefulde makara, havets vartegn eller opslugende egenskab.

Hvis man overvinder faren, så når man til det næste center, *manipura*, som betyder juvelens fylde. Det er ildcenteret, solens egentlige opgangssted. Solen kommer nu til syne; det første lys kommer efter dåben. Ifølge Apuleius er det som i Isis mysteriekultens indiviesseritualer, hvor

den indviede ved ceremoniens afslutning blev sat op på en piedestal og tilbedt som guden Helios, deifikationen, som altid følger dåbsritualet.⁴ Man bliver født ind i en ny tilværelse; man er et helt andet menneske og har et andet navn.

Alt det fremgår meget smukt i den katolske kirkes dåbsritual, når gudfaderen holder barnet, og præsten træder til med det brændende stearinlys og siger: ”*Dono tibi lucem eternam*” (Jeg skænker dig det evige lys) – der betyder, jeg skænker dig slægtskab med solen, med guden. Du modtager den udødelige sjæl, som du ikke før besad; du er da ”dobbeltfødt”. Kristus modtager sit livskald og Guds ånd i sin dåb i Jordanfloden. Han er først Kristus efter dåben, idet Kristus betyder den salvede. Han er også ”dobbeltfødt”. Han står over den almindeligt dødelige, han var som Jesus, søn af en tømmer. Han er nu en Kristus, en apersonlig eller symbolsk personlighed, ikke mere en person, der bare tilhører den og den familie. Han tilhører hele verden og ved hans liv åbenbares det, at det er en meget mere vigtig rolle, end hvis han var Josefs og Marias søn.

Manipura er altså centeret for gudsidentifikation, hvor man bliver en del af det guddommelige væsen med en udødelig sjæl. Man er allerede en del af det, som ikke længere er i tiden eller det tredimensionelle rum; man tilhører nu tingenes firedimensionelle orden, hvor tiden er et begreb, hvor rum ikke eksisterer og tid ikke er til, hvor der alene er uendelig varighed – evigheden.

Det er en ældgammel symbolsk form, der findes over hele jorden, ikke kun i den kristne dåb og indvielsen til den mystiske Isis-kult. Ifølge den religiøse symbolik i oldtidens Egypten stiger den døde farao til eksempel ned i underverdenen og går ombord i solens skib. Ser De, at opnå guddommelighed indebærer at slippe ud af tomheden i den personlige eksistens og at opnå det evige liv, at rømme til en eksistens uden for tiden. Farao går ombord i solens båd og rejser gennem natten og overvinder slangen og stiger derpå op med guden igen og glider over himlene i al evighed. Denne anskuelse bredte sig i de sidste århundreder, så selv adelige, som var på særlig god fod med faraoen, havde held til at komme ombord på Ras skib. Derfor finder man så mange begravede mumier på faraoernes gravsteder, i det håb at alle lig i graven ville stige op sammen med faraoen. Jeg så noget meget rørende i et nyligt udgravet gravsted i Egypten. Lige inden man havde forseglet gravstedet af netop denne adelige, havde en af arbejderne lige inden for døren placeret et lille barn, der var død for nylig, i en ussel, lille, rørflettet kurv, ikklædt nogle få, fattige tøjstykker, så at barnet – der nok var hans barn – ville genopstå med den adelige på den store dommens dag. Han var helt indforstået med sin egen betydningsløshed; men i det mindste skulle hans barn nå solen. Så det tredje center kaldes med rette juvelernes fylde. Det er solens magtfulde vælde, den uudtømmelige rigdom af guddommelig kraft, mennesket tilegner sig gennem dåben.

Men det er selvfølgelig alt sammen symbolik. Vi kommer nu til den psykologiske udlægning, der ikke er så enkel som den symbolske eller komparative metode.⁵ Det er langt sværere at forstå *manipura* fra en psykologisk synsvinkel. Hvis man drømmer om dåben, om at gå i bad eller i vandet, så ved man, hvad det betyder, når folk er i faktisk analyse: At de bliver skubbet ned i det ubevidste for at blive rensset; de er nødt til at komme ned i vandet for fornyelsens skyld. Men det, der er i vente efter badet, ligger hen i mørke. I psykologiske vendinger er det meget vanskeligt at forklare, hvad der sker, efter at man har stiftet bekendtskab med det ubevidste. Har De et forslag? Husk på, at spørgsmålet ikke er nemt at besvare, fordi man af psykologiske årsager vil være tilbøjelig til at give et abstrakt svar.

Dr. Reichstein: Man kunne sige, at den gamle verden brænder ned.

Dr. Jung: Det er ikke kun en abstraktion; det er også meget universelt og på sikker afstand.

Dr. Reichstein: De gamle konventioner og begreber falder fra hinanden.

Dr. Jung: Åh ja, vores filosofiske livssyn ændrer sig kolossalt; men det er ikke noget bevis

på, at man har nået *manipura*.

Dr. Reichstein: Men er *manipura* ikke symbolet på ild, på at ting brænder?

Dr. Jung: Jo, men det er ikke bare et destruktivt symbol; det betyder mere en energikilde. Men De har helt ret – der er altid en undertone af destruktion, når der er tale om ild. Så snart der nævnes noget om ild, opstår idéen om ødelæggelse. Og der rører man ved den angst, som forårsager abstrahering; vi bliver nemt abstrakte, når vi ikke ønsker at berøre et emne, der er for glovarmt.

Miss Hannah: Kan man så ikke se det modstillede på en og samme gang?

Dr. Jung: Jo, og det er nydeligt udtrykt, meget abstrakt; men De kunne formulere det endnu mere nøjagtigt.

Mrs. Sawyer: I visionerne kom patienten til et sted, hvor hun skulle konfrontere ilden, og så faldt stjernerne ned.⁶ Dermed startede de apersonlige ting.

Dr. Jung: Netop – der har vi en tilknytning.

Dr. Bertine: Er det ikke evnen til at leve mere fuldt? En større intensitet i det bevidste liv?

Dr. Jung: Vi tror, at vi lever temmelig bevidst og med stor intensitet. Hvad vil der så ske, når man bliver bekendt med det ubevidste og tager det alvorligt? Man er netop tilbøjelig til ikke at tage det alvorligt og at finde på en apotropæisk teori, om at det ikke ”er andet end” – ikke andet end barnlige erindringer og forbudte fantasier. Hvorfor man godtager sådan en teori? I virkeligheden drejer det sig om noget helt andet..

Mrs. Crowley: Det handler om at blive bekendt med skyggesiden.

Dr. Jung: Det er også meget bekvemmeligt udtrykt; men hvad betyder det?

Mrs. Sigg: Isolation.

Dr. Jung: Det kan blive konsekvensen af det hele, men i starten er det kun det frygtindgydende, der fører til isolation, lige det modsatte.

Mrs. Crowley: Begærlighed, hele vores skyggeside.

Dr. Jung: Ja, begær, lidenskab, hele den emotionelle verden bryder løs. Sex, magt og alle djævle i vores natur gives løs, når man stifter bekendtskab med det ubevidste. Så vil man få helt andet billede af sig selv. Det er derfor, at nogle bliver skræmte og siger, at det ubevidste ikke eksisterer, lige som når børn leger gemmeleg. Et barn skjuler sig bag en dør og siger: ”Der er ingen bag døren her; kig ikke!” Og på den måde har vi to fine psykologiske teorier, at der intet er bag døren, kig ikke der, der er intet vigtigt.⁷ Det er de atropropæiske teorier. Men man vil forstå, at det er noget, man kommer til at medgive, at der findes kræfter af den art. Så gør man en abstraktion, man gør fine abstrakte tegn af det og omtaler det kun med en slags forlegne antydninger. Man bruger eufemistiske vendinger. Ligesom sømænd aldrig vovede at sige: ”Forbandede helvede af et hav, du sorte hav, du stormer altid og slår vores skibe til vrage!” De sagde: ”Du gunstige og velvillige hav ...” – for ikke at purre op i de foruroligende forestillinger eller at irritere vindens mørke dæmoner. I stedet for at sige Ærkebiskoppen af Canterbury, siger man Hans Nåde. Man siger ikke, at paven har udgivet en ret tåbelig encyklika, man siger Vatikanet. Eller i stedet for at sige de djævelske løgnhalse, siger man Wilhelmstrasse eller Downing Street eller Quai d’Orsay. Det er den eufemistiske, abstrakte måde at udtrykke sig på. Videnskaben bruger med samme hensigt latinske og græske ord. Det er et herligt skjold mod dæmonerne – dæmonerne er bange for græsk, idet de ikke forstår det. Og derfor taler vi, som De lige har demonstreret, på denne abstrakte måde.

Netop sådan er det – man kommer ind ildens verden, hvor ting bliver rødglødende.

Efter dåben ryger man lige ned i helvede. Det er enantiodromi. Og nu kommer Østens paradoks:

Det er også juvelens fylde. Men hvad er lidenskab, hvad er følelser? Der er ildens arnested, der er energiens styrke. Et mand, der ikke brænder, er ingenting. Han er latterlig, han er

todimensional. Han skal brænde, selv om han gør sig selv til nar. En flamme skal brænde et eller andet sted, ellers skinner der intet lys, der er ingen varme, ingenting. Det er ganske sikkert frygteligt pinligt; det er smertefyldt, konfliktfyldt og åbenbart det rene tidsspilde – i hvert fald, det er imod enhver fornuft. Men den nederdrægtige kundalini siger: ”Det er juvelernes fylde; dér er energiens kilde.” Som Heraklitus meget rammende siger: Krig er altings fader.

Nu er det tredje center, emotionernes center, lokaliseret til *plexus solaris* eller i abdomens center. Jeg fortalte Dem, at det første, jeg opdagede ved kundaliniyoga, var, at chakraerne reelt handler om det, som kaldes psykisk lokalisering. Centeret her ville så være den første psykiske lokalisering, der er omfattet af vores psykiske bevidsthedsverden. Jeg må igen referere fra min vens, puebløvhøvdingens beretning; han mente nemlig, at alle amerikanere var fra forstanden, fordi de troede, at tænkning foregik i hovedet. ”Men vi tænker med hjertet”, sagde han. Det er *anahata*.⁸ Der er også stammer, der har psykisk lokalisering i abdomen. Og for os gælder det samme; der er en særlig form for psykiske oplevelser, der foregår i maven. Derfor siger man: ”Jeg er mavesur”. Og hvis man er meget vred, får man gulsot; hvis man er bange, har man diaré; og hvis man er i særligt, genstridigt humør, så bliver man konstiperet. Se, det viser, hvad psykisk lokalisering indebærer.

At tænke med abdomen betyder, at der en gang var en tid, hvor bevidstheden var så dunkel, at folk kun opfattede forhold, som forstyrrede indvoldenes funktioner, mens alt andet simpelthen undgik bevidstheden. Det eksisterede ikke, fordi de ikke kunne opfatte det. Der findes stadig spor af det blandt australske urfolk, som har de mest løjerlige ceremonier for at kunne virkeliggøre en ting. Jeg har fortalt Dem om ceremonien til at gøre en person vred; og det samme findes i andre former hos primitive stammer. For eksempelvis at sætte sig op til at gå på jagt, så skal der en hel ceremoni til for at fremtrylle den rette jagtstemning; uden den gør de ingenting. Noget skal oppirre dem. Det handler ikke kun om indvoldene, men om hele kroppen.

For halvtreds år siden brugte lærere derfor denne primitive metode, som jeg selv har oplevet.

Vi blev indterpet ABC med pisken. Vi sad otte drenge på en bænk, og læreren havde lavet en pisk af tre pilekæppe, netop lange nok til at kunne bestryge alle rygge på én gang. Han sagde: ”Det er A”(smæld), ”Det er B”(smæld). Ser De, at fremkalde fysisk smerte var den gamle indlæringsmåde. Det gjorde ikke rigtigt ondt, når han slog på otte rygge samtidigt, fordi man blot krummede ryg, så det ikke mærkedes så meget. Men det gør indtryk; drengene sad faktisk ret op og lyttede. Det var i stedet for: ”Vil I ikke nok være så søde at lytte efter?” Hvorpå ingen lytter mere; De tænker, han er en stor nar. Men når han lader pisken smælde over dem og siger: ”Det er A,” så fatter de.

Det er af samme grund, at primitive skærer sig under indivielsesriter, når de videregiver hemmeligheder, stammens mystiske lærdom. Ved den lejlighed påfører de stærke smerter: De gør snitsår og gnider aske ind i dem eller sulter initianderne, lader dem ikke sove eller skræmmer dem fra vid og sans. Derpå videregiver de lærdommen, og det præger dem dybt, fordi det er indprentet under fysisk ubehag eller smerte.

Nuvel, som jeg sagde, den første fysiske lokalisering, der er os bevidst, er abdomen; vi er os ikke bevidst om noget dybere. Jeg kender ikke til spor af, at man lokaliserer psyken til blæren i den primitive psykologi. Det næste er så hjertet, der er et meget afklaret center, der stadig virker på os. Vi siger til eksempel: ”De ved det med hovedet; men De ved det ikke med hjertet.” Der er usædvanligt langt fra hjertet til hovedet, en afstand på ti, tyve, tredive år eller et helt liv. For man kan vide noget med hovedet i fyre år, men det har måske ikke rørt ved hjertet. Og det er først, når man ved det med hjertet, at man begynder at tage sig af det. Og fra hjertet er der den samme lange vej ned til *plexus solaris*, og så er man fanget. For der har man

slet ingen frihed. Der er intet luftigt stof. Man er bare kød og knogler og muskler; man er i indvoldene, der fungerer man som en orm uden hoved. Men i hjertet er man på overfladen. Diafragma ville svare til jordens overflade. Så længe man er i *manipura*, befinder man sig i den frygtelige hede i selve jordens midte. Kun lidenskabens, ønskerens og illusionernes ild er dér. Det er den ild Buddha omtaler i sin prædiken i Benares, hvor han siger: Hele verden står i flammer, dine ører, dine øjne, hvor du end øder lystens ild, så er det illusionens ild, for du tragter efter ting, som er tomme. Alligevel er der en stor rigdom i den frigjorte emotionelle energi.

Når nogen bliver bekendt med det ubevidste, så kommer de ofte i en usædvanlig tilstand – de hidser sig op, de eksploderer, for længst begravede følelser dukker op, de begynder at græde over ting, der foregik for fyrré år siden. Det betyder ganske enkelt, at de blev revet for hurtigt væk fra det livsafsnit; de har glemt, at der stadig er gamle bål, der ulmer. Dengang var de ikke bevidste; men når de rører ved de lavere centre, kommer de tilbage til den verden og bliver klar over, at det stadig gløder som i bålet, der er efterladt og glemt under asken. Men fjernes asken, så ulmer gløderne nedenunder, ligesom det fortælles om pilgrimmene på vej til Mekka: De efterlader deres bål tildækket med aske, og når de vender tilbage det følgende år, ulmer det stadig i gløderne.

I *manipura* er man nået til et højere niveau, hvor der sker en afgørende forandring.⁹ Chakraet, der i kroppen placeres under diafragma, er symbolet for den mærkværdige forvandling, der nu indfinder sig. Oven over diafragma kommer man til *anahata*, luft- eller hjertecenteret, idet hjertet er tæt indlejret i lungerne, og hele hjertefunktionen er nært forbundet med lungerne. Man skal være trohjertig for at indse de her ting. I en primitiv oplevelse er det det samme. Det er faktisk en fysiologisk kendsgerning. Vi forstår mere eller mindre, hvad *manipura* er, rent psykologisk; men nu kommer vi til den store udfordring, *anahata*. Hvad er de psykologiske følger af, at man er faldet ned i helvede? Når man er endt i lidenskabernes, instinkternes og lysternes malmstrøm og des videre, hvad følger der så?

Mrs. Crowley: Sædvanligvis en enantiodromi; noget modstillet vil nu udkrystalliseres. Måske en vision eller noget mere apersonligt vil udvikles.

Dr. Jung: En enantiodromi, der kunne være erkendelsen af noget apersonligt? Det vil med andre ord sige, at man ikke længere identificerer sig med sine lyster. Nu skal man ikke glemme det faktum, at det er vanskeligt at tale om de her ting, idet de fleste mennesker stadig er identiske med *manipura*. Det er overordentlig vanskeligt at finde ud af, hvad der er på den anden side. Derfor må vi i starten først holde os lidt til symbolikken. Det næste center har, som jeg fortalte Dem, med luft at gøre. Diafragma ville svare til jordoverfladen, og idet vi kommer ind i *anahata*, indgår vi os åbenbart i en tilstand, hvor vi løftes op fra jorden. Hvad er der sket? Hvordan kom vi i det hele taget dér? Ser De, i *manipura* ved vi stadig ikke, hvor vi er; vi er lige så meget i *muladhara*, i det mindste står vi stadig med fødderne i *muladhara*: Men i *anahata* løftes de op fra jordens overflade. Men hvad kunne i bogstavelig forstand løfte én op fra jorden?

Dr. Meier: Vinden.

Dr. Jung: Ja, det ville være inden for de symbolske rammer; men der er noget andet, som ville gøre tingene lidt enklere.

Dr. Bertine: En form for destillering?

Dr. Jung: Det er en god ide, der straks fører lige ind i den alkymistiske symbolik. Alkymisterne kalder processen sublimering. Men hvis vi skal forblive i den symbolik, vi i dag talte om?

Dr. Allemann: Solen stiger op over horisonten.

Dr. Jung: Ja, ifølge den egyptiske symbolik stiger man op over horisonten. Hvis man er

identisk med solen, så stiger man op over horisonten med solens skib og rejser over himlene. Solen er den højeste kraft. Hvis man er et vedhæng til Farao, så kan solen løfte én op til en næsten guddommelig position. Og forbindelse til solen i *manipura* løfter én op fra jorden til en sfære oven over jorden. Vinden kan også gøre det, for i primitiv tro er ånden en slags vind.

Derfor har man på mange sprog det samme ord for vind og ånd, for eksempel spiritus; og *spirare* betyder at puste eller ånde. Animus, ånd, kommer fra græsk, *anemos*, vind; og *pneuma*, ånd, er ligeledes et græsk ord for vind. På arabisk er *ruch* sjælens eller åndens vind; og på hebræisk betyder *ruach*, ånd og vind. Sammenhængen mellem vind og ånd skyldes det faktum, at man oprindeligt mente, at ånden var åndedrættet, den luft man ud- og indånder. Med et menneskes sidste udånding forlader ånden kroppen. Det må altså enten være en magisk vind eller solen, der løfter én op. Og hvor finder man de to ting i forening? Måske De stadig husker den meget interessante sag i analytisk litteratur?

Dr. Sawyer: Handler det om primitive, der blæser lyde med hænderne og tilbyder solnedgangen?

Dr. Jung: Det er identifikation med solen. Ser De, det er nemlig ikke det samme; men jeg har givet et eksempel, hvor vinden og solen er den samme.

Mr. Baumann: Somme tider er solen vindens ophav.

Dr. Jung: Ja. De husker tilfældet med den vanvittige mand, der så, at der hang en rørformet ting under solen. Han kaldte det for ”solens fallos”, og den fremkaldte vinden. Det viser, at solen og vinden er den samme.¹⁰

Mr. Baumann: Jeg mener, at der er en græsk myte, hvor man hører stemmer, før solen står op.

Dr. Jung: Det er statuen af Memnon i Egypten, som man sagde frembragte en sær lyd, idet solen stod op, for ifølge den græske overlevering er Memnon søn af Aurora, morgengryet, så når morgenen gryer, da hilser han sin moder. Men det er ikke lige præcis solen og vinden. Ser De, symbolikken fortæller os, hvad der sker i *anahata*. Men det er ikke psykologisk; vi er indtil videre reelt i mytologien, og vi burde kende den psykologiske betydning. Hvordan bliver man løftet op over *manipura* centeret, ud af den rene følelsesverden?

Miss Hannah: Man bliver inflateret, og man identificerer sig med guden.

Dr. Jung: Det kan godt ske, at man bliver meget indbildsk; men her taler vi om et normalt tilfælde. Vi forudsætter, at forløbet af kundalini er et normalt forløb, fordi det er essensen af måske årtusinders erfaringer.

Mr. Baumann: Hvis man er meget emotionel, søger man for eksempel at udtrykke sig igennem musik og digtekunst.

Dr. Jung: De tænker på, at det fremkalder bestemte udtryk. Men følelserne fremkalder altid udtryk. Man kan manifestere alt muligt, mens man stadig er bundet til sine følelser. Det skal være noget, der er hævet over følelserne.

Mrs. Mehlich: Begynder man at tænke nu?

Dr. Jung: Netop.

Dr. Reichstein: Det siges, at det er her *purusa*¹¹ bliver født, så det må være her, at den første ide om selvet begynder at synes mere klar.

Dr. Jung: Jo, men hvordan ville det være psykologisk set? Vi er nu nødt til at bringe emnet ned til den psykologiske virkelighed.

Dr. Reichstein: At vi bliver bevidste om noget, som tilsyneladende ikke er personligt.

Dr. Jung: Ja, man begynder at ræsonnere, at tænke, at reflektere over tingene, og som sådan starter et slags tilbagetog fra eller begrænsning af ren emotionel aktivitet. I stedet for at løbe vild med sine impulser, begynder man at finde på måder, hvorpå man kan af-identificere sig emotionerne, eller reelt betvinge emotionerne. Midt i de vilde følelser stopper man op og

spørger pludselig sig selv: ”Hvorfor opfører jeg mig på den måde?”

Symbolikken herfor finder vi i centeret her. I *anahata* ser man *purusa*, en lille skikkelse, som er selve det guddommelige, nemlig det, som ikke udelukkende er identisk med kausalitet og natur eller et energiudslip, der blindt bortødes til ingen nytte.¹² Folk hengiver sig helt til deres følelser og udpiner sig selv, og til sidst er de helt udbrændte, og intet er tilbage – kun en bunke aske, det er alt. Det samme opstår under vanvid: Folk ender i en bestemt tilstand og kan ikke komme ud af den igen. De brændes op af følelser og sprænger. Der er dog en chance for, at man gør sig fri af det, og hvis en mand finder ud af dét, så bliver han reelt en mand. På vej igennem *manipura* er han i naturens livmoder, yderst spontant; det er udelukkende en proces. Men i *anahata* dukker der noget nyt op, nemlig evnen til selv at kunne hæve sig over de emotionelle begivenheder og iagttage dem. Han finder *purusa* i sit hjerte, tumlingen: ”mindre end lille, og mægtigere end mægtig.”¹³ I *anahata* er Shiva igen i midten i form af *linga*, og den lille flamme er symbolet på selvets første synlige vækstspire.

Mr. Dell: Processen De beskriver, er den psykologisk set starten på individuationen?

Dr. Jung: Ja. Det er tilbagetoget fra emotionerne; man er ikke længere identisk med dem. Hvis man lykkes med at erindre sig selv, hvis det lykkes at trække en grænse mellem sig selv og det lidenskabelige udbrud, så finder man selvet; man begynder at individuere. Individuationen starter altså i *anahata*. Men her er man igen tilbøjelig til at blive inflateret. Individuationen betyder ikke, at man bliver til et ego – i stedet ville man så blive individualist. De ved, en individualist er et menneske, for hvem det ikke lykkedes at individuere; han er en filosofisk destilleret egoist. Individuation er at blive til det, der ikke er egoet, og det er meget ejendommeligt. Derfor forstår ingen, hvad Selvet er for en størrelse; fordi Selvet lige netop er dét, du ikke er, hvilket ikke er egoet. Egoet opdager, at det selv bare er et vedhæng med en form for løsere anknytning til Selvet. For egoet befinder sig altid langt nede i *muladhara*, men bliver pludselig opmærksom på noget oppe på fjerde sal, i *anahata*, og det er Selvet.

Men hvis nogen fejlagtigt tror, at han bor i kælderens og på fjerde sal på én gang, at han selv er *purusa*, så er han forrykt. Han er, hvad tyskerne meget rammende kalder *verrückt*, båret væk, op til et eller andet sted. Der sidder han så og roterer deroppe. Det er os alene beskåret at beskue *purusa*, at beskue hans fødder deroppe. Husk, vi er ikke selv *purusa*; det er et tegn, der betegner den apersonlige proces. Selvet er noget aldeles apersonligt, aldeles objektivt. Hvis man handler i sit selv, så er man ikke sig selv – det er noget, man oplever. Man er nødt til gøre det, som var man en fremmed: Man vil købe, som om man ikke købte; man vil sælge, som om man ikke solgte. Eller som Sankt Paul udtrykker det: ”Men det er ikke mig, der lever, det er Kristus, der lever i mig”, forstået derhen, at hans liv var blevet til et objektivt liv, ikke hans eget liv, men livet af én, som er mægtigere, *purusa*.

Alle primitive stammer, der befinder sig på et nogenlunde højt udviklingstrin, har almindeligvis opdaget *anahata*. Det vil sige, at de begynder at ræsonnere og at dømmе; de er ikke mere helt vilde. De har udviklede ceremonier – jo mere primitive de er, des mere udviklede er ceremonierne. De har brug for dem til at afværge *manipuras* psykologi. De har fundet på alle mulige ting, magiske cirkler, former for palaver, former for folks omgang med hinanden; alle disse ejendommelige ceremonier er særlige psykologiske teknikker for at afværge et udbrud fra *manipura*. I de primitives palaver er det simpelthen *de rigneur*, at man udfører de fastlagte – for os, helt ligegyldige - ting. Men man kommer ingen vegne med de primitive, med mindre man følger reglerne. Der skal, til eksempel, være et umiskendeligt hierarki; derfor skal manden, der sammenkalder palaveren, være en mand med magtstatus. Hvis jeg sammenkalder en palaver, skal jeg op på en taburet, og de andre er nede på jorden; de skal straks sætte sig ned. Høvdingen har mænd med piske til at piske alle på plads, der ikke straks sætter sig ned. Og så begynder man ikke at snakke. Man sender først gaverne rundt –

tændstikker, cigaretter – og det er vigtigt, at høvdingen får mange flere cigaretter end sine undersåtter, for øjeblikkets hierarki skal pointeres for at vise, at der er en leder på toppen.¹⁴ Alt sammen er ceremonielle handlinger imod *manipura*, og først når de er afholdt i stilhed, kan manden, der indkalder til palaveren, begynde at tale. Jeg fortæller, at jeg har en *shauri*, et anliggende. Det er indledningen. Ser De, jeg skal sige et mantra, som alle bliver fanget af – ingen må sige noget; alle lytter. Så fortæller jeg min *shauri*, hvorefter en medaktør, som jeg skal agere med, også taler, men med meget svag stemme, næppe hørligt, og han må ikke rejse sig. Hvis en mand taler for højt, så kommer der én med en pisk. Han er forment at tale for højt; for det ville vise følelse, og så snart der er følelser, er der fare for stridigheder og drab. Derfor er ingen våben tilladt. Og når palaveren er ovre, skal man sige *shauri kisha*, der betyder: ”Nu er palaveren slut.

Engang havde jeg rejst mig uden først at have meddelt det, og høvdingen kom ret ophidset hen til mig og sagde: ”Bliv nu siddende!” Og så sagde jeg *shauri kisha*, og det hele var i orden. Hvis jeg sagde et mantra, så kunne jeg gå. Først skal jeg sige, at hele den magiske cirkel er opløst, og så kan jeg gå uden at vække mistanke om, at nogen er krænket eller ophidset. Ellers kan det være farligt, så kan hvad som helst ske, måske mord, fordi en rejser sig åbenbart op, når en anden er blevet hidsig. Det sker somme tider, at de bliver så ophidsede under deres danse, at de begynder at dræbe. De to fætre, Sarasin, som udførte udforskningen af Celebes, blev for eksempel næsten slået ihjel af mænd, der ellers var venligtsindede over for dem.¹⁵ De var ved at vise dem krigsdansene, og de kom så meget i krigshumør, blev så afsindige, at de kastede spyd imod dem. Det var ren og skær held, at de undslap.

Ser De, *anahata* er stadigvæk meget svag, og *manipura*-psykologien er ret tæt på os. Vi må stadigvæk være høflige over for andre for at undgå udbrud fra *manipura*.

3. FORELÆSNING

26. OKTOBER 1932

Dr. Jung: Jeg vil fortsætte vor diskussion om chakraerne. De husker, at vi hovedsageligt drøftede transformationen fra *manipura* til *anahata*. I *anahata* opnår man det, som påbegyndtes i *muladhara*, efter at have gennemgået fire stadier. Hvordan kunne disse fire stadier også betegnes?

Dr. Reichstein: De er de fire elementer.

Dr. Jung: Netop. Hvert af de fire nederste centre har et tilhørende element – *muladhara*, jorden, *svadisthana*, vandet, så kommer ild i *manipura* og til sidst luft i *anahata*. Man kan altså betragte det hele som en art elementernes forvandling, med tiltagende flygtighed – af det flygtige stof. Og den næste form, vi opnår, er *visuddha*,¹ der er æterens center. Hvad er nu æter for noget? Kender De noget til det ud fra en fysisk betragtning?

Bemærkning: Det gennemtrænger alt.

Mrs. Sawyer: Man kan ikke fastholde det.

Dr. Jung: Hvorfor ikke? Når det nu trænger igennem overalt, hvorfor findes det så ikke overalt?

Mrs. Dell: Det kan ikke måles og vejes; det er en tanke.

Dr. Jung: Ja, det eksisterer kun i ens hjerne, ikke andre steder; det er et stofligt begreb, der er uden de egenskaber, som det stoflige skal have. Det er noget stofligt, der ikke er et stof, og noget sådant må nødvendigvis være et begreb. Men så, i *visuddhacentret* – forbi de fire elementer – hvilket stadie kommer man nu til?

Mrs. Crowley: En udvidet bevidsthedstilstand, abstrakt tænkemåde, måske.

Dr. Jung: Ja, man kommer til en sfære af abstraktion. Der springer man så at sige ud af den empiriske dimension og lander i begrebernes verden. Og hvad er så begreber. Hvad skal vi kalde dette stoflige begreb?

Mrs. Crowley: Psykologi?

Dr. Jung: Eller lad os sige psykisk psykologi; det ville være videnskaben om psykiske forhold. Virkeligheden, vi dér møder, er den psykiske virkelighed; det er en verden af psykisk substans, hvis vi kan anvende det ordvalg. Jeg tror, vi kommer tættest på, når vi siger, at det er de psykiske realiteters verden. En anden måde at forklare rækken af chakraer på ville altså være,

at de er en opstigning fra den grove substans til den subtile, psykiske substans. I hinduifilosofien er ideen om en sådan forvandling fra jord til æter imidlertid en af de ældste ingredienser. Ideen med de fem elementer opstod senest i det syvende århundrede før Kristi fødsel og er en del af samkhayafilosofien, der er præbuddhistisk. Alle yngre hinduifilosofier, som Upanishaderne, har deres udspring i samkhayafilosofien. Så ideen om de fem elementer daterer sig i uendeligheden – man kan ingenlunde sætte alder på. Det er ud fra komponenternes ælde forståeligt, at tantrayogaens basale ideer fortaber sig i fortidens tåger. Ideen med elementernes forvandling viser tilmed analogien mellem tantrayoga og vores middelalderlige, alkymistiske filosofi. Der finder man nøjagtigt de samme ideer, nemlig forvandlingen af den grove substans til sindets finere substans – menneskets sublimering, som det dengang blev forstået.

Når vi her omtaler chakraernes alkymistiske aspekter, vil jeg bede Dem rette opmærksomhed mod symbolet *manipura*, ildens center. De husker måske, at der i ildens center

er de her løjerlige håndtag, som man kunne kalde dem, og som Professor Hauer hypotetisk udlagde som dele af swastikaet.² Jeg må dog tilstå, at jeg aldrig har set et svastikasymbol, som kun havde tre ben. Der er den græske *triskelos*-form; men jeg ved ikke, om den fandtes i Indien. I tiden fra fjerde århundrede til omkring andet århundrede før Kristi fødsel sås den på Siciliens græske mønter – dengang Sicilien hørte under Graecia Magna og var en stor og blomstrende græsk koloni. Sådant er et *triskelos*: Et trebenet væsen. Men svastika er et, der løber på fire fødder. Så jeg vil mene, at de er håndtag påsat *manipuras* trekant. Jeg er sikker på, at de er håndtag på en gryde – til at løfte gryden med – og der er et låg ovenpå, der også har et håndtag. Jeg tænker, at det muligvis kan forklares ud fra en alkymistisk synsvinkel; fordi *manipura* er ildregionen, og det er køkkenet, eller maven, hvor maden bliver tilberedt. Man hælder maden i gryden eller i maven, og der bliver den opvarmet af blodet. Maden tilberedes på den måde, for at man kan fordøje den.

Madlavning er en foregribelse af fordøjelsen, en slags 'præfordøjelse'. Papayatræet i Afrika har for eksempel en meget mærkelig egenskab; dens frugter og blade er fyldt med pepsin, det samme stof der findes i mavesaften, et yderst fortræffeligt fordøjelsesmiddel. Afrikanerne pakker kød ind i papayablade i to eller tre timer i stedet for at stege det – sådan bliver det gjort delvis fordøjeligt; det er en prædigerering. Og sådan handler hele kogekunsten om prædigerering. Vi har overført noget af vor fordøjelsesevne til køkkenet, så køkkenet er maven i ethvert hjem, og maven fritages for hvervet med at bearbejde føden. Munden er også et prædigerende organ, idet salivaen indeholder et digererende substans. Tændernes mekaniske aktivitet er prædigerende, når vi findeler maden, noget vi også gør i køkkenet, når vi findeler grøntsagerne og så videre. Så man kunne godt sige, at køkkenet er menneskekroppens forlængede spiserør. Og det er den alkymistiske lokalitet, hvor ting forvandles.

Manipura må altså være et center, hvori substanser bliver fordøjede, forvandlede. Det næste man ville forvente var at se forvandlingen ført til ende. Rent faktisk er centeret lige under diafragma, der markerer adskillelsen af *anahata* og centrene i abdomen.

For efter *manipura* følger *anahata*,³ hvor helt nye forhold opstår; her er det nye element, luften, som ikke er en grov substans. På en måde opfattes selv ilden som en grovere substans. Den er fyldigere, mere fortættet end luft, og er ganske synlig, hvorimod luft er usynlig. Ilden er yderst bevægelig, dog helt bestemt afgrænset og på en måde også til at røre ved, hvorimod luften er usynlig og næsten urørlig – med mindre man mærker den som en vind. Den er relativt blid til sammenligning med ilden, der bevæger sig og brænder.

Ved diafragma overskrider man tærsklen imellem synlige, rørige ting og næsten usynlige og urørlige ting. Og de usynlige ting i *anahata* er de psykiske forhold, for her er regionen til det, der betegnes som følelse og sind. Hjertet kendetegnes ved følelse, og luften kendetegnes ved tanken. Det er den levende ånde; derfor har man altid identificeret sjælen og tanken med åndedrættet.

Det er til eksempel skik og brug i Indien, at når en fader dør, da skal den ældste søn, for at kunne fortsætte sit liv, deltage i dødsøjeblikket for at inhalere faderens sidste udånding, hvori sjælen findes. Swahiliordet, *roho*, betyder den døende mands snorkende åndedræt, der på tysk hedder *röcheln*; og *roho* betyder sjælen. Det er uden tvivl taget fra det arabiske ord *ruch*, der betyder vind, åndedræt og ånd og sandsynligvis med samme grundforestilling om et snorkende åndedræt. Så grundforestillingen om ånden eller om psykiske forhold er forestillingen om åndedræt eller luft. Og jeg fortalte Dem, at sind på latin er *animus*, der er identisk med det græske ord *ánemos*, der betyder vind. Hjertet bliver altid kendetegnet ved følelserne, fordi følelsestilstande indvirker på hjertet. Overalt på jorden associeres følelserne med hjertet. Hvis man ikke har nogen følelser, så er man hjerteløs; hvis man ikke har courage, så er man hjerteløs, idet courage er en bestemt følelsestilstand. Og man siger, "Tag det til hjertet." Eller

man lærer noget ”by heart” [udenad]. Man lærer det naturligvis med hovedet, men man kan ikke huske det, hvis man ikke tager det til hjertet. Man begriber først tingene helt, når man forstår dem med hjertet. Med andre ord, hvis de ikke har tilknytning til følelserne, hvis de ikke er trængt ind i kroppen, før de når til *anahata*-centeret, så vil de være så flygtige, at de flyver bort. De må knyttes til de lavere centre for at kunne fastholdes. Dertil indlæringsmetoden, jeg beskrev for Dem i sidste uge, til elever, hvor læreren brugte pisker, for at følelser af vrede og lidelse skulle få eleverne til at huske bogstaverne. Hvis de ikke blev forbundet med smerte, så kunne de ikke fastholde dem. Det gælder især for det primitive menneske: Han kan intet lære, uden det er på den måde.

Vi forstår først helt tankers og værdiers reelle betydning, når vi betragter dem som livets uomtvistelige kræfter. Starten på en sådan erkendelse af sådanne værdier og tanker hos primitive vil være nedfældet i stammens hemmelige lære, der afsløres ved pubertetens indvielsesceremoni under smerte og tortur for at få dem til at huske det. Samtidig belæres de om visse moralske værdier, der hindrer *manipura*-ildens lidenskabelige tankeløshed i at komme til udtryk.

Så *anahata* er reelt det center, hvor det psykiske starter, erkendelsen af værdier og ideer. Når mennesket er nået til det trin af civilisation eller i sin individuelle udvikling, kunne man sige, at det var i *anahata*, og der får sin første ide om de psykiske forholds kraft og substantialitet eller reelle væren.

Tag til eksempel en patient, der i sin analyse er nået til *manipura*-stadiet, hvor han helt og aldeles er offer for sine lyster og følelser. Jeg siger: ”Men De burde virkelig være lidt fornuftig; kan De ikke se, hvad det er, De gør? De skaber en masse problemer for Deres familie.” Men det gør overhovedet intet indtryk. Men så begynder argumenterne at gøre deres virkning; man er godt klar over, at tærsklen ved diafragma er overskredet – han er nået til *anahata*. Ser De, værdier, overbevisninger og almindelige begreber er psykiske kendsgerninger, som ingensteds har fundet plads i naturvidenskaben. De kan hverken fanges med et sommerfuglenet eller afsløres under mikroskoper. De bliver først synlige i *anahata*. Ifølge tantrisk yoga kommer *purusa* nemlig først til syne i *anahata*: Menneskets inderste væsen, det højeste væsen, det såkaldte urmenneske bliver nu synligt. *Purusa* er altså identisk med tankernes og ideernes psykiske indhold, følelse. Efter erkendelsen af følelser og af ideer, træder *purusa* frem for én. Det er den allerførste spire til et væsen i vor egen psykologiske og psykiske virkelighed, som ikke er én selv – et væsen, som man er en del af, som er mere væsentlig og mægtigere end én selv, men som alene har psykisk væren.

Ser De, vi kunne godt stoppe her; vi kunne sige, at det her nogenlunde dækker menneskets udvikling. Da vi alle er på det rene med, at psykiske forhold har en vis vægt, så er mennesket som helhed så godt som nået til *anahata*. Under den store krig belæres for eksempel næsten alle om, at de tungest vejende forhold er *imponderabilia*, ting, der er umulige at veje, såsom den offentlige mening eller psykisk besmittelse. Hele krigen var et psykisk fænomen. Hvis man søger efter dens dybeste årsag, så kunne den umuligt begrundes som noget, der opstod af menneskelige årsager eller af økonomisk nødvendighed. Man kunne sige, at Tyskland havde brug for en større udvidelse og var tvunget til at gå i krig, eller at Frankrig følte sig truet og var nødt til at knuse Tyskland. Men ingen var truede – alle havde nok penge, den tyske eksport voksede fra år til år, Tyskland havde al den udvidelse, det havde nødt til. Alle de økonomiske begrundelser, der tages i anvendelse, dur ikke til noget; de begrundes ikke fænomenet. Det var simpelthen tiden til, at noget sådant af ukendte psykiske årsager skulle ske. Hver af menneskehedens store omvæltninger har altid været psykisk betinget; det er altså vores erfaring, der har lært os at stole på det psykiske. Vi er derfor til eksempel med rette bange for massepsykologi. I dag vil enhver tage det seriøst. Førhen troede man ikke på reklamens

betydning; se engang hvad den blevet gjort til! Eller ville nogen have troet, at de små ark papir, der dukkede op hver fjortende dag – gazetterne, som vi nu kalder for aviser – ville blive en verdensmagt? I dag anerkendes pressen som en verdensmagt; den er en psykisk kendsgerning.

Vi kan derfor sige, at vor civilisation er nået til *anahata*-tilstanden – vi har overvundet diafragma. Vi lokaliserer ikke længere sindet til diafragma, som de gamle grækere gjorde på homerisk tid. Vi er overtydet om, at bevidsthedens sæde må være et eller andet sted oppe i hovedet. Vi er allerede blevet mere vidtskuende i *anahata*; vi bliver opmærksomme på *purusa*. Men vi stoler endnu ikke helt sikkert på den psykiske eksistens, så vi er ikke nået til *visuddha*. Vi tror stadigvæk på den materielle verden, bygget op af stof og psykisk kraft. Men vi kan ikke forbinde den psykiske væren eller substans med forestillingen om noget kosmisk eller fysisk. Vi har endnu ikke opdaget broen mellem fysikkens og psykologiens ideer.⁴

I kollektiv forstand har vi altså ikke tilbagelagt distancen mellem *anahata* og *visuddha*. Så hvis *visuddha* omtales, så er det naturligvis med nogen tøven. Vi træder med ét ind i en usikker fremtid, når vi prøver at forstå, hvad det måtte indebære. For i *visuddha* når vi ud over vor faktiske verdensforståelse, på en måde kommer vi til æterregionen. Vi forsøger os med noget, der ville overgå det, professor Piccard opnåede!⁵ Han var kun i stratosfæren – jeg må tilstå, at han nåede noget ekstremt tyndt; men det var stadig ikke æter. Vi er altså nødt til at bygge en rumraket af betragtelig størrelse, som kan skyde os ud i rummet. Det er en verden af abstrakte ideer og værdier, en verden, hvor psyken hviler i sig selv, hvor den psykiske realitet er den eneste virkelighed, eller hvor stoffet er en tynd skal omkring den psykiske virkeligheds enorme kosmos, reelt den illusoriske yderkant omkring den virkelige væren, som er psykisk.

Ideen om et atom kan for eksempel anskues på linje med *visuddha*-centerets abstrakte tænkning. Skulle vore oplevelser ydermere nå til det stadie, så vil vi få et særligt indblik i *purusa*. For så bliver *purusa* virkelig begivenhedernes centrum; det er ikke længere en uklar vision, det er den ultimative virkelighed, så at sige. Ser De, en sådan verden vil kunne opnås, når det lykkes os at opdage en symbolsk bro imellem fysikkens mest abstrakte ideer og den analytiske psykologis mest abstrakte ideer. Hvis vi kan konstruere en sådan bro, så vil vi være nået til *visuddhas* yderste port. Det er betingelsen. Jeg mener, at så har vi nået den kollektivt; vejen vil da være åbnet. Men vi er stadigvæk langt fra målet. For *visuddha* betyder netop dét, jeg sagde: En fuldstændig anerkendelse af psykens inderste væsen eller substanser, som verdens grundliggende væsen, og af dyd, ikke spekulation, og ud fra kendsgerninger, nemlig som *oplevelse*. Det hjælper ikke at give sig til at spekulere på *ajna* og *sahasrara*⁶, og Gud ved hvad; man kan reflektere over de her ting; men man er der ikke, hvis man ikke har haft oplevelsen.

Jeg vil give Dem et eksempel på et skifte fra en tilstand til en anden. Jeg erindrer tilfældet med en mand, som var ekstrovert i den mest overdrevne betydning af ordet. Han var altid overbevist om, at verden var bedst, netop dér, hvor han ikke var; dér fandtes den sande lykke, og dér måtte han hen. Naturligvis ledte han efter kvinder hele tiden, for netop de kvinder, som han endnu ikke kendte, sad inde med livets hemmelighed og lykke. Han kunne aldrig se på, at en tilfældig kvinde talte med en anden mand uden at blive misundelig, for det kunne jo være hende. Selvfølgelig lykkedes det aldrig for ham, som man kan forestille sig. Det lykkedes sjældnere og sjældnere, og han blev komplet til grin. Han blev ældre, og chancerne for at møde den perfekte kvinde blev uendeligt små. Så tiden var inde til en ny erkendelse. Han kom i analyse, men intet ændrede sig, indtil følgende begivenhed indtraf: Han var ude at gå en tur, og et ungt par kom gående i intim samtale, og straks fik han hjertesmerter – dette var kvinden! Men pludselig forsvandt smerten, og i et moment havde han en fuldkommen klar vision. Han indså: ”Nuvel, de vil gøre det, de vil fortsætte, nogen vil tage sig af det, jeg behøver ikke at tage mig af det mere, Gud ske lov!”

Ja, hvad skete der? Simpelthen, at han overskred diafragmas tærskel, for i *manipura* er man blind af lidenskab. Når han ser det par, tænker han selvfølgelig: ”Det vil jeg have, jeg er identisk med den mand.” Og han *er* identisk i *manipura*. Han er identisk med alle handyr, og han beklager sig naturligvis, når han ikke kan hoppe ud af sin ham og ind i en andens ham. Men her indser han pludselig, at han ikke er den fyr. Han bryder igennem illusionens slør, den mystiske identitet, og ved, at han ikke er den fyr. Dog har han en anelse om, at han på en mærkværdig måde er identisk med ham. Den mand bringer også livet videre; han er ikke vraget. For i substansen er han ikke alene sit personlige selv, men også substansen af den unge mand. Han fortsætter sit eget liv, og nogen vil tage sig af tingene. Og han er stadig med; han er ikke sat ud af spillet.

Ser De, det er billedet af den psykiske væren over eller ud over livsformen i *manipura*. Det er ikke andet end en tanke – intet har ændret sig i den psykiske verden; ikke et atom befinder sig et andet sted end før. Men en ting har ændret sig: Den psykiske substans har nu part i spillet. Ser De, tanken i sig selv eller en næsten ubeskrivelig følelse, en *psykisk kendsgerning* ændrer hele hans situation, hans hele liv, og han kan tage skridtet over i *anahata*, over i den verden, hvor de psykiske forhold sætter ind.

Nuvel, at komme fra *anahata* til *visuddha* er temmelig analogt, men det fører langt videre. Ser De, i *anahata* er tanke og følelse identiske med objekter. For en mand er følelser eksempelvis identisk med en kvinde, og for en kvinde med en bestemt mand. En videnskabsmands tanker er identisk med en bestemt slags bog. Det er netop dén bog. Så der er altid ydre betingelser, enten for følelsen eller for sindet. Tanken er altid konkret – videnskabelig, filosofisk eller æstetisk, for eksempel – fordi den altid er identisk med et bestemt objekt. Og sådan er følelse identisk med bestemte mennesker og ting. Det er fordi, nogen har gjort det og det, at man er vred; og fordi der er visse spilleregler. Derfor er vores følelser, vores værdier, vores tanker, vores overbevisninger bilateralt afhængige af kendsgerninger, af det vi kalder objekter. De lever ikke i sig selv eller igennem sig selv. De er, som jeg siger, vævet sammen med de håndgribelige realiteter.

De ved, at det til tider faktisk er forbilledligt ikke at have nogen former for overbevisninger eller følelser, som ikke er begrundet i virkeligheden. Man er endda nødt til at belære folk om, at deres følelser bør have en reel baggrund, når de skal over fra *manipura* til *anahata*, at de ikke kan fordømme og forbande en eller anden på løst grundlag, og at der findes ubetingede årsager til, hvorfor en sådan adfærd ikke er berettiget. De er de facto nødt til at lære, at følelser bør begrundes i realiteter.

Men for at komme over fra *anahata* til *visuddha*, bør man lade alt det gå i glemmebogen. Man bør endda give plads til, at den psykiske verden som helhed intet har til fælles med den materielle verden. Til eksempel den vrede, som De føler over for nogen eller noget, lige meget hvor berettiget den er, så er den ikke betinget af ydre forhold. Den er et fænomen i sig selv. Det er det, vi kalder at betragte tingen i sit eget element. Lad os sige, at De er blevet fornærmet af en eller anden, og De drømmer om personen og føler igen i drømmen samme vrede. Så er det, jeg siger: ”Den drøm fortæller mig præcist, hvad vreden betyder, og hvad den reelt handler om.” Men De fremturer med,

at personen har sagt sådan og sådan, og at De føler Dem fuldstændig berettiget i at føle harme og i at indtage en sådan holdning mod ham. Ja, jeg må indrømme, at det alt sammen er sandt nok, men så siger jeg ydmygt: ”Når De har givet afløb for Deres vrede og er blevet fornuftig igen; lad os så se på drømmen, for der er et subjektivt fortolkningslag. Man betragter den anden som sin udvalgte *bête noire*, men i virkeligheden er han én selv. Man projicerer sig selv over i ham, man ser sin skygge i ham, og man bliver vred. Man er naturligvis ikke tilbøjelig til at indrømme en sådan mulighed; men når psykoanalysen efter nogen tid gør sin virkning, så

går det op for én, at det højst sandsynligt er rigtigt. Vi er endda måske identiske med vores egen værste fjende. Med andre ord, vores værste fjende er måske inden i os selv.

Hvis De er nået til det stadie, begynder De at forlade *anahata*, fordi det er lykkedes Dem at ophæve den ubetingede forening mellem den ydre, materielle verden og den indre eller psykiske verden. De begynder at betragte verdens kamp, som Deres egen kamp, og de mennesker, der optræder rundt omkring Dem, som eksponenter for Deres egne psykiske forhold. Hvad der end passerer, hvilken oplevelse eller eventyr vi end måtte komme ud for i den ydre verden, så er det vores egen oplevelse.

En analyse afhænger eksempelvis ikke af, hvad analytikeren er. Det er ens egen oplevelse. Hvad De oplever i analyse, skyldes ikke mig; den er, hvad De er. Hos mig vil De have nøjagtig den oplevelse, som er Deres egen oplevelse. Ikke alle bliver forelsket i mig, ikke alle bliver fornærmet, når jeg kommer med en bidende replik, og den drastiske udtryksform, jeg anvender, behager ikke alle. Analysen, hvorunder jeg altid er den samme Dr. Jung, opleves som et meget forskelligt forløb af forskellige personer. De enkelte personer er indbyrdes meget forskellige, og på den baggrund er analyse altid en forskelligartet oplevelse, selv for mig. Jeg er den, som under alle omstændigheder er på højde med mig selv; men patienterne varierer, og tilsvarende varieres oplevelsen af analysen for mig hele tiden. Men naturligvis tror patienten, at hans analyse er på en bestemt måde, fordi jeg deltager. Han forstår ikke, at også det er hans subjektive oplevelse. Så længe patienten betragter analysen på den måde – at det bare er en personlig flirten eller en personlig diskussion – så har han ikke opnået det, som han burde have opnået af den; fordi han ikke har set sig selv. Når han reelt begynder at se det som sin egen oplevelse, så forstår han, at Dr. Jung, spillets partner, kun er relativ. Han er, hvad patienten tager ham for. Han er simpelthen en knage, hvorpå man hænger sit tøj; han er ikke så substantiel, som han synes at være. Han er også analysandens subjektive oplevelse.

Hvis man kan forstå det, så er man på vej til *visuddha*, for i *visuddha* bliver hele det verdslige spil en subjektiv oplevelse. Verdenen bliver i sig selv en afspejling af psyken. Eksempelvis når jeg siger, at verdenen kun består af psykiske billeder – at hvad end man griber i, hvad end man oplever, så er det en genspejling, da man ikke kan percipere anderledes; og at hvis man berører bordet her, opfatter man det nok substantielt; men det man reelt oplever er en ejendommelig besked fra følelserne og til hjernen; og end ikke det vil man måske opleve, for skærer man fingrene af, vil man stadig kunne fornemme sine fingre, og det fordi, at de afskårne nerver ikke kan fungere anderledes; og selv hjernen er også bare et billede heroppe – når jeg siger noget så kættersk, så er jeg på vej til *visuddha*. Hvis det skulle lykkes for mig – og det håber jeg ikke – at bringe Jer alle op til *visuddha*, så ville De med sikkerhed blive utilfredse; De ville kvæles, De ville ikke kunne ånde længere, da der slet ingen luft er, man kan ånde. Det er æter. Idet man når *visuddha*, så kommer man til det lufttomme rum, hvor det almindelige individ ikke har en jordisk chance for at trække vejret. Så det lader til at være et eventyr af meget farlig karakter. Nu vi taler om de centre, så må vi aldrig udelade de faktiske symboler; de fortæller os en hel del. Jeg ønsker at henlede Deres opmærksomhed på dyresymbolikken, som jeg ikke har talt om ind til nu. Som De ved starter rækken af dyr i *muladhara* med elefanten, som understøtter jorden og symboliserer den enorme drift, der understøtter menneskets bevidsthed, den kraft, der tvinger os til at opbygge en sådan bevidst verden. Elefanten fungerer for hinduen som symbolet på den tæmmede libido, parallelt med hestens betydning for os. Den står for bevidsthedens kraft, viljens kraft, evnen til at gøre det, man har sat sig for.

I det næste center finder vi Makara, Leviathan . Så når man skal over fra *muladhara* til *svadisthana*, så vil kraften, som hidtil har ernæret dig, nu vise en helt anderledes egenskab: Det som elefanten er på jordens overflade, sådan er Leviathan i dybderne. Elefanten er det største

og stærkeste dyr på jordens overflade, og Leviathan er det største og mest skrækindjagende dyr nede i vandene. Men det er ét og samme dyr. Kraften, der tvinger os til bevidsthed og bistår os i den bevidste verden, viser sig at være den værste fjende, når man kommer til det næste center. For dér forlader man reelt verdenen her, og hvad der stadig binder os hertil, er vores værste fjende. Den største velsignelse i den her verden, er den største forbandelse i det ubevidste. Makara er altså lige det modsatte: Vandelefanten, dragehvalen, som opsluger os, er den som har støttet og ernæret os hidtil - ligesom den godgørende moder, der opdrog os, senere i livet bliver den altfortærende moder, der sluger én igen. Hvis man ikke kan opgive hende, bliver hun en absolut, negativ faktor – hun er til støtte i barndommens og ungdommens tid; men for at blive voksen skal man sige farvel til alt det, og så er moderkraften imod én. Så enhver, der forsøger at forlade virkeligheden her for en anden bevidsthed, det være sig den undersøiske verden eller det ubevidste, har elefanten imod sig; så elefanten bliver underverdenens uhyre.

I *manipura* er vædderen det symbolske dyr, og vædderen er ildguden Agnis hellige dyr. Det er astrologisk. Vædderen, Aries, er domicil for den fyrige Mars, planeten for lidenskaber, impulsivitet, ubesindighed og vold og så videre. Agni er et passende symbol. Det er igen elefanten; men i en ny udformning. Og den er ikke længere en uoverstigelig kraft – elefantens hellige kraft. Den er nu et offerdyr, og det er et forholdsvis lille offer – ikke det store offer som tyren; men et mindre offer som lidenskaberne. Det vil sige, at ofre lidenskaberne er ikke så skrækkeligt dyrt. Det lille sorte dyr, der er imod én, er ikke som dybdernes Leviathan i det forgående chakra. Faren er allerede blevet formindsket. Lidenskaberne er reelt mindre risikable end druknedøden i det ubevidste; at være ubevidst om sine lidenskaber er meget værre end at blive ramt af lidenskab. Og det udtrykkes af Aries, vædderen; det er et lille offerdyr, som man ikke behøver at frygte, for det er ikke mere udstyret med elefantens eller Leviathans styrke. Man har overstået den værste fare, når man er bevidst om sine fundamentale ønsker og lidenskaber.

Det næste dyr er gazellen, der igen er en omformning af den oprindelige kraft. Gazellen eller antilopen afviger ikke så meget fra vædderen i deres jordiske liv – forskellen er, at den ikke er et tamdyr som en vædder, og den er heller ikke (et) offerdyr. Den er slet ikke angrebslysten; den er tværtimod meget sky og nervøs og meget let til bens – den er væk på ingen tid. Hvis man støder på en hjord af gazeller, bliver man altid betaget af, hvordan de kommer afsted. De næsten flyver gennem luftrummet i store spring. Der findes afrikanske antiloper, der gør spring fra seks og op til ti meter – ganske forbløffende; det er, som de havde vinger. Og de er også graciøse og sarte og har meget vævert bentøj. De berører knap nok jorden, og blot den mindste rørelse i luften er nok til at få dem til at flyve afsted, som fugle. Så gazellen har en fuglelignende karakter. Den er let som luft; den har kun jordforbindelse her og der. Dyret hører jorden til; men den er næsten befriet for tyngdekraften. Et sådant dyr egner sig til at symbolisere den psykiske materies kraft, effektivitet og lethed – tanke og følelse. Den er allerede sluppet af med noget af jordens tyngde. Det betyder også, at i *anahata* er psykiske forhold flygtige elementer, der næppe er til at fastholde. Den besidder netop den egenskab, som vi doktorer ville tænke på, når vi siger, at det er overordentlig vanskeligt at udrede en sygdoms psykogene element.

Mr. Dell: Vil De også sammenligne det med enhjørningen?

Dr. Jung: Det er en passende analogi, vil jeg mene, og dertil er enhjørningen symbol for Helligånden – det må så være det vestlige modstykke.⁷

Mrs. Sawyer: Enhjørningen stammer fra næsehornet, så det må også være en analogi.

Dr. Jung: Ja, næsehornet har overlevet legenden om enhjørningen. I virkeligheden er enhjørningen ikke et dyr; men næsehornet har været meget virkeligt i landet her. Et halvt næsehorn er blevet fundet, velbevaret, i en oliepøl i det østlige Europa – vist nok i Polen. Det

stammede fra istiden, et europæisk næsehorn. Enhjørningen er altså højst sandsynligt et svagt ekko fra de dage, da mennesket faktisk kunne se næsehorn her. Man kan naturligvis ikke bevise det; men i det mindste er det en meget fin analogi til processen her – elefantens forvandling til den følsomme, blide og letbenede gazelle.

Netop dén er et meget velegnet symbol for den psykogene faktor. Og lægevidenskabens opdagelse af den psykogene faktor var noget, man reelt kunne sammenligne med overgangen fra *manipūra* til *anāhata*. Jeg erindrer stadig godt, dengang professoren sagde: ”Der er nok også nogle psykiske forstyrrelser, fantasien spiller naturligvis en rolle, og en uligevægtig psykologi kan skabe symptomer af enhver slags,” og så videre. Oprindeligt tænkte man, at psyken var en art skum eller essens, skabt af kroppen og i sig selv uden betydning, og at den såkaldte psykologiske kausalitet reelt ikke eksisterede, og at den mere var symptomatisk. End ikke Freud anser den psykogene faktor som væsentlig. For ham er psyken noget temmelig fysiologisk, en slags statist i kroppens liv. Han er overbevist om, at der er en hel del kemi indblandet, eller burde være det – at det hele stammer fra kroppens kemi, at det skyldes hormoner, og gud ved hvad. Så opdagelsen af en reel psykogen faktor (det er med forlov endnu ikke er realiseret af lægevidenskaben!) er en stor og meningsfuld begivenhed. Det kunne være forståelsen af selve psyken som noget, der er i et naturligt samvirke med kroppen, og som sådan tjener et værdigt formål. Ser De, hvis en læge virkelig anerkender sådan noget, så har han taget et stort skridt. Hvis han bruger det psykogene, som kausal faktor blandt mikrober, forkølelser og ulykkelige, sociale vilkår, slægtsforhold og så videre, så anerkender han dermed psyken som noget, der eksisterer og har en reel virkning. Den logiske, medicinske tankegang er ikke overbevist om, at man rent faktisk kan indfange den, for den har gazellens flygtige natur. Og man ved, at når psyken manifesterer sig i virkeligheden, så er den sædvanligvis imod os. For så vidt at den ikke er imod os, så er den ganske enkelt identisk med vores bevidsthed. Vores bevidsthed er ikke imod os, og vi ser alt som vores egne bevidste handlinger; men den psykiske faktor er aldrig noget, vi betragter som vort eget forehavende. Vi søger at fornægte og fortrænge den. Hvis jeg for eksempel måtte skrive et brev og ikke bryder mig om det. Så har jeg i samme nu den psykiske faktor imod mig. Jeg kan ikke finde det brev – det er som borttryllet; Jeg finder ud af, at jeg har forlagt det ubevidst. Jeg ville være særlig omhyggelig med det her brev, men fordi jeg bærer på indre modstand imod det, så lægger jeg det i den forkerte lomme eller i et hjørne, hvor jeg ikke vil finde det i måneder. Man har lyst til at sige, at en drilleånd har været på spil. Man oplever, at der er noget djævelsk i den måde, hvorpå netop de ting, man har så hårdt brug for, er som borttryllede. Det samme sker under hysteri: Lige som det er ved at lykkes, så kommer der noget på tværs. Når det er meget afgørende, at man siger det rigtige, netop da siger man det forkerte; ordene bliver drejet i munden på os. Så man kan ikke meget andet end at forstå det derhen, at en eller anden en levende djævel faktisk er ude efter os. Heraf den gamle forestilling om, at den slags folk var besat af onde ånder, ofre for hekse og så videre.

Mr. Baumann: Der er en storartet bog af Friedrich Theodor Vischer, *Auch Einer* (En mere).⁸

Dr. Jung: Ja, en tysk bog af én, der kender til problemet, som er - tingenes drilagtighed. Når man for eksempel forlægger sine briller, så sker det altid på et usandsynligt sted, måske på et stolesæde, hvor brillerne helt falder i ét med mønsteret. Og man kan være stensikker på, at det smurte brød, man taber på gulvet, altid vil ende med smørret nedad. Eller hvis man sætter kaffekanden på bordet, så vil den af alle kræfter prøve at stikke sin tud gennem mælkekandens håndtag, så den vælter mælken, når man løfter kaffekanden.

Mr. Dell: *Die Tücke des Objekts* (Tingenes Drilagtighed).

Dr. Jung: Ja, tingenes djævlekunster og Vischer opstillede et helt system om det in *Auch*

Einer. Det er naturligvis meget virkelighedsfjernt; men han har rede på den psykiske faktor; fordi det på en måde er vores egen handling og dog alligevel ikke vores egen handling; det sker på en drilagtig måde. Den psykogene faktors flygtighed er forbavsende. Også under analyse undslipper den altid; for når man søger at angribe den, så benægter patienten og siger: ”Jamen, det er, hvad jeg selv ville; det er mig selv.” Han prøver hele tiden at ignorere den, fordi han er bange for at afsløre den for sig selv. Han er bange for, at han har fået en løs skrue et sted oppe i hovedet; han tror nu, det skyldes, at han er blevet gal.

Så overgangen fra *manipura* til *anahata* er virkelig meget vanskelig. Erkendelsen af psyken som noget autonomt, noget ægte og ikke én selv, er overordentlig vanskelig at forstå og rumme. For det betyder, at den bevidsthed, som man kalder sig selv, har nået sin begrænsning. I bevidstheden er alt, som man selv har udvirket det; men så opdager man, at man ikke er vært i eget hus; man er ikke alene i egen stue, og der er spøgelse, som skaber ravage i vor virkelighed, og det er enden på vort eget monarki. Men hvis man forstår det korrekt, og som tantrisk yoga påpeger, så er erkendelsen af den psykogene faktor kun den første erkendelse af *purusa*. Det er begyndelsen på den store erkendelse, der giver sig til kende på de mest groteske og løjerlige måder. Ser De, det er, hvad gazellen kendetegner.

Nu husker De, at elefanten genopstår i *visuddha*. Så her møder vi al kraften, dyrets uoverstigelige, hellige styrke, som den var i *muladhara*. I betydningen, at vi dér møder al den kraft, som bragte os til live og ind i den bevidste virkelighed. Men her er den ikke en støtte for jorden, *muladhara*. Den understøtter det, som vi oplever som det mest luftige, mest uvirkelige og det mest lunefulde, nemlig menneskets tanker. Det kunne synes, at elefanten nu virkeliggør begreberne. Vi indrømmer, at begreberne intet andet er end vore forestillinger, skabt af vore følelser og intellekt - abstraktioner eller analogier, uden grund i fysiske realiteter.

Det, som forener dem alle og er udtryk for dem alle, er energibegrebet. Som filosofisk tilfælde kan Platons eksempel fra hans hulelignelse bruges.⁹ Han søger i en noget klunget lignelse at udrede vort subjektive skøn, hvilket reelt er det samme begreb, der senere i filosofiens historie kaldes erkendelsesteori. Han beskriver folk, der sidder i en hule med ryggen til lyset og betragter en væg med skygger, fremkaldt af skikkelser i bevægelse udenfor. Nu er det en særdeles velegnet lignelse til at fremstille problemet; men der skulle gå mere end to tusinde år, inden problemstillingen fandt en filosofisk, abstrakt formulering i Kants *Critique of Pure Reason* [Kritik der reinen Vernunft].

Man har altid indtrykket af, at filosofiske og videnskabelige begreber, såsom energi – kald dem teorier eller hypoteser – helt igennem er værdiløse fænomener, der ikke holder natten over, lig et pust i sivet, der heller ikke har nogen videre eksistens. Åbenbart er det alligevel de fænomener, elefanten skubber til og understøtter, som om elefanten vil skabe en virkelighed af begreberne, der reelt kun er skabt af sindet. At tro, at disse produkter ikke også er realiteter - det er vores fordom.

Men her er hagen ved historien; det hele er ikke så enkelt. Vore spekulationer fører til abstraktioner, og man føler helt klart, at abstraktionerne kun er vore egne følgeslutninger. De er kunstige; man kan aldrig være sikker på, at de eksisterer i virkeligheden. Men hvis det sker, at man reelt oplever det, som man før havde konkluderet, så siger man: ”Det er altså virkeligt, i samme grad som mine tanker er virkelige.” Man siger for eksempel: ”I morgen bliver det tordenvejr.” Det er ikke videre troligt på denne tid af året; men ifølge alle meteorologiske data, kommer man til dén konklusion, om end man selv finder den ret usandsynlig. Og dagen efter bliver det faktisk tordenvejr, og så siger man: ”Er det ikke fantastisk, at jeg kom til den konklusion? Mine fornemmelser må være rigtige.” Således berigtiger man reelt sine tanker, og den kendsgerning indvirker på hele mennesket. Den rammer os igen og igen – man bliver gennemblødt af regn, man hører torden, og man bliver måske ramt af lynet – man kommer det

hele igennem.

Ifølge chakraernes symbolik sker der så noget tilsvarende i *visuddha*. Elefantens styrke overføres til psykiske realiteter, som vor fornuft foretrækker at se som rene abstraktioner. Men elefantens styrke overføres aldrig til rent intellektuelle produkter, da de aldrig er overbevisende; de savner altid fysiske beviser. Men for rent psykiske forhold, findes der ikke mulighed for fysisk bevis. Man ved for eksempel, at det på ingen måde er muligt at danne et gudsbegreb ud fra fysiske facts, da det ikke er et fysisk begreb. Det har intet at gøre med en oplevelse i tid og rum. Det kan ganske enkelt ikke forbindes med tid og rum, og man kan derfor ikke forvente nogen virkning af den art. Men hvis man har den psykiske *oplevelse*, hvis det psykiske faktum selv trænger sig ind på os, så forstår man det, og man kan så danne et begreb heraf. Abstraktionen eller gudsbegrebet dannes af oplevelse. Det er ikke et intellektuelt begreb, om end det også kan være intellektuelt. Men det væsentligste ved en sådan oplevelse er, at det er en psykisk realitet. Og de psykiske realiteter er virkeligheden i *visuddha*. Derfor understøtter virkelighedens uoverstigelige kraft ikke mere den jordiske virkelighed, men psykens virkelighed.

Man ved for eksempel, at der er noget, som man meget gerne vil have gjort; men man føler, at det simpelthen ikke skal være sådan, som om der var spærret helt af. Eller også har man en dyb følelse af, at man ikke har lyst til at gøre en bestemt ting, selv om det psykiske element kræver det, og man ved, at der er ingen vej udenom – man skal den vej; der er ingen tvivl om det. Det er elefantens kraft, som man måske mærker helt ud i det, man ville kalde, absurditeterne. De er realitetsoplevelser i *visuddha*, som udtrykt igennem symbolikken.

Det er kun det femte chakra, og vi er allerede ved at tabe pusten, vi er - bogstaveligt talt - forbi åndedrætsluften; vi er på en måde på vej ind i menneskets fjerne fremtid, eller vores egen. For i det mindste har ethvert menneske gode anlæg for at fornemme det, som vil være den kollektive oplevelse om to tusinde år, måske om ti tusinde år. Det, vi i dag har med at gøre, har allerede været til, vi ved ikke hvor mange millioner gange, hos primitive medicinmænd eller blandt gamle grækere eller romere i en dunkel fortid – det hele er foregrebet. Og vi foregriber tusinder af kommende år, så vi rækker reelt ud efter en fremtid, vi endnu ikke besidder. Det er derfor temmelig modigt at tale om det sjette chakra,¹⁰ der naturligvis er helt uden for vor rækkevidde; fordi vi end ikke er nået til *visuddha*. Men eftersom vi har symbolikken, så kan vi lige så godt bygge noget teoretisk op omkring den.

De husker, at *ajna*-centeret ligner et vinget sædekorn, og at det intet dyr rummer. Det betyder, at der ingen psykisk faktor er, ingen modstand er at mærke, intet er imod os. Det oprindelige symbol, *linga*, gentages her i en ny form, det hvide stadie. I stedet for den mørke spiringstilstand, så er det nu i strålende, hvidt lys, fuldkomment bevidst. Med andre ord, Guden, som sov i *muladhara*, er her helt vakt, den eneste reelle tilstand; og derfor er centeret blevet kaldt for tilstanden, i hvilken man forenes med Shiva. Man kunne sige, det var centeret til *unio mystica* med Guds kraft, i betydningen den absolutte virkelighed, hvor man intet er ud over psykisk virkelighed; men konfronteret med den psykiske virkelighed, som man ikke er. Og det er Gud. Gud er det evige psykiske objekt. Gud er simpelthen et ord for non-ego. I *visuddha* stod psykisk virkelighed endnu i modsætning til fysisk virkelighed. Derfor brugte man stadig den hvide elefant som støtte for den psykiske virkelighed. Psykiske hændelser fandt stadig sted inden i os, selvom de havde deres eget liv.

Men i *ajna*-centeret får psyken vinger – her ved man, at man udelukkende er psyke. Og dog er der en anden psyke, en modspiller til vor egen psykiske virkelighed, nemlig non-ego virkeligheden, det som ikke engang kan kaldes én selv, og man ved, at man skal opluges af det. Egoet forsvinder fuldstændigt; det psykiske er ikke mere en del af os; men vi bliver dele af det. De ser, at denne tilstand, hvor den hvide elefant er forsvundet i Selvet, næsten ikke er til at

forestille sig. Den kan ikke længere mærkes, end ikke dens styrke; fordi den ikke længere er imod os. Man er helt og holdent identisk med den. Man drømmer ikke engang om at gøre andet end det, kraften kræver; og kraften kræver det ikke, eftersom man allerede er i gang – eftersom man er kraften selv. Og kraften vender tilbage til sit udspring, Gud.

At tale om lotusen med de tusinde kronblade foroven, *sahasrara*-centeret, er ganske overflødig; fordi det kun er et filosofisk begreb uden nogen virkelig betydning for os, overhovedet; det er hinsidigt enhver mulig oplevelse. I *ajna* er der stadig en selvoplevelse, som åbenbart er anderledes end objektet, Gud. Men i *sahasrara* forstår man, at det ikke er anderledes, og så vil den næste slutning være, at der intet objekt er, ingen Gud, intet andet end brahman. Der er ingen oplevelse, fordi der er én, og det uden en anden. Det er sovende, det er ikke, og derfor er det *nirvana*. Det er helt igennem et filosofisk begreb, blot en logisk slutning af de foregående præmisser. For os er det uden praktisk værdi.

Mrs. Sawyer: Jeg vil gerne spørge Dem angående den østerlandske ide om at stige op gennem chakraerne; betyder den, at hver gang man er nået til et nyt center, så skal man tilbage til *muladhara*?

Dr. Jung: Så længe man lever, er man naturligvis i *muladhara*. Det giver sig selv, at man ikke altid kan være i meditation eller i en tranacetilstand. Man skal orientere sig i verdenen her; man skal være bevidst og lade guderne i fred.

Mrs. Sawyer: Jo, men man kan overveje det på to måder: Enten, at man gør alle disse ting i et forløb, eller, at man tager turen op og ned.

Dr. Jung: Chakrasymbolikken har den samme betydning, som udtrykkes i vor metafor om Nathavsarten eller om bestigning af det hellige bjerg eller om indvielse. Den er reelt en fortløbende udvikling. Den hopper ikke op og ned, for det, man har opnået, går aldrig tabt. Lad os sige, at De har været i *muladhara*, og så når De til vandcenteret, og bag efter vender De tilsyneladende tilbage. Men De vender ikke tilbage; det er en illusion, at De vender tilbage – De har efterladt noget af Dem selv i det ubevidste. Ingen rører ved det ubevidste uden at efterlade noget af sig selv deri. De kan godt glemme eller undertrykke det; men så er De ikke mere en helhed. Når man har lært at to plus to er fire, så vil det være sådan til evig tid – det kan aldrig blive til fem. Kun de vender tilbage, som troede, at de rørte ved det, men blot var opfyldt af illusioner desangående. Hvis man virkelig har oplevet det, så kan man ikke miste den oplevelse. Det virker, som om en for stor del af ens indhold er lagt i det, for meget vægt og blod. De kan vende tilbage til den tidligere tilstand og glemme, at De har mistet et ben; men Leviathan har bidt benet af. Mange af dem, der kom i vandet, siger: ”Aldrig vil jeg derhen igen!” Men de efterlod noget, et eller andet blev hængende der. Og hvis De kommer igennem vandet og ind i lidenskabens ild, så kan De aldrig rigtigt vende tilbage; fordi De ikke kan miste den forbindelse til Deres lidenskab, som De opnåede i *manipura*.

Spørgsmål: Er det som med Odin, der mister det ene øje?

Dr. Jung: Præcis. Og som med Osiris, underverdenens gud, der også mister et øje. Odin må ofre sit ene øje til Mimers kilde, visdommens kilde, som er det ubevidste. Ser De, et øje vil blive i dybet eller vendt imod det.¹¹ Således som Jakob Boehme skrev i sin bog om det indadvendte øje, da han, som han sagde, var ”fortryllet af naturens væsen”. Hans ene øje var vendt indad; det blev ved med at skue ind i underverdenen – hvilket svarer til tabet af et øje. Han havde ikke mere to øjne til denne verden. Så når man rent faktisk er gået ind i et nyt chakra, så vender man reelt aldrig tilbage; man bliver der. En del af Dem kan afspaltes; men jo længere De er nået i rækken af chakraer, jo mere bekostelig vil en tilsyneladende tilbagevenden være. Men hvis De vender tilbage og ikke mere husker forbindelsen, så er De som et genfærd. De er reelt ingenting, kun en skygge og alle Deres oplevelser er tomme.

Mrs. Sawyer: Mener De, at hensigten er at opleve de chakraer, man er kommet igennem,

simultant?

Dr. Jung: Helt bestemt. Som jeg fortalte Dem, så er vi i nutidig historisk udvikling nået til omkring *anahata*, og derfra kan vi opleve *muladhara* og alle følgende centre fra fortiden, ud fra kendskab til kilder og tradition; men også gennem det ubevidste. Tænk, hvis nogen nåede *ajna*-centeret, tilstanden af fuldkommen bevidsthed, ikke kun bevidsthed om én selv. Det ville være en ekstremt udvidet bevidsthed, som rummer alting – ren energi – en bevidsthed, som ikke alene ved ”Du er Det”, nej mere end det – hvert træ, hver sten, hvert åndedræt, hver rottehale – du er det hele; der eksisterer ikke noget, som ikke er dig selv. I en sådan udvidet bevidsthed vil alle chakraerne opleves simultant, fordi det er den højeste bevidsthedstilstand, og den ville ikke være den højeste, hvis den ikke omfattede alle tidligere oplevelsestilstande.

4. FORELÆSNING¹

2. NOVEMBER 1932

Dr. Jung: Vi har fået et spørgsmål fra mr. Allemann.

Jeg forstår ikke, hvorfor man forestiller sig, at hverdagslivet kun kan foregå i *muladhara*. Vil *muladhara* ikke bedre kunne anvendes om livet blandt dyr og primitive, som lever i fuldkommen harmoni med naturen? Skulle vi ikke hellere betragte vores kultiverede livsform under de højere chakraers *sthula* aspekt? Kundalinis vækkelse ville så svare til den bevidste forståelse af *sukhma* aspektet. Det ville betyde: For at vække kundalini, så skal vi ned til rødderne, til ”mødrene”, og frem for alt forstå *sukhma* aspektet bevidst i *muladhara*, jorden.

Mr. Allemann har bragt en meget indviklet problemstilling op. Jeg forstår hans vanskeligheder, idet de demonstrerer vanskelighederne ved det vestlige synspunkt, når det møder Østens ideer. Vi møder et paradoks: For os hører bevidstheden til højt oppe, oppe i *ajna* chakraet så at sige, men vores verden, *muladhara*, befinder sig alligevel i det laveste chakra. Desuden studser vi over en anden uoverensstemmelse: *Muladhara* er, som vi har set, vores verden. Hvordan kan den så være lokaliseret til pelvis, når den optræder i chakrasystemet.

Jeg skal igen forsøge at give en overordnet forklaring på, hvordan vi bør forstå det, men for nuværende, vil vi holde chakra *symbolikken* og *filosofien* om tings *sthula-sukhma* aspekt helt adskilte. De tre aspekter, betegnet af udtrykkene *sthula*, *sukhma* og *para*, er en filosofisk iagttagelsesmåde. Ifølge det teoretiske synspunkt, så kan hvert chakra beskues fra alle tre aspekter. Chakraerne er dog *symboler*. De samler komplekse og mangfoldige forestillinger om ideer og realia i billedform.

Ordet symbol stammer fra det græske ord, *symbollein*, at sammenkaste. Det handler altså om emner, der er samlet sammen eller om en masse ting, der er smidt til hobe, hvilket vi, som udtrykket viser, betragter som en helhed. Vi kunne oversætte ordet symbol med ”helhedsanskuelse”, noget der anses for at være en helhed” eller med ”en tingenes helhedsanskuelse”. Vi må altid ty til et symbol, når vi har at gøre med et større sortiment af aspekter eller med en mangfoldighed, der udgør en samlet enhed, og som er så tæt sammenvævet i alle sine disparate dele, at vi ikke kan adskille eller udskille nogen del uden at

spolere sammenhængen og uden at helhedstanken går tabt. Den moderne filosofi har formuleret den her anskuelsesmåde under det, der kendes som *gestaltteorien*.² Et symbol er altså en levende *gestalt* eller form – totalsummen af en yderst nuanceret samling af realia, som vort intellekt ikke kan rumme rent begrebsmæssigt, og som derfor ikke kan udtrykkes anderledes end ved bruget af et billede.

Tag til eksempel problemet med erkendelsesteorien, som har skabt vanskeligheder, så store og mangfoldige, at det har beskæftiget tænkere lige fra den tid, da filosofien først udvikledes, og op til i dag. Det lykkedes eksempelvis aldrig for Platon at formulere en adækvat erkendelsesteori; han kunne ikke komme ud over hulebilledet og var nødt til at skildre problemet i visionære lignelser eller konkrete billeder. To tusinde år skulle forløbe, før Kant kunne formulere en erkendelsesteori.

Chakraerne er altså også symboler. De symboliserer yderst sammensatte psykiske realiteter, som vi slet ikke for nærværende vil kunne give udtryk for, undtaget i billeder. Derfor spiller chakraerne en vigtig rolle for os, fordi de er et bud på en genuin indsats for at give psyken en symbolteori. Psyken er noget højst kompliceret, så enorm i sin udstrækning og så rig på for os ukendte elementer og aspekter, der overlapper og blander sig med hinanden i et aldeles forbløffende omfang, så at vi altid tyer til symboler i et forsøg på at udtrykke det, vi ved om den. Enhver teori herom ville være forhastet, fordi den ville fortabe sig i detaljer og helheden, som vi troede at finde, ville være borte.

Ud fra mit forsøg på en chakraanalyse, har De set, hvor svært tilgængelige indholdene kan være, og hvilken kompleksitet vi har med at gøre, når vi ikke kun forsker i bevidsthed, men i psyken som helhed. Chakraerne bliver altså en værdifuld guide i dette dunkle område, på grund af, at Østen, og især Indien, altid har søgt at se psyken som en helhed. Den har en fornemmelse for Selvet, derfor betragter den blot bevidsthed og ego som mere eller mindre uessentielle dele af Selvet. På os virker alt det her meget fremmed, og det er som om, at Indien er betaget af bevidsthedens baggrund, hvor vi selv helt igennem er identificeret med vores forgrund, med det bevidste. Men selv hos os, er psykens *Hinterland* og baggrund nu vakt til live, og fordi det er så obskurt og vanskeligt at komme ind på, så er vi i starten nødt til at fremstille det symbolsk. Sådan bliver vi til eksempel opmærksom på det paradoksale forhold, at *muladhara* er lokaliseret til pelvis og samtidig symboliserer vor virkelighed, og det paradoks kan kun udtrykkes med et symbol. Det er det samme med den åbenbare selvmodsigelse indeholdt i det faktum, at vi forestiller os bevidstheden placeret i hovedet; men ikke desto mindre frister vi livet i det laveste chakra, i *muladhara*.

Som vi så på efterårets første engelske seminar, så er *muladhara* et symbol for vores nuværende psykiske forhold, idet vores liv er viklet ind i jordiske årsagssammenhænge.³ Det repræsenterer det bevidste liv, *som det rent faktisk er*, med sin betingede afhængighed. *Muladhara* er ikke kun den ydre verden, vi lever i; den omfatter bevidstheden om alle ydre og indre personlige oplevelser. I det bevidste hverdagsliv er vi som højt udviklede dyr, fastbundne af livets vilkår og omklamrede og betingede heraf. Men den vestlige bevidsthed ser det slet ikke på den måde. Tværtimod lever vi i vores virkelighed i de øverste centre. Vores bevidsthed er lokaliseret til hovedet; vi fornemmer, at dér er den. Tanken og viljen sidder i vor hoveder. Vi er herrer over naturen, og vi hersker over miljøforhold og de blinde love, der binder det primitive menneske på hænder og fødder. I bevidstheden troner vi højt oppe og skuer ned på naturen og dyrene. Oldtidsmennesket er for os en Neanderthalsmand, kun en smule bedre end et dyr. Vi opfatter slet ikke, at Gud også giver sig til kende som et dyr. Et dyr er i vores øjne noget bestialsk. Det som reelt burde være over os, synes at være under os og bliver opfattet som noget tilbagestående og underværdigt. Derfor ”går vi ned” i *svadisthana* eller ”falder i affekt” i *manipura*. Da vi kendetegnes ved bevidsthed, så taler vi om det ubevidste. Når vi går ind i det

ubevidste, så synker vi ned på et lavere stadie. Vi kan derfor sige, at mennesket generelt set er nået til *anahata* chakraets stadie, for så vidt det selv føler sig indforstået med *anahatas* apersonlige værdier. Alle kulturer danner apersonlige værdier. En tænker, hvis ideer frembyder en handlemåde, som er uafhængig af hverdagens begivenheder, vil kunne sige, at han er i *visuddha* eller næsten i *ajna* centeret.

Men alt det er kun problemets *sthula* aspekt. *Sthula* aspektet er det personlige aspekt. Det virker for os selv, som om vi befandt os i de højeste centre. Det tror vi, fordi bevidstheden og den kollektive, apersonlige kultur, som vi lever i, befinder sig i *anahata* centeret, hvor vi i alle henseender befinder os. Da vi er identificerede med det bevidste, så opdager vi ikke, at der eksisterer noget uden for det, og at dette noget ikke er over, men under os.

Ved hjælp af psykologi eller tantrisk filosofi kan vi nå til et sted, hvorfra vi kan iagttage, at apersonlige hændelser finder sted inden i vor egen psyke. At anlægge en overpersonel anskuelsesmåde vil sige at komme til *sukhma* aspektet. Vi kan opnå den anskuelse, for i og med vi skaber kultur, så danner vi også apersonlige værdier, og når vi gør det, så begynder vi at forstå *sukhmaaspektet*. Igennem kulturen opstår en intuitiv forståelse i os for andet end personlige psykologiske muligheder, fordi det apersonlige viser sig i den. Chakrasystemet manifesterer sig i kulturen, og kulturen kan derfor opdeles i forskellige lag, som er mave-, hjerte- og hovedcentre. Vi kan derfor påvise og opleve de forskellige centre, som de giver sig til kende i den enkeltes liv, eller i menneskets evolution. Vi begynder med hovedet; vi identificerer med øjnene og bevidstheden: helt koldt og objektivt, iagttager vi verden. Det er *ājnā*. Men vi kan ikke for altid blive hængende i iagttagelsens kolde sfære, vi er nødt til at realisere vore tanker. Vi lægger stemme til, og betror dem således til luften. Når vi iklæder vor viden i ord, er vi i *visuddhas* område eller halscenteret. Men så snart vi siger noget, der er særligt ømtåligt, og der er årsag til positive eller negative følelser i os, så hamrer det i hjertet, og så aktiveres centeret i *anahata* så småt. Og nok et skridt videre, hvis der til eksempel opstår uenighed med en eller anden, fordi vi er blevet irritable og vrede og ude af os, så er vi i *manipura*.

Hvis vi går endnu længere ned, så bliver situationen umulig; fordi kroppen nu begynder at tale. Af den grund er alt i England under diafragma tabubelagt. Tyskere går altid en smule neden under og bliver derfor nemt emotive. Russerne lever simpelthen under diafragma – de består af følelser. Franskmænd og italienere *opfører* sig som om, de befandt sig nedenunder; men de ved ganske udmærket, ligesom enhver anden gør det, at det er de ikke.

Det er en noget pinlig og delikat sag at drøfte, hvad der sker i *svadisthana*. Når en følelse eksempelvis øges til et stade af stor intensitet, så udtrykker den sig ikke længere i ord, men på en fysiologisk måde. Den forlader ikke kroppen via munden, men på andre måder - som for eksempel via blæren. *Svadisthana* repræsenterer stadiet, hvor det psykiske liv kan siges at begynde. Først da det stadie blev aktiveret, vågnede menneskeslægten op fra søvnen i *muladhara* og lærte de første regler for kropslig anstændighed. Starten på den moralske opdragelse bestod i at forrette vore nødvendige ærinder på steder, hvor det var passende, ligesom det stadig sker i et lille barns opdragelse. Hunde har også lært det; de lever allerede i *svadisthana*, i betragtning af at de efterlader deres visitkort ved træer og hjørner. De hunde, der kommer bagefter, læser signalerne og kan deraf vide, hvordan landet ligger, om den forrige hunds mave var fuld eller tom, om det var en større eller mindre hund – et afgørende signal i parringstiden. På den måde kan hunde aflevere alle former for oplysninger til hinanden og kan reagere adækvat herpå.

Denne første og laveste måde til udtryk for psykisk liv bliver også stadig anvendt af mennesker, for eksempel af meget primitive kriminelle. De ved, hvad der menes med *grumus merdae* (en dyng ekskrementer). Tyven efterlader sin afføring på stedet, han har berøvet og så

siger han: ”Det er min signatur; det her er mit; ve den der krydser mit spor.” På den måde opstår der en slags nostalgisk sødme – et relikvie fra arkaisk tid. For under primitive forhold spiller tegnsproget faktisk en meget vigtig, endog livsvigtig rolle. En person kan med det afgøre, om farlige eller egnede dyr har sat bestemte spor, og om sporet er friskt eller ej. Det gælder naturligvis også for spor efter mennesker; hvis der er fjendtlige stammer i nærheden, så er frisk menneskeafføring et advarselstegn. Jo mere primitive leveforhold, des større betydning har de psykiske udtryk på det stadie. Vi kunne sige, at det er naturens første erklæring. Psykiske manifestationer, der hører til i *svadisthana*, er derfor ofte til stede i vores drømme, og den vulgære humor og bestemte vitser fra middelalderen er fulde af dem.

Angående *muladhara*, så ved vi ingenting om det, for på det plan sover det psykiske liv. Mr. Allemann har derfor ganske ret, når han siger, at *muladhara* er dyrenes og de primitives liv, da de lever i fuldkommen harmoni med naturen. Vort kultiverede liv skal på den anden hånd betragtes, som de højeste chakraers *sthula* aspekt. Kundalinivækningen ville da svare til den bevidste forståelse af *suksma* aspektet. Det ligger helt klart. Men hvad skal vi gøre for bevidst at forstå *suksma* aspektet af *muladhara*, eller af jorden?

Her støder vi igen på et kæmpe paradoks. I bevidstheden befinder vi os i *ajna*, og dog lever vi reelt i *muladhara*. Det er *sthula* aspektet. Men kan vi stræbe efter et andet aspekt? Som det vides, kan vi ikke forstå et gran, så længe vi er nedsænkede i det og kendetegnes ved det. Først når vi kommer til et standpunkt, der står ”uden for” pågældende oplevelse, kan vi helt forstå, hvad vi tidligere oplevede. Vi kan for eksempel først bedømme vort hjemland og herkomst eller den del af verden, hvor vi er opvokset, objektivt, når vi har boet et stykke tid i udlandet, og dermed kan se vort fødeland udefra.

Hvordan kan vi så sætte os ud over vor personlige synsvinkel, der står for *sthula* aspektet, og indtage en anden, der er apersonlig og vil vise os, hvor vi reelt står i verdenen her? Hvordan kan vi vide, at vi er i *muladhara*? *Muladhara* er en tilstand af psykisk søvn, har vi sagt; dér har vi altså ingen bevidsthed og har ingenting at fortælle om det. Jeg begyndte med at sige, at vi skaber apersonlige værdier med kulturens midler, og at vi med samme midler kan få fært af de psykologiske alternativer og opnå en anden sindstilstand. Med dannelsen apersonlige værdier begynder vi på *suksma* aspektet. Vi betragter ting fra *suksma* aspektet, når vi skaber symboler. Vi kan også betragte psyken fra *suksma* aspektet, og det er netop dét, chakraernes symboler står for. Jeg kan slet ikke beskrive det synspunkt for Dem, uden brug af et symbol. Det er, som så vi vores psykologi og menneskeracens psykologi fra et fikspunkt i den fjerde dimension, ubegrænset af tid og rum. Chakrasystemet er skabt ud fra den anskuelse. Det er en anskuelse, som transcenderer tiden og det enkelte menneske

Det spirituelle synspunkt i Indien er almindeligvis en anskuelse af den her art. Hinduerne søger ikke, som vi, at forklare verdenen ved hjælp af brintatomer som udgangspunkt. De beskriver heller ikke menneskets eller individets evolution nede fra og opad, fra dyb ubevidsthed til den højeste bevidsthed. De ser ikke mennesket fra *sthula* aspektet. De taler kun om *suksma*-aspektet og siger dermed: ”I begyndelsen fandtes den eneste ene, brahman, uden en anden. Det er den eneste indiskutable virkelighed, en væren og en ikke-væren.”⁴ De begynder i *sahasrara*; de taler gudernes sprog og opfatter mennesket oppe fra og nedad, og opfatter det fra *suksma* eller *para*-aspekterne. Indre oplevelser er for dem åbenbaringer; de ville aldrig sige om denne oplevelse: ”Det tænkte jeg nok.”

Vi har naturligvis et helt andet syn på Østen. Til sammenligning med vores bevidste kultur i *anahata*, så kan vi sandfærdigt sige, at den kollektive kultur i Indien er i *muladhara*. Som bevis for det behøver vi bare at tænke på de faktiske forhold i Indien, fattigdommen, snavset, manglen på hygiejne, uvidenhed om tekniske og videnskabelige fremskridt. Set fra *sthula* aspektet, så befinder den indiske kollektivkultur sig midt i *muladhara*, hvorimod vores er nået

til *anahata*. Men den indiske livsopfattelse ser mennesket fra *sukmaaspektet* og fra den synsvinkel bliver alt helt vendt om. Vores personlige bevidsthed kan godt nok placeres i *anahata* og endda i *ajna*; men ikke desto mindre er den psykiske situation som helhed i *muladhara*.

Antag at vi prøvede at skildre verden ud fra *sahasrara* og eksempelvis startede en forelæsning med ordene fra Vedantaen: ”I begyndelsen var verdenen kun brahman; siden brahman var alene, var den ikke udfoldet. Den kendte kun sig selv, og den indså: Jeg er brahman. Den blev på den måde til universet.” Så ville vi med rette blive anset som gale, eller man ville i det mindste tro, at vi holdt et vækkelsesmøde. Så hvis vi er fornuftige og holder os til virkeligheden, idet vi prøver at beskrive et eller andet, så begynder vi altid med hverdagens banale hændelser, og med det praktiske og konkrete. Kort sagt, vi starter med *sthula* aspektet. De forhold, som absolut ingen rolle spiller for os, er vores faglige beskæftigelse, stederne vi bor, bankkontoer, familien og sociale tilknytninger. Vi er nødt til at acceptere de her facts som fundamentale, hvis vi overhovedet har et ønske om at leve. Uden et personligt liv, uden et her og nu, kan vi ikke opnå det apersonlige. Det personlige skal først fungere, før forløbet med psykens apersonlige side kan begynde.

Det apersonlige i os præsenteres igen og igen for os i vores seminars visioner: Det er en hændelse uden for egoet og bevidstheden. Ifølge patientens fantasi handler det altid om symboler og oplevelser, der ikke har noget at gøre med hende som mrs. En-eller-anden, men stiger op fra menneskets kollektive sjæl i hende, og som derfor er kollektive indhold. I analyse kan det apersonlige forløb først påbegyndes, når hele det personlige liv er blevet indlemmet i bevidstheden. På den vis åbner psykologien for en synsmåde og en slags oplevelser, som rækker ud over egoets bevidsthed. (Det samme sker i tantrisk filosofi, men med en forskel: At her spiller egoet slet ikke nogen rolle.) Den måde at forstå og opleve på besvarer selv spørgsmålet om, hvordan vi kan befri os selv fra verdens drabelige realiteter, med andre ord, hvordan gøres bevidstheden fri af verdenen. De husker for eksempel symbolet på vand og ild, et billede, hvor en patient står i flammer.⁵ Det symboliserer neddykningen i det ubevidste, ned i *svadisthanas* døbefont, og lidelserne i *manipuras* ild. Nu forstår vi, at neddykningen i vand og det at udholde flammer, ikke var en nedstigning, ikke et fald til de lavere stadier, men en opstigning. Det er en udvikling ud over det bevidste ego, en oplevelse af sig selv i en apersonlig ramme – en udvidelse af individets psykiske horisonter, så de kan rumme det, der er alment for hele menneskeracen. Når vi assimilerer det kollektivt ubevidste, opløser vi det ikke, men skaber det.

Først efter at være kommet til det stadie – først efter at have rørt ved *svadisthanas* døbevand – kan vi indse, at vor bevidste kultur, trods alle sine stjernestunder, stadigvæk er i *muladhara*. I vores egen bevidsthed er vi måske nået til *ajna*, befolkningen som helhed kan måske være i *anahata*; men alt er stadig kun i personligt henseende – det er stadigvæk *sthula* aspektet, da det kun har betydning for bevidstheden. Og så længe egoet identificerer sig med bevidstheden, da er det fanget i verdenen her, *muladhara*-chakraets verden. Men vi må indse, at det først bliver anderledes, når vi besidder en erfaringsverden og en anskuelse, der transcenderer bevidstheden. Først når vi har fået en ide om psykens udstrakte størrelse, og ikke længere indskrænker os til det bevidste område alene, først da kan vi vide at vores bevidsthed er infiltreret i *muladhara*.

Chakraets symboler bidrager altså med en anskuelse, der rækker ud over det bevidste. De er intuitive opfattelser af psyken som en helhed. Om dens forskellige vilkår og muligheder. De symboliserer psyken fra en kosmisk synsvinkel. Det er som om en superbevidsthed, en altfavnende, guddommelig bevidsthed, holder øje med psyken ovenfra. Anskuet fra den firedimensionelle bevidstheds synsvinkel, kan vi erkende det faktum, at vi stadig lever i *muladhara*. Det er *sukma* aspektet. Observeret fra den synsvinkel stiger vi op, når vi går ind i

det ubevidste; fordi det befrier os fra trivialbevidstheden. I den ordinære bevidsthedstilstand er vi reelt neden under, indfiltret, rodfæstet i jorden, fortryllet af blændværk, afhængig – kort sagt, kun en anelse mere fri end de højeste dyr. Vi har kultur, det er sandt; men vores kultur er ikke apersonlig; det er en *muladhara* kultur. Vi kan ganske vist udvikle bevidstheden til den når *ajna* centeret; men vores *ajna* er et personligt *ajna*, og derfor er det i *muladhara*. Alligevel ved vi ikke, at vi er i *muladhara*, lige som de amerikanske indianere ikke ved, at de lever i Amerika. Vores *ajna* er fanget i den her verden. Den er en gnist, fængslet af verden her, og når vi tænker, så er det kun i den her verdens tankebaner.

Hinduens tankebaner handler om det store lys. Hans tanker starter ikke i et personligt, men i et kosmisk *ajna*. Hans tanke begynder med brahman, og vores med egoet. Vores tanke begynder i det individuelle og fortsætter ud i det almene. Hinduen begynder med det almene og arbejder sig ned til det individuelle. Ifølge *suksma* aspektet er alt vendt om. I aspektet her forstår vi, at vi på alle måder er spærret inde i kausalitetens verden, og ifølge chakraerne er vi ikke ”højt oppe”, men absolut ”neden under”. Vi sidder i et hul i verdensens pelvis, og vores *anahata* center er *anahata* i *muladhara*. Vores kultur fremstiller det bevidste tilfangetaget i *muladhara*. Betraget fra *suksma*-aspektet er alt stadig i *muladhara*.

Kristendommen er også baseret på *suksma* aspektet. For den er verdenen kun en forberedelse til en højere tilstand, og et her-og-nu, tilstanden af engagement i verdenen her, er forfejlet og syndig. Den tidlige kirkes sakramenter og ritualer havde alle til formål at befri mennesket fra den udelukkende personlige sindstilstand og sætte det i stand til at deltage symbolsk i en højere tilstand. I mysteriet om dåben – dukkerten i *svadisthana* – dør den ”gamle Adam”, og den ”spirituelle mand” bliver født. Forvandlingen og Kristi himmelfart er den symbolske fremstilling og foregribelsen af det ønskede mål, som er at blive løftet op over det personlige og ind i det apersonlige. I den gamle kirke forestiller Kristus lederen og dermed løftet om det, som mystikeren eller den indviende også kunne rumme.

Men for Vestens ikke-kristne er dette her-og-nu den eneste realitet. *Sthula*-aspektet, bundetheden til *muladhara*, skal først leves helt ud, for at vi bagefter er i stand til at vokse ud af det. Før vi kommer så langt, bør vi ikke vide, at vi er fanget i *muladhara*. Kun på den måde kan vi udvikle den personlige bevidsthed til *ajna*-centrets trin, og kun på den måde kan vi skabe en kultur. Det er ganske vist kun en personlig kultur, som jeg har nævnt; men bag kulturen står Gud, det apersonlige. Og sådan kommer vi til *suksma* aspektet, og nu opdager vi, at det som før syntes at være endemålet for vor stræben, kun er noget personligt, kun bevidsthedens genius. Vi indser, at ud fra anskuelsen om psyken som en helhed, så er det kun den personlige bevidsthed, der er nået til *ajna*, og at vi, ud fra chakrasystemets kosmiske aspekt, stadigvæk er i *muladhara*.

Det er bedst at forklare med en metafor. Man kunne forestille sig chakrasystemet som en enorm skyskraber, hvis fundament går dybt ned i jorden og rummer seks kældre, den ene over den anden. Man kunne så bevæge sig fra den nederste til den øverste; men man ville stadigvæk befinde sig i jordens indre. Hele kældersystemet er det kosmiske *muladhara*, og vi befinder os stadig i det, selv efter vi er nået til den øverste kælder – vor personlige *ajna*. Det skal vi altid være opmærksomme på, ellers fældes vi af samme fejl som teosofien, der blander det personlige og det kosmiske sammen, det individuelle genius og det guddommelig lys. Hvis vi gør det, så kommer vi ingen vegne; vi oplever i stedet kun en enorm selvovervurdering.

Vi kan ifølge det kosmiske chakrasystem forstå, at vi stadig er meget langt nede, at vores kultur er en kultur i *muladhara*, kun en personlig kultur, hvor guderne endnu ikke er vågnet af søvnen. Derfor må vi vække kundalini for at lade gudernes lys opflamme luen i den individuelle bevidsthed. I tankeverdenen og i psykiske situationer, kan vi nå denne anden sindstilstand, vi kan betragte os selv fra *suksma* aspektet; men så er alting vendt om. Så kan vi

se, at vi sidder i et hul, og at vi ikke dykker ned i det ubevidste, men ved at opnå et forhold til det ubevidste, så oplever vi en udvikling opad. At aktivere det ubevidste vil sige at vække det guddommelige, *devi*, kundalini – og starte udviklingen af det apersonlige og dermed antænde gudernes ild i den enkelte. Kundalini, der skal vækkes i sin slumrende *muladhara* verden, er det apersonlige, non-egoet, psykens totalitet, og kun gennem den kan vi nå til de højeste chakraer i en kosmisk eller metafysisk betydning. Af den grund rummer kundalini det samme princip som *Soter*, Saviour Serpent of the Gnostics [Gnostikernes Frelsende Slange]. Den måde at betragte verden på er *suksma* aspektet. *Suksma* aspektet er den indre kosmiske mening med tingene – det ”subtile legeme”, det apersonlige.

Para aspektet, som professor Hauer kaldte det metafysiske, er for os en ren abstrakt spekulation. Det vestlige sind kan intet stille op med det. For den indiske tankemåde er de hypostaserede abstraktioner langt mere konkrete og substantielle. Brahman eller *purusa* er for inderen eksempelvis den eneste ubestridte realitet; for os er det slutfacit af meget vidtgående kontemplation.

Mrs. Baynes: Hvad mener professor Hauer med det metafysiske aspekt?²⁶

Dr. Jung: Det er igen *suksma* aspektet. Vi kan kun tale om det i symboler. Sådanne symboler er for eksempel vand og ild, en bro til det ubevidste.

Mrs. Crowley: Er der forbindelse mellem *samskara* og det kreative princip? Og er *puer aeternus* forbundet med dem?⁷

Dr. Jung: *Samskara* kan sammenlignes med *muladhara*, da de er de ubevidste vilkår, vi lever under. *Samskara* er nedarvede kim, kan vi sige – ubevidste bestemmende faktorer, præfabrikerede egenskaber i sin vorden, livet i sine rødder. Men *puer aeternus* er knoppen, der springer fra rødderne, forsøget på syntese og på en frigørelse af *muladhara*. Kun ved at skabe et hele af de nedarvede betingelser, kan vi blive befriet for dem.

Dr. Reichstein: Er *samskara* arketyper?

Dr. Jung: Ja, det første eksistensstadium er et liv i arketyper. Børn er på det stadium, før de kan sige ”jeg”. Verdenen i det kollektivt ubevidste er så vidunderlig, at børn bestandigt bliver draget tilbage i den og kun med besvær kan løsrive sig igen. Der er børn, der aldrig mister erindringen om vor psykiske baggrund, så usædvanlige er de underværker, den rummer. Erindringerne lever videre i symboler. Hinduerne kalder dem for ”juvel-verdenen” eller ”manidvipa”, juveløen i nektarhavet. Barnet går med chokerende pludselighed fra det kollektivt ubevidstes vidunderlige verden ind til livets *sthula* aspekt. Udtrykt på anden måde, et barn går ind i *svadisthana*, så snart det bemærker sin krop, føler sig utilpas og græder. Det bliver bevidst om sit eget liv, sit eget ego og har dermed forladt *muladhara*. Dets eget liv begynder nu: Dets bevidsthed begynder at løsgøre sig selv fra psykens helhed, og verdenen af urbilleder, den utrolige glansverden, og lægger den for altid bag sig.

Mrs. Crowley: Er der en sammenhæng mellem *citta*⁸ og kundalini?

Dr. Jung: *Citta* er det bevidste og ubevidste psykiske område, den kollektive indstilling, sfæren hvori kundalinifænomenet foregår. *Citta* er simpelthen vores organ til viden, det empiriske ego, i hvis sfære kundalini bryder ind.⁹ Kundalini er af væsen helt anderledes end *citta*. Derfor er hendes pludselige entré for *citta* ankomsten af et helt fremmed element. Hvis hun ikke havde været fuldkommen anderledes end *citta*, så hun ville ikke kunne opfattes.

Men vi burde ikke fordybe os for meget i de her principper, for de hører til et ideernes område, der er typisk østerlandsk. Vi er derfor nødt til at være meget tilbageholdne i brugen af de begreber. I almindelighed passer vores psykologiske udtryksmåde meget nøje til vort brug. For os er det bedst kun at anvende de tantriske begreber som tekniske udtryk, når vores egen terminologi ikke rækker. Vi er eksempelvis nødt til at låne begrebet *muladhara* og *sthula* og *suksma* aspekterne fra tantrisk yoga; idet vort eget sprog savner udtryk for de tilsvarende

psykiske forhold. Men vi har ikke brug for et begreb som *citta*. Også begrebet kundalini er for os kun brugbart til ét, og det er at skildre vore egne oplevelser med det ubevidste, oplevelser, der har at gøre med indvielsen til de apersonlige processer. Som vi af erfaring ved, så dukker slangesymbolet meget ofte op.

INDISKE PARALLELLER¹

11. oktober 1930

På denne sidste seminardag vil der blive givet en ide om, hvad det, vi har set, betyder og, hvordan det skal forstås. Rækken af billeder blev ikke forelagt til ideal. Vi må ikke glemme den europæiske verden og vores egne forudsætninger for at skabe en terapeutisk metode ud fra en sådan proces. Genoplivningen af indre billeder må udvikle sig organisk.

Her kunne man stille sig det spørgsmål, om denne case nu også ville have udviklet sig sådan, hvis Dr. Jung, som selv kendte til de her ting, ikke havde været til stede. Med andre ord: Var der ikke foregået en helt umærkelig form for påvirkning eller overførelse. Dertil kan man kun sige, det man i forvejen ved, at man ikke skal lege med sin skæbne. Det er umuligt at vide, hvordan en begivenhed ville have udartet sig, i fald et par hændelser var forløbet anderledes. Drejer det sig om spirituel udvikling, er det kun muligt at udelukke den subjektive faktor ved at undersøge, om begivenheder er forløbet lige sådan andre steder på andre tidspunkter. Dr. Jung forsøgte at uddrage sådanne paralleller. De findes i alle perioder i litteraturen. Dr. Jung har i sin øje mængder af tilsvarende imaginerede udviklingsforløb, der stammer fra mennesker andre steder på jorden. Det burde gøre det ud som bevis. Men der er endnu et andet mere slående bevis: En storslået kultur har holdt denne lærdom og symbolerne i hævd i deres religiøse og filosofiske undervisning i mere end to tusinde år – nemlig den indiske. Her finder vi historiske paralleller til billedserierne, som fremkom spontant i den jungianske patientkreds. Dermed er det også blevet bevist, at de indre processer ikke er influeret af Dr. Jungs synspunkt, men faktisk stammer fra en urstruktur i psyken.

Parallellerne er frem for alt fundet i indisk tantraisme (tantra betyder bog). Tantraismen er en bevægelse, der dukkede op i en tid, da middelalderlig buddhisme var kraftigt opblandet med hinduelementer; det vil sige, dengang Hinayana-Buddhismen (den lille vogn) bredte sig til Indien og udvikledes til Mahayana-Buddhisme (den store vogn) i Mongoliet. Den buddhistiske periode, hvor Mahayana-linjen river sig løs, præges af en ejendommelig synkretisme: Hinduismen omformede buddhismen med meditationsudøvelse og det på en måde, at flere intermediære former næppe var genkendelige som buddhistiske mere. Shivaismens religiøse former byggede i hovedsagen på tantriske ideer. Den intermediære buddhistiske yogaudøvelse deler sig i to grene: *sadhana* og *vajrayana*.

I *Sadhanas* magiske ritualer spiller brugen af mantra (energiord) en rolle. Ved hjælp af et mantra er det muligt at fremkalde guden. Til at frembringe gudsvisionen understøttes med et yantra² (mandala). Et yantra er et kultisk ikon i hvis center, guden er afbildet. Med intensiv fordybelse i guden, bringes den i live. Beskueren går ind i guden, og guden er i beskueren (identifikation med guden, guddommeliggørelse af beskueren). Metoden kan anvendes til at opnå enhed med Altet, men også til ren og skær magi med verdslige formål (fakirens fupnumre).

Modsat dette er *vajrayana*-linjen. *Yana* betyder vogn, eller vej. *Vajra* er tvetydig og har både en guddommelig og fallisk betydning. Det kan betyde lynild, styrke, libido, guddommelig kraft, intelligens, bevidsthedsenergi. Eller

også betyde tordenkile og er det mystiske symbol for *linga*. Dens kvindelige modpart er *padma-lotus*, det mystiske symbol for *yonis*. Andagten fremdrager ofte symboler på foreningen af *vajra* og *lotus*.

Som følge af den tvetydige betydning af *vajra*, udviklede der sig en *venstrehåndet skole* og en *højrehåndet skole*. Den første betragter *vajra* som den guddommelige kraft. Den repræsenterer den filosofiske retning og farer ind imellem vild af ren spirituel overdrivelse. Den venstrehåndede skole, som er temmelig ildeset, advokerer for den seksuelle synsvinkel. Den ser *vajra* som udtryk for den personlige seksualitets tilfredsstillelse. (I striden mellem de to synspunkter er parallellerne til den psykologiske videnskab af i dag er let genkendelige). Mahayana siger, at alle ting er Buddhas embryoer; de er fostret af *tathagata*, den fuldkomne. Alle ting er skabt af den samme energi; *vajra* er iboende alting. Således er Buddhas fjerde legeme (det subtile legeme) også lyksalighedens manifestationsform i lynildens kraft; det er *vajrasattva* eller *ananda*-lykketilstanden. (Nietzsche: ”Siden al nydelse søger evighed, søger dyb, dyb evighed”³). I denne tilstand af lyksalighed og i form af *vajra* omfavner *tathagata* sin Shakti. Det er gudens evige sameksistens med sin kvindelige form, dens afkom, dens udstråling, dens krop. Denne tro forekommer især i shivaismen.⁴ Den tilbedte gud er Shiva, den flerarmede. Han er jægeren ude i bjergene, lynilden, skabelsens skjulte kraft. Han er ren fordybelse. Hans ægtefælle er Shakti, kraftens udstråling, den aktive, kreative energi. Ideen svarer til det gamle upanishadiske begreb, *purusa* og *prakriti*. (Shiva og Shakti = *purusa*; og *prakriti* = *linga* og *yonis*). Shiva bliver også undfanget og afbildet til religiøs andagt, som *shiva-bindu* (*bindu* = punkt), det vil sige, som den latente punktformede skabelseskraft. Rundt om *shiva-bindu*, omkring centret, hviler Shakti i form af et hjul eller et chakra. Det er mandalaens primære form. Et sådant chakra kaldes også *padma-lotus*. Sammenlign med de mystiske stavelser *Om mani padme hum*, hvilket bedst oversættes til noget i retning af: ”Oh, ved perlen i lotusblomsten”. De betyder den højeste perfektion og samtidig, den første begyndelse. Dermed er alt sagt, som siges kan. For os er den slags spekulationer den yderste grænse, vi kan nå til, hvorimod de for inderen simpelthen er startlinjen, eller udgangspunktet. Han begynder med det indre, hvorimod vi til stadighed lever overfladisk. Den synlige verden er for *Maya*, et bedrag, en illusion, *Maya-Shakti*, som er Shaktis afkom.⁵ Bevidsthed er *Maya*, et slør som består af projektioner af tidligere oplevelser (*samskaras*). Den barnlige bevidstheds *tabula rasa* er prædetermineret igennem oplevelsen af fremsynethed – gennem det kollektivt ubevidste, ville vi sige. Men inderne siger: Shakti har sin egen bevidsthed. (Her skuer vi gennem nøglehullet til det ubegribelige). Barndommens første drømme indeholder *samskaraer*, arketyperne. Det er således ingenlunde overraskende, at vi genfinder tydelige chakraer eller mandalaer i børns tegninger.⁶ Små børn er meget gamle; senere vokser vi os hurtigt yngre. Midt i livet er vi yngst, netop i den epoke af livet, hvor vi til dels eller aldeles har mistet forbindelsen til det kollektivt ubevidste, *samskaraerne*. Vi ældes kun igen, når vi i en højere alder erindrer *samskaraerne* på ny.

Inden for *vajrayana*-linjen har der udviklet sig en særlig form for yogaudøvelse, Shakti- eller kundaliniyoga. (*kundala* = snoet; *shak* = kraftfuld, handlekraft). Shakti-kundalini eller Devi-kundalini er en gudinde. Hun er det

kvindelige princip, en selvmanifesterende kraft, der omgiver perlen i midten. Hun er *sabdabrahman*, skabelsens ord. Som en slange snor hun sig rundt om midten, det gyldne korn, juvelen, perlen, ægget.⁷ Kundalinislangen er dog også Deva-kundalini, en kæde af glimtende lys, ”verdens forvirrer”⁸. Ved at anstalte forvirring skaber hun verdens bevidsthed, *Mayas* slør. Det er anima’en, Devi-Shakti, som har undfanget verden.⁹ (Det er selvfølgelig et synspunkt, der harmonerer med en mandens psykologi. Ud fra en kvindelig synsvinkel er det animus’en, som er verdens opmand).

Shiva udspringer af Shakti. Shakti afføder *Maya*. *Maya* er lidenskab og derfor fejlagtigt: Hun er fejltagelsens ild. Den lystne bevidsthed modsvarer den rent kontemplative bevidsthed. Den visuelle gengivelse af emanationen kan foregå horisontalt, så vel som vertikalt. I det første tilfælde dukker de førnævnte mandalaer op. *Maya* er afbildet som en glødende ildkreds (vokslyshav). I det andet tilfælde finder man afbildninger, der fremstiller mørket og forvirringen på bunden og den rene kraft og lyset for oven.¹⁰ Den vertikale trinordning af bevidstheden i billedikonerne svarer til læren om menneskelegemetets forskellige chakraer.¹¹ I de ældste *upanishader* er hjertet (de fire ventrikler!) sædet for sjælen, for viden eller for bevidsthedens opvågning. Det er roden til alle legemsdele og sædet for *prana*, livets åndedræt. *Prana* er *vaju*. *Vaju* kommer fra *muladhara*, rodstøtten. *Hangsa Upanishaderne* siger at: i hjerteregeionen er der en ottebladet lotus.. De otte blade svarer til kompasset og afspejler både den moralske og psykiske tilstand. I midten bor Vairagya, uden lidenskab, uden interesse og uden deltagelse (jvf. Meister Eickart).

Ifølge anden lære kan brahman opnås via fire kardinalpunkter: De findes adskilt i hovedet, halsen, hjertet og navlen. I *Dhyanabindu Upanishads* siges det: ”Den mægtige og kraftfulde med fire arme, som er Vishnu, bør tilbedes i navlen”. Elementerne bliver lutret i chakraerne ved kundalinis hjælp. I kundaliniyoga skiller seks chakraer eller centre sig ud. Det første chakra ligger tæt på perineum og bliver kaldt *muladhara*. Det andet benævnes *svadisthana* og er at finde i det lille bækken.

Det tredje er at finde i navleregeionen: Det hedder *manipura*. *Anahata* er at finde nær på hjerte og mellemgulv. *Visuddha* ligger i halsen. Det allerøverste center, *ajna*, findes i hovedet imellem øjenbrynene. Et trin højere end de legemlige centre ligger nogle metafysiske centre: derfor *mana*-centret og ovenover det *soma*-chakraet. Denne lære om chakraerne skal ikke opfattes så konkret og legemligt, som teosofferne i dag har tendens til. Disse centre er ikke legemlige enheder. Når man omtaler dem sådan, skal det forstås ”som om” var de placeret et steds i navlen, og så videre. To snoede kanaler fører fra *muladhara* til *ajna*-chakraet.¹² Og den ene begynder faktisk i den venstre testikel og løber gennem chakraerne til højre næsebor. Den anden tager sin begyndelse i højre testikel og ender i den venstre nasale åbning. De to kanaler hedder *ida* og *pingala* (*ida* = måne, kvindelig; *pingala* = sol, mandlig). Den, der ligger i venstre side, er månen eller vandstrømning, den i højre side er solen eller strømning af ild. Ud over dem er der også en kanal i midten, *sushumna* (jvf. det sidste billede af patienten).¹³ Frihed igennem viden og indsigt indfinder sig langs de kanaler. Den vidende bliver brahman.

DE ENKELTE CHAKRAER

Illustration 2 – 7

Muladhara ligger længst nede. Det har sin plads i mellemkødet. Det, der er i *muladhara*, er ubevidst, skjult, sovende. *Shiva-bindu* befinder sig i midtpunktet; op derom er kundalini-Shakti snoet som en slange. *Bindu* svarer til den selvgenererede *lingam*, som slangen ligger rundt om. En skal omgiver dem begge; det er *Mayas* skal. Når kundalini vågner, rejser verdens bevidsthed sig. Naturligvis var Shakti i forvejen også selv bevidst. Hun former verden ved blændværk imagineret ud af *samskaras* forestillinger. Kundalini vågner dog kun, når sulten driver hende. Sulten opstår som følge af spirituel disciplin, ved en nedtoning af de modstillede par.¹⁴ Når den ydre proces endeligt er faldet til ro, så starter den indre. Kundalini-Shakti kommer frem, hvorved hendes hoved bliver lyst. Dette er en bevidsthedsproces.¹⁵ Det symbolske dyr tilhørende *muladhara*-chakraet er elefanten, billedet på fasthed og styrke, jorden. *Yoni* er i *muladharas* mandala vist som *traispura*, en kvindelig trekant forenet med *lingam*, som også bliver kaldt bladet.¹⁶

Det andet center er *svadisthana*, sædet for vildfarelse og lidenskab. Det kan lokaliseres til den lille pelvis, der svarer til genitalregionen. *Svadisthana* står for vandsfæren og styrer blæren. Dets dyr er et søuhyr. Mandalaen forestiller en rød seksbladet lotus og månen.

Manipura-chakraet har sit sæde i navleregionen. Regionen for ild og modstillede par, som genererer følelser og lidenskaber. Ved koncentration på navlen lægger vreden sig. *Manipura* ”er glansfuld som en ædelsten”.¹⁷ *Manipura* er ligeledes center for kødets dimension, det kropslige menneske, kødspiseren. (Shakti Laktini med bryster, der røde af blod driver med dyrisk fedt). Vædderen, Agnis vehikel, er dets dyr.

Anahata er det fjerde center. Det har med hjertet at gøre, eller rettere med diafragma. Her i luften har *vaju pranashakti* (*prana* = *pneuma*) sit sæde. Her holder *purusa* til, menneskets bevidsthed. Derfra ser man *atman*, og yogien kan nu vide, ”Jeg er dét”. I *anahata* fødes den vordende sjæl; den begynder at blive bevidst. Det tilhørende symbol er *kalpataru*-træet, som opfylder alle ønsker. Derunder er *manipitha*-alteret.¹⁸

Det femte chakra er *visuddha*: Det sidder i halsen, især i larynx. Her er sædet for talen og derfor, det spirituelle center. Det er ”det purpurfarvede center af den hvide æter [akasha], som sidder på den hvide elefant”. Shakti-sakini er nu hvid, og Shiva fremstår i en tvekønnet form, halvt hvid, halvt gylden. De fejrer sammen den mystiske forening. *Visuddha* er månens region og ligeledes ”porten til den store frigørelse”, hvor igennem mennesket forlader en verden af misforståelser og modstillede par. *Akasha* står for arketypernes fyldest; det drejer sig om, at give afkald på verdslige forestillinger og om en voksende bevidsthed om evige ting.¹⁹

Ajna er det sjette og øverste center i kroppen. (*Ajna* = viden, forståelse, styring). Det er lokaliseret til mellem øjenbrynene.²⁰ Her modtages direktiver fra gurun eller guiden, ovenfra. I *ajna*-mantraet er lotusen afbildet med to hvide blade.²¹ *Yoni*-trekanten er omvendt: Den er hvid og i dens midte glimter *itara-linga* som lynild. Her lyser *Atman* som en flamme. Det er den rene, universelle kraft i form af en fallos. Mantraet, der tilhører *ajna*-chakraet, er *Om*.

I det sjette chakra har *mahat* (sindet²²) og *prakriti* sin plads. Her udvikler det "subtile legeme"²³, diamantlegemet (jvf. *The Secret of the Golden Flower*) – den væren, som Goethe kaldte for "Fausts Udødelighed". Den fremstilles individuelt som *taijasa* og kollektivt som *hiranyagarhba*, det gyldne frø (orfisk: verdensægget), det "store selv". I dødsøjeblikket flyttes *prana* fra *yoni* ind i *ajna*-chakraet, hvorfra den går ind i gudshovedet, ind i tidløsheden, ind i *nirvana* – ind i de chakraer, der er placeret oven over det kropslige, i "huset uden fundament", på "øen i havet af nektar".

Derpå var der fremvisning af en række ubevidste billeder, der var malet af forskellige patienter, og som illustrerede de vestlige paralleller til de igangværende undersøgelser angående indisk psykologi.

OVERSAT TIL ENGLSK AF MICHAEL MÜNCHOW

JUNGS KOMMENTARER TIL HAUERS TYSKE FORELÆSNINGER

5. oktober 1932

Dr. Jung vil gerne komme med nogle udtalelser angående meditationsteknik: Meditationsprocessen har en klar parallel til psykoanalysen dog med den forskel, at Hauer udstyrer os med en færdig, begrebsmæssig referenceramme, som set ovenfra, synes at flyde i æter. Hvis vi bygger på et fundament, som i det mindste har rod i vor egen erfaringsverden, vil det blive nemmere at forstå. Det er med sikkerhed vanskeligt at sammenligne de triste, jordbundne fremstillinger af vores ubevidste med de indiske beskrivelser. For at kunne meditere på chakraerne, må vi først have rede på den oprindelige oplevelse; derfor kan vi ikke indtage de grydeklare, yogiske former, og spørgsmålet, om vores oplevelser i det hele taget kan indpasses i den tantriske form, står stadig åbent. På den måde er det hele et spørgsmål om, hvorvidt vi har det element i os, som inderne allerede besidder. Det er derfor, at vi er nødt at opfinde vores egne metoder, som kan gøre os fortrolige med mere beslægtede indhold.

Da patienter for ti eller femten siden kom til mig med de første ”mandalaer”, vidste jeg endnu intet om tantrayoga. Dengang havde selv indologerne ikke kendskab til den – eller rettere sagt, når den dukkede op, blev den hånlige afvist, ikke blot af europæere, men også i vide kredse af den indiske befolkning. Dens tilsyneladende eksotisme snuste man kun til. Men vi kan nu glemme alt om det snuseri.

Det er en kendsgerning, at den opstår individuelt hos os, direkte og uden varsel, men først som små, naragtige optakter, vi har svært ved at tage alvorligt.

Et eksempel: Vi har med en (kvindelig) patient at gøre, som jeg efter seks års sporadisk analyse omsider, om end tøvende, var nødt til at anvise ”yogavejen”. Hun var aktiv katolik. Katolikkens ubevidste er dødfødt, fordi kirken allerede helt har formet, sat regler for og deformeret det ubevidstes natur. Det er der tidlige beviser for. Ærkebiskop Athanasius fra Aleksandria¹ indprenter eksempelvis sine munke, hvad der er godt eller ondt i det ubevidste. Han siger, at djævlene også kan tale ”sande ord”, og de kan fortælle om sande forhold. Men han fastslår,

Det ville være os en skændsel, hvis de, som gjorde oprør mod Gud, skulle blive vores lærere. Lad os ruste os med retfærdighedens våben og lad iføre os frelsens hjelm, og når slaget står, så lad os affyre pile fra et trofast sind. Da djævlene ikke er noget, og selv om de var noget, så kunne deres styrke ikke stille noget op, der ville modstå korsets magt.²

Ignatius fra Loyolas religiøse øvelser er også kristne modstykker til indisk meditation eller til vores ubevidste fantasier. De religiøse øvelser er meditationer i følge kirkens pålæg; formålet med dem er indstudering af troens symboler. Sådant ansføres alle tanker og fantasier, som ikke er dogmatisk acceptable, til at forsvinde.

På grund af den praksis udviklede min patient total apati – alting fandtes

allerede uden for én og var derfor blevet usynligt inde i én. Igennem seks år prøvede jeg at analysere hende tilbage til kirken, så at sige, indtil hun afslørede noget, som hun ikke ville have skriftet til en skriftefader: At hun hverken troede på Gud eller paven, men at hun ikke desto mindre ønskede at dø i kirkens fold. Hun led ved at alting, trods alderen (hun var dengang femoghalvtreds år gammel), var dødt eller mørkt; for hun var dog stadig i live, og det liv krævede sin ret. Jeg var i vildrede, fordi jeg kunne se, at livsmodet trods alt prøvede at bryde igennem; men så kom den oprindelige oplevelse.

Jeg bad hende om at være opmærksom på, om der dukkede billeder op, før hun faldt i søvn, og jeg spurgte til hendes drømme. Hun havde indtil da drømt, men fra jeg stillede spørgsmålet og indtil videre, holdt hendes drømme op. Derfor bad jeg hende at ligge ned og lukke øjnene, og hun fik nu en vision: Hun så en mørk mur. Hun blev nødt til at holde fast i billedet, koncentrere sig om det (*dharana*), beskue det – ”gå ind i det”, så det kunne bringes til live.

Da hun gjorde det, delte skoven sig i træer – det blev til en mørk jungle, og skikkelser begyndte at røre på sig under skoven. Det var i New Mexico, og skikkelserne udgjorde en hel stamme af amerikanske indianere. Amerikanerens indianske arketype blev født her.

En sø kom til syne foran skoven. (Skoven, menneskeracens oprindelige hjem, står for det ubeviste. Søen med dens for øjet uigennemtrængelige, blanke overflade, er også et billede på det). Indianerne løsnede deres kanoer ved søbredden, lastede dem med kvinder og børn og krydsede over søen. På den anden side var en ørken; der rejste indianerne deres telte, gjorde ild, kogte, spiste og trak sig så tilbage til teltene. De lagde sig åbenbart til at sove, selv om det var højlys dag, og solen stod ubevægeligt på himlen. Kun høvdingen blev udenfor og vendte sit ansigt mod ørkensandet.

Her oplever du verdenen af *citta*-skikkelser, som patienten ikke selv har fundet på, og som ”egenrådigt” lever deres egne liv efter deres egne forskrifter.

Patienten koncentrerede sig nu gentagne gange på høvdingen, men han rørte sig ikke. Der skete slet ingenting mere. Patientens var åbenbart kommet til den dogmatiske mur, som udsætter de individuelle bevidsthedsoplevelser for alle helvedes kvaler.

Lettelsen var i det mindste stor nok til, at hun kunne leve et år på eftervirkningen af forestillingen, som hun aldrig tabte af syne nu. Der udviklede sig samtidigt også forsøg på at afbryde forløbet – hun så for eksempel, tunge transportkøretøjer i en sandstorm eller ryttere i snestorm. De forestillinger reflekterer den fare, hvori hun så sig selv under kontakten til det ubevidste. Men en sådan afbrydelse er ikke tilladt, fordi historien skal føres igennem til sin afslutning. Patientens er nødt til at holde fast og forsøge at komme videre med indianeren.

Et år efter kom hun tilbage til analyse, og en dag var hun særligt imponeret af ørkenluftens rolige og tørre klarhed, som omgav indianeren. Pludseligt mærkede hun en smule fugtighed i luften, som ikke havde været der før. Et eller andet havde omsider rørt sig, og det satte hende så meget i bevægelse, at hun igen kunne fortsætte sit liv endnu et år. Da hun efter dengang kom tilbage til mig, fortalte hun mig, at indianeren ikke var der mere; han havde fortonet sig. Hvor var han blevet af? Hun fik en anden vision, og den første var blevet opløst i den anden: En hvid slange viste sig for hende i sin pragt og majestætiske

uforstyrrethed, iført fjer og et diadem.

Personligt var hun på ingen måde klar over, hvilken betydning sindsbillederne havde. Det er den velkendte forestilling om den mexicanske luft- og vindgud, Quetzalcoatl, i form af en fjerklædt slange (den Fjerprydede Slange). Han er indianernes frelsergud, som for det amerikanske menneske personificerer den ubevidste ånd.

Visionen gjorde et stærkt indtryk på min patient, og efter ti år fik hun omsider mod på at afgive hele sit skriftemål til mig – hvormed den terapeutiske virkning naturligvis blev effektueret. Hvad var der egentligt sket? Fugtigheden havde lagt sig som dug og havde modnet og sprængt indianerens puppe. Han viste hende nu sit sande ansigt, sit udogmatiske, hedenske åsyn. Fra kirkens synspunkt var det en tilsynekomst af djævelen, som blot havde antaget skikkelse af en frelser for at vildlede den kristne. Sådan udlagde den spanske conquistador fra Yucatan allerede de kors, som de fandt over hele landet – som djævelens forførelse. Således tænkte også de tidlige kristne, som bemærkede ligheden mellem dionysosmyten og Jesu liv; at djævelen havde fremstillet de *Anticipatio Christi* udelukkende for at forvirre dem.

Det, som patienten faktisk gjorde med sin analyse, var i realiteten *puja* – at blive ved med bøn – hvilket så førte til transformationen. *Laya*, genforeningen af billederne, ville for os svare til den intellektuelle forståelsesproces. Patienten skal vide, hvad der er hændt hende; hun skal forstå sin egen myte. Forestillingen ville fange og fastholde os, hvis vi ikke neutraliserede den med vores indsigt. Først når vi har tilpasset os bevidsthedsniveauet, kan nye sindsbilleder vokse frem.

6. oktober 1932

Dr. Jung: Fra psykologisk hold kunne man her også nævne analysens rent empiriske resultater.⁴ I ethvert typisk analyseforløb udvikles en større opmærksomhed, når fortrængninger, projektioner og så videre realiseres. Analyseforløbet forårsager således en bevidsthedsudvidelse, men egoets bånd til dets objekter består. Egoet er opsplittet i konflikt med objekterne – hvoraf ét stadig er en del af processen. Kun ved at fortsætte analysen begynder analogien med yoga at virke, idet bevidstheden bliver separeret fra sine objekter (*Secret of the Golden Flower*). Dette forløb hænger sammen med individuationsprocessen, som sætter ind, idet selvet skiller sig ud fra objekter og ego, som én selvstændig del. Det er lige som om, bevidstheden tog afsked med objekter og ego og udvandrede til non-egoet – til det andet center, til det endnu fremmede, men førhen oprindelige. Bevidsthedens distancering frigør fra *tamaer* og *rajaer*, en frigørelse fra lidenskaberne og fra at blive viklet ind i objekternes verden. Det her er noget, jeg filosofisk set ikke kan udrede dybere. Det er et psykisk fænomen, der i praksis udtrykkes som en fødselsoplevelse. Hvad der før slog én med panik, er ikke længere en panik; man er i stand til at iagttage verdens spændte modsætningsforhold uden sindsoprør. Man bliver ikke apatisk, men er fri for at involveres. Bevidstheden flyttes til en objektfri sfære. Den erkendelse effektuerer sig i den praktiske verden og det på en særdeles håndgribelig måde. Det illustreres måske smukkeste i fortællingen om Buddha,

da han truedes af *Mara*. *Mara* og alle hans dæmoner gik løs på ham, men Buddhas trone er tom – han sidder der ganske enkelt ikke længere. Eller som *Rig Veda* I, 164, siger det: ”To gode venner står begge og omfavner et og samme træ. En af dem spiser det søde bær, mens den anden blot roligt sænker blikket”.⁵

*

Dr. Jung: Man må her betragte forskellene mellem nærværende sager, da det, symbolerne står for, helt anghænger af den enkeltes personlige bevidsthedstilstand.⁶ Træet er livets træ. Hvis det er opretstående, indikerer det et liv i udviklingens og fremskridtets tegn. Når ”yogavejen” er valgt, finder man dette symbol i begyndelsen. Det dukker også op, hvis man begynder at tvivle på vejens sandhedsværdi. ”Yogavejen” er plantens vej – en plantes virke som modpol til animalsk virke. Egoets bevidsthed er så at sige som hos et dyr, der kan tale og bevæge sig frit. Træet kendetegnes derimod ved plantens sted- og rodbundethed. Når det erkendes, får man pludselig følelsen: ”Nu er jeg indespærret”. Billedet af det opret groende træ beroliger hans frygt, som ser noget skræmmende i det uundgåelige.

Når vejen allerede er valgt, og troen på vækst er stabiliseret, så dukker de kristne fordomme op: Alt, der gror, *skal* gro opad. Derfor kan træets sindsbillede fremstå med rødderne opad for at vise, at væksten ikke er på vej op i himlen, men - nedad i dybden.

Der er også træet med rødder, der vender både op og ned. Her fremhæves det, at man møder rødder, hvor man end bevæger sig. Det er alt dét, vi i overdreven grad drømmer om, ønsker os eller håber på. Han får fortalt, ”Jorden er alt omkring dig, og du forventes at skabe en enhed med jorden”.

Omvendt kan træet have kroner opad og nedad; her er alt blade og blomst og frugt – ”himmel for oven, himmel for neden”. Det vil sige, at selvom udviklingen åbenbart sker nedad, så vil træet alligevel sætte blomst og frugt. Jeg kunne gøre dette gældende i hvert enkelt tilfælde.

8. oktober 1932

Dr. Jung: For os har Professor Zimmer har beskrevet materialet som relativt ligetil.⁷ Jeg finder det yderst indviklet – et ocean af individuelle forskelle og så ringe defineret, at det ikke er til at røre ved! Individuelle problemer skaber ikke en generel forståelighed; så man er taknemmelig for alle referencerne, som for eksempel i Zimmers bog *Artistic Form and Yoga in the Sacred Images of India* eller i Avalons oversættelse af den tantriske tekst, som viser, at der altid har eksisteret mennesker med slige problemer. Således var den indiske begrebsverden for mig et middel til at få rede på personlige oplevelser.

I 1906 fandt jeg i en mentalt syg patient for første gang forestillingen om en slange, der kravlede op ad hendes ryg med et hoved, der forgrenede sig i to. I 1909 gav jeg endda en forelæsning om sagen, uden at være opmærksom på dens generelle betydning.

Efter krigen kom en otte og tyveårig pige for at se mig med ønsket om at blive kureret på ti timer. Hun fortalte, at hun havde en sort slange i maven. Det var på grund af denne slange, hun kom til mig, idet hun mente, at den burde vækkes. Hendes problem var, at hun ikke havde jordforbindelse. Hun fungerede kun intuitivt og helt uden realitetssans. Hun boede på et hemmeligt bordel, uden selv at være klar over det; hun kunne ikke høre sine egne fodtrin og havde aldrig set sin krop. Hun drømte, at hun enten var inden i eller oven på nogle balloner, hvorfra jeg skulle skyde hende ned. En dag kom hun og fortalte, at slangen i maven havde bevæget sig; den havde vendt sig om. Så bevægede slangen sig langsomt opad for til sidst at komme ud af munden, og hun bemærkede, at dens hoved var gyldent. Det er det korteste kundalini-kredsløb, jeg har hørt om. Det er klart, at det ikke var erkendt, men blot opfattet intuitivt; men bare det havde en foreløbigt helbredende virkning. Dette er et ukompliceret eksempel på kundalinis spontane tilsykomst.

Jeg fik først senere kendskab til chakraerne, men selv da afslørede jeg ikke noget om det, for ikke at forstyrre procesforløbet hos patienterne.

Chakraerne er generelt symboler for menneskets bevidsthedsniveauer. Etnisk og psykologisk kan vi skelne imellem tre forskellige psykiske niveauer, hvoraf det første mere eller mindre svarer til *muladhara-svadisthana*, det anden til *manipura* og *anahata* og det tredje til *visuddha* og *ajna*. De lavere centres psykologi er analog med primitive folks – ubevidst, instinktiv og medvirkende i mystikudøvelse. Her forekommer livet så at sige som en tilfældighed, uden et ego. Man er ikke opmærksom på, hvad man ønsker eller gør; alt sker, som var det i tredje person.

Den næste lokalisering er mellemgulvsregionen, det vil sige *manipura-anahata*, med op- og nedadgående oscillationer, over og under diafragma. Nedenunder diafragma giver alle hændelser sig selv. I *manipura* har vi det følsomme menneske, som atter og atter overvældes af og altid bliver offer for sine lidenskaber.

Kun over diafragma findes et: Jeg ønsker. I hjertet – *anahata* – er den første fornemmelse af selvet, af det absolutte center, stoffet, som alting relaterer sig til. Fornemmelsen af selvet er flammen i *anahata*. De fornuftstyrede funktioner begynder. Vi har talemåder, der stadigvæk udtrykker dette. Vi siger ”hånden på hjertet”, eller vi slår os for brystet, når vi refererer til os selv. Puebloindianeren tænker med sit hjerte, ligesom det homeriske menneske, hvis ånd sidder i diafragma (*phren* – den emotionelle og tænkende sjæl). Ganske vist befinder det psykiske hjem sig i hovedet, men gestikulation er stadigvæk arkaisk, og vores psykologi suges ned i *manipura*, når følelserne spiller ind.

Men som oftest lægger vi ikke mærke til det. Vi bilder os selv ind, at vi lever i *ajna*-centret; vi er overbeviste om, at vi bestyrer vores eget hjem. Men hvis vi tror, at vore tanker er vores epifænomenologi, og at vi har gjort os dem selv, så glemmer vi alt for let, hvor ofte det er tankerne, der driver os. Ved at forestille os at psyke og hjerne er identiske, bliver vi guddommelige; men emotionerne får igen aktiveret de lavere centre i os.

Vi kan også se historisk på kundaliniprocessen. Først udvikledes den primitive mave-bevidsthed, og mennesket bemærkede alene, hvad der gjorde indtryk på vommen eller maven. Paul sagde endnu: ”Maven er din Gud”. Dernæst udviklede det homeriske menneske diafragma-bevidstheden, og han

kunne fornemme sine følelser. Det kom til udtryk i tilstande med vejrtrækningsbesvær og i ændringer af hjerteslagsrytmen.

Først det moderne menneske opdagede, at hovedet også kunne være involveret. Det havde indtil da ikke været andet end en knop oven på en sansende krop. I hvor høj det faktisk var tilfældet, kan vi rigtig se i negrenes hulemalerier af menneskeskikkelser, som Leo Frobenius, blandt andre, har gengivet i sin bog *Erythräa*.⁸ Man kan der finde billeder af mennesker med en overordentlig kropslængde, oven på hvilke der er placeret eller blot antydnet, i den henseende meget små dyre- eller menneskehoveder.

Kun nutidens menneske kan sige: ”Nu tænker jeg”. *Visuddha*-centret udsiger ordet, og det som ligger over det, er centeret for abstraktion.

Jeg vil gerne pege på endnu en vigtig analogi. Hver gang symboler er involveret, skal vi ikke glemme solens bane, som et hovedmotiv. Kundalini er analogisk med solslangen, som i den senere kristne mytologi bliver identificeret med Kristus. De tolv disciple er tænkt som det årlige kredsløbs holdepunkter understøttet af zodiakslangen. De er alle symboler på forandringen af den kreative energi. I *muladhara* er nattens sol, og her, neden under diafragma, er solopgangen. De øverste centre starter med *anahata*, der symboliserer forandringerne imellem middag og solnedgangen. Solens dagsværk er kundalinis bane – opstigning og nedgang – evolution og involution med spirituelle termer. Solens bane er analogisk med menneskelivets forløb.

Desuden er chakraerne som al eskalerende symbolisme, også mysteriernes trappetrin, hvor nybegynderen træder lige ud i mørket (*katabasis*) og dukker op igen som sollysets gud via syv trin, som Apuleius beskriver det i *The Golden Ass*.

Mine største forståelsesproblemer skyldtes guden i *bindu* og Shakti. Hos os debuterer anima altid så banalt og groteskt, at det er vanskeligt at genfinde Shakti i dét. Men så - hvad er Gud? Han er en blegnet refleksion af den altid- usynlige centrale guddom i *bija*, som man ikke kan nå, der er som kaninen, jægeren aldrig får ram på. Dét er selvet – ufatteligt, fordi det er større end egoet. Selvet har efterladt et lille erindring i os – det er guden i *bindu*. Guden i *bindu* er vores forbindelse til selvet, viljen i egoet, dæmonen, som med trængsler tvinger os til at følge stien – den lille, individuelle gud – den indre Shiva.⁹

OVERSAT TIL ENGLSK AF KATHARINA ROWOLD

HAUERS ENGELSKE FORELÆSNING

8. OKTOBER 1932

Professor Hauer: Kunne De tænke Dem at stille spørgsmål til gårsdagens diskussion?

Dr. Shaw: Må jeg sige, at det forekommer mig, at når vi kun kan vække kundalini, hvis vi kommer til begyndelsen af det sjette stadie på vejen igennem chakraerne,¹ hvor vi ikke er i stand til at se hende, så ville vi lige så langt væk fra virkeligheden, som østen er. Vi burde have noget mere ligetil, en global mixture.

Professor Hauer: Som nævnt støtter mine forestillinger sig til den klassiske tekst, *Sat-chakra-nirupana* og en række *Upanishader*, hvor det for mig står helt klart, at den fuldkomne vækning kan kun finde sted, efter at yogien er nået til enden af *visuddha* – han må renses, lutres - og til begyndelsen af *ajna*, stadiet, hvor intuitionen virkelig træder i kraft.

I går sagde jeg, at det var en hypotese. De må arbejde på det, og ikke med hjælp fra Avalon og moderne, indiske skribenter, men fra de oprindelige tekster, hvor vi kan spore den historiske udvikling igennem måske et tusind år. I dag er de fleste af skrifterne af meget sen dato, og den oprindelige betydning er hemmeliggjort. I udviklingens historiske forløb er det oprindelige blevet påvirket af og påtvunget alskens ting. Min hensigt er altid at nærme mig det oprindelige, fordi jeg er sikker på, at det står os nærmere end den indisk udviklede yoga, som vi kender den i dag eller for et århundrede siden. Det er det samme med klassisk yoga. Jeg må vælge ud fra yogasutraerne² ved hjælp af Vyasas kommentarer, Yogabhasya. Det er kundalini på højeste niveau, jeg har fortalt Jer om. Yogiens udvikling omfatter altid en forening af både mandens og kvindens kræfter. Foreningen symboliseres af trekanten og *linga*, som De allerede ved. Det er en kendsgerning, at der i den mandlige kraft altid er kvindelige kræfter, der arbejder med at øge indsigten; men det kvindelige kraftaspekt viser sig kun som trekantens symbol i tre stadier. Det tyder på, at der i vor indre udvikling er tre tidsafsnit, hvor kvindekraften spiller en meget vigtig rolle. Og kvindekraftens erotiske side har i høj grad noget med vækkelsen af indsigten at gøre. Jeg kalder det, den grove kundalini – i stedet for den meget ophøjede, forfinede og spirituelle kundalini. Når en række yogatekster og yogierne selv omtaler kundalinis vækkelse, mener de i virkeligheden, vækningen af det kreative element i kvindekraften, som følger mandskraften i alt. Men som jeg har vist det i *Sat-chakra-nirupana*, er det kun den forfinede, ophøjede kvindekraft, der symboliseres af kundalini. Så i vesten og selv i Indien, som det er i dag, kan man sige, at vækkelsen af kundalini kun er vækningen af kraften, som øver indflydelse på menneskets udvikling i alle forhold; men det er *ikke* kundalini. Vi skal være opmærksomme på det faktum, at der er *to* kvindelige kraftaspekter, og selvom kundalini kravler en vist stykke op af ryggen, så har vi ikke vækket den virkelige kundalini.

Mrs. Crowley: Det giver mening! Jeg kunne ikke forstå, hvorfor de to processer ikke forløb simultant – fordi det er *dén*, som vækker hende.

Professor Hauer: Jeg ønsker kraftigt at understrege, at vækkelsen af

kundalini, som vi plejer at omtale den, kun er en indledning til den vækkelse, som er i vente i *ajna*. Vi er bestemt meget langt fra den endnu, hvis vi ser på vores psykiske udviklingstilstand i almindelighed; men den ligger os forude.

Kundalinis retur, efter at hun er blevet forenet med Shiva (som, De ved, betyder, at blive forenet med det indre selv), symboliserer altså den kendsgerning, at intuitionen er vågnet i mennesket; når de to kræfter er blevet forenet i *ajna*, så er alle regioner af det psykiske liv opfyldt af kraften. Hun kan derfor nu gå helt ned i den laveste, det erotiske område. Det er et andet forhold, hvis et menneske fortsætter sit jordbundne liv, efter at han har vækket kundalini; det kan *forekomme* at være det samme; men det er *helt, aldeles forskelligt fra den tidligere oplevelse. Den er ny*. Vi kan for et øjeblik skele til en japansk parallel. Mon De kender værket *Ten essays in Buddhism* af Suzuki? Heri findes der i et essay nogle billeder kaldet "De ti kodriver-billeder", idet koen er symbolet på den sidste virkelighed. Efter lang tids leden finder den søgende koen, hvilket betyder, at han får hold på den inderste virkelighed. Det er så en meget vigtig sekvens, som ikke er klargjort i yogaen, at han efter fundet af koen, *ikke længere interesserer sig for den; han sover og passer ikke længere på den; han ved bare, at den er der*. Efter at han har haft en højeste indsigt, er det ikke altid han fastholder sit fokus derpå: Han lader det igen synke tilbage i det ubevidste, som om det ikke var noget. Så han ligger der og sover, solen skinner i ansigtet; og han rejser sig og tager til byen:

At gå ind i byen med hænderne fulde af gavmild velsignelse. Hans ydmyge hyttes dør er låst, og den viseste kender ham ej. Der afslører sig intet glimt fra hans indre liv; for han går sin egen vej uden at følge i de gamle vismænds spor. Han går til marked med en kalabas og vender hjem, støttende sig til en stok. Han ses i selskab med vindrankere og slagtere, og han og de konverteres alle til Buddhaer.

Med nøgent bryst og nøgne fødder, kommer han ud på
markedspladsen;

Indsmurt i aske og muddersøle, dog bredt han smiler!

Her er ikke brug for gudernes mirakelkræfter,

For han rører, og se! De døde træer vil stå i fuldt flor.³

Nu vil Dr. Jung måske sige noget om den psykologiske side.

Dr. Jung: Jeg kom her faktisk for at besvare bestemte spørgsmål. På det specielle område, hvor professor Hauer bevæger sig, er jeg naturligvis ikke i stand til at udtrykke tingene bedre forståeligt; men hvis De har nogen spørgsmål med henblik på den psykologiske vinkling, vil jeg med glæde besvare dem.

Jeg har ingen forestillinger om, hvad der er forståeligt for Dem, og hvad som ikke er. Der består naturligvis et kæmpeproblem med at sammenkæde en særpræget terminologi og ideologi med vores psykologiske sprog og processer.

Tag for eksempel Deres spørgsmål: "Hvordan bliver kundalini vækket?". På Dem virker det som om, at man for at kunne vække kundalini i forvejen skulle besidde det element, som først er opnåeligt efter vækkelsen.

Dr. Shaw: Det er som om, at den opfører sig, netop som Dr. Jung sagde, at vi ikke burde. Han lægger altid så meget vægt på jordens værdier, behovet for

både det spirituelle og det jordiske.

Dr. Jung: Ja, men det er også, hvad yogaen står for – I kroppen er det rigtigt, ikke i luften.

Professor Hauer: Der findes selvfølgelig en vis modstand overfor klassisk yoga i tantrisk yoga. Klassisk yoga vil gerne stoppe dér, hvor den højeste intuition er nået. Alt i alt har den en tendens til at forglemme det jordiske aspekt, mens tantrisk yoga netop er reaktionen derpå, i og med kundalini skal vende tilbage til *muladhara*. Her må man også tænke historisk for at forstå faren ved og nødvendigheden af et liv med den eleverede spiritualitet.

Mrs. Crowley: Jeg kunne godt tænke mig at høre Dr. Jungs psykologiske mening, om forskellen mellem *purusa* og *atman*, som De forelagde det.

Dr. Jung: Man kan ud fra en psykologisk anskuelse næppe trække en linje imellem dem. Der kan være en verden til forskel, men drejer det sig om psykologien, så er de ens. Selv i filosofien bliver de to modeller anvendt på samme måde. Forskellen er i hvert fald for hårfin til at spille en rolle indenfor psykologien.

Mrs. Crowley: Erkendes den endelige forståelse af *atman* (selvet) intuitivt foran *purusa*?

Dr. Jung: Hvis man tænker i hinduistiske vendinger, fortaber man sig i titusinde sideaspekter; det er yderst kompliceret. Det er meget enklere anskuet fra den psykologiske side. Det virker endda alt for simplificeret, når det beskrives i ord; for det er faktisk sådan, at når man selv gennemgår det, og man opdager, hvor omfattende og indviklet processen er – så begynder man at forstå, hvorfor hinduerne har opfundet så mange symboler for at forklare tilsyneladende enkle forhold. Men psykologisk udtrykker man det ganske anderledes. Det, som analysen udfører, er en reduktion. Den analyserer sindelaget. Man skal blive bevidst om mange modstande og personlige forhold, der hæmmer den sande, mentale aktivitet eller de psykologiske processer. Alle de hæmninger svarer til mængder af urenheder, og sindet skal lutres, før det fænges af transformationens psykologiske forløb.

Derfor siger yogaen, at *citta* (sindet) skal renses, før man endog kan begynde at overveje kundalinivejen. Det samme gælder for analysen. Man må rense sindet, indtil man har opnået fuldkommen objektivitet, indtil man har erkendt, at der er noget, der bevæger sig i sindet uafhængigt af viljen, indtil man for eksempel objektivt set kan anerkende fantasien. Man skal af med en masse hæmninger, førend man er i stand til at indse dét, og indtil da aktiveres ingen objektiv, psykologisk proces. Men når man kan indse, at de psykiske indhold er autonome, at ideerne ikke opstår, fordi man skabte dem, men på grundlag af deres egen selvstyrende handling, så kan man indse, hvordan tingene sker. Så kan selvet, *purusa*, vækkes bagefter.

Mrs. Crowley: Netop. Forskellen på de to måder er stor.

Dr. Jung: Der er den forberedende måde og så selve vækningen. Man taler om virkeliggørelsen af *atman*, men den er resultatet. Og jeg vil af praktiske hensyn anbefale ikke at skelne mellem *purusa* og *atman*.

Mrs. Crowley: Bortset fra det De siger, synes der at være en meget klar adskillelse.

Dr. Jung: Jeg refererede til *citta*. Den første del er en forarbejdning af *citta*, og den anden del er vækkelsen af kundalini, og det er kun under vækkelsen, at

selvet åbner sig – nemlig i de efterfølgende stadier af det psykologiske forløb, som aktiveres, når man behersker objektivering. Der åbenbarer *purusa* sig, men ikke i den første del.

Professor Hauer: Der er reelt ingen forskel på *atman* og *purusa*; de er synonyme vendinger. Den eneste forskel – og der ligger problemet – er, at selvet bliver reflekteret på flere måder, hvilket i høj grad svarer til, hvad Jung har sagt. I starten har man ikke en klar oplevelse af selvet i *citta*. Det er som om, det blev genspejlet i uroligt vand. Men så bliver det stadig mere klart, og i *anahata* er det samme selv, som glimtvis sås nedenunder, men nu afslører det sig som selvet, hvorom ingen tvivl hersker mere. Neden under, mens spejlet eller vandet var uklart, kunne det måske betvivles; men nu ved man, at det er der; man kan ikke miste det, selvom det stadigvæk er omgivet af skabende aktivitet, den røde farve, som man stadig skal igennem. Oven over, spejler det sig i stilheden; det er blevet helt klart. *Citta* er rent faktisk ikke andet end en genspejling af *purusa*. Der er ingen *klesa* på det stadie. Og når det sker, er der en absolut tilstedeværelse, selvets sande tilstedeværelse og så afsløres identiteten af *atman* med *paramatman*. Det er spørgsmål omkring den mangetydige genspejling i *citta*, der er ved at forme sig.

Mrs. Hannah: Jeg er i skrækkelig vildrede med, hvad der er forskellen på vestens og østens indfaldsvinkel. Østen opluges åbenbart af uhyret makaras gab.

Dr. Jung: Professor Hauer giver Dem et klart billede af, hvordan problemet løses i østen⁵, og hvis De læser analytisk psykologi, så ved De hvordan, det løses i vesten.

Mrs. Sawyer: Jeg tror, at forvirringen skyldes, at folk prøver at få de to til at passe sammen, østen og vesten, yoga og analyse.

Dr. Jung: Min betegnelse for processen, som tantrisk yoga kalder vækkelsen af kundalini, er *psykisk objektivitet*. For eksempel er de visioner, vi beskæftiger os med på det engelske seminar, oplevelser på et andet plan: De skal ikke betragtes udfra *sthula*-aspektet, men udfra *suksma*-aspektet. Tingene sker intetsteds; de er universelle og apersonlige - og kan man ikke begribe dem som apersonlige, så rammes man af opblæsthed grundet universel selvidentificering. Hele procesforløbet forudsætter altså det faktum, at bestemte forhold i sindet er helt apersonlige. Man er ikke ansvarlig for eksistensen af dem; de daler ned fra himlen, og stiger op fra helvede, og det kan man ikke have skyld i. Visse fantasier, visse drømme stammer helt klart fra den apersonlige sfære, og de er ikke tilvirket med et intentionelt sigte. De er indhold, der kan opleves, forudsat man mener, at man behersker selvdistantering og rollespil.

Derfor har nogle altid en tilbøjelighed til at iscenesætte mysteriespil, for at træde ud af den eksisterende trivialitet og indgå i rollespil. Selv de mest primitive aboriginere i det centrale Australien har en meget detaljeret forestilling om, at når de opfører deres totemritualer, så er de ikke sig selv, men deres forfædre fra fordums tid. De giver sig til kende som guddommelige helte. Jeg er nu ikke længere Dr. Jung, jeg er Zarathustra og kan derfor sige de største uhyrligheder, da jeg taler med århundredernes stemme – jeg taler fra under min store forfaders klædning, og derefter fjerner jeg min maskering og bliver en almindelig borger igen. Se, et sådant forhold kunne ikke eksistere, hvis det ikke modsvarede et psykologisk behov; det er simpelthen en anden virkelighed,

fordi den virker. Rationelt set, er det ganske enkelt ikke til at begribe, hvordan det er muligt; men det fungerer faktisk.

Der er for eksempel forestillingen om, at alle skal leve et normalt liv og få mindst to børn. Men mange mennesker får ikke to børn, måske får de mange flere, eller også kunne de slet ikke drømme om at få børn. Det virkelige liv er altså meget anormalt, og der findes mange ting, som ikke burde eksistere – munke- og nonneklostre – alle eksisterer de og er ganske udbytterige, om end det strider imod det nittende århundredes borgerlige rationalisme.

Og den form for apersonlige oplevelser, hvor man kan opleve det som om, man ikke var sig selv, som var man en scenerekvisit, er det centrale element i alle mysteriespil, og den tilstand bliver udbredt med kunsten. Jeg har ofte fortalt Dem om de mithraiske mysterier, hvor folk under indvielsen forvandles til *milites*, gudens soldater, og løver og *heliodromoi*, gudens solstafetter⁶. De repræsenterede simpelthen forskellige stadier af den apersonlige oplevelse. En romersk kroejjer, der har været udpeget til *miles* er for eksempel ikke så ensom bagefter. Selvfølgelig ikke – han er dén, han altid har været, men han har oplevet sig selv på et højere plan, der ikke var identisk med den tredimensionelle verden: et apersonligt stadie, hvor han fik lov at skue ud ad vinduet og ind i en anderledes dimensioneret verden, anskuende den psykiske realitet.

Ideens holdbarhed ligger i, at det er selvstyrende – det falder ned på os som Sodoma og Gomorras ild og kan endda lægge vores liv øde. Man mener, at man har det helt fint, og at verdenen er helt fin; men lige pludselig kan man ikke gå over gaden mere, fordi man har agorafobi. Man kan ikke selv have fundet på det, og det kommer helt bag på en. Og hvem gør det? Vi plejer at sige, det bare er en sygdom; men det er kun et ord. Man kan lige så vel sige, at det er en ond ånd, der er frygtens årsag. Det er et eksempel på den psykiske verdens autonomi, og et bevis på hvilke forhold, der dér hersker. Jeg tilråder derfor alle personer, som har en sådan neurose: Gå nu ind i den, mærk den og så har De den i den hule hånd; men den ikke har Dem længere.

Se, kundaliniyoga er de apersonlige oplevelsers symboliserede formudtryk i østligt regi. I vestligt regi ville det volde os anseeligt besvær at afkode, hvad østen med symbolikken prøver at meddele os. Professor Hauer ville nok være den sidste, der ville råde os til at tage disse forhold bogstaveligt. Det lever kun, når man opfatter det i vestligt regi, hvor det er knap så ligetil og også knap så integreret. Når man ikke helt har klarhed over forholdene, siger man altid, at de er helt ligetil. De mest ”ligetil” folk her på jorden, er faktisk alle verdens fuentaster. De her emner er på ingen måde ligetil, og det er bedst, at man har kendskab til en eller anden almindelig psykologisk analogi, som kan hjælpe med at forstå forbindelsen imellem østens og vestens oplevelsesverden.

Miss Hannah: Den østerlandske metode synes mig en kende dogmatisk.

Dr. Jung: Tænk på de tusinder af år, de tusinder af folk og de tusinder af fine intellektuelle hjerner, der har arbejdet med den. Naturligvis skal den blive dogmatisk.

Miss Hannah: Er psykologien allerede dogmatisk?

Dr. Jung: Ja, når folk udtaler, der ikke eksisterer noget som det ubevidste, og man svarer, ”Det er kætteri”. - Så er man ved at blive hudløst dogmatisk. Det er som at blive solbrun i Afrika⁷; man bemærker det ikke i starten.

Miss Thiele: I går sagde professor Hauer, at ingen europæer reelt har vækket kundalini i en højere betydning, måske bortset fra Suso⁸; men kunne det ved hjælp af en analytisk indsats være muligt at nå til et niveau, hvor det er muligt?

Professor Hauer: Måske om tusinde år.

Dr. Jung: Man må aldrig glemme, at Indien er et meget mærkværdigt land. Det primitive menneske har levet der i umindelige tider og er vokset op i absolut kontinuitet. Vi er ikke vokset op i kontinuitet. Vi mistede vores rødder. Desuden er hinduerne et meget anderledes folkefærd. Det er ikke alene arisk, men der er en betragtelig del dravidisk indflydelse *ab origine*. Derfor er der meget gamle kthoniske elementer i tantrisk yoga. Vi må derfor erkende, at denne specielle yogafilosofi for os er en fremmed blodtype, og hvad, vi end måtte opleve, vil falde helt anderledes ud. Vi kan aldrig overtage metoderne lige efter bogen. Det ville være en forfærdelig fejltagelse – fordi de er kunstige processer for os.

Bemærkning: Jeg troede, at visse processer ifølge de vestlige begreber havde lighed med dem i den indiske yoga.

Dr. Jung: Jo, selvfølgelig er en analytisk psykotest et forsøg af lignende karakter. Vi anede ikke, at der forelå en så tæt analogi til tantrisk yoga, da vi undersøgte de første indhold nærmere. De tantriske tekster blev ikke oversat, og selv fagkyndige i de slags emner kendte meget lidt til tantrisk yoga. Det er kun kort tid siden, at John Woodroffes oversættelser har gjort dem kendt. Vores analysetest er et helt igennem naivt eksperiment på det samme område – selvfølgelig med de midler, der svarer til vor anderledes indstilling og temperament.

Professor Hauer: Ser De, man skal sammenligne det forberedende arbejde, som i dag udføres af den analytiske psykologi, med yogaens udviklingstrin fire eller fem århundrede før, den systematiseredes. Den udvikledes først til et system på Buddhas tid, eller ikke meget før. For omkring fem hundrede år siden før Buddha blev det arbejde, som i dag udføres af den analytiske psykologi, gjort af tænkere og brahminere. Navnene er gået tabt. Vi oplever så at sige kun små glimtvisse indblik fra da af. Måske opbyggedes deres forståelse stykke for stykke, indtil der så dukkede en stor begavelse op, der skabte systemet, hvis opgave det var at bibringe sind og sjæl, ro og orden på givne tidspunkt. Men kun for en periode – måske nogle få hundrede år. Det er psykens tilpasningsproces, som foregår igennem hele menneskeslægten historie. Kristendommen har for eksempel ikke længere betydning for alle, så den virker ikke. Om få århundreder vil der være et nyt system. Det vil forsvinde, lige som tantrisk yoga er forsvundet. Alle de systemer er menneskets forsøg på at løse livets svære gåde med forskrifter og symboler, der ikke kun har betydning for Dem og mig, men for hele samfundet. Den almindeligste karakteregenskab, der har symbolværdi for hele samfundet, opstår kun ved århundreders tilvirkning. På den måde behøver den enkelte ikke at gøre alt forarbejdet; det er allerede gjort for ham – og vi får en fælles psykisk og spirituel kultur. Men om få århundreder er epoken ovre. Symbolet skifter, eller livet skifter, men det er farligt at bære den gamle symbolværdi ind i en ny epoke.

Som jeg ser den analytiske psykologi, arbejder den sig virkelig op fra grunden, op til en stor bygning. Om få århundreder vil den så blive et rigtigt forstokket dogme, og modstandere vil påstå, at det hele er bundforkert. Vi kan

imidlertid være sikre på, at alle systemer er kommet frem til nogle sandheder, som er kommet for at blive. Vi kan se, at der er noget sandt i det kristne; der er absolutte kendsgerninger, man ikke kan se bort fra. Men vi må alligevel opfinde et nyt system af sandheder og symboler. Det samme gælder i Indien. Historisk set er tantrisk yoga alene den tusindårige yogas tilpasning til en ny psykisk situation, men den situation er passé i Indien. Hvis de dér prøver at besvare livets spørgsmål med tantrisk yoga, kan de komme lige så galt afsted som os. Se til Gandhi. Nye symboler skal gælde for hele samfundet, og Gandhi er manden, som, med en helt ny metode, skabte de nye symboler i samklang med den nye psykiske og spirituelle situation. Som jeg sagde, når han går ud til havet og viser sit folk en saltblok, er det lige så godt som et chakra. De har ikke brug for et chakra. Se til spinderokken. Hvorfor skulle de være opmærksomme på et chakra, når de ser Gandhi med en spinderok? De fordyber sig i det og føres til et højere tankeplan – selvopofrelsens ide, og så videre. Det er den nye ”tantriske yoga”, kunne man sige. Men lige som i kristendommen, er der også i tantrisk yoga umistelige elementer af symboliserede sandheder, der er evige og universelle. Og de, vi forsker i, er værdifulde. Det er chakraernes pædagogiske egenskab. Og hele tiden er der så over alt oplevelsen af parallelitet. Jeg har bevidst ikke omtalt tantrayogaens parallelitet med psykoanalysen, for jeg tror, jeg ville blande tingene sammen. Jeg præsenterer bare yogaen for Dem, så De selv kan gøre Deres sammenligninger.

Mrs. Crowley: Sammenligningen blev i går aftes illustreret ved mandalaer, tilvirket på den vestlige måde, som Dr. Jung viste⁹. For mig var det som at se chakraer blive skabt, tingenes begyndelse, til sammenligning med de hinduistiske, der allerede var udviklede.

Professor Hauer: De indiske er perfekte. De, som blev vist i går, er kun råmateriale, hvorfra der måske vil vokse et chakra. Og illustrationerne viser, hvordan man altid i menneskeheden kan finde ensartethed overalt.

Dr. Jung: Ja, sådan er chakraer.

Professor Hauer: Jeg tænkte på chakraer, der har betydning for hele samfundet.

Dr. Jung: Ja, det hele kræver et samspil af tusinder af menneskers og utallige århundreders forarbejdning.

Mrs. Crowley: Men det var ret forbløffende, at analogien viste sig at være så fuldstændig i chakraerne, efterhånden som Dr. Jung udarbejdede dem én efter én.

Dr. Jung: Lige på det punkt er tantrisk yoga virkelig et uvurderligt redskab til at hjælpe os med klassifikationen og terminologien og danne begreber ud fra de ting. Derfor er studiet af tantrisk yoga så fascinerende.

Mr. Baumann: Professor Hauer sagde, at yogier for at vække kundalini skal have nået til *ajna*-chakraet.

Professor Hauer: I den subtile betydning, i den spirituelle betydning, kan man sige.

Mr. Baumann: Der er et forberedende stadie i analyse – man må først af med personlige hæmninger, og så videre – og så når man til det apersonlige. Jeg tror, det er muligt – ja, det sker faktisk, at patienter laver apersonlige tegninger i det første stadie.

Dr. Jung: Ja da, man kan udføre de mest vidunderlige tegninger, men man er

overhovedet ikke selv til stede. Det gælder især kunstnere. Enhver kan tegne, selv små børn, og det selv meget små. Ser De, tegningen skal være et troværdigt udtryk, en psykologisk oplevelse, og man skal være klar over, at det er et sådant udtryk, Man skal være bevidst om det. Ellers kunne man lige så vel være en fisk i havet eller et træ i skoven. For hver en plante former vidunderlige mandalaer. En kurveblomst er en mandala, et billede på solen; men blomsten ved det ikke. Det menneskelige øje er en mandala, men vi er ikke bevidste om det. Så det kræver tid og en samvittighedsfuld analyseindsats at få folk frem til det punkt, hvor de bliver bevidste om problemets apersonlige karakter. Og i virkeligheden er det apersonlige forhold den vestlige analogi til det orientalske sind. Kundalini er et apersonligt fænomen, og det er ekstremt svært for det vesterlandske sind at forstå det apersonlige sind, som en objektiv foreteelse.

Jeg vil give Dem et eksempel. Jeg behandlede engang en forfatter, en meget dygtig fyr. Han var intelligent og meget fornuftig og regelret i alt: Alt havde sin naturlige årsag, og alting var styret af fornuft. Han havde gennemgået en hel del analyse med folk fra forskellige skoler, og han plejede at forklare sine drømme ud fra princippet om kausal reduktion. Man kan selvfølgelig sige om snart alle drømmefigurer, kendsgerninger eller følelser, at de stammer fra en bestemt oplevelse, og kun sjældent støder man på noget, som man ikke tidligere har oplevet. Man fortsætter naturligvis, så længe man kan med den tankemåde. Jeg tænkte, at drømmene til sidst ville komme frem med noget, som ikke kunne reduceres, og efter lang tid samarbejde fik han drømme med personfigurer, han ikke kunne efterspore. Han drømte for eksempel en hel del om kvinder, da de spillede en vigtig rolle i hans liv. Førhen kunne han efterspore dem i reminiscenser og sige: ”Hun minder mig om mrs. Den-og-Den”, så vi kunne flikke det hele sammen. Men så dukkede en kvinde op, som ikke kunne flikkes. Han gjorde sig de yderste anstrengelser for at finde erindringsbilleder, men måtte til sidst opgive; han fandt overhovedet ingen associationer, og han var nødt til at indrømme, at han ikke var i stand til at pege på en rimelig oprindelse til den drømmefigur. Jeg sagde derfor: ”Her løb Deres princip om kausal reduktion linen ud. Jeg vil nu foreslå noget helt andet – at forholdet ikke har sin oprindelse i Deres personlige oplevelser, men kommer ind af egen kraft, lige som om nogen spadserede lige ind i rummet her, én, som vi ikke havde inviteret, eller som var hun trådt ud af væggen – hun spadserer, hun konverserer – hun må være et spøgelse”. Han gav naturligvis forslaget modstand. Han sagde, at ting, som ikke havde været der før, ikke kunne komme ind i sindet. Over for psykiske forhold havde han den der nedlæthed, der karakteriserer vort vid i vesten. Men han var nødt til at indrømme, at der *var* opdukket noget ganske afgørende i hans sind, noget, han ikke havde sat sig i hovedet, og noget, der forårsagede drømmeoplevelser med stærke følelser. Det var starten på erkendelsen af den objektive, autonome faktor og starten på den psykologiske proces. Det var, som om der *de facto* var kommet en kvinde ind i hans liv – han havde ingen ide om, hvorfor hun var der, men var tvunget til at forholde sig til hendes tilstedeværelse. Jeg opfandt termen *anima* som betegnelse for den slags drømmefigurer, som ifølge vestlige fordomme ikke burde eksistere.

Se, når noget vågner op og påbegynder en autonom udvikling, da er det tiden, hvor analogien med kundaliniprocessen sætter ind. Hvis man går ind i

procesforløbet, vil man opnå virkninger, som kan udtrykkes med tantrayogaens termer. Vi er taknemmelige for tantrayogaen, idet at den leverer de yderst differentierede former og begreber, som sætter os i stand til at formulere de kaotiske oplevelser, som vi rent faktisk gennemgår. Som professor Hauer så rigtigt udtrykker det, nemlig at vi står ved begyndelsen til noget, og i starten hersker overmåde kaotiske og individuelle tilstande. Først efter århundreder begynder de at bundfældes og udkrystallisere sig i bestemte aspekter, og så følger dogmatikken naturligt og uundgåeligt med.

Dr. Baumann: I går nævnte Dr. Jung, at han fra en patient i et brev havde modtaget en mandala, hvori der var fisk, der omgav et center. Det gjorde dybt indtryk på mig, da hun sagde: ”Jeg håber, at jeg må finde en tilstand, hvor jeg er i centrum for fiskenes kredsen¹⁰.”

Dr. Jung: Nej, det var for at finde et centrum, omkring hvilket hun kunne bevæge sig i harmoni som fiskene; hun skulle ikke være centrum. Det er en vestlig forestilling. Det er en misforståelse at tro, vi er centrum. Vi tror, at vi er denne verdens guder, og derfor er tantrayogaens ide om, at vi bliver en del af gud farlig for os. Vi starter med den fordom. Vi repræsenterer virkelig djævelske og frygtelige ting; vi ser ganske enkelt ikke på os selv ude fra. Vi synes selv, at vi er så charmerende og højt respekterede, har så høj en moral etc.; men i realiteten er vi blodige vikinger. Det, vi europæere ser i os selv, er helt fordrejet. Jeg har taget ved lære af indianere og afrikanere. Se til vores verden, og man forstår, hvem vi er. Vi har den fordom, at vi anser os selv som guder. Når vi drømmer om et midtpunkt, troner vi straks op deri. De husker måske det billede, jeg viste Dem i går aftes – af stenen i midten omgivet af små juveler. Det vil måske være interessant, hvis jeg fortæller om en drøm i forbindelse hermed. Jeg var mandalaens banemand, dengang jeg ikke besad den ringeste anelse om, hvad en mandala var, og hvor jeg i radikal ydmyghed mente, at jeg var juvelen i midten, og de små lys er sikkert nogle vældig søde mennesker, som tror, at de også er juveler. Bare ikke så store. Det er det vi gør – vi følger altid Anatole Frances eksempel kendt fra *L'isle des Pingouins* (Pingvinernes Ø)¹¹. Skt. Malo havde givet pingvinerne dåben i det himmelske råd, og da de spurgte Skt. Catharine, hvad de skulle stille op med pingvinernes sjæle, sagde hun til Gud: ”Donnez-leur une âme mais une petite” (Giv dem en sjæl, men en lille en). Det er vores kongstanke. Jeg gav dem en lille sjæl; så meget plads indrømmede jeg. Jeg var oven ud tilfreds med mig selv, fordi jeg var i stand til at udtrykke mig sådan: Her i mit vidunderlige center, og jeg er lige midt i hjertet mit.

Så havde jeg en drøm¹². Jeg var i Liverpool, hvor jeg ikke har været i virkeligheden. Det var mørkt og afskyeligt; regnen silede ned; og jeg spadserede op ad en gade med visse andre schweiziske venner klædt i regntøj. Vi talte sammen, men det var meget ubehageligt, og jeg funderede på et sted, hvor jeg kunne komme i læ for regn og kulde¹³. Vi kom til et slags plateau, et jævnt område af byen, hvor der lå en smuk og vidstrakt park. Jeg så det ikke med det samme, men det var mandalaen, som jeg fremlagde i går. Der skar sig stier igennem, og i midten var der en lille sø, i midten af den fandtes en ø, og på øen stod der et magnoliatræ med sin rosenrøde lød. Et smukt træ. Og træet stod helt solbeskinnet – det var et prægtigt skue på en mørk og regnfuld aften, det vidunderlige træ i fuld flor; jeg var fortryllet af det. Så opdagede jeg pludselig,

at mine venner ikke lagde mærke til det; de vandrede bare videre og begyndte at tale om en anden schweizer, som boede på hjørnet af en gade i Liverpool på parkens venstre side. Jeg forestillede mig stedet: Der stod en gadelygte på hjørnet, og der boede han i en boligblok. De sagde: ”Han må være godt tosset, siden han vil bo i Liverpool på sådan en smudsket adresse”. Men jeg fandt, at han måtte være en kolossalt intelligent fyr, og jeg vidste, hvorfor han boede dér - han kendte øens hemmelighed; han havde fundet det rigtige sted¹⁴. Se, Liverpool er livets midte – leveren er livets midte – og jeg er ikke midten, jeg er narren, der bor etsteds i mørket, jeg er et af de små lys i yderkanten. På den måde blev min vestlige fordom, at jeg var i mandalaens midte, korrigeret – at jeg er alting, hele showet, kongen, guden. Vi har måttet skrue ned for blændværket. Hinduen, der er et primitivt menneske, gør sig ikke den slags forestillinger. For det første forestiller han sig aldrig, at han ikke er et menneske. Derfor kan han under alle omstændigheder aldrig blive til en gud. Men vi har taget forskud på det guddommelige, så vi er nødt til at drosle ned.

Professor Hauer: Jeg vil lige indføje et par ord om chakraernes form og symbolik, og gentage bestemte betydninger, som vi tidligere gennemgik. Efter min mening vidner alle de matematiske cifre i chakraerne om, at det kosmiske og psykiske liv er styret af forskrifter. Så lotusbegrebet er, at hele det psykiske liv er samlet i et organisk center. De husker nok, at der er et skrifttegn på hvert kronblad. Skrifttegnene messes under meditation, og under messen skal man erkende betydningen af hvert enkelt, som alene kan forklares af en guru. Skrifttegnet symboliserer det groende organiske aspekt, som gemmer sig det særlige område. Det er ikke bevidst. I hvert kronblad gemmer sig en kraft, som må erkendes og bringes i forening med centret. Den metafysiske og metapsykiske¹⁵ ide er, at i den psykiske organismes absolutte midtpunkt, som er den kosmiske burde organisme absolutte midtpunkt, findes en underbevidst lydenergi, som afstemmer livet ubevidst, og man bør lære betydningen af denne lydens energi igennem meditation. Den skal bringes op i det bevidste, og hvis man kan lade den til virke i bevidstheden, så bliver den kraftigere.

*Bīja*¹⁶ skal også erkendes igennem meditation. Den indre kraft, der virker i *bīja*, er ikke en fuldt udviklet personlighed; den bliver aldrig nævnt. *Bīja* symboliserer simpelthen en underbevidst energi i det element, hvor den er symbolet – den påvirker vores psykiske grundlag – men den kommer kun op på fuld styrke, når den erkendes igennem meditation. Som De ved, kalder jeg den energi for *bīja-deva*¹⁷. Ud af den projekteres eller vokser *bindu-deva*, som er den samme energi, men projekteret ud fra det ubevidste og ind i klar bevidsthed. Men den bliver ikke så klart bevidstgjort som *Shakti*, kvindeenergien. Jeg mener ikke, at der hersker tvivl – for mig er det indlysende – at den er anima. Ifølge den tantriske yoga skulle den skjulte mandlige energi virke i forening med den kvindelige energi i os, og dette bevidstgøres i forskellige livsafsnit. I symbolikken figurerer en stor sandhed, som jeg kalder et *ledende* symbol, et symbol, hvis ledende egenskaber er af en art, der kun opstår med århundreders mellemrum.

Der er selvfølgelig også en farvesymbolik. De ved, at rødt står for blod, kræfterne dybt nede i jorden. Og hvidt står for den højere intuition. Mens man, hvor end den gyldne farve optræder, får fornemmelsen af en klar indsigt, selvom det ikke er den højeste indsigt. Således opstår den gyldne farve i

muladhara, som går igen i kronbladenes skrifttegn; der i regionen er en underbevidst form for erkendelseskraft. I den erotiske verden lever erkendelseskraften. Det erotiske synes at være vejen til at erkende tingenes natur og udvikler sig til det spirituelle aspekt oven over. Det mærkelige forhold er nu, at i *manipura* har man blå skrifttegn på blågrå kronblade, og i *anahata* går perikarpens røde farve igen i skrifttegnene på bladene. Rødt står her for den musikalske lyd. *Anahata* symboliserer efter min mening den kreative verden – lotusens kronblade er røde, og erkendelseskraften sidder i den gyldne trekants midte. Regionens musikalske undertone er på en eller anden måde i live – livets realitet er en anden; en blodig realitet kommer ude fra og prøver at finde en vej ind for at afstemme de to.

Jeg giver Dem redegørelsen, som et forslag til, hvordan disse forhold kan bearbejdes. Her kan jeg bruge Lao-Tzus ord: Den mening, du kan udtænke, er ikke meningen¹⁸ Se alt, hvad jeg siger, i det lys. Glem alt, hvad jeg har fortalt Dem og begynd, som *De* bør begynde. Der er forskellig tilgang til de her forhold. Jeg har selvfølgelig min baggrund for min forklaring; men *De* skal selv prøve at finde ind til sagens gådefulde kerne. Der kan være mere end én betydning, lige som der kan være to korrekte betydninger af en drøm; vi kan derfor kalde det forholdenes koincidens i vort psykiske og vort ydre liv. Den ydre hændelse og den psykiske hændelse kan være helt forskellige, selvom de har en beslægtet karakter og kan symboliseres af den samme drøm. Måske opdager man den ydre og har endnu ikke bemærket den indre. Det er måske det samme med chakraerne: En symbolsk betydning overlapper en anden og erkendes kun ved dyb indsigt. Som jeg fortalte Dem, det kraftladede liv strømmer forbi og kun ved at følge med strømmen, kan *De* blive en del deraf. Her er vi nået til forhold, som er meget vanskelige at tale om, og farvesymbolikken er en stor hjælp. Man synker så at sige ind i farven, og så opdager man dens betydning.

Tag nu *anahata*-chakraet igen. I midten er trekanten og rundt om den, er *bija yam*. Så er der det mørke, røgfavrede heksagram, som består af to forbundne trekanter, der er omgivet af solopgangens farveskær, og uden for det er der tolv røde kronblade i en endnu sartere rød. *De* husker nok, at kronbladenes antal øges for hvert chakra efter *muladhara* – livet folder sig mere og mere ud. Så det er et levende farvetonespil. Prøv nu at *føle* betydningen; *De* kan også bruge intellektet. Her kan alle former for associationer dukke op. *Bija yam* er her en *bija* for luft eller storm, og overalt uden om er der det gevaldige, dunkle, røgfavrede heksagram og den smukke røde farve udgår herfra. Min forklaring går på, at der ikke kunne være en egentlig kreativ energi med mindre, der herskede storm og kaos. Den er derfor stormens mandala, helt mørk, og den udtrykker den psykiske tilstand. Det kan også være en kosmisk tilstand; hvilket den højst sandsynligt er. Den gennembryder nu den kreative kraft i midten, og det røde farveskær kommer til syne.

Spørgsmål: Kan jeg spørge om betydningen af, at symbolet for mandens energi er fraværende i nogle chakraer ?

Professor Hauer: Mandens og kvindens energi er klart definerede symboler i *muladhara*, i *anahata* og i *ajna*. Samme symboler ses ikke i *manipura*, *svadisthana* og *visuddha*, selvom vi ved at energien altid er der. De tre

scenarier, hvor mandens og kvindens energi samarbejder for fuld styrke, er i de tre stadier af den erotiske verden, den kreative dimension og det intuitive liv, så her har vi *yoni* og *linga*. Men der er mellemstadier. Jeg anser *svadisthana* for at være den region eller den psykiske tilstand, hvor vi mister os selv i livet – vi har intet mål; vi vil bare leve. Der er så forskellige aspekter; hvert chakra har tre aspekter. Vi finder *sthula*-aspektet i vandstrømmen i alle kroppens væske kredsløb, og samme *sthula*-aspekt gælder i naturen for havet. Vores legemer er kun som en lille pendant til helheden, mikrokosmos i makrokosmos. Den psykiske *sthula*-tilstand ville være oplevelsen af netop at have mistet sig selv i livet, og her spiller kvindens energi en rolle, men på en skjult måde; det er ikke en styrende energi. *Manipura* ser jeg som livet, hvorpå alle kroppens funktioner hviler. Her er fordøjelsens ild. Chakraet ligner en kolossal maskine. Det skulle være udtryk for en agenda for vor krop og hele vort liv. Og heller ikke her spiller kvinden en synlig rolle; hun forbliver skjult. Stadiet over *visuddha* tilhører den vise mand, som er nået hinsides kreativt virke; én der udelukkende lever og ånder i indsigtens klare lys. (De husker nok den smukke blå cirkel omkring den hvide *bija jam*, omgivet af de mørke lotus kronblade). Men for at nå til det sidste stadie, intuitionens, så træder hun ind i billedet igen, som jeg fortalte Dem, da jeg beskrev kundalini.

Nu til de forskellige dyr. I Indien betyder elefanten altid den bærende kraft. Den kommer igen i *visuddha* af samme grund. Så er der søuhyret i *svadisthana*, som jeg har prøvet at forklare symbolikken bag, og man har gazellen i lotushjertet. Fra en tekst i *hathayogapradipika* ved vi, at dens betydning er det alsidige og flygtige sind. I intellektet findes der altid i denne kreative region en tendens til at løbe væk; man må lænke gazellen til lotusens hjerte, og her er faren for at gøre abrupte spring i alle retninger.

Det her er forslag til en metode til både følelsesmæssigt og igennem intellektuelle processer at nærme sig symbolikken. n jeg tror, at Dr. Jung har noget at fortælle om dens betydning.

Dr. Jung: Jeg kan kun udtrykke min yderste taknemmelighed til Dem for at præsentere symbolikken så smukt og så tydeligt for os. Hvis disse forhold har en helt anden betydning for mig, så er det selvfølgelig; fordi min tilgang til spørgsmålet om chakraer var en helt anden. De må vide, at mine første erfaringer på det felt blev gjort på en tid, hvor det ikke var muligt at opdrive viden om chakraerne. Da jeg første gang kom i berøring med emnet, var det mig aldeles udsigtsløst; jeg havde oplevelsen af, at det drejede sig om et ganske fremmed folkefærds egenartede symbolisme, der ikke sagde os noget. Men så havde jeg et særligt vanskeligt tilfælde, som gav mig en del problemer¹⁹. Patienten var en pige født i Indien af europæiske forældre. Der var ikke tale om blandet blod; hun var europæisk, som De og jeg. Men hun havde tilbragt de første seks år af sit liv i Indien, hvor hun havde haft en malajisk barneplejerske, som var helt uden uddannelse. Der havde ikke været nogen undervisning af den art, og hun var ganske uvidende om de ting; men på en eller anden måde havde de østerlandske begreber fundet vej til hendes ubevidste. Hun kunne ikke vænne sig til de europæiske tilstande; fordi hendes instinkter refuserede hele vejen igennem; hun ville ikke giftes; hun interesserede sig ikke for almindelige ting; hun ønskede ikke at tilegne sig vores sædvaner. Hun var imod alting og blev naturligvis derfor meget neurotisk²⁰. Først havde hun forkastet to

analytikere, så kom hun til mig og var lige ved at give mig det glatte lag, da jeg måtte forklare hende, at jeg slet ikke kunne forstå hendes drømme; to tredjedele af dem var aldeles uforståelige for mig på grund af østens særprægede psykologi. Hun fortsatte tappert med at arbejde, og det samme gjorde jeg trods den kendsgerning, at jeg ikke kunne forstå – ind imellem var der dog lyspunkter. Hun udviklede en helt ny kategori af symptomer²¹. Det begyndte med en drøm, som gjorde et kraftigt indtryk på hende: Ud af hendes kønsdele voksede en hvid elefant. Jeg var i komplet vildrede. Jeg havde aldrig hørt magen til vrøvl – og alligevel var hun så meget under indflydelse, at hun begyndte at udskære elefanten i elfenben. Så stødte de organiske symptomer til: Hun havde åbne sår i livmoderen, og jeg blev nødt til at sende hende til gynækolog. I måneder viste tilstanden ingen bedring; de afprøvede alt, de kendte til, og hver gang hun havde en oprivende drøm, så blev tingene værre. På den måde forblev hendes tilstand uændret i mindst fem måneder, men så satte en ny række symptomer ind. Hun udviklede polyuri med et utroligt kvantum væske; hun kunne knap nok holde på sin urin. Derpå udvikledes samme mængde væske i bughulen og forårsagede sådan en rumlen, at selv når jeg var ude af rummet og havde døren stående åben, kunne jeg høre det. Det lød af en mindre flod, som fossede ned ad nogle trapper, og det tog omkring ti minutter. Dertil kom også akutte anfald af diaré – atter masser af væske, tilsyneladende uden årsag; det skete bare. I samme periode var hun meget forelsket i en mand, men kunne ikke forestille sig at blive gift med ham. Men så faldt der hende den tanke ind, at jeg, eller omstændighederne, måske kunne motivere hende til at gifte sig og få et barn; men det var umuligt. I et helt år stred hun mod denne forestilling, indtil hun udviklede et aldeles nyt symptom. Hun følte det, som om hovedskallen var blevet blød i toppen, som om fontanellen var ved at åbne sig – som hos et barn med åbent kranium - og at noget i retning af en fugl med et langt næb kom ned fra oven og gik igennem hovedskallen for at mødes med noget, som kom op nedefra. Da det skete, hørte tilstanden op, og hun blev gift og fik børn. Det var tilfældets symptomatologi, og det var for mig årsagen til at gå ind i de her ting; jeg havde en ide om, at noget af den art forekom i østen. Det var kort efter, at Avalons bog *The Serpent Power* var blevet udgivet²³, og der fandt jeg parallellen. Ser De, først var der elefanten i *muladhara*, og så var der *svadisthana*, regionen for vand, og derefter det emotionelle center, *manipura*; men sådan fortsatte det ikke – noget kom ned fra oven, og det skabte forløsningen. I begyndelsen var det mig komplet ubegribeligt, jeg kunne ikke forstå, hvad der var sket. Men efterhånden indså jeg, at det var vækkelsen fra oven, og hun derfor kunne finde vejen ud af tropejunglens labyrint. Hun kunne lægge afstand til den indiske psykologi, som blev indpodet hende, ved at hun drak mælken fra sin *ayah* og ved miljøets suggestion. Hun blev frigjort af objektiviteten og kunne anerkende den europæiske virkelighed. Og ganske naturligt afbildede hun sin hele udvikling i de mest vidunderlige mandalaer. Se, mandalaer er i virkeligheden chakraer, skønt der til vores kendskab er talløse mandalaer, og ikke kun seks. Men de burde i realiteten arrangeres som chakraerne, den ene ovenpå den anden. De første er i reglen forbundet med *muladhara*, og så går de gradvist opad og ender som analogier til *ajna*-centret, eller endda til *sahasrara*, det højeste, det syvende center – på en måde er de faktisk modstykker.

Siden da har jeg haft et antal oplevelser og opdagede en vis lovmæssighed i dem: Det stod helt klart, at et vist udsnit mandalaer, eller psykologiske tilstande, hørte til psykologien i regionen *muladhara*, nemlig, en form for total ubevidsthed, hvor man lever rent instinktivt. Den næste region er ved diafragma og det tredje ved hjertet. Se, hos Pueblo indianerne i New Mexico blev jeg venner med en interessant fyr, som var den, der ledede de religiøse ceremonier. Han indrømmede over for mig, at de mente, at alle amerikanere var skøre, fordi de sagde, at de tænkte inde i hovedet, hvorimod indianerne vidste, at det rigtige var at tænke med hjertet. Jeg så på ham og kom så i tanker om, selvfølgelig; det var først relativt sent i civilisationens historie, at hovedet blev afsløret som sindets sæde. Men Pueblo indianerne er allerede civiliserede – de er sande efterkommere af aztekiske forfædre; de har en vis kultur. På homerisk tid lokaliserede grækeren sin tænkning til lidt under hjertet, i diafragmaet. Et andet ord for diafragma er *phren*, det græske ord for sind; og den samme rod ses i betegnelsen for den mentale lidelse *skizofreni*, som betyder personlighedsspaltning. Så på Homers tid var sindets fysiske placering i diafragma-området. De var bevidste i det omfang, at de lagde mærke til psykologiske indhold, for så vidt disse påvirkede åndedrættet. Men visse negerstammer placerer sædet for deres følelser og tanker i maven. De er bevidste for så vidt, at de lægger mærke til indhold, der påvirker bughulens tarmfunktioner. Når vi har ubehagelige tanker eller følelser, får vi nervøse maver. Vi får endog gulsot, når vi undertrykker en voldsom vrede, og alle tilfælde af hysteri forbindes med problemer i fordøjelsesorganerne, fordi de mest dybsindige og afgørende tanker var dernede. Så det er altså bevidsthedens tre regioner, som stadig skal granskes rent historisk, så at sige.

De mellemliggende chakraer, som karakteriseres af *linga* og *yoni* uden enhed, kan også afgrænses. Jeg har på det seneste eksempelvis gjort nogle iagttagelser af *visuddha*. *Anahata*-chakraet er selvfølgelig luftcentret, hvilket helt klart falder sammen med, at lungerne er placeret der; og da det er placeret oven over diafragma, betyder det, at en højere bevidsthedstilstand er opnået. Hjertet bliver altid forbundet med følelser eller med sindet; derfor er, hvilket jeg også selv praktisk har erfaret, *anahata* et center for bevidsthed, for følelser og tanker, som kan pustes ud med åndedrættet. For også følelser kommer ud med åndedrættet; De kan udtrykke dem – De presser, og ud kommer følelsen i form af en lyd. Det var den oprindelige måde til at påkalde guderne. Vi har en beskrivelse af det i den mithraiske liturgi, hvor det lyder: ”Tag fat i begge sider og pres dem med al din kraft og brøl som en ung stud”, så at guderne kan høre dig.²⁴ Ser De, det er en form for bevidst tanke- og følelsesudtryk. Nu er den meget primitiv, men de fleste af os befinder sig virkelig stadig dér omkring. Vi udtrykker tanker og følelser, som om vi bare spyttede dem ud, uden overhovedet at gøre os klart, hvad vi har for. De ved, mange har ikke den ringeste ide om, hvad de siger, eller hvad de gør mod andre mennesker ved således at udånde deres tanker og følelser. Jeg oplever det igen og igen. Så det tænkende og følende liv på det trin er endnu ikke så bevidst, at det fortjener at blive kaldt bevidsthed, hvilket muligvis forklarer den kendsgerning, at selvet kun er begyndt at blive synligt fra *anahata*.

Det næste trin er den lutrede tilstand. Ser De, luften tilhører jorden. Vi spadserer omkring hernede i luften, men oven over har vi et lag af æter, som vi

ikke kan nå, og som er den abstrakte ide udtrykt i menneskets tungemål. Den æteriske region er menneskets strubehoved: Tale kommer åbenbart fra halsen, og tale er ordets væremåde. Ordet, der forlader én, rummer mening; det udretter ting. Vi bliver ofte kolossalt rystede, når andre misforstår, hvad vi siger, og farer op – ”og så sagde jeg, og hun sagde” – selv føler man sig totalt uskyldig; man fik bare en ide og kan ikke forstå, hvad der skete bagefter. Så mennesket har langsomt lært, at ordet er levende; det er som et bevinget væsen, som svinger sig op i luften og har magisk virkning, et abstrakt væsen, aldeles fri for de laveste regioners indblanding.

Jeg har set eksempler på *ajna*, det er forunderligt, og det højeste man kan tænke sig, noget som endog er hinsides det bevingede ord. Man kan forestille sig, at man iklædte sig et ord og *blev* til et ord, ligesom Jesus, som blev til logos. Han løsgjorde sig fra Gud Skaberen og fløj igennem verden, strålende af lys. Man kunne ende som en sådan håbløst afsondret, der ikke længere var i berøring med jorden. Man ville være lige så kreativ, som et væsen med gyldne vinger i en kugle eller et æg – totalt afsondret. Jeg har set et sådant tilfælde i virkeligheden. De husker, at *ajna*-chakraet er mandalaen med to kronblade, som ligner de vingede frø fra visse træarter. Det er helt fri for al jordisk indblanding; det har næsten ingen substans og er helt rent, hvidt lys. Så man har oplevelsen af noget, som virkelig *er* udstyret med to vinger. Og jeg tror, at forestillingen om det bevingede æg eller fra anden del af *Faust*, om homunculus, den lille, kunstgjorte mand, som flyver omkring i sin retort, faktisk er foregribelsen af en sådan mulighed – et menneske, der har genskabt sig selv i en ny form, ligesom den gamle alkymist skabte en lille mand i sin retort. Det tager jeg igen som et symbol for *ajna*-centret.

Det er dog en fuldkommen empirisk fremgangsmåde. I vor vestlige symbolisme lyder det banalt eller groteskt, langt fra østens absolutte perfektion, med dens særlige stil, dens særlige skønhed. Vi beskæftiger os på dette trin med de uforarbejdede oplevelser og det ordinære, rå stof; vi er langt fra nogen differentiering – vi er kun lige begyndt at forstå, at vi også har visse oplevelser, som matcher den form for symbolisme. Vi har også en del viden om farvesymbolik – for eksempel, at forskellige trin altid er symboliseret af forskellige farver. Vi ved, at alt, der er rødt, hører til i regionen under diafragma, hvor der ikke er nogen luft, men når det røde bliver lysere, er det lidt over diafragma, og når det fortøner sig og blå dominerer, nærmer vi os de isede områder af isoleret bevidsthed. Og vi ved, at de mørke farver tyder på uklarhed eller ondskab eller frygt eller besværlige forhold, Mens lyse farver altid giver en fornemmelse af en mangfoldighed, af forhold som er simple, nu og da endog tarvelige og kedelige. Så vi har en hel række farver med næsten typiske betydninger.

Alle de andre ejendommeligheder ved chakraerne – skrifttegnene, lydene, mantraerne, de forskelligartede guder – alt det mangler selvfølgelig helt i vores viden. Men det ligger helt fast, at hver mandala har et midtpunkt, hvori der er et eller andet, man ikke kan fatte; man forsøger, men det er yderst evasivt. Ser De, mennesket har altid følt, at noget overgår dets fatteevne og bliver tilknapet; men det er ikke normalt, det er altid dæmonisk. Når for eksempel et bestemt dyr altid undslipper, og det aldrig lykkes at fange det, så siger indianerne: ”Det er ikke et godt dyr; det er et doktor-dyr og burde overhovedet aldrig blive

fanget". Et doktor-dyr er som en varulv; den er guddommelig eller dæmonisk. Så vores psykologi virker sådan, at de ting, vi ikke kan fatte, sædvanligvis er de ting, vi tillægger en vis guddommelighed. Derfor er det netop mandalaens midtpunkt, der er formålet med at tegne hele mandalaen, som undslipper, og som ikke kan lægges i bånd; det fører altid én bag lyset. I midten er den usynlige Gud.

Desuden finder man i alle mandalaer uundgåeligt de mandlige og kvindelige elementer tydeligt angivet, som her i *devī* eller *Śhakti*. Og De husker for eksempel denne Kundri i Parsifals legende også er fremstillet med hugtænder, ligesom *Śhakti*²⁵; nederst nede i vores psykologi findes et skrækkeligt og blodtørstigt fænomen. Emotioner på den plan viger ikke for fornuft af nogen art; der river folk alting i småstykker i sindsoprør, fordi de selv er revet itu. Kvinden af *animus* og manden af *anima*. Vi må give plads til en ny slags chakra. I kvindens tilfælde burde vi indsætte *animus*. *Animus* er også fænomenet med hugtænderne. Her finder vi igen paralleller, i det at disse aldrig figurerer i midtpunktet og vil heller aldrig gøre det, fordi de er fænomener, som allerede er kendt – de er gudernes illusioner, eller *Maya*. I en vestlig mandalas psykologi er guden en yderst excentrisk egokraft, "min" kraft, lige som *bindu-deva* og *Shakti* befinder sig sædvanligvis lidt ud til siden, væk fra midten. Det er "min" kraft, men den er styret af den usynlige, guddommelige kraft i midten; i midten er den almægtige og den anden er den lille. Som Faust siger, mennesket er verdens lille gud. Jeg er kun *bindu*, men *bīja*-tegnet, den ægte vare, er selvet, og hvad, jeg end gør, er styret eller forårsaget af *bīja-deva*. Så man forstår med det samme den del af østens symbolisme, trods det faktum at vores mandalaer aldrig kommer i den form, fordi vi ikke ved, hvad guderne er. Vi har ikke den vageste forestilling om Gud, vi har bare et filosofisk begreb, *summum bonum*, om den kristne Gud i himmelen, som vi ikke rigtigt kan forestille os, og derfor kan vi ikke indsætte det i vores mandalaer. Nå, men det var, hvad jeg i hovedsagen ønskede at sige. Man kunne selvfølgelig tale i et par århundreder, men det må andre gøre – så længe skal jeg ikke leve.

Professor Hauer: Jeg har været helt optaget, det har været yderst informativt – og jeg mener, at hvis vi blot uddrager de psykiske elementer, så kan de oplevelser hjælpe os langt hen ad vejen mod skabelsen af nye mandalaer. Jeg vil nok ikke medgå alle forklaringer, men dog ganske langt, ud fra den kendsgerning, at de psykologiske centre kommer først, derpå de psykiske centre og så videre. Jeg tror, at det kunne være en stor oplevelse for de indiske yogier at lytte til Jung; det ville hjælpe dem med at få bragt chakraerne til live igen. De har udformet dem som metafysiske kondensater, og de hverken føler eller forstår meget, kun den psykiske side, men det er også meget afgørende at have det aspekt med. Men udviklingen gik så omvendt i Indien, mod metafysikken. Jeg tror, at der var to grunde til skabelsen af hjertets mandala. For det første på grund af visse oplevelser i hjertet; den store intuition opstod ikke ved tænkning, siges det tusindvis af gange i *Upanishaderne*. De fornemmede, at den dybeste intuition – som altid står for den kreative kraft i Indien – var fra hjertet. Dertil er jeg sikker på, at åndedrættet fysiologisk påvirkede kompositionen en del; og for det andet selvfølgelig, de fortsatte til det metapsyke og metafysiske. Og jeg mener, at forskningen af tantrayogaens symbolik kan hjælpe os til at komme videre i retning af det

metapsyriske og metafysiske. For som jeg ser på det, så har hvert center et psykisk og fysisk aspekt, såvel som et metapsykisk og metafysisk aspekt. Det viser skrifttegnene og sådan videre frem, og også i *bijaerne*. Desforuden er guderne psykiske, såvel som metapsyriske og metafysiske. Så jeg ville sige, at hvis vi arbejder sammen fra forskellige sider, så lad os sige, at yogierne kommer fra oven –

Dr. Jung: Og jeg kommer fra neden!

Professor Hauer: Så kan det store ske, som med pigen, din patient. Når de to forhold forenes, så vil barnet fødes. Så jeg håber, at der vil komme noget ud af det stykke arbejde, vi her har lagt.

SAT-CHAKRA- NIRUPUNA

Indledende linjer

Nu taler jeg om den første skydende spire (af yogaplanten) af den fuldkomne virkeliggørelse af Brahman, der i følge tantraerne skal opnås ved hjælp af de seks chakraer og således videre i den behørig rækkefølge.

Vers 1

I rummet uden om Meru, anbragt til venstre og højre, er de to Siraer, Sasi og Mihira. Nadien Sushumna, hvis substans er de trefoldige gunaer, er i midten. Hun fremtræder som Måne, Sol og ild. Hendes legeme, et frodigt bånd af Dhatura-blomster, går fra midten af Kanda til hovedet, og i hendes indre strækker Vajra sig, funkende, fra Medhra til hovedet.

Vers 2

I hendes indre er Citrini, som stråler af Pravanoas pragt og er for Yogier opnåelig gennem Yoga. Hun (Citrini) er fin som edderkoppespind og gennemborer hver en lotus, der har sæde i ryggraden, og er ren intelligens. Hun (Citrini) er smuk på grund af dem (lotusblomsterne), som klynger sig til hende. I hendes (Citrinis) indre er Brahmanadi, som går fra udløbet af Haras mund til et hinsidigt sted, hvor Adi-deva findes.

Vers 3

Hun er smuk, som en kæde af lyn og fin, som et (lotus) fiber, og lyser op i vismænds sind. Hun er yderst skarpsindig; den, der kundgør ren viden; legemliggørelsen af al lyksalighed, hvis sande natur er ren bevidsthed. Brahmadvarya lyser i hendes mund. Stedet her, ved indgangen til området, er stænket med ambrosia og bliver kaldt Snøringen, så vel som Sushumnas mundåbning.

Vers 4

Derefter kommer vi til Adhara Lotus. Den er fæstnet til Sushumnas mund og er anbragt under genitalerne og over anus. Den har fire kronblade med et karmoisinrødt skær. Dens hoved (mund) hænger nedad. På kronbladene står de fire tegn fra Va til Sa med funklende guldskrift.

Vers 5

Heri (lotusblomsten) findes Prthivis firkantede region, omgivet af otte funklende spyd. Den fremtræder med en lysende gul farve og smuk som lynet, lige som Dharas Bija, der er indeni.

Vers 6

Udsmykket med fire arme og siddende på Elefanternes Konge, bærer Han på skødet Skaberens barn, blændende som daggryets sol, barnet har fire glimtende arme, og rigdommen i hans lotus-åsyn er firesidet.

Vers 7

Her opholder sig Devi Dakini af navn; hendes fire arme stråler af skønhed, og hendes øjne er funklende røde. Hun er blændende som strålepragten fra mange sole, der alle står op på en og samme tid. Hun bærer på åbenbaringen af den evig-rene Intelligens.

Vers 8

Nær ved åbningen til Nadien, kaldet Vajra, og i frøgemmet (til Adhara Lotus), dér stråler uophørligt, i form som et lyn, den smukt oplyste og bløde trekant, som er Kamarupa og kendt som Traipura. Altid og over alt er der Vajra, af navn Kandarpa, som er af en dybere rød end Bandhujiva-blomsten, og er de levendes Herre og blændende som ti millioner sole.

Vers 9

Inde i den (trekanten) findes Svayambhu i Sin Linga-form, skøn som smeltet guld, med Sit hoved nedad. Han åbenbares af Viden og Meditation, og har form og farve som et friskt blad. Lige som fuldmånens og lynets kølige stråler fortryller, så gør Hans skønhed. Deva, der residerer lykkeligt her som i Kasi, har former som en hvirvelstrøm.

Versene 10 og 11

Over den lyser den sovende Kundalini, så fin som lotusstilkens fibre. Hun er verdenens fortryller, blidt dækker hun Brahmadvras mund med sin

egen. Som konkylens snoede hus, omfavner hun Shiva med sin lysende, slangede form tre gange og en halv, og hendes udstråling har styrke som unge lynes kraftige glimt. Hendes søde mumlen er som den dæmpede summen fra elskovssyge bisværme. Uden ophør fremstiller hun velklingende digte og Bandha og enhver anden form for vers og prosaværker, det være sig på Samskrta, Prakrta eller andre sprog. Det er Hende, der holder alle verdens væsner i live ved hjælp af indånding og udånding og lyser op i lotusrodens (Mula) hulning, som en funklende kæde af lys.

Vers 12

I dens indre dominerer den stærke Para, Sri-Paramesvari, som Vækker af den evige viden. Hun er den Almægtige Kala, der skaber med forunderlig kunstfærdighed, og er dybere end den mest dybsindige. Hun er blomsterbunden for den evige strøm af ambrosia, der flyder af den Evige Lyksalighed; det er i Hendes lys, at alting i universet og her i vores heksekedel bliver klarlagt.

Vers 13

Ved at meditere sådan på Hende, der lyser i Mula-chakraets indre, med ti millioners Soles stråleglans, bliver en mand til talens Herre og Konge blandt mænd og Højlærd i al slags lærdom. Han bliver for altid fri af alle sygdomme, og hans inderste Sjæl opfyldes af dyb glæde. Renset i sin natur af sine dybe og melodiske ord, gør han fyldest hos den ypperste af Devaerne.

Vers 14

I Sushumnas indre, ved roden af genitalerne, sidder endnu en Lotusblomst af skøn cinnoberrød farve. På dens seks kronblade står der skrifttegn fra Ba til Puramdara, med Bindu siddende øverst, i lynets klare farver.

Vers 15

I dens indre fremtræder Varunas hvide, lysende, vandige område, som en halvmåne, og deri, siddende på Makara, er Bija Vam, hvid og uplettet som efterårets måne.

Vers 16

I dens indre er May Hari, der lever i stoltheden over den tidlige ungdom, hvis funklende blå legeme er skønt at skue, og som er iført gul klædedragt; Hun er fire-armet og bærer Sri-vatsaen, og Kausubhaen, beskyt os!

Vers 17

Det er her Rakini altid opholder sig. Hendes farve er som hos den blå Lotusblomst. Hendes legemes skønhed fremhæves af hendes opløftede arme, der bærer forskellige våben. Hun er iført himmelske klæder og smykker, og Hendes sind er opstemt af at drikke ambrosia.

Vers 18

Han, som mediterer på den pletfrie Lotus, der kaldes Svadisthana, bliver i samme nu befriet for alle fjender, så som Aha Karas forseelse og lignende. Han bliver til Herre blandt Yogier, og lyser som en Sol op i uvidenhedens dybe mørke. Rigdommen fra hans ords nektarie fylder digt og prosa med velvalgte udtryk.

Vers 19

Over den, ved navleroden, fremtræder den lysende Lotus med ti kronblade i en farve som regntunge skyer. Inden i den er skrifttegnene Da til Pha farvet som den blå lotusblomst, med Nada og Bindu over sig. Mediter dér på ildregionen, der fremtræder trekantet og skinner som den opgående sol. Uden for den er der tre svastikategn og inden i, selve Bijaen af Vahni.

Vers 20

Mediter på ham (Ild), der sidder på en vædder, fire-armet, blændende som den opgående Sol. I Hans skød sidder altid Rudra, der er af en klar cinnoberrød kulør. Han (Rudra) er hvid af aske, som Han er smurt med; ældgammel af udseende og tre-øjet, viser Hans hænders tegnet, der fjerner frygt og sikrer velsignelse. Han er skabelsens ødelægger.

Vers 21

Her har Lakini, alles velgører, sin bolig. Hun er

fire-armet, med et funklende legeme, er mørk (af lød), iført gule klæder og dækket med forskellige smykker, og opstemt af at drikke ambrosia. For at meditere på navlens Lotus, er styrken til at nedbryde og opbygge (verdenen) påkrævet. Vani bor, beriget med kundskaber fra alle tider, i Sit ansigts lotus.

Vers 22

Over den, i hjertet, er den fortryllende Lotus med Bandhukablomstens lysende farver, med tolv skrifttegn i den cinnoberrøde farve begyndende med Ka, sat indeni. Den kendes ved navnet Anahata, og er lig det himmelske ønsketræ, der endda skænker mere end (den ydmyge) måtte ønske. Vayus region, skøn og med seks hjørner, fremtræder mage til røgen i farve, er her.

Vers 23

Meditér, inden i den, på den gode og blide Pavana Bija, grå som en røgsky, med fire arme, og siddende på en sort antilope. Og (mediter) også på Nådens Bolig, den Uplettede Herre, der stråler som solen, og hvis to hænder danner det tegn, der skænker velsignelse og forjager frygten i de tre verdener.

Vers 24

Her dvæler Kakini, hvis farve er gul som hos nye lyn, opstemt og gunstig; tre-øjet og alles velgører. Hun bærer alle slags smykker, og i Sine fire hænder holder Hun strikken og kraniet, og gør

velsignelsens tegn og tegnet der fjerner frygt.
Hendes hjerte er blødgjort af at drikke nektar.

Vers 25

Shaktien, hvis kærlige legeme er som ti millioner lynglimt, fremtræder i frøgemmet som en trekant (Trikona). Inden i trekanten er Shiva-Linga, kendt ved navnet Bana. Denne Linga er som skinnende guld, og oven på hans hoved er der et ganske lille hul, som det i perlesmykket. Han er Laksmis pragtfulde bolig.

Vers 26

Han, der mediterer på hjertelotusen, bliver (lige som) Talens Herre, og (lige som) Isvara er han i stand til at beskytte og ødelægge verdener. Lotusen her er som det himmelske ønsketræ, bolig og sæde for Sarva. Den er forskønnet af Hamsa, der kan lignede med en lampes roligt brændende lue på et vindstille sted. Fibrene, der omkranser og pryder frøgemmet, oplyst af det solare område, fortryller.

Vers 27

Og foretrukket blandt yogier, er han for kvinder endnu dejligere end den dejligste. Han er i særlig grad vis og opfyldt af ædle dyder. Hans sanser er fuldkommen under kontrol. Hans sind er i sin dybe koncentration opslugt i Brahmans tanker. Hans inspirerede sprog flyder klart som bækkens vand. Han er som Devataen der er elsket af Laksmi og kan efter ønske bevæge sig ind i en andens legeme.

Versene 28 og 29.

I halsen er Lotusblomsten kaldet Visuddha, der er ren og har en røget purpurfarve. Alle de (seksten) lysende vokaler på dens (seksten) kronblade, af højrød farve, er klart synlige for ham hvis sind (Buddhi) er oplyst. I Lotusblomstens frøgemme er den Æteriske Region, rund af form, og hvid som den fulde Måne. På en elefant hvid som sne sidder Bija fra Ambhara, hvis farve er hvid.

Af Hans fire arme, holder de to på strikken og sporen, og de andre to viser tegnet der sikrer velsignelse og fjerner frygt. De forhøjer Hans skønhed. I Hans skød bor altid den mægtige snehvide Deva, tre-øjet og fem ansigtssider, med ti smukke arme, og iklædt en tigers skind. Hans legeme er forenet med Girijas legeme, og Han kendes på det, som Hans navn Sada-Shiva, står for.

Vers 30

Renere end Nektarens Ocean er Shakti Sakini, der bor i denne Lotus. Hendes klæder er gule, og i de fire lotushænder holder Hun buen, pilen, strikken og sporen. Hele Månens region uden harens mærke er i Lotusblomstens frøgemme. Den (region) er portalen til stor frigørelse for ham, der attrår Yogaens rigdom og hvis sanser er rene og kontrollerede.

Vers 31

Han, som har opnået fuldkommen viden om

Atma (Brahman), bliver ved hele tiden at koncentrere sindet (Citta) på Lotusblomsten en stor hellighed, veltalende og vis, og nyder uforstyrret sindsro. Han ser de tre perioder, og bliver alles velgører, fri af sygdom og sorg og lever længe, og er, som Hamsa, banemand af talløse risici.

Vers 31 A

Yogien, der bestandigt har sindet rettet mod Lotusblomsten, og åndedrættet styret af Kumbhaka, kan i vrede ryste alle tre verdener. Hverken Brahma eller Vishnu, hverken Hari-Hara eller Surya eller Ganapa kan styre hans kraft (modstå ham).

Vers 32

Lotusen kaldet Ajna er som månen (smukt hvid). På dens to kronblade er skrifttegnene Ha og Ksa, der også er hvide og forhøjer dens skønhed. Den stråler med Dhyanas pragt. Inden i er Shakti Hakanien, hvis seks åsyn er som flere måner. Hun har seks arme, i den ene holder hun en bog; to andre viser opstrakt tegnet, der fjerner frygt og sikrer velsignelsen og i resten holder hun et kranium, en lille tromme og en rosenkrans. Hendes sind er lutret (Suddha-Citta).

Vers 33

I lotusblomstens indre har det subtile sind (Manas) til sæde. Det er vel kendt. I Yonis indre i frøgemmet er Shiva, kaldet Itara, i Sin falliske form. Her lyser Han som en kæde af lynglimt. Den første Bija i Vedaerne, der er bosted for den

ypperste Shakti og som i sin glans gør Brahma-sutra synlig, er også her. Sadhaka burde i sindsro meditere på dem i følge det foreskrevne.

Vers 34

Den ypperlige Sadhaka, hvis Atma udelukkende er en meditation på Lotusen her, er i stand til hurtigt at tage plads i en andens legeme, og bliver den ypperste blandt Munier og alvidende og altseende. Han bliver alles velgører, kyndig i alle sastraerne. Han virkeliggør sin enhed med Brahman og tilegner sig enestående og ukendte kræfter. Vidt berømmet og langt levende, forbliver Han for altid Skaber, Ødelægger og Bevarer, af de tre verdener.

Vers 35

Inden i trekanten i det chakra sidder altid de skrifttegn, som udgør Pranava. Det er den indre Atma som den rene tanke (Buddhi), og ligner en flamme på sin udstråling. Oven over er halvmånen (seglet), og igen, over den, er Ma-kara, lysende i sin fremtræden som Bindu. Over den er Nada, hvis hvidhed kan måle sig med Balaramas og spreder månens strålelys.

Vers 36

Når yogien har lukket af for det hus, som hænger uden understøtte, og for den viden, hvoraf Han har høstet ved tilbedelse af Parama-guru, og når Cetaerne ved gentagen brug bliver opløst på stedet her, der er sædet for den ubrudte lyksalighed,

da ser han i midten af og i området over (trekanten)
klart lysende gnister af ild.

Vers 37

Han ser nu også Lyset, der fremtræder som en
brændende lampe. Den skinner klart som den
strålende morgensol, og gløder mellem Himmel og
Jord. Det er her Bhagavan manifesterer Sig Selv i
hele Sin vælde. Han kender ikke til forfald, og er
vidne til alting, og er her som Han er i Ildens,
Månens og Solens region

Vers 38

Dette er Vishnus mageløse og pragtfulde bolig.
Den ypperlige Yogi efterlader i dødens stund
lykkeligt sit vitale åndedræt (Prana) her og træder
efter døden ind i den Højeste, Evige, Ufødte, Ur-
Deva, Purusa, som var før de tre verdener, og som
kendes ved Vedantaen.

Vers 39

Når Yogiens handlinger, ved dyrkelsen af sin
Gurus Lotusfødder, i alle henseender er gode, da vil
han over det (dvs., Ajna-Chakraet) se Mahanadas
fremtræden, og vil altid i sin hånds Lotus bære
Talens Siddhi. Mahanadaen, der er stedet for
ophævelse af Vayu er det halve af Shiva, og
fremtræder som ploven, er fredfyldt og sikrer
velgerninger og fjerner frygt, og giver den uberørte
Intelligens (Buddhi) til kende.

Vers 40

Oven over alle dem, i det åbne område hvori Sankhini Nadi er, og nedenunder Visarga er Lotusblomsten med de tusinde kronblade. Lotusen, klarere og hvidere end den fulde måne, har sit hoved vendt nedad. Det fortryller. Dens klaseformede fibre er tonede med den unge Sols farve. Dens krop er oplyst af skrifttegnene, der begynder med A, og det er den fuldkomne lyksalighed.

Vers 41

I dens (Sahasraras) indre er den fulde Måne, uden harens mærke, pragtfuld som på en klar himmel. Den spreder sine stråler til overflod, og er fugtig og kølig som nektar. Inden i den (Candra-mandala), bestandigt glimtende som lyn, er trekanten og inden i den, igen, stråler det Mægtige Tomrum, som tilbedes hemmeligt af alle Suraerne.

Vers 42

Godt skjult, og kun opnåelig ved stor indsats, er den subtile Bindu (Sunya), som er hovedkilden til frigørelse og som manifesterer den rene Nirvana-kala med Ana-Kala. Her er Devaen, der kendes af alle som Parama-Shiva. Han er Brahman og Atma for alle væsner. I Ham forenes både Rasa og Virasa, og Han er Solen, som tilintetgør uvidenhedens og vildfarelsens mørke.

Vers 43

Ved bestandigt at sprede kraftig strøm af nektarlignende essens, underviser Bhagavan Yatien af rent sind i den viden, hvormed Han virkeliggør Jivatmas og Paramatmas enhed. Han rinder i alle ting som deres Herre, der flyder evigt og udbreder bølger af enhver art for lyksalighed kendt ved navn Hamsah Parama (Paramahamsah).

Vers 44

Saivaerne kalder det for Shivas bolig; Vaisnavaerne kalder det for Parama Purusa; andre igen, kalder det for Hari-Hara. De som er opfyldt af en lidenskab for Devis Lotusfødder, kalder for Deviens ypperlige bolig; og andre store vismænd (Munier) kalder det for Prakrti-Purusas rene sted.

Vers 45

Den ypperste blandt mænd, som har behersket sit sind og kendt det sted bliver aldrig igen født til Vandringen, og der er intet i de tre verdener der binder ham. Hans sind er behersket og hans mål er nået, han har hele styrken til at gøre alt det han ønsker, og at afvise det der er imod hans vilje. Han bevæger sig til stadighed hen imod Brahman. Hans tale, enten i prosa eller digtekunst, er til alle tider ren og blid.

Vers 46

Her er den ypperlige (højeste) sekstende Månens Kala. Hun er ren, og fremtræder af farvelig den unge Sol. Hun er så tynd som en hundrededel af en lotusstilks fiber. Hun er lysende

og blød, som ti millioner lynglimt, og er vendt nedad. Fra hende, hvis kilde er Brahman flyder righoldigt den stadige strøm af nektar (eller, Hun er blomsterbunden for den strøm af ypperlig nektar, der kommer ud af den salige forening imellem Para og Parā).

Vers 47

Inden i den (Ama-Kala) er Nirvana-kala, mere ypperlig end den ypperligste. Hun er så forfinet som en tusindedel af spidsen af et hår, og fremtræder som halvmånen. Hun er den evigt eksisterende Bhagavati, som er Devataen, der gennemtrænger alle væsner. Hun sikrer guddommelig viden, og skinner lige som lyset af alle soles glans på et og samme tidspunkt.

Vers 48

Inden i dens midte (dvs., i midten af Nirvana-kala) stråler den højeste og urgamle Nirvana-Shakti; Hun skinner som ti millioner sole, og er Moderen for de tre verdener. Hun er ekstremt forfinet, og er som en ti milliontedel af spidsen af et hår. Hun rummer i sig den bestandigt flydende glædestrøm, og er alle væsners liv. Hun bringer yndefuldt viden om Sandheden (Tattva) til de vises sind.

Vers 49

Inden i hende er det evigtvarende sted kaldet

Shivas bolig, der er fri af Maya, kun opnåelig af Yogier, og kendt ved navnet Nityananda. Det er fyldt med alle former for lyksalighed, og er den rene viden i sig selv. Nogen kalder det Brahmanen; andre kalder det for Hamsaen. Vise mænd betegner det som Vishnus bolig, og retskafne mænd omtaler det som det uudsigelige sted for Atmas viden eller frigørelsens sted.

Vers 50

Han hvis natur er lutret gennem dyrkelsen af Yama, Niyama og lignende, hører fra sin Gurus mund om processen der åbner vejen til opdagelsen af den Store Frigørelse. Han, hvis hele væsen er opslugt af Brahman, opvækker så Devien med Hum-kara, gennemborer midten af Linga, hvis mund er lukket, og derfor usynlig, og ved brugen af Luft og Ild (inden i sig), placerer han hende inden i Brahmadvarya.

Vers 51

Devien som er Suddha-sattva gennemborer de tre Lingaer, og, efter at have rørt ved alle lotuserne som er kendte som Brahma-nadi lotuserne, stråler derind af hele Sin glans. Derefter i Sin subtile tilstand, glitrende som lyn og forfinet som et fiber af lotusen, træder hun hen i Shivas flammende lys, den højeste lyksalighed og fremkalder på et øjeblik Frigørelsens salighed.

Vers 52

Den vise og ypperlige Yogi opslugt i ekstase, og

hengiven til Guruens Lotusfødder, skulle lede Kula-Kundali langs med Jiva til Hendes Herre Para-shivaen i frigørelsens bolig i det indre af den rene Lotusblomst og meditere på Hende, der opfylder alle ønsker lige som Caitanya-rupa-Bhagavati. Når han på den måde leder Kula-Kundalini, bør han lade alle ting forsvinde ind i Hende.

Vers 53

Den skønne Kundali drikker den ypperlige røde nektar, der udbredes fra Para-Shiva, og vender tilbage fra der hvor den Evige og Transcendentale Lyksalighed stråler i sin pragt langs med Kulas passage og går igen ind i Muladhara. Yogien som har opnået balance i sindet gør ofre (Tarpana) til Ista-devata og til devataerne i de seks centre (Chakra), Dakini og andre, med den strøm af himmelsk nektar, der er i Brahmandas kar, den viden som han har høstet af Gunaernes tradition.

Vers 54

Yogien der efter dyrkelsen af Yama, Niyama og lignende, lærte denne ypperlige metode af den begunstigede Diksa-gurus to Lotusfødder, der er kilden til ubrudt glæde, og hvis sind (Manas) er under kontrol, bliver aldrig født igen i den her verden (Samsara). For ham er der ingen opløsning, selv ikke ved den Sidste Opløsning. Frydefuld over den bestandige virkeliggørelse af det der er kilden til Evig Lyksalighed, bliver han opfyldt af fred og ypperligst blandt alle Yogier.

Vers 55

Hvis Yogien der Guruens Lotusfødder hengiven,
og med uforstyrret hjerte og samlet sind, læser
værket her, som er den ypperste kilde til viden om
Frigørelse, og som er fejlfri, ren og meget
hemmelig, da danser hans sind af ren fortrøstning
for Fødderne af hans Ista-devata.

OVERSAT FRA SANSKRIT TIL ENGELSK AF SIR JOHN
WOODROFFE (Oversat fra engelsk til dansk af
Thomas Valentin)

Noter

Forord

- ¹ Flere oplysninger om Mary Foote under Edward Foote, ”Who was Mary Foote”, *Spring: An Annual of Archetypal Psychology and Jungian Thought* (1974): 256-68.
- ² Hendes forelæsning, som indeholder fortolkninger af Goethes arbejde igennem kundaliniyogaens psykologi, blev i sin helhed udgivet i hendes *Studien zu C. G. Jungs Psychologie* (Zürich: Daimon, 1981), 285-318.

Indledningen

1

Fra Jawaharlal Nehru, *An Autography* (London, 1989), 612.

2

Hauer holdt foredrag om ’Der Yoga im Lichte der Psychotherapie’ (Yoga i psykoterapeutisk belysning), i Bericht *über den V. Allgemeinen Ärztlichen Kongress für Psychotherapie in Baden-Baden, 26 – 29th April, 1930*, udgivet af E.Kreitschmer og W. Cimal (Leipzig, 1930).

3

”Richard Wilhelm: In memoriam”, i *CW*, bind 15, § 90; oversættelse ændret. Andetsteds anfører Jung, at koloniimperialismens brutalitet stillede Vesten overfor nødvendigheden af at forstå den orientalske tankegang: ’Den europæiske invasion af Østen var i højeste grad en voldelig handling. Den har forlenet os med en pligt – noblesse oblige – til at forstå ånden fra Orienten’. ”Commentary on ’The Secret of the Golden Flower,’” i *CW*, bind 13, §84; oversættelse ændret. Hvor det er angivet, har jeg, for at opnå en ordret og nøjagtig gengivelse, ændret oversættelser fra *CW*. Som et prolegomena til overvejelserne omkring Hulls oversættelser, se min ”Reading Jung Backwards? The Correspondence between Michael Fordham and Richard Hull Concerning ’The Type Problem in Poetry’ in Jung’s *Psychological Types*,” *Spring: A Journal of Archetype and Culture* 55 (1994): 110-27.

4

Et overblik over yogaens introduktion til Vesten, se Georg Feuersteins, ”East comes West: An Historical Perspective”, i Feuersteins, *Sacred Paths* (Burdett, N.Y. 1991). En generel introduktion til orientalsk tankegang, se *Eastern Spirituality in America: Selected Writings*, udgivet af Robert Elwood (New York, 1987). En typisk caseundersøgelse, se Peter Bishop, *Dreams of Power, Tibetan Buddhism, the Western Imagination and Depth Psychology* (London, 1992).

5

Se især Raymond Schwabs monumentale undersøgelse *The Oriental Renaissance: Europe’s Rediscovery of India and the East, 1680-1880*, oversat af G. Patterson-Black og V. Renning (New York, 1984).

6

Gopi Krishna kritiserede senere Jungs udlægning af en vedisk hymne, der handler om fremstilling af ild ved at gnide to pinde, hvori Jung fandt ’utvetydig samlejesymbolik’ (Se *Psychology of the Unconscious*, oversat af Beatrice Hinkle, *CW*, tillæg B, §§243-45), idet G. Krishna fastslår at ”de brugte vendingerne klart henviser til ilden som opstår af Kundalini”. *Kundalini for the New Age: Selected Writings of Gopi Krishna*, udgivet af Gene Kieffer (New York, 1988), 67.

7

F.I.Winter, ”The Yoga System and Psychoanalysis”, *Quest* 10 (1918-19): 182-96, 315-35. Jung havde et sæt af tidsskriftet fra 1910 til 1924 og fra 1929 til 1930 i sit bibliotek.

8

Greve Hermann Keyserling, *The Travel Diary of a Philosopher*, oversat af J.H.Reece (New York, 1925), 255-56. Om Keyserlings møde med Indien, se Anne Marie Bouisson-Mass, *Hermann Keyserling et L’Inde* (Paris, 1978).

9

Keyserling, *The Travel Diary of a Philosopher*, 124-25.

10

Samme steds, 95. Jvf. Jung: ”Østen baserer sig på psykiske kendsgerninger, det vil sige, på psyken som noget enestående og det vigtigste livsvilkår”. ”Psychological Commentary on ’The Tibetan Book of the Great Liberation’”, i *CW*, bind 11, §770 (Jungs kommentarer blev skrevet i 1939 og først udgivet i 1954). Sådanne karakteristikker genfindes i en lang række af orientalistes teorier, hvor indisk tænkning blev beskrevet som drømmelignende (Hegel) eller som værende domineret af imagination (Schlegel). Se Ronald Inden, *Imagining India* (London, 1990), 93-97.

11

Jung, *CW*, bind 13.

12

Denne periodes viden bliver i stigende grad udsat for revurderinger. Se *Heinrich Zimmer: Coming into His Own*, udgivet af Margaret Case (Princeton, 1994) og *A Zen Life: D. T. Suzuki Remembered*, udgivet af Masao Abe (New York, 1986). Udtryk for gensidig beundring imellem Jung og hans kolleger var almindelige. For eksempel skrev Evans-Wentz til Jung efter at have modtaget hans kommentarer til *The Tibetan Book of the Great Liberation*, at det var en ære at medbringe et bidrag fra ”den øverste autoritet i Vesten indenfor sindets forskning” (Evans-Wentz til Jung, 13. juli 1939, *ETH*).

13

Oskar Schmitz, *Psychoanalyse und Yoga* (Darmstadt, 1923).

14

Samme steds, 65, oversat af Eric Donner.

15

Jung til Schmitz, 26. maj 1923, ”C.G.Jung: Letters to Oskar Schmitz, 1921-31,” *Psychological Perspectives* 6 (1975):

81; oversættelse ændret.

16

Mircea Eliade, *Yoga: Immortality and freedom*, oversat af William R. Trask (Bollingserien, LVI; genoptryk, London, 1989), 9.

17

Surendranath Dasgupta, *Yoga as Philosophy and Religion* (London, 1924), 124. Om oversættelse af *purūā*, der ofte bliver udlagt som "selvet", se forelæsning 2, nn. 11 og 12. Jung mødte Dasgupta, da han var i Calcutta i 1938. (Jung til Dasgupta, 2. februar 1939, *ETH*). Det følgende år inviterede Jung Dasgupta til at holde forelæsninger i Zürich: "Vi vil være Dem meget forbundet, hvis De vil tale for os om sammenhængen mellem krop og sind i forhold til yoga i Deres lørdagsforelæsning i Psychol. Club. Som emne for forelæsningen på Polytechnicum vil jeg foreslå Psykologi eller Yogaens Filosofi (især Patanjali Yoga Sutra)". (Jung til Dasgupta, 17. april 1939, *ETH*). Dasgupta forelæste for den Psykologiske Klub i maj.

18

Eliade, *Yoga: Immortality and Freedom*, 4.

19

Feuerstein, *The Yoga-Sutra of Patanjali: An Exercise in the Methodology of textual Analysis* (London, 1979), 1.

20

Vivian Worthington, *A History of Yoga* (London, 1989), 11.

21

Agehananda Bharati, *The Tantric Tradition* (London, 1992) 18. Narendra Nath Bhattacharyya påpegede at "selvom Tantra på et tidligt tidspunkt var i modsætning til den vedantiske opfattelse af virkeligheden som en illusion og gik ind for virkeligheden som sådan ... så bragte [senere] påtvungne bestanddele det i overensstemmelse med Vedanta". *History of the Tantric Religion: A Historical, Ritualistic and Philosophical Study* (New Delhi, 1982) 14.

22

Eliade, *Yoga: Immortality and Freedom*, 202. Om revaluering af kvindens rolle i tantraismen, se Miranda Shaw, *Passionate Enlightenment: Women in Tantric Buddhism* (Princeton, 1994).

23

Heinrich Zimmer, *Philosophies of India*, redigeret af Joseph Campbell (London, Bollingen Serien XXVI, 1953), 572.

24

Jacob Needleman, „Tibet in America, *The New Religions* (London, 1972), 177.

25

Resume af Jungs forelæsning "Indiske Parallelen" (Indiske Paralleler), 7. oktober 1931, i *Bericht über das Deutsche Seminar von Dr. C.G.Jung, 5.-10. Oktober in Küsnacht-Zürich*, redigeret af Olga von Koenig-Fachsenfeld (Stuttgart, 1932), 66-67, min oversættelse. Om forbindelsen mellem denne forelæsning og forelæsningen af samme titel her i bogen, se xxxiv.

26

Feuerstein, *Yoga: The Technology of Ecstasy* (Wellingborough, 1990), 258.

27

Bhattacharyya, *History of the Tantric Religion*, 324-25

28

Feuerstein, *Yoga, The Technology of Ecstasy*, 264.

29

En fascinerende førstehånds beskrivelse af den kundalinske vækning med dybe psykologiske kommentarer, se Gopi Krishna, *Kundalini: The Evolutionary Energy in Man*, med psykologiske kommentarer af James Hillman (London, 1970). En altomfattende guide om kundaliniyoga og praksis, se Swami Satyananda Saraswati, *Kundalini Tantra* (Bihar, 1993).

30

Jung, *MDR*, 201; oversættelse forkortet. Det er ikke kendt, hvilke øvelser Jung anvendte. Dog erindrer Fowler McCormick en analytisk samtale i 1937 med Jung og fortæller om Jungs anbefaling af en praksis ikke uden ligheder med savasana asana fra Hatha yogaen: "Dr. Jung sagde, at der er én ting, der hjælper i perioder med megen stress, og det er at ligge ned på en sofa eller en seng og bare ligge roligt der med roligt åndedræt og med følelsen af ... at gyde olie på oprørte vande." Fowler McCormick interview, Jung Oral History Archive, Library of Medicine, Harvard Medical School, 17.

31

Arthur Avalon (alias Sir John Woodroffe) *The Serpent Power* (London, 1919). Udgaven I Jungs bibliotek er førsteudgaven Og indeholder mange noter i marginen. Woodroffe blev født i 1865. Han læste på Oxford og blev advokat. Han var advokat ved Calcuttas højesteret og underviser og juridisk professor på universitetet i Calcutta. Fra 1904-1922 var han i den siddende rådsforsamling for den indiske regering og var Purnananda-Swamis for Calcutta højesteret. Han blev adlet i 1915 og vendte tilbage for at læse indisk jura ved Oxford fra 1923 til 1930. Han døde i 1936. (Fra *Who Was Who*, 1929—1940 [London, 1941], 1485.) Der er intet der tyder på, at han havde nogen direkte kontakt med Jung.

32

Sat-cakra-nirupana (Beskrivelse af de seks centre) var det sjette kapitel i Purnananda-Swamis *Sri-tattva-cintamani*, udarbejdet i 1577.

33

Heinrich Zimmer ser tilbage: "Hindutraditionens vigtighed blev åbenbart mig igennem Sir John Woodroffes, alias Arthur Avalon, enorme livsværk; en pionér og klassisk skribent indenfor indisk forskning, uovertruffen; han der som den første med mange bøger og udgivelser skaffede adgang til den senere hindutraditions omfattende og sammensatte skattekasse: Tantraerne, en æra lige så rig og storslået som Vedaerne, eposet, Puranaerne etc.; Han er den seneste udkrystallering af indisk visdom, det uundværligt sidste lukkede led i kæden, udbyder af løsninger på talløse historiske problemstillinger i buddhismen og hinduismen, i mytologien og symbolikken." "Some Bibliographical Remarks about Henry R. Zimmer," *Artistic Form and Yoga in the Sacred Images of India*, oversat af G. Chapple og J. Johnson (Princeton, 1984), 254.

34

Sammesteds, 639.

35

John Woodroffe, *Shakti and Shakta: Essays and Addresses on the Shakta Tantrashastra*, 3. udgave, (London, 1929), x. Jung havde et eksemplar af bogen i sit bibliotek.

36

Om kundaliniyogaens holdninger til spørgsmålet om bevidsthedens placering, se C. A. Meier, *The Psychology of Jung*, bind 3: *Consciousness*, oversat af D. Rosco (Boston, 1989), kap. 3, ”The Localization of Consciousness”, 47-64.

37

R.D.Laing, *The politics of Experience and the Birds of Paradise* (London, 1985), 137. Jungs synspunkt, at såkaldte patologiske oplevelser faktisk godt kunne være uerkendte kundalinioplevelser, bekræftes og udvikles af Lee Sannella, *The Kundalini Experience: Psychosis or Transcendens?* (Lower Lake, Kalifornien, 1992).

38

Jung, CW, bind 11. I 1958 blev et tillæg udgivet med et interview af Jung ved Shin'ichi Hisamatsu under titlen „Gespräch mit einem Zen-meister” (Samtale med en zennester), redigeret af Robert Hinshaw og Lela Fishli, i *C.G.Jung im Gespräch: Interviews, Reden, Begegnungen* (Zürich, 1986).

39

Modern Psychology 3. I 1933 afholdte Jung i Berlin en række seminarer over emnet drømmeanalyse, hvor kontrasten mellem østlig og vestlig tankegang spillede en vis rolle, og hvor Zimmer gjorde en forelæsning over yogaens psykologi (*Bericht über das Berliner Seminar von Dr.C.G.Jung vom 26. Juni bis 1.Juli 1933* [Berlin, 1933]). Dertil kom, fra 1933 til 1937, Eranos-konferencerne, hvor Jung fremlagde den vigtigste forskning omkring arketyper, individuationsprocessen og alkymi, og som var fokuseret på kontrasten mellem østlig og vestlig tankegang: ”Yoga and Meditation in the East and the West” (1933), ”Symbolisme and Spiritual Guidance in the East and the West” (1934 og 1935), ”The Shaping of the Idea of Redemption in the East and the West” (1936 og 1937), og kontrasterne blev ved med at spille en hovedrolle i de følgende år. Nyligt fremkomne noter fra den originale tyske tekst fra Jungs Eidgenössische Technische Hochschule seminarer bliver nu gransket og en endelig tekst udarbejdes til udgivelse.

40

Universitetssekretæren ved Benares Hindu University skrev den 28. marts 1967 til Henri Ellenberger, at ”professor C.G. Jung den 20. december 1937 blev hædret som D. Litt. (doktor i litteratur) Honoris Causa ved dette universitet.” Universitetssekretæren ved University of Calcutta skrev den 10. maj 1967 til Ellenberger, at ”doktorgraden i jura (Honoris Causa) blev konfereret i Dr. Charles Gustave Jungs fravær på universitetet den 7. januar 1938 ved et særligt sammentræde Dr. Jung kunne ikke deltage i mødet pga ildebefindende.” Ellenbergers arkiver, Hopital Sainte-Anne, Paris.

41

Jung, CW, bind 12 (1939). En grundigere beretning om Jungs tid i Indien findes i *MDR*, 304-14. Jung gjorde ofte brug af anekdoter fra sine oplevelser derfra i sine breve og på seminarerne. Han opretholdt løbende brevveksling med mange af de mennesker, han havde truffet der.

42

Interview af Fowler McCormick, Jung Oral History Archive, Countway Library of Medicine, Harvard Medical School, Boston, 25-26.

43

Jung, ”Yoga and the West”, i CW, bind 11, § 866; forkortet oversættelse. Efter sin rejse til Indien udtalte Jung formulerede Jung sig dog mere kritisk: ”Tantrisk yoga har et temmelig dårligt rygte i Indien; den kritiseres for at være forlenet med kroppen, og ikke mindst sex”. *Modern Psychology* 3, 42; og ”I dag er yoga i Indien for det meste et forretningstilbud og bringer kun ulykke med sig til os i Europa”. Samme bind, 69.

44

Jung, ”Yoga and the West”, § 873; oversættelse forkortet.

45

Ved læsning af Gopi Krishnas beskrivelse om sine oplevelser bemærkede den jungiske analytiker, John Layard, at hans beskrivelser af kundaliniopvækningen ”svarer så nøje til, hvad jeg har omtalt om som mine ’skin-oplevelser’ med lignende støj og sansoplevelser, som var virkelig skræmmende & iblandet nogle højst mystiske elementer, naturligvis også af psykoseksuel art, så jeg overvejer om noget tilsvarende er overgået mig – Det djævelske resultat af en næsten guddommelig oplevelse. I Vesten mangler vi i den grad en sand religiøsitet, så at vi har mistet den røde tråd & får sammenblandet de gode ting med de dårlige, så at vi har fortabt den guddommelige renheds jord!” (Fra John Layard til Anthony Stadlen, 17. oktober 1968, i privat eje af Anthony Stadlen).

46

Jung, ”Yoga and the West”, §875; oversættelse forkortet.

47

Romain Rolland, *Prophets of the New India*, oversat af Malcolm Smith (London, 1930).

48

Jung, *Modern Psychology* 3, 17.

49

Samme bind, 71.

50

Jung, ”Yoga and the West”, i CW, bind 11, §876.

51

Dasgupta, *Yoga as Philosophy and Religion*, vii.

52

Eliade, *Yoga: Immortality and Freedom*, xvii.

53

Keyserling, *The Travel Diary of a Philosopher*, 276. Swami Vivekanandas fremmøde på Worlds Congress of Religions i Chicago i 1893 og hans efterfølgende forelæsninger gjorde et stort indtryk og meget til fremme for interessen for indisk tænkning. Hans forelæsninger blev udgivet under titlen, *Yoga Philosophy: Lectures Delivered in New York, Winter of 1895-96 by the Swami Vivekananda on Raja Yoga, or Conquering the Internal Nature*, 5. udg. (New York, 1899). Se også Eugene Taylor, ”Swami Vivekananda and William James”, *Prabuddha Bharata* 91 (1986): 374-85. Jung havde eksemplarer af flere af Vivekanandas værker i sit bibliotek.

54

Samme bind, 165.

55

Oplysninger angående Hauer er trukket ud af hans egne værker og Margerete Dierks’ omfattende biografi (som indeholder

en fuldstændig bibliografi af Hauers skrifter), *Jakob William Hauer, 1881-1962* (Heidelberg, 1986).

56

The World's Religions Against War. The Proceedings of the Preliminary Conference Held at Geneva, September 1928, to Make Arrangements for a Universal Religion Peace Conference (New York, 1928), 60.

57

Hauer, "Der Yoga im Lichte der Psychotherapie", 1; oversat af Sonu Shamdasani.

58

Zimmer, "Some Bibliographical Remarks about Henry R. Zimmer", in *Artistic Form and Yoga in Sacred Images of India*, 259-60. Zimmers forelæsning, "Einige Aspekte des Yoga" (Nogle af yogaens aspekter) blev holdt den 18. juli 1932 og var for kundaliniseminarene.

59

Feuerstein, "The Essence of Yoga" i *A Reappraisal of Yoga: Essays in Indian Philosophy*, redigeret af G. Feuerstein og J. Miller (London, 1971.), 6.

60

Interview af redaktøren, 30. juni 1994.

61

Barbara Hannah, *Jung: His Life and Work; A Bibliographical Memoir* (New York og London, 1976), 206. Til oplysning om jungseminarerne i almindelighed, se William McQuires introduktion til *Dream Analysis: Notes of the Seminars given in 1928-1930 by C.G. Jung* (Princeton, Bollingen Series XCIX, 1984).

62

Harold Coward, *Jung and Eastern Thought* (med bidrag fra J. Borelli, J. Jordens og J. Henderson) (Delhi, 1991) (henvisningerne er til den indiske udgave), 110-11; John Clarke, *Jung and Eastern Thought: A Dialogue with the Orient* (London, 1994), 110.

63

Meier, interview med redaktøren. Om Hannahs forvirring se appendiks 3, 92.

64

Meier, interview med redaktøren.

65

Den 11. oktober 1930 drejede Jungs forelæsning sig om indiske paralleller (se appendiks 1). Den 7. oktober 1931 gav Jung (også på tysk) en forelæsning, som omfattede samme område, med samme titel: se *Bericht über das Deutsche Seminar von Dr. C.G. Jung*, 5-10. oktober in *Küssnacht-Zürich*, 66-73. Ved den lejlighed skrev Emma Jung den 12. oktober til Oscar Schmitz: "Der var igen et godt fremmøde til seminaret – vi blev en hel del overraskede over, at der trods krisetiderne også kom så mange deltagere fra Tyskland. Billeder og fantasier fra forskellige kvindelige patienter kom igen i fokus, men indeholdt nu alle kundalini-symbolikken". C.G. Jung. *Letters to Oskar Schmitz, 1921-31*, 94-95.

66

Følgende er de manuskripter som Jung tilsyneladende brugte som direkte grundlag for disse seminarer: 1) Et håndskrevet manuskript med overskriften "Tantraisme" på tre sider; 2) et håndskrevet manuskript med overskriften "Avalon Serpent" på fire sider, bestående af henvisninger og citeringer fra 1-76 og 210-72 i *Serpent Power* (førsteudgaven); 3) Et håndskrevet manuskript med overskriften "Chakras" på tre sider; og 4) Et maskinskrevet manuskript på 2 sider med overskriften "Die beschreibung der beiden Centern Shat-chakra Nirupana" (Beskrivelse af begge centre i Shat-chakra Nirupana) – manuskriptet synes ufuldstændigt, idet det stopper halvvejs gennem beskrivelsen af *anahata* chakraet. Manuskripterne 1) og 3) lægger sig tæt op ad teksten til "Indische Parallelen" (se appendiks 1), hvilket antyder, at Jung brugte dem til at forelæse direkte fra. Dertil findes der også et to-siders manuskript med overskriften "Tantr. Texts. VII Shrichakrasambhara", som han tilsyneladende anvendte til at forberede sine forelæsninger omkring denne tekst (*Modern Psychology* 3) på Eidgenössische Technische Hochschule, og et to-siders manuskript med overskriften "Prapanchasara Tantra", som mest består af henvisninger og citeringer fra Zimmers *Artistic Form and Yoga*, 25-87, *Prapanchasaratnam*'en var bind 18 i Woodroffes *Tantrik Texts* (Calcutta, 1935), in *ETH*.

67

Emma Jung til Schmitz, 12. oktober 1931, C.G. Jung: „Letters to Oskar Schmitz“, side 95. Schmitz døde senere samme år og kunne derfor ikke deltage. Jung skrev et forord til Schmitz's eventyr om odderen fra hans *Märchen aus dem Unbewussten*, (Eventyr fra det ubevidste) (München, 1932), i form af en mindetale for Schmitz. Se *CW*, bind 18, §§1716-22.

68

Hauer til Jung, 20. november 1931, *ETH*, oversat af Katherina Rowold. Bogen, der tales om, var uden tvivl Jungs skriftsamling *Seelenprobleme der Gegenwart* (Nutidens sjælevaler) (Zürich, 1931).

69

J.W. Hauer, *Der Yoga als Heilweg* (Yoga som en vej til frelse) (Stuttgart, 1932).

70

Hauers bog, *Der Yoga als Heilweg*, indeholdt en dedikation til „C.G. Jung, udforskeren af en ny vej for menneskeslægten“. Udgaver af dette værk samt Hauer's *Die Bhagavadgita in neuer Sicht mit Übersetzungen* (Bhagavadgitaen i nyt lys med oversættelser) (Stuttgart, 1934) er at finde i Jungs bibliotek med personlige dedikationer til Jung. Ingen af dem er med noter i marginen.

71

Hauer til Jung, 20. november 1931, i *ETH*; oversat af Katherina Rowold

72

Jung til Hauer, 30. november 1931, i samme bind.

73

Samme bind.

74

Jung til Hauer, 1. marts 1932, i samme bind.

75

Hauer til Jung, 22. marts 1932, i samme bind, oversat af Sonu Shamdasani.

76

Tallet her skulle nok have været: 1.200 franc. Den Psykologiske Klubs medlemsliste i 1933 opregner tres medlemmer og otteogtyve gæster, af hvilke omkring et dusin syntes at være bosat uden for Schweiz. Professor Tadeus Reichstein, som deltog i

seminarerne, erindrer, at der betaltes entré både til Hauers og Jungs seminarer (interview med redaktøren, 23. november 1994).
77
Jung til Hauer, 10. maj 1932, i *ETH*; oversat af Katherine Rowold.
78
Jung til Hauer, 23. juni 1932, samme bind. Friedrich (senere Frederick) Spiegelberg, som skrev en anmeldelse af Hauers *Yoga als Heilweg* i *Deutsche Allgemeine Zeitung* 71 (1932), deltog i seminaret med sin hustru.
79
Emma Jungs breve til Hauer, citeret i Diercks, *Jakob Wilhelm Hauer, 1881-1962*, 283.
80
Reichstein, interview med redaktøren.
81
Meier, interview med redaktøren.
82
Meier donerede disse til Jung Institute, da det blev grundlagt, og de er der stadigvæk (interview med redaktøren). Jung beskrev dem som ”very wonderful” (Jung til fru Hauer, 11. januar 1933, *ETH*).
83
”Westliche Parallelen zu den tantrischen Symbolen”, fra *Tantra Yoga*, 153-58.
84 85 86
Hauer, *HS*, 1. Samme bind, 8. Samme bind, 14.
87
Samme bind, 13. Hauers skelnen mellem de typer yoga blev anfægtet af Zimmer, som mente, at Hauer overdrev forskellen. Se 15-16.
88 89 90
Samme bind, 14. Samme bind, 1-2. Samme bind, 19.
91
Meier, interview med redaktøren.
92
Reichstein, interview med redaktøren.
93
Frederick Spiegelberg interview, Jung Oral History Archive, Countway Library of Medicine, Harvard Medical School, Boston, 1-2.
94
Hans Trüb til Martin Buber, 27. november 1932. Buber Archive, Hebrew University of Jerusalem; oversat af Sonu Shamdasani.
95
Reichstein, interview med redaktøren.
96
Hauer til Jung, 11. november 1932, i *ETH*; oversat af Katherine Rowold.
97
Jung til Hauer, 14. november 1932, *Jung: Letters*, bind 1, 103. Projektet blev aldrig til noget. Brody udgav mødereferatet fra Eranos konferencerne, *Eranos Jahrbücher*.
98
Hauer, ”Origine of the German Faith Movement”, fra J.W. Hauer, K. Heim og K. Adams, *Germany's New Religion: The German Faith Movement* oversat af T. Scott-Craig og R. Davies (London, 1937), 29-30.
99
Die Kulturelle Bedeutung der komplexen Psychologie [den kulturelle betydning af kompleks psykologi], redigeret af Psykologisk Klub, Zürich (Berlin, 1935).
100
CW, bind 12.
101
Meier, brev til redaktøren, 25. oktober 1993. Den 11. marts skrev Hauer i sin dagbog, at dagens emne for forelæsningsen, var den spirituelle og religiøse baggrund for den politiske situation i Tyskland (anført i Dierks, *Jakob Wilhelm Hauer, 1881-1962*, 297). Det var formodentlig den forelæsnings, som Meier henviste til.
102
I en indledning den 8. marts skrev Hauer i sin dagbog: ”Jeg er for meget ’tysker’ til disse mennesker”. Citat fra Dierks, *Jakob Wilhelm Hauer, 1881-1962*, 297; Sonu Shamdasanis oversættelse.
103
Interview med Mircea Eliade, Jung Oral History Archive, 11.
104
Hauer, *Der Yoga: Ein Indischer Weg zum Selbst* (Leipzig, 1958).
105
Samme bind, 5; Sonu Shamdasanis oversættelse. Der er skrevet en hel del litteratur, som drager sammenligning mellem yoga og psykoterapi. To tidlige udgivelser, se Geraldine Coster, *Yoga and Western Psychology: A Comparison* (London, 1934); og Alan Watts, *Psychotherapy East and West* (New York, 1961).
106
Anført i Dierks, *Jakob Wilhelm Hauer, 1881-1962*, 298.
107
Hauer, *Der Yoga*, 419; Sonu Shamdasanis oversættelse.
108
Samme bind, 421; Sonu Shamdasanis oversættelse.
109
Eliade, *Yoga: Immortality and Freedom*, 249
110
Samme bind, 252. Om problemerne ved brugen af intenderet sprog, se Bharati, *The Tantric Tradition*, 164 – 88.

111

Coward, *Jung and Eastern Thought*, 123. Coward henviser til Jungs erklæring om, at det ikke gav nogen mening at udforme en symbolisme vedrørende de to sidste chakraer, da de lå ud over den vestlige oplevelsessfære (Se s.57). Man bør også tilføje, at de heller ikke i Indien er særligt almindelige. Dette skrift, som omfatter John Borellis "Annotated Bibliography of Jung and Eastern Traditions", er og bliver det bedste samlede studieværk om Jung og indisk tænkning, som det fokuserer på. John Clarkes *Jung and Eastern Thought: A Dialogue with the Orient* er et mislykket forsøg på at rubricere Jungs arbejde med indisk tænkning under overskriften Gadameriansk hermeneutik. Kritik af Jungs tilgang til orientalsk tænkning, se Richard Jones, "Jung and Eastern Religious Traditions", *Religion* 9 (1979): 141-55. En bedømmelse, se F. Humphries, "Yoga Philosophy and Jung", i *The Yoga and the Mystic: Studies in Indian and Comparative Mysticism*, redigeret af Karl Werner (London, 1989), 140-48.

112

Jung til A. Vetter, 25. januar 1932, *Jung: Letters*, bind 1, 87; oversættelse forkortet. Schopenhauer om Indien, se Schwab, *The Oriental Renaissance*, 427-35. Schopenhauer sammenlignede Meister Eckharts skrifter med Vedandaen (samme bind, 428). Buddhismen havde en fremtrædende plads i von Hartmanns *Philosophie des Unbewussten* (Det ubevidstes filosofi) (Berlin, 1870).

113

Jung, *The Visions Seminar*, bind 7, 30-31. I sin beretning om spontane kundalinioplevelser i Vesten påpeger også Lee Sannella de tydelige forskelle fra skildringer fra Østen: "Ifølge den klassiske model vågner kundalini, eller bliver vækket ved roden af rygsøjlen og stiger lodret op via kroppens midterakse og fuldender sin rejse, når den når til toppen af hovedet ... I modsætning hertil er det kliniske billede, at kundalini-kraften bevæger sig op langs benene og ryggen til toppen af hovedet, derpå ned over ansigtet, gennem halsen for at slutte af i et punkt i underlivsområdet". *The Kundalini Experience: Psychosis or Transcendence?* 106. På dansk: *Oplevelsen af Kundalini.*, s.80 (oversat af Thomas Valentin) (forlaget Zosma, Fåborg, 2004).

114

Om emnet arketyrisk topografi, se Edward Casey, "Towards an Archetypal Imagination", *Spring: An annual for Archetypal Psychology and Jungian Thought* (1974): 1-33; og Peter Bishop, "Archetypal topography: The Karma-Kargyuda Lineage Tree", samme bind (1981): 67-76.

115

Jung, *CW*, bind 11-14.

116

Jung, *Modern Psychology* 3, 107.

117

Gopi Krishna, *Kundalini for the New Age*, 43. En kritisk vurdering af Jungs kommentarer til *The Secret of the Golden Flower*; se Thomas Clearys nye oversættelse (sammen med kommentarerne) af *The Secret of the Golden Flower: The Classic Chinese Book of Life* (San Francisco, 1991).

118

Sådan som Gopi Krishnas egne teoretiske forsøg på at overføre det til samtidige post-darwinistiske kategorier, som i følgende udtalelse:

"Videnskabeligt set, så repræsenterer kundalini evolutionsmekanismen i mennesket." Gopi Krishna, *Kundalini for the New Age*, 87.

119

Om det signifikante i opfattelsen af hybridation inden for den postkoloniale kontekst i dag, se Homi Bhabha, *The Location of Culture* (London, 1993)).

120

Jung, "Commentary on the 'Secret of the Golden Flower'", in *CW*, bind 13, §84, forkortet oversættelse.

121

Jung, "Foreword to Abegg: 'Ostasien Denkt Anders'" (Østasien tænker anderledes), i *CW*, bind 18, §1483; forkortet oversættelse.

122

Om mødet mellem vestlig psykologi og østlig tænkning, se Eugene Taylor, "Contemporary Interest in Classical Eastern Psychology" i *Asian Contributions to Psychology*; udgivet af A. Paranipe, D. Ho og R. Rieber (New York, 1988), 79-119.

Første forelæsning 12. oktober 1932

1

Angående terminologien, Hauer startede sit seminar med at sige: "Jeg siger sædvanligvis tantrayoga i stedet for kundaliniyoga, ordet *tantra* er betegnelsen for de værker, der udlægger kundaliniyoga" (*HS*, 1).

2

Se appendiks 1. Angående chakraer, Woodroffe sagde: "Ifølge den hinduistiske doktrin, så er chakraerne forskellige centre for bevidsthed, livskraft og tattvik-energi. I Arthur Avalons (pseudonym sir John Woodroffe), *The Serpent Power* (London, 1919), 16. definerede Hauer dem som "symboler på livsindsigt, de viser den sande, indre betydning af en sådan indsigt og hjælper Dem til at forstå og at fortolke spirituelt, hvad det er, De har gennemlevet" (*HS*, 58).

3

Beskrivelse af visionen: "Jeg så to guldringe for mig på sort baggrund. En af ringene var mindre og omgivet af en større ring. Inde i den mindste ring lå et drengbarn, som lå det i livmoderen'. (Det vil sige i midten). 'Det var omgivet af fostervæske. Jeg ønskede at nå ind til barnet, der rakte sine arme frem mod mig; men jeg syntes ikke at kunne overskride den yderste kant"; hvortil Jung sagde: "Det er her, mandalaens psykologi starter". *Interpretations of Visions*, 6. bind, 29. juni 1932, 127-28.

4

Hauer definerede *klesa*'erne, som følger: "De ubevidste rødder kaldes *klesa* ... og *klesa* oversætter jeg med 'lidelse, eller kraften som forårsager lidelsen'" (*HS*, 37). Han definerer *klesa dvesa*, som "ønsket om at være to, det vil sige at spille sit liv og sin person ud mod en andens, det er kraften i at være sig selv" (samme bind, 38), og *klesa asmitā*, som det karakteristiske ved at være et ego. Måden vi formoder, at jeg tænker, at jeg føler, og at jeg oplever er et særligt anlæg i os, som kaldes *asmitā*" (samme bind, 40). Dasgupta definerede *klesa*erne som lidelser. Surendranath Dasgupta, *Yoga as Philosophy and Religion* (London, 1924), 104. Zimmer definerede *klesa* som "alt i menneskets natur, der svækker eller begrænser det i at manifestere sit sande væsen". Heinrich Zimmer, *Philosophies of India*, redigeret af Joseph Campbell (London, Bollingen Series XXVI, 1953), 294. Han definerede *klesa asmitā* som "sansførelsen og den primitive forestilling, 'jeg er jeg; *cogito ergo sum*; det ego, der oplagt støtter mine oplevelser, er det sande væsen og mit eksistensgrundlag" (Zimmer, *Philosophy of India*, 295). Han definerede *klesa dvesa*, som følelserne af "modvilje, lede, mishag, afsky og had" (Zimmer, *Philosophies of India*). Feuerstein sagde: "Klesaerne yder den fænomenologiske bevidsthed de dynamiske rammer. De tvinger organismen til at kaste sig ud i aktivitet, at føle, at tænke, at attrå. Som de grundliggende emotionelle og motiverende faktorer, er de roden til al lidelse ... Menneskets normaltilstand kan som sådan karakteriseres som et resultat af fejlagtig kognition ... der er herfor kun én kur: Jegets restituering

til menneskets sande identitet". *The Philosophy of Classical Yoga* (Manchester, 1980), 65-66.

5

I sin kommentar til Patanjalis *Yoga Sutras*, skrev Jung, at *kleśa*'erne er "de instinktive drifter og fortrængninger. De er tvangsmekanismer, der findes dybest nede i mennesket ... At vi ikke kender vort sande væsen, er baggrunden for alle andre *kleśa*'er". *Modern Psychology* 3, 16.

6

Se note 4.

7

Hauer fortalte: "*Kleśa* findes i *citta* i to former eller aspekter, *sthula*, i betydningen det utilvirkede, grove aspekt ... og *sukśma*, det subtile aspekt" (*HS*, 37) og "*dveśas* subtile aspekt eller *sukśma*-aspekt er kraften til at forme en selvstændig personlighed; det er den metafysiske kraft, som former eller muliggør personligheden. Men *sthula*-aspektet er det, vi i almindelighed oplever, det er opblandet med had" (samme bind, 38).

8

Hauer fortalte, at virkeligheden ifølge tantrisk yoga består af tre sider – *sthula*, *sukśma* og *para*: "*Sthula*-aspektet er den virkelighed, der fremstår for sanserne ... Bag ved det, eller virkende som en dynamo inden i *sthula*-aspektet, finder vi *sukśma*-aspektet, der ordret betyder det subtile, raffinerede aspekt" (samme bind, 26). Han definerede *para*-aspektet, som "disse kraftcentres kilde og virkelige natur. For ud over den subtile form for dynamisk energi ... er der en kraft, der ikke længere kan forstås alene ud fra den kosmiske energis termer ... Der kommer vi ind i den religiøse sfære, som er forbundet med guddommen, da det er dens indre natur" (samme bind, 26-27).

9

Det var en analogi, som Jung anvendte ved flere lejligheder; jævnfør *CW*, 7. bind, § 47; og *Nietzsches "Zarathustra": Notes of the Seminar Given in 1934-1939*, redigeret af James Jarrett (Princeton, Bollingen Series XCIX, og London, 1988), 1. bind, 226. Redaktøren af Jungs breve videregiver os følgende notat: "En populær skikkelse i tysk folkløse, der fremstiller den træske bondes list over for bymennesker og handelsfolk. Den første samling af hans spøg og skæmt blev udgivet i 1515. I en fortælling fryder Till Eulenspiegel sig, ulig sine ledsagere, når han går op ad en bakke, i forventningen om nedturen på den anden side. *C. G. Jung: Letters*, 2. bind, 603.

10

Hauer oversatte *tattva* "ordret som sådanhed, der på tysk er *Dasheit*. Sådanhed kaldes hele universets skjulte kraft, som har en særlig skaberevne og bevæger sig på en bestemt måde – sådan og sådan" (*HS*, 31).

11

Hauer oversatte *samskara* med "skaberen, der kreerer forholdene, så at de virkelig er en arbejdende konstellation, en arbejdende organisme" (*HS*, 41). Han tilføjede: Som vi lige nu tænker, som vi sidder, som vi taler, skyldes alt sammen *samskara*. Hvis vi tror, at vi taler frit nu, hvis vi oplever det på den måde i bevidstheden... så er det en illusion" (samme bind, 42).

12

Immanuel Kant, *Critique of Pure Reason*, 2. udg., oversat af Norman Kemp Smith (London, 1929) 266ff oversat fra - *Kritik der reinen Vernunft, Gesammelte Schriften 1-22* – (Berlin, 1910-38)

13

I sin 1898-forelæsning, "Thoughts on Speculative Inquiry" for Zofinga Society, kritiserede Jung Kants begreb *das Ding an sich*, idet han argumenterede imod Kants strenge skelnen imellem den kendte verden af fænomener og den ukendte, noumenale verden og begrundede det med, at videnskaben fortlærende gjorde det noumenale kendt. *Zofingia Lectures* i *CW A*, §§195-99). Han kommenterede også Kants forelæsninger om psykologi (*Vorlesungen über Psychologie* [Leipzig, 1889]) i "The Relations between the Ego and the Unconscious", i *CW* 7, § 260, note 7.

14

Hauer sagde: "Chakra betyder cirkel, men kaldes også *padma*, i betydningen lotusblomst" (*HS*, 61).

15

I sin beskrivelse af *muladhara*-chakraet, refererede Hauer til "jordens firkant eller mandala" (*HS*, 71).

16

[Note til 1932-udgaven: Se titelbladet til *Golden Flower*]. Jung og Wilhelm, *The Secret of the Golden Flower* (London og New York, 1931). Illustrationen er også reproduceret i "Concerning Mandala Symbolism" i *CW*, 9. bind, del 1, ill. Nr. 1 og *Psychology and Alchemy*, i *CW*, 12. bind, ill. Nr. 43.

17

Zimmer sagde, at "det hellige, figurative billede (*pratima*) [hvortil han regnede mandalaen], bare er ét medlem af en stor familie bestående af eksemplariske, hellige billeder (*yantra*'er)". *Artistic Form and Yoga in the Sacred Images of India*, oversat af G. Chapple og J. Lawson (Princeton, 1984), 29.

18

Teksten blev faktisk redigeret og oversat af Kazi Dawa-Samdap: *Shrichakrasambhara: A Buddhist Tantra, Tantrik Texts*, 7. bind (London, 1919). Serierne var under Woodroffes generelle redaktionelle ansvar, og han skrev et forord til dette bind. Jungs bibliotek indeholdt 6 værker fra den serie, udgivet imellem 1914 og 1924. I 1938-39 leverede Jung en udvidet kommentar til teksten ved sine Eidgenössische Technische Hochschule-forelæsninger i *Modern Psychology* 3, 42-120.

19

Hauer beskrev det andet chakra, *svadisthana*, som "det liv, man lever frit og tankeløst, ved blot at kaste sig ud i livets strøm og lade sig blive båret oppe, klyngende sig til alt, der møder en" (*HS*, 75).

20

Et udtryk der anvendes for kundalini i *Sat-chakra-nirupana*; se appendiks 4, 112.

21

Hauer beskrev *Muladhara*, som "det chakra, der består af tingenes rod". Det er jordens område, af mands og kvindes skaberkraft ... verdens fundament" (*HS*, side 68).

24

[Note til 1932-udgaven: Se *Golden Flower*, nr. 5]. I *CW*, 13. bind, ill. Nr. A5. Illustrationen blev også reproduceret i "Concerning Mandala Symbolism", i *CW*, 9. bind, del 1, ill. Nr. 25. Beskrivelsen synes dog at svare mere til Christina Morgans vision, som Jung gennemgik 25. februar 1931. Se *The Visions Seminar*, 2. bind, 77.

25

Hauer beskrev fremstillingen af chakraet, som følger: "Inde i en cirkel, perikarpiet, er den hvid lotus mandala ... Der en halvmåne, også hvid" (*HS*, 74).

26

Hauer udtalte: "Halvmånetegnet i *svadisthana* står for Shiva", hvorpå Mrs. Sawyer spurgte: "Er halvmånen normalt

ikke et kvindeligt symbol?" Hauer svarede: "Ikke i Indien. Der har halvmånen altid været tegnet for Shiva" (HS, 84).
27

Jung leverer en skildring af iagttagelsen i *MDR*, 314-18. Der fortæller han, at han havde bedt en af sine venner, der skulle til Ravenna, at skaffe sig nogle billeder, men hans ven fandt ud af, at mosaikkerne ikke eksisterede (samme bind, 315). Aniela Jaffè bemærkede, at Jung forklarede det som en "øjeblikkets nyskabelse i det ubevidste, udsprunget af hans egne forestillinger om en arketypisk indvielse. Den umiddelbare årsag til konkretiseringen lå efter hans mening i en projektion af hans anima over på Galla Placida" (samme bind, 316). Jungs erindringer i *MDR* om mosaikkerne adskiller noget fra, det som her præsenteres; forskellene er nævnt i Dan Noels "A Viewpoint on Jung's Ravenna Vision", *Harvest: Journal for Jungian Studies* 33 (1993): 159-63, der er en revurdering af hele hændelsen.

28

Jung kom med en udredning af attismyten i *Symbols of Transformation*, i *CW*, 5. bind, §§659-62.

29

Hauer definerede *manipura*-chakraet, som følgende: "*Mani* betyder perlen eller juvelen, og *pura* betyder fylde eller rigelighed, man kan kalde det for perlens kostelighed eller juvelernes kostelighed" (HS, 68).

30

Hauer definerede *ajna*-chakraets betydning som 'kommando'; det er noget, man godt ved, at man burde gøre, det har noget med *Erkenntnis*, viden, at gøre på engelsk ville man sige *acknowledgement* [erkendelse]. Det er en erkendelse eller et påbud til en selv, som at blive påmindet om, at noget er ens pligt" (HS, 69).

31

Hauer beskrev *ajna*-chakraet som følgende: "*Yoni* og *linga*, kvindens kraft og mandens kraft, er forenede, de er ikke adskilte. (HS, 90).

32

Hauer beskrev *muladhara*-chakraet som følgende: "Her har vi igen *Yoni* og *linga*, og her sover kundalini. *Yoni* er her rød og *linga* mørkebrun, hvilket er symbolet på det erotiske liv i fuldt flor. Det er en helt anden rød end den i hjertecenteret [*ajna*], hvor den præsenterer det erotiske liv i en højere betydning, mens det her er i en reel jordisk betydning" (HS, 92).

33

I "Visions of Zosimos" (1937), skrev Jung: "Attis har stor lighed med Kristus. Ifølge overleveringen var fødestedet i Betlehem tidligere et helligt sted for Attis. Sagnet er siden blevet bekræftet af nylige udgravninger". *CW*, 13. bind, § 92, n.6.

34

Se appendiks 3, n.5, 93.

35

Jung skrev i "Visions of Zosimos" om *krater*: "*Krater* er åbenbart et undergørende kar, en font eller piscina, i hvilken neddykningen foregår, og forvandlingen til et spirituelt menneske sker". *CW*, 13. bind, § 97.

36

I manuskriptet til "Die Beschreibung der beiden Centern Shat-chakra Nirupana", skrev Jung: "I Mula dhara sover kundalini. Det er latent aktivitet, der mærkes udadtil. Igennem den er mennesket bundet til den åbenbare verden og tror, at vores ego er identisk med Selvet. Kundalini er det skjulte cit (bevidsthed), og når det vågner, vender det tilbage til sin herre. Det er 'verdensbevidsthed', i modsætning til civ-atma = individuel bevidsthed" (2; Shamdasanis oversættelse).

37

Hauer definerede kundalini som følgende: "Som kundalini her forstås, er det på ingen måde en erotisk mandskraft, men en form for kvindeligt kraft, som ikke består af andet end ren viden; i den kvindelige energi er der en særlig kundskabens kraft, en kraft, der ikke har noget med det erotiske at gøre, og den skal frigøres og forenes med kundskabens kraft fra den mandlige energi på sit højeste udviklingstrin" (HS, 97).

38

Hauer beskrev *buddhi* som følgende: "*Buddhi* betyder intuitionens organ, der består af ren *sattva*, den lys-verden-substans, som er grundlaget for erkendelse, viden og indsigt" (HS, 96). Mircea Eliade, *Yoga: Immortality and Freedom*, oversat af Willard R. Trask (Bollingen Series LVI; genoptryk, London, 1989), 18.

39

The Dream of Poliphio, fortalt og udlagt af Linda Fierz-David, oversat af Mary Hottinger (Bollingen Series XXV; genoptryk, Dallas, 1987). Den introduktion Jung skrev til den udgave er også gengivet i *CW*, 18. bind, §§1749-52.

40

Om Jungs drøftelse af Rider Haggards *She* (London, 1887), se hans *Analytical Psychology*, 136-44.

41

Jungs udlægning af kundalini som anima, kan hidrøre fra følgende beskrivelse af hende, skildret i *The Serpent Power*: "Hun ... er den 'Indre Kvinde' til hvem udtalelsen sigtede, da jeg sagde: 'Hvad skal jeg med en ydre kvinde? Jeg har en indre kvinde i mig selv. (1. udgave, 272). Sætningen er kraftigt understreget i Jungs eksemplar af værket; citatet er helt formuleret i hans "Die Bedeutung der beiden Centern Shat-chakra Nirupana" (2), og den sidste del: "Jeg har en indre kvinde i mig selv", bliver citeret igen i hans "Avalon Serpent"-manuskript (1). Da Jung kommenterede en mandala, der var tegnet af en ung kvinde og indeholdt en snoet slange, sagde han om slangen: "Den prøver at komme ud: Det er vækkelsen af kundalini i betydningen, at patientens ktoniske natur bliver aktiv ... I praksis betyder det at blive bevidst om sin instinktmæssige natur". *CW*, 9. bind, 1. del, § 667.

Anden forelæsning 19. oktober 1932

1

Jung var i Cairo i 1926, og hans beretning fra turen findes i *MDR*, 282-304, hvor denne anekdote ikke er taget med.

2

Da seminaret om visioner fortsatte den anden november, gentog Jung erklæringen: "De er klar over, at jeg er tvunget til helt at afholde mig fra at tale om patientens personlige tilværelse, da det ingenting fører til. Hvis man begynder at spekulere på hendes personlige tilværelse, så bliver man ført på vildspor. Visionerne her skal ikke forstås i en personlig retning, da det ellers ikke ville være andet end en enkelt persons individuelle tåbelighed.". *The Visions Seminar*, bind 7, 7. Klart nok, var afstikkeren til kundaliniyoga pædagogisk ment som en pointering af nævnte forhold.

3

I sine kommentarer til "The Secret of the Golden Flower" (1929) skrev Jung: "Guderne er blevet til sygdomme; Zeus regerer ikke længere Olympen, men snarere solar plexus og udvikler sælsomme eksemplarer til lægens konsultationsrum" (CW, bind 13, § 54). Ang. En omvurdering af den ofte citerede opfattelse, se Wolfgang Giegerich, "Killings", *Spring: A Journal of Archetype and Culture* 54 (1993); 9-18.

4

Lucius Apuleius, *The Golden Ass*, oversat af Robert Graves (London, 1950), 286.

5

I modsætning til Hauers fortolkningsmetode.

6

Se *The Visions Seminar*, bind 5, 9.marts 1932, 114.

7

Henvisningen er til Freuds psykoanalyse og Adlers individualpsykologi.

8

Hauer beskrev *anahata*-chakraet som "hjertelotusen", der betyder den ukrænkede eller den ukrænkelige.

9

I manuskriptet "Die Beschreibung der beidem Centern Shat-chakra Nirupana" beskriver Jung *manipura* som "centeret for kropslige personer, kødædere" (Suno Shamdasanas oversættelse).

10

I *Transformations and Symbols of the Libido* (1912) citerer Jung ud af sin elev Johann Honeggers iagttagelser af en patients hallucination: "Patienten ser i solen en slags erigeret hale (dvs. meget lig en erigeret penis). Når patienten bevæger sit hoved frem og tilbage, bevæger solens penis sig også frem og tilbage, og på den måde opstår vinden. Igennem lang tid var denne underlige vrangforestilling os en gåde, indtil jeg stødte på visionerne i mitraskultens liturgi." *Psychology of the Unconscious*, i CW B, §173; i forkortet oversættelse. I 1927 udtalte Jung, at han gjorde iagttagelserne i 1906 og blev opmærksom på Albrecht Dietrichs *Eine Mithrasliturgie* (En mitras liturgi) (Leipzig, 1903) i 1910, hvilket udelukker muligheden for kryptomnesi (glemte erindringer, der vækkes) eller telepati, og derfor leverer bevis for eksistensen af det kollektivt ubevidste. Forlæggerne noterede sig, at Jung bagefter opdagede, at 1910-udgaven var anden udgivelse, og at førsteudgaven faktisk var blevet udgivet i 1903. De føjede til, at patienten var blevet indlagt før 1903. CW, bind 8, §§319-21.

11

Woodroffe definerede *purusa* som "et center med begrænset bevidsthed – begrænset af den tilknyttede Prakrti og dens frembringelser, ånd og stof. Ved *purusa* menes almindeligvis ... en sanselig væren i krop og sanser – det vil sige det organiske liv." Arthur Avalon (pseudonym for Sir John Woodroffe), *The Serpent Power* (London, 1919), 49. Surendranath Dasgupta definerede *purusa* som ånd (*Yoga as Philosophy and Religion* [London, 1924], 3) og som "selve bevidstheden" (samme værk, 173).

12

I sine kommentarer til Patanjalis *Yoga Sutras*, skrev Jung, angående oversættelsen af udtrykket *purusa*: "Deussen beskriver [det] som, 'das for allem Objektiven freie Subjekt des Erkennens' [erkendelsens subjekt frigjort af alt objektivi]. Jeg tvivler på definitionen – den er for logisk, og Østen er ikke logisk; den er iagttagende og intuitiv. Det er altså bedre at beskrive *purusa*, som urmennesket eller som en lysende mand." *Modern Psychology* 3, 121.

13

Katha Upanishad 2.20-21; også citeret i CW, bind 6, § 329, hvor *purusa* er oversat som "selvet."

14

Angående Jungs skildring af sin palaver sammen med Elgonyerne i 1925-26 i Kenya, der overlapper hans beskrivelse her, se *MDR*, 293-97.

15

Paul og Fritz Sarasin udgav en beretning om deres antropologiske ekspeditioner med *Reisen in Celebes ausgeführt in den Jahren 1893-1896 und 1902-1903* (Rejser i Celebes foretaget i årene 1893-1896 og 1902-1903), bind 2 (Wiesbaden, 1905)

Tredje forelæsning 26. oktober 1932

1

Hauer beskrev *visuddha*-chakraet, som "det rengjorte og rensende" (*HS*, 69).

2

Samme sted, 75.

3

Hauer sagde om *anahata*-chakraet: "Hjertelotusen er chakraet for den grundlæggende livsforståelse; det er det, vi betegner, som det kreative liv i sin fornemste betydning.

4

Jung forsøgte sig med en sådan bro under sit samarbejde med fysikeren Wolfgang Pauli in *The Interpretation of Nature and Psyche* (Bollingen Series LI, 1955). Om det emne, se især *Wolfgang Pauli und C.G. Jung: Ein Briefwechsel 1932-1958*, redigeret af C.A. Meier (Berlin, 1992).

5

Auguste Piccard var schweizisk fysikprofessor ved universitetet i Bryssel. Han startede den 27. maj 1931 med sin første opstigen til stratosfæren ved hjælp af en særlig ballon til videnskabelige observationer. Hans anden ballonfart var den 18. august 1932 fra Dübendorf Aerodrom nær Zürich. Se hans *Au dessus des Nuages* (Oven over Skyerne) (Paris, 1933) og *Between Earth and Sky*, oversat af C. Apcher (London, 1950).

6

Hauer fastslog, at *sahasrara-chakraet* "er chakraet med de tusinde eger eller de tusinde kronblade" (*HS*, 69). Eliade noterede sig, at "det er her, at den endelige forening (*unmanī*) mellem Śhiva og Śhakti, endemålet for tantrisk *sādhana*, bliver realiseret, og her er det, at *kundalinī* afslutter sin rejse gennem de seks chakraer. Vi bør lægge mærke til, at *sahasrara* ikke længere hører til på kroppens plan, at det allerede står for det transcendentale plan – og det forklarer, hvorfor skribenter sædvanligvis taler om de 'seks' chakraer." I Mircea Eliade, *Yoga: Immortality and Freedom*, oversat af Willard A. Trask (Bollingen Series LVI; genoptryk, London, 1989), 243.

7

Jung gav en udvidet kommentar til enhjørningens symbolske betydning i *Psychology and Alchemy*, i CW, bind 12, §§518-54.

8

Friedrich Theodor Vischer, *Auch Einer* (Stuttgart og Leipzig, 1884)

9

Platon, *The Republic*, 7. bog, oversat af D. Lee (London, 1955), 514ff.

10

Hauer sagde om *Ajna* chakraet: ”Guden, menneskets styrke, er på det stadie borte, men en differentieret kvinde kraft fungerer endnu og forsvinder først i det sidste chakra. Jeg er ikke sikker på, at man vil finde en psykologisk parallel til det” (*HS*, 90).

11

Angående Jungs analyse af Odin, hvor han ikke kommer specielt ind på motivet her, se ”Wotan” (1936), i *CW*, bind 10.

Fjerde forelæsning 2. november 1932

1

[Note til 1932 udgaven: Forelæsningen var arrangeret af Miss Wolff for at referere til det tyske seminar, med yderligere materiale fra Dr. Jung. Det er oversat af mrs. Baynes.]

2

Se Kurt Koffta, *Principles of Gestalt Psychology* (New York, 1935).

3

Seminaret om visioner blev afsluttet tidligere samme dag. Angående Jungs kommentarer om *muladhara*, se *The Visions Seminar*, bind 7, 10.

4

Jung kom med en udvidet kommentar om brahman i sin *Psychological Types*, i *CW*, bind 6, §§326-47.

5

[Note til 1932-udgivelsen: English seminar, tryk nr. 27.]

Jung havde kommenteret billedet tidligere den dag (*The Visions Seminar*, bind 7, 11).

6

Hauer definerede det metafysiske begreb, som følger: ”Jeg foretager en sondring imellem teologien i tantrisk yoga ... det vil sige deres måde at betragte guderne på, måden hvorpå de afbilder dem etc., og metafysikken, der er det filosofiske aspekt af teologien” (*HS*, 25-26). Herunder inkluderede han sondringen imellem *sthula*, *suksma* og *para* aspekterne.

8

Om puer aeternus, se Marie-Louise von Franz, *Puer Aeternus* (Santa Monica, 1981); og *Puer Papers*, redigeret af James Hillman (Dallas, 1979).

9

Woodroffe forklarede: ”Citta er i sin særlige betydning den evne (Vṛtti), med hvilken sindet først genkalder sig erindringer (Smarana) om det, der har været for Anubhava eller pratyaska Jnana – som er, øjeblikkelig erkendelse.” Fra Arthur Avalons (pseud. Sir John Woodroffe), *The Serpent Power* (London, 1919), 64. Til Hauer: ”Citta er absolutt alt, der findes i vores indre verden ... Alt beherskes af *cittas* kraft, og derfor er *citta* ’sjælen’ i betydningen at være det fuldkomne indre kosmos ... Hvis min forståelse af Dr. Jungs psykologi er dyb nok, så fornemmer jeg, at hans opfattelse af sjæl rummer noget af denne opfattelse af *citta*” (*HS*, 33). Zimmer definerede *citta* som ”alt det der opleves eller udspiller sig ved hjælp af sindet.” Fra Heinrich Zimmers, *Philosophies of India*, redigeret af Joseph Campbell (London, Bollingen Series XXVI, 1953), 321. Surendranath Dasgupta forklarede, ”Cittas tilstande eller vrtier er opdelt i fem kategorier: (1) sand erkendelse, (2) irreal viden, (3) fantasi, (4) søvn, og (5) erindring.” Fra Dasguptas, *Yoga Philosophy in Relation to Other Systems of Indian Thought* (Calcutta, 1930), 273. Feuerstein forklarede: ”Ordet *citta* er perfektum participium i passiv af verbalroden *vcit*, i betydningen ’at genkende, iagttage, se’ og også ’at være lys, at skinne’. Det anvendes, hvor end psykmentale fænomener forbundet med bevidst aktivitet kommer til udtryk.” *The Philosophy of Classical Yoga* (Manchester, 1980), 58. Angående kommentarer til problemerne med at oversætte dette ord, se Feuerstein, *The Philosophy of Classical Yoga*; og Agehananda Bharati, *The Tantric Tradition* (London, 1992), 44-47.

10

I sin kommentar til Patanjalis *Yoga Sutra*, oversatte Jung *citta* som bevidsthed. *Modern Psychology* 3, 122

Indiske Paralleler

1

Kilden til forelæsningen, se forordet, side xi. Jungs manuskripter betitlede ”Tantraism” og ”Chakras” svarer næsten til dette seminars referat. Den første side i det første manuskript består af en liste over Woodroffes publikationer og litteraturhenvisninger og citater fra Zimmers *Artistic Form and Yoga in the Sacred Images of India*, oversat af G. Chapple og J. Lawson (Princeton, 1984), 26-62. Det tyder på at de værker udgjorde Jungs hovedkilde til hans generelle opfattelse af tantrisk yoga. 2 og 3 svarer næsten til åbningsprogrammet på seminaret. Seminarets terminologi er nogle få steder bragt i overensstemmelse med den, der blev brugt på tidligere seminarer.

2

Angående yantra skrev Zimmer: ”Ordet er en meget bred betegnelse for et instrument eller redskab, et apparat eller en mekanisme, som en person anvender for at udføre en særlig opgave. Det hellige billede er en apparat med en meget effektiv udformning, der kan bruges til både magiske og rituelle åndelige funktioner” (*Artistic Form and Yoga in the Sacred Images of India*, 28).

3

Richard Hollingdale gengiver sætningen således ”Glæden ønsker alle tings evighed, ønsker dyb, dyb, dyb evighed!”

Friedrich Nietzsche, *Thus Spake Zarathustra* (London, 1985), 332.

4

[Note til 1932-udgaven: I 1910 var der cirka tre millioner tilhængere, flest i Sydindien].

5

[Note til 1932-udgaven: Excentrisk spiritualitet såvel som rå seksualitet hører til den indsigtfulde *Maya*, bedrag. Buddha begynder derfor en af sine prædikener med at tale om de to veje, der findes: Den med verdslighed og den med askese. Men begge er falske: Vejen i midten er sand, den ottefoldige vej til at tænke rigtigt og handle rigtigt. Men hvad der er ”rigtigt” i det enkelte tilfælde, det nævner han ikke noget om; for det kan kun fremgå af den respektive situation].

6

[Note til 1932-udgaven: Jvf. med projektionen af et barns tegning fra Rothe kredsen, som Frau Sigg gav en forelæsning om].

7

[Note fra 1932-udgaven: Jvf. med de orfiske mysterier: Verdensslangen omslynger ægget].

8

[På engelsk i originalen]. I sin udgave af Arthur Avalons (pseud. for sir John Woodroffe) *The Serpent Power* (London, 1919), havde Jung markeret ordene "Devi Kundali ... verdens forvirrer" (37).

9

Jung havde i sin udgave af *The Serpent Power* markeret følgende passage: "Kundali Shakti er Cit eller bevidsthed i sit kreative aspekt som kraften. Som med Shakti er det inden i hendes virkekraft, at verden og mennesker er til" (254).

10

[Bemærkning til 1932-udgaven: I Ægypten (kan man finde et eksempel på) en snoet slange for ned og Isis med en krone af lys ovenover].

11

[Note til 1932-udgaven: a) I følge persiske sufier, skiller tre chakraer sig ud: 1) hjernens moder eller det sfæriske hjerte; 2) cederhertet; og 3) liljehertet. B) Jvf. med den mexicanske fabelbog, *Popol Vuh*].

12

Jung refererer til *nadierne*. Gennemgang af disse, se Mircea Eliade, *Yoga: Immortality and Freedom*, oversat af Willard R. Trask (Bollingen Series LVI; genoptrykt, London, 1989), 236-41; og Georg Feuerstein, *Yoga: The Technology of Ecstasy* (Wellingborough, 1990), 259-62.

13

Bericht über das Deutsche Seminar von Dr. C. G. Jung (1930). Illustration 30. I de forgående seminarer havde Jung udtalt sig om Christina Morgans visioner. Den omtalte illustration (blev ikke brugt på *The Vision Seminar*) viste en nøgen kvinde, der står på en bakketop med udstrakte arme under en strøm af lys og en halvmåne. En lodret sort linje løber fra hendes kønsele til toppen af hendes krop. Jung udtalte: "Den sekvens skildrer slangens optræden, kundalini" (92; Sonu Shamdasanis oversættelse).

14

[Note til 1932-udgaven: I patientens mysteriespil forbliver inderen uberørt i midten mellem ild og vand]. Se *Interpretations of Visions*, bind 1, 8. december 1930, 147.

15

[Note til 1932-udgaven: "Når en yogi, der har kontrol over sit sind, er i stand til at begrænse månen til sit område, og ligeledes solen, så er månen og solen fastholdt, og derfor kan månen ikke sprede sin nektar, og solen kan ikke tørre den ... Så er det kundalini bliver vækket af sult for føde og hvæser som en slange. Bagefter bryder hun igennem de tre knuder og iler til sahasrara og bider månen, som befinder sig lige i midten"].

16

[Note til 1932-udgaven: Jvf. tegningerne af chakraernes mandalaer (illustration 2-7). En ung muslim, hvis kendskab til koranen Jung undersøgte, nævnte tre former for *chidr's* tilsynekomst. 1) det kommer som en mand; 2) det kommer som et hvidt lys; og 3) det er inden i alt, der omgiver dig, og hvad du berører – i stenen, i træet og også derinde. Og den indfødte pegede på en ungt, grøntspirende bed].

17

Woodroffe, *The Serpent Power*, 119.

18

[Note til 1932-udgaven: "Din velsignede form, oh Dronning, viser sig i *anahata* og opleves af indadvendte sind hos de lykkelige, hvis hår stritter uredt, og hvis øjne stråler af glæde".]

19

[Note til 1932-udgaven: Det antroposofiske udtryk for *akashic records* er misvisende, da det ikke handler om bestemte, isolerede, nedarvede erfaringer, men om de psykiske muligheder, der ligger i at have sådanne erfaringer].

20

[Note til 1932-udgaven: Jvf. patientens vision, 54. Lige som Jung og Wilhelm, *The Secret of the Golden Flower*]. I omtalte vision rammer en lysstråle et barn i panden og prægede der en stjerne. Se *The Visions Seminar*, bind 1, 9. december 1930, 151.

21

[Note til 1932-udgaven: En yogis vision: en hvid ild, der rejser sig og flammer op i hjernen og ud over, som et ildskær, hvis vinger rækker ud af begge sider af hovedet].

22

På engelsk i originalen.

23

På engelsk i original.

Jungs kommentarer til Hauers tyske forelæsninger

1 [Note til 1933-udgaven: Se Jung, *Psychologische Typen*, 2. udg., 78ff]. (Dvs., *CW*, bind 6, §§82ff).

2 I *CW*, bind 6, §82, passagen er taget fra "Life of St. Anthony", i *The Paradise or Garden of the Holy Fathers*, udarbejdet af Athanasius, ærkebiskop i Aleksandria, oversat af E.A.W. Budge (London, 1904), 24ff. Passagen her er oversat direkte fra den tyske.

3 I 1939-1940 indviede Jung seminarerne på Eidgenössische Technische Hochschule i en kommentar til spirituelle skrifter af Ignatius fra Loyola, som kom ud af hans noter til orientale skrifter. Se *Modern Psychology 4*.

4 Bemærkninger som følge af en diskussion om bevidsthedsudviklingens forløb i yoga. *Tantra Yoga*, 50-51.

5 Citat fra *The Rig Veda: An Anthology*, oversat af Wendy O'Flaherty (London, 1981), 78, hvor samme passage findes i en smule ændret oversættelse.

6 Hauer og Gustav Heyer havde lignende drømmeberetninger, som handlede om træer. *Tantra Yoga*, 52.

7 Zimmer var kommet med en beskrivelse af yogaudøvelsen, som et selvtransformerende forløb. *Tantra Yoga*, 97-100.

8 Leo Frobenius, *Erythräa: Länder und Zeiten des heiligen Königsmordes* (Berlin, 1931).

9 Hauer udtalte da, at selvom han mente, at Jungs udredning af de psykofysiske centre var rigtignok, så udelod den det metafysiske aspekt. *Tantra Yoga*, 103.

Hauers engelske forelæsninger

1

Hauer fremførte: "I spørgsmålet, om hvornår den (kundalini) bør vækkes, mener jeg, at teksterne er blevet misforstået af kritikere ikke bare i vesten, men også i østen. Enhver taler om det, som hun kunne vækkes til hver en tid fra først til sidst. Men sådan er det ikke. Kundalini kan kun vækkes, når yogien har klaret alle yogaens stadier op til *samadhi*, yogaens ottende stadie eller trin. Kun når han har afsluttet hele kredsløbet og har opnået alle de indre forandringer, der skal bearbejdes med yoga; først da kan han vække kundalini", (HS, 96).

2

Det er en henvisning til Patanjalis yogasutraer, som Hauer oversatte i sin *Der Yoga als Heilweg* (yogaen som helbredelsesmetode), (Stuttgart, 1932).

3

T. D. Suzuki, *Essays in Zen Buddhism* (første serie), (London, 1980), 376.

4

Hauer fastslog, at *atman* og *purusa* begge var betegnelser som kunne oversættes med selv. Det første anvendtes i *Upanishaderne* og tantrisk yoga og den sidste i klassisk yoga. "Purusa i klassisk yoga er bare en eksistens i sig selv; der er talløse af sådanne *purusaer* verden over, og det guddommelige jeg er blot en af dem ... hvorimod aspektet i tantrisk yoga er noget anderledes; i *atman* findes noget af det Absolutte, det er det absoluttes tilsynekomst på toppen af det hele." (HS, 43-44).

5

Hauer fastslog: "På vejen igennem livet vil De støde på søuhyret, makara; ét sted vil De komme til at stå ansigt til ansigt med en skrækindjagende fare, og De kan ikke vige udenom. Uhyret er afbildet i chakraet og dækker hele halvmånens vidde (halvmånen i *svadisthana* står for Shiva), og uhyrets gab er åbent. Se, hvis De kommer fra højre, kan De måske angribe uhyret bagfra. De opsluges ikke dets gab og kan måske bekæmpe det; kommer De derimod fra venstre, vil De falde i dyrets gab. Det handler om at bruge den rigtige måde". (HS, 84).

6

Jævnfør Jung, *Analytical Psychology*, 98-99.

7

Om Jungs frygt for at "blive sort" under sit besøg i Afrika, se *MDR*, 302.

8

Som svar på Dr. Shaws spørgsmål "Mener De at ingen har vækket kundalini?", svarer Hauer: "Ingen i vesten, tænker jeg, men jeg ved det ikke ... dog tror jeg at Suso, den tyske mystiker fra middelalderen, havde samme form for oplevelser" (HS, 99).

9

"Westliche Parallelen zu den Tantrischen Symbolen" (Vestlige paralleller til de tantriske symboler) i *tantra yoga*. Jung anvendte mange af de mandalaer i sin "Commentary on 'The Secret of the Golden Flower'", i *CW*, bind 13.

10

Det er tænkeligt, at Jung viste en mandala med fisk, der strålede ud fra en cirkel i midten gjort af en kvinde, rekonstrueret i "Commentary on 'The Secret of the Golden Flower'" i *CW*, bind 13, billede A2. De udtalelser, som Baumann citerede, er ikke med i referatet af Jungs forelæsning om tantrayoga.

11

Anatole France, *Penguin Island*, oversat af E.W. Evans (London, 1948).

12

En skildring af drømmen findes i *MDR*, 223-24. Der er dateret 1927. Yderligere detaljer fra fremstillingen er at finde i noterne, som følger.

13

"Jeg havde fornemmelsen af, at vi kom fra havnen, og at den virkelige by var ovenover, på klipperne. Vi klatrede derop. Det mindede mig om Basel, hvor markedet ligger nedenfor, og så går man op gennem Totengässchen ("Dødens lille Gyde"), som førte til et plateau ovenover og så til Peterspladsen og Peterskirken" (*MDR*, 223).

14

"Jeg er nødt til at komme med en supplerende bemærkning angående en enkelt detalje: Selv de særskilte bydele var inddelt radiært omkring et centralt punkt. Punktet dannede et lille, åbent torv oplyst af en større gadelygte og gjorde det ud som en kopi af øen. Jeg vidste, at den 'anden schweizer' boede i nærheden af et af de sekundære centre" (*MDR*, 223-24).

15

"Metapsychique" var den etikette Charles Richet foreslog til det forskningsområde, nu kendt i den engelsktalende verden som parapsykologi. Se hans *Traité de Metapsychique* (Paris, 1922).

16

Hauer definerede *bija*, som følger: "Bija er chakraets kim; ordet *bija* betyder kim" (HS, 80).

17

Hauer udtalte: "Jeg skelner imellem *bija-deva* og *bindu-deva*. (Udtrykkene har jeg selv dannet på grundlag af, hvordan jeg forstår chakraerne). *Bija-deva* er altid den psykiske og spirituelle kraft ...; *bindu-deva* er kraftens herskende guddom" (HS, 81).

18

En tolkning af indledningen til *Tao Tê Ching*. Arthur Waley oversætter åbningslinjerne således: "Vejen, som kan forklares, er ikke en uforanderlig vej. Navne, der kan gives navne, er ikke uforanderlige navne". *The Way and Its Power: A Study of the Tao Tê Ching and Its Place in Chinese Thought* (London, 1934), 141. (Tao er nu og da blevet tilegnet en "mening"). Jung havde en kopi af oversættelsen.

19

Jung leverede en udvidet kommentar om tilfældet i sin "Realities of Modern Psychotherapy" (1937), i *CW*, bind 16 (det blev tilføjet i den anden udgave af *CW*, bind 16, som et appendiks) og rekonstruerede og kommenterede flere af hendes malerier i "Concerning Mandala Symbolism" (1950), i *CW*, bind 9, 1. del, billede 7-9, §§656-59. Der er blevet tilføjet nogle signifikante bemærkninger i de følgende noter.

20

"Realities of Modern Psychotherapy" oplyste Jung: "Patienten var født på Java ... I hendes drømme var der ofte allusioner med indonesiske temaer" (§557). I "Concerning Mandala Symbolism" oplyste han "Patienten var født i hollandsk Ostindien, hvor hun fik den særprægede, lokale dæmonologi indgivet med modermælken af sin indfødte *ayah* ... Efter seks års opvækst i Indien kom hun således sent ind i et konventionelt, europæisk miljø, og det havde ødelæggende indflydelse på hendes orientalske ånds florlette natur, og et efterfølgende, langvarigt psykisk trauma var sat i scene" (§657; oversættelsen ændret – Hull satte "Hollandsk Ostindien" i stedet for "Indien"). I "Realities of Modern Psychotherapy" skrev Jung, at hun var

femogtyve, da hun konsulterede ham, og han nedskrev følgende andre symptomer: "[Hun] var i høj grad følelsesladet, overdrevet sensitiv og hysterisk febril. Hun var meget musikalsk; hver gang hun spillede klaver, blev hun så følelsesladet, at hendes temperatur steg og efter ti minutter målte et hundrede grader Fahrenheit (37.77 grader Celsius) eller mere. Hun led også af en uafvendelig stridbarhed og en svaghed for filosofisk pindehuggeri, som var helt ulidelig trods hendes høje intelligens" (§546).

21

I "Realities of Modern Psychotherapy" forklarede Jung: "Den første viste sig som en udefinerbar irritation i området af perineum" (§551).

22

Realities of Modern Psychotherapy" forklarede Jung: "Psykologisk set, betød symptomet, at noget skulle 'udtrykkes'. Så jeg gav hende til opgave, at tegne det udtryk hendes hænder ledte tanken hen på. Hun havde aldrig tegnet før og greb det an med megen tøven og tvivl. Men nu tog symmetriske blomster form ved hendes hænder, levende farvelagt og arrangeret i symbolske mønstre. Hun udførte tegningerne med stor omhu og under en koncentration, jeg kun kan kalde inderlig" (§553).

23

The Serpent Power blev udgivet i 1919. Eksemplaret i Jungs bibliotek er førsteudgaven. I "Realities of Modern Psychotherapy" forklarede Jung: "Det er, som De ser, helt umuligt, at patienten kendte bogen i forvejen. Men kunne hun have lært en ting eller to af sin *ayah*? Jeg betragter det som utænkeligt, fordi tantraismen, og især kundaliniyoga, er en kult, der begrænser sig til det sydlige Indien og har temmelig få tilhængere. Desuden er det et yderst kompliceret, symbolistisk system, som ingen forstår, med mindre han er blevet indviet i det eller i det mindste har gjort specialstudier på området" (§559). Jung overvurderede kundaliniyogaens obskuritet – eksempelvis havde swami Vivekânanda medtaget en skildring om chakraerne og midlerne til kundalinis vækning i sin *Yoga Philosophy: Lectures Delivered in New York, Winter of 1895-1896*, 5. udgave (New York, 1899), uden på nogen måde at gå i detaljer med ikonografien.

24

Jævnfør Albrecht Dietrich, *Eine Mithrasliturgie* (En Mithras liturgi) (Leipzig, 1903).

25

Om Parsifal-legendens betydning for Jung, se John Haule, "Jung's Amfortas Wound", *Spring: A Journal of Archetype and Culture* 53 (1992); 95-112.

ORDLISTE (sideangivelser skal fornyes, stemmer m. engelskudgaven)

- Abdomen - Fysisk lokalisering, 34
Afrika, 42, 95
Agni, 51
Ajna - Analogi heraf med *muladhara*, 17-18
- Centeret, 75 - Bevidstheden, 64, 66 -
Beskrivelse, 77-78, 116 - Kønsbestemt
symbolik, 103 - Gud, 57 - Ren tanke, 63 -
Repræsentationer af, 108 - *Sthula*
aspektet, 67 - *Suksma* aspektet, 68 -
Overpersonlige værdier, 62.
Alkymi - Analogi heraf med tantra yoga, 43 -
Jungs udlægning, xlv - Symbolik, 37.
Amerikanske indianere, 67, 81-82, 99, 109 -
Arketyper hos, 81 - Puebloindianerne, 30, 34,
106-7.
Amitayur-Dhyana-Sutra (Patanjali), xxvii
Anahata - Centeret, 75 - Farvesymbolikken,
102-3 - Bevidstheden, 66 - Beskrivelse, 77,
114 - Jeget, 40 - Følelserne, 63 - Ildens sym-
bolik, 44 - Gazellens symbol, 52 - Kønsbe-
stemte symboler, 103 - Individuation, 39 -
Indlæring, 45 - Niveau, 62 - Lokalisering,
34, 36 - Og mennesket, 46 - I fortiden, 59 -
purusa, 39; *sthula*-aspektet, 67; sym-
bolisme, 38; og overførsel, 48-49, 54; og
vestens tænkning.
Analyseprocessen, 50, 82-83.
Analytisk psykologi: Analogi til tantrisk
Yoga, 95, udviklingen, 96; og kundalini-
Yoga, xlv.
Animation af mentale billeder, 81.
Animus/anima: Definition, 98; udlægning,
37, 44; som kundalini, 22.
Antonius, Sankt, 80.
Apersonlige oplevelser - Begyndelsen på,
29 - Bevidsthed om, 97 - Diskussion om,
26-27, 93-94.
Arketyper, 10, 77; animation, 81; i barnets
drømme, 73; tesis, xlii; i det ubevidste
sind, 9.
Artistic Form and Yoga in the Sacred Images
of India (Zimmer), 84.
Athanasius of Alexandria, 80.
Attiskulten, 17-18.
Avalon, Arthur. Se Woodroffe, Sir John.
Avisers indflydelse, 46.

Baptismens symbolik, 16-17, 30-32, 67.
Baumann, Hans, 18, 38, 54, 97, 99.
Baynes, C.F., 5, 11, 60n, 69.
Behaviorismen, xxvi
Bevidsthed - I *ajna*, 64, 66 - I *anahata*, 66,

analyse af Bevidsthedsudvidelse, 82-83 - Højere B.,
xxiv - Om apersonlige oplevelser, 97 -
Individuationsprocessen, 83 - B. trin, 74,
85 - Prædetermination af B., 73 - Ren B.,
111.

Bhakti yoga, xxii

Bharati, Agehananda, xxii

Bhattacharyya, Narendranath, xxiv-xxv

Billeder - Animering heraf, 81 - Indre, 71.

Boehme, Jakob, 58.

Brahman, 6, 57, 65, 67, 75 - Som oprindelse, 66 -
Østens vs. Vestens ide, 69.

Brody, Daniel, xli.

Buddha, 35, 73, 83, 95.

Buddhisme, 72. *Se også* Hinanyana-buddhisme;
Mahayana-buddhisme.

Chakraer - Dyresymboler, 51-53 - Børnetegninger,
73-74 - Farvesymbolisme, 101-3 - Antal af C.,
xxiv, 75-78 - Lokaliseringen, 85 - Psykisk symbo-
lik, 61-67 - Psykisk lokalisering, 34 - Psykolo-
gisk udlægning, xxiv-xxv - Symbolikken, xxxix,
xlv, 42, 58, 101-3 - Overførsler ml. C, 47-48.

Cita, drøftelse af c., 70n, 91-92.

Coward, Harold, xliii.

Critique of Pure Reason (Kant), 10, 55.

-cyklus, fødsels-, døds- og genfødsels-. *Se* gen-
fødselscyklus.

Dasgupta, Surendranath - Om yogafilosofi, xxi-xxii
- Om yoga i Europa, xxx.

Deifikation gn. kontemplation, 72.

Devi-kundalini, 74.

Dhyana-bindu Upanishaderne, 7

Diafragma bevidsthed, 86, 107.

Drømme, 49, 64, 83n, 98, 102.

Dybdepsykologi: sammenlignet m. yoga, xlii -
D's opståen, xviii-xix.

Dyr, 15, 60, 62, 67, 83, 109.

Død, fødsel og genfødsel, *Se* genfødselscyklus.

Egypten, 31, 38, 74n.

Egyptisk symbolisme, 74n.

Eidgenössische Technische Hochschule, xxvii.

Elefantens symbolisme, 51, 54-57, 76, 103.

Eliade, Mircea: Om tantraisme, xxii; om yoga,
xxi, xxx.

Energi, 4, 8, 23, 34, 55, 59, 72 - Emotionel energi,
35.

Enhjørning, symbolikken, 52.

Enteleki, virkeliggørelse af; i udvikling, 4.

Erindringer, Drømme, Tanker (Jung), xxv.

Erkendelsesteori, områder af, xxiv.

Erotik i tantriske tekster, xliii.

Eufemisme, som apotropæisk teori, 33

Evans-Wentz, Walter, xx.
 Evighed, gl. symboler for, 31.

”Fem forbudte ting,” i tantraismen, xxiii.
 Feuerstein, Georg, om chakraer, xxiv, xxv – Definition af yoga, xxiv - Om Hauer, xxxii-xxxiii.
 Fjedret slange, 82.
 Forvandlingen af billeder, 82.
Forvandlingens Symboler, xix.
 Freud, Sigmund, 33, 53 - Den seksuelle teori, 11.
 Følelsernes samspil med kendsgerninger, 49.

Gandhi, Mohanda Karamcham - Symbolers skabelse, 96 - Saltmarchen, xvii.
 Gazellens symbolik, 52, 53-54, 103.
 Genfødsel, fødsel og død – *Se* Genfødselscyklus.
 Genfødselscyklus, i indisk filosofi, xxi - I tantraisme, xxiii - I vandets symbolik, 16.
 German Faith Movement, xli.
Germanic vision of God, xli.
 Gestaltteori, 61.

Goethe, *Faust*, 78, 108-109.
 Grottesymbolik, 18.

Haggard, Rider, *She*, 21.
 Hanga Upanishaderne, 75.
 Hannah, Barbara, xxxiii, 14, 32, 38, 92, 95.
 Hatha Yoga – Klassifikation, xxii - Sammenlignet med kundaliniyoga, xxxix.
 Hauer, Wilhelm – Bruddet med Jung, xli-xlii – Omchakraer, 11, 13, 17n – Samarbejdet m. Jung, xx – Kritik af Jung, xlii-xliii – Definition Af yoga, xxxviii – Uddannelse, xxxi-xxxii – *Germanic Vision of God*, xli – “Die Indo-Arische Lehre vom Selbste im Vergleich mit Kants Lehre vom intelligible Subjekt“, xli – Introduktion til kundalini, xxv-xxvi – Om Kundalini, 20, 88. – „Der Quellgrund des Glaubens und die religiöse Gestaltwerdung“, xli – Om svastika, 43 – Om yoga, xvii – „*Der Yoga: Ein Indischer Weg zum Selbst*“, xlii – „Der Yoga im Lichte der Psychotherapie“, xxxii.

Havmonster (makara), 13, 18, 92, 93n.
 Hjertet – Som sindets lokalitet, 106 – Som sjælens bolig, 74.
 Heraklitus, 34.
 Hinayana-Buddhisme, 72.
 Hinduistisk filosofi – Om urfolks indflydelse, 95 – Buddhistisk indflydelse, 72 – Sammenlignet med tantraisme, xxii – Retninger, 16 – Oprindelser, 43.
 Hovedbevidsthed, i vestlig tænkning, 86, 106.
 Hypostase, betydning af, 11 – vs. Hypotese, 10.

Ida nadis – Beskrivelse, 75 – Vigtigheden af, xxiv.
 Ignatius of Loyola, 80.

Ild som symbol for *manipura*, 42.
 Indien – Suverænitet, xvii.
 Individuationsprocessen – Opstart i *anahata*, 39 –
 Modsat individualitet, 5 – Instinktet for, 4 – Jungs
 indblik i, xliii – Som bevidsthedens tjener, 83 –
 Og chakraernes symbolik, xlv – Yogaens sym-
 bolske parallelitet, xxix.
 Indvielsesritualer og smerte, 35, 45.
 International Psychoanalytical Association, xix.

Jeg (ego), 4-5, 7, 14, 29, 39, 57 61, 66, 83, 87.
 Jnana yoga, xxii.
 Jorden, som symbol for *muladhara*, 42.
 Jung, C. G. – Om alkymi og kristendom, xlv –
 Bruddet med Hauer, xli-xlii, kommentarer til
 Hauers forelæsninger, xxxiii-xxxiv –
 ”Commentary on ”The Secret of the Golden
 Flower””, xviii, xx, xlv, xlvin, 30n, 97n, 98n
 - “The dreamlike World of India”, xxviii – Om
 indisk religion, xxvii – *Memories, Dreams,
 Reflections*, xxv – Psykologisk definition af
 Yoga, xxix – “The Psychology of Eastern
 Meditation”, xxvii – “Richard Wilhelm: In
 Memoriam”, xviii – Søgning af paralleller,
 71-72 – Om yogas kundalinske symbolik, xvi-
 xlii – Om tantrisk yoga, xxiii – *Transformation
 and Symbols of the Libido*, xix – ”What India Can
 Teach Us”, xxxviii – ”Wotan”, xli – “Yoga and
 the West”, xxvii – Om yoga i Europa, xxx.

Kali, xxviii.
Kalpataru træ, som symbol for *anahata*, 77.
 Kant, Immanuel, 55.
 Karma yoga, xxii.
 Keyserling, Herman – *The Travel Diary of a
 Philosopher*, xix – Om yoga i Europa, xxxi –
Klešaer - Diskussion, 4 - 7 – Hauers definition, 4n.
 Kognitions teori, 55.
 Kollektivt ubevidste, 9, 66 - Opdagelsen af k.u.,
 Xliv - Tab af forbindelse m. K.U. - Prædetermi-
 nation af K.U., 73.
 Komparativ psykologi - Tværkulturel, xxix - Paral-
 leller med yoga, xix.
 Kristendommen, xxxi, xli, xlv, 24, 67-68, 80, 84,
 86 - Katalocismen, 31, 80 - Græsk ortodoks kir-
 ke, 11.
 Kristus, 16, 18-19, 31, 40, 68, 86, 108 -
 Disciplene, 86.
 Kønssymbolikken i chakraerne, xxiv, 103.
 Krishna, Gopi, xixn, xlv.
 Kundalini – Solslangens analogi, 86 – Vækningen,
 xxvi, xlvn, 25-26, 68, 76 – Udredning, xxv –
 Hauers definition, 20n – Forløbet, 120 – Den so-
 vende, 112 – Spontan fremkomst, 85 – Symbolik,
 xv, 88-89 – Vestlige analogier, 21-22.
 Kundalinislangen – Bevægelser, x1 – Symbolik, 74.
 Kundaliniyoga – Og analytisk psykologi, xlv –
 Klassifikation, xxii – Divergerende fortolkninger,

xlvi – Hauers definition, xxxix – Jungs opfattelse, xviii, xl – Mysticisme, 28 – Symbolik, 74, 94.

Laing, R.D., xxvii.

Layard, John, xxixn.

Laya yoga, xxii.

Leviathan, som *svadisthanas* symbol, 17, 21, 51, 58, 76.

Libido, 4, 9, 23, 51.

Linga, 18, 29, 39, 57, 72-73, 76-77

Lyd i meditation, 101.

Lyksalighed, 73, 111., 107.

Mahayana buddhismen – Udvikling, 72 – Læren, 73.

Mana center, 75.

Mandalaer, 76n, 79, 97 – I børns tegninger, 73-74 – Fremstilling, 97, 99-100 – Udtrykkets vigtighed, 12 – Symbolsk i tantrisk yoga, 3.

Manipura – Centeret, 75 – Farvesymbolik, 102 – Beskrivelse, 76-77 – Følelser, 63 – Ildens symbolik, 35, 45, 66 – Stadiet, 62 – Placering, 36 – Psykologisk aspekt, 32, 38 – Væddersymbolet, 51 – Symbolik, 30-31 – Omformning fra, 48-49, 54 – Vindens symbolikken, 37.

Mantraer – For *ajna*, 77 – Betydning for *sadhana*, 72.

Mantra yoga, xxii.

Mavens bevidsthed, 86.

Mayabevidsthed, 73.

Mayas slør, 74.

McCormick, Fowler, xxviii, xxxii-xxxiii, xxxiv, xxxiv, xlvn, 10, 36, 46n.

Meditation – I hinduisme, 72 – Paralleller til psykoanalysen, 79-82.

Meier, C.A

Metafysik – Chakraer, 75 – Hauers definition, 69n.

Mithraiske ceremonier og solens mytologi, 37n.

Muladhara – Som analogi for *ajna*, 17-18 – Baptistisk symbolik, 30 – En base i livet, 58, 60, 67 – Centeret, 75 – Farvesymbolik, 17, 102 – Beskrivelse, 76 – Diskussion, 15 – Livets psykiske dvaletilstand, 64-65 – Egoet, 40 – Kønsbestemte symboler, 103 – Jungs opfattelse, 13 – Placering, 62 – Orientering, 19 – Synspunkt, 26-29 – Den psykiske tilstand, 66 – *Sthula*-aspektet, 68 – Symbolik, 23 – Dets flygtige natur, 24-25 – Oversat betydning, 14 – Det ubevidste, 106 – Vandets symbolik, 16-17 – I vestlig sprogopfattelse, 70.

Nadier (passager), xxiv-xxv, 75.

Nationalsocialisme, xli, xlii.

Needleman, Jacob, xxiii.

Nehru, Motilal, xvii.

New Age bevægelsen, xviii, xxiii.

Nietzsche, Friederich, 73.

Nirvana, 57.

Objektivering, 92.
Odin, xli, 58.
Ontologi, xlv.
Opmærksomhed, 82.
Overpersonlig proces – I analyse, 66-67 – Værdier,
65 – Værdidiskussion, 62 – Og *sukhma* aspektet,
62, 69.

Padma-lotus – Definition, 15 – Beskrivelse, 73.
Pādukā-pancaka, xxvi.
Para aspektet - Et hindusynspunkt, 65 – Meta-
fysikken, 69 – Filosofien, 60.
Paralleller, Jungs søgen efter, 71-72.
Participation mystique – Had, 5 – Individualitet,
7 – *Muladhara*, 15.
Patanjali – *Amitāyur-Dhyāna-Sutra*, xxvii – *Schri-
chakrasambhara*, xxvii – *Yoga Sutra*, xix, xxvii.
Persiske symboler, 74n.
Pingala nadierne – Beskrivelse, 75 – Vigtighed,
xxiv.
Platon, 9-10, 55, 61.
Primitive folk, 35, 37, 40, 60, 62, 85.
Primitivt sind, 10.
Psyke - Urstruktur, 72 – Topografi, xlv.
Psykisk tilpasning, 96.
Psykisk objektivitet, 93.
Psykisk dimension, 94.
Psykoanalyse – Øget betydning, xxiv – Renselse
af sindet, 91.
Psykogene faktor, 53.
Psykologi – Paralleller med yoga, xviii-xxi, xxix –
se også: Analytisk psykologi – Komparativ
psykologi – Dybdepsykologi.
Psykoterapi – Paralleller med yoga, xxxii.
Purusa – Bevidstheden om, 45-47, 54 –
Definition, 38n – Østlige vs. vestlige begreber,
69 – Oversat betydning, 39n.
Psychoanalyse und Yoga (Schmitz), xx.

Quetzalcoatl, forestillingen om, 82.

Raja yoga, xxii.
Ramakrishna bevægelsen, xxix.
Realisering, 4.
Reichstein, Tadeus, xxxix-xl.
Reinkarnation, xxi, 9.
Religioner – Kønsopfattelse, xxii-xxiii – Hauer
opfattelse, xli.
Religiøse øvelser som meditation, 80.
Rig veda, xix.
Rolland, Romain, xxix.
Rollespil, 93.

Sadhana, 72.
Sahasrara – Hindu opfattelsen, 65 – Et ophøjet trin,
47n - Symbolik, 57.
Samkhya filosofi – Oprindelse til hindufilosofi, 43 –
Familieskab til yogaen, xxi.

Samskāraer – Som arketyper, 69 – Diskussion, 9 –
 I drømme, 73 – Hauers definition, 8.
Sandhsā-bhāṣā, xliii.
Sat-chakra-nirupana – Skildring af oplevelsen, xlvi –
 Hauers forståelse, xxvi – Selve teksten, 111-20.
 Schmitz, Oskar, xx.
The Secret of the Golden Flower, xx, xlv, 12,
 14, 77-78.
 Selvet, 14-15, 29, 39, 49, 57, 61, 85, 87.
The Serpent Power (Woodroffe), xxvi, 106.
 Seksuel revolution og tantraisme, xxiii.
 Seksuel symbolik i tantrisk tekst, xliii.
 Shakti – Kilde til kraft, 73 – Forening med Shiva, xxv.
 Shakti-kundalini – Gudinde, 74.
 Śhiva, 15, 18, 39, 57, 74, 87, 89, 93n
 Shivaisme – Beskrivelse, 73 – På tantrisk grundlag,
 72.
Shrichakrasambhara (Patanjali), xxvii, 12.
 Skizofreni, 27.
 Sindets placering, 106-7.
 Smerte – Indvielsesceremonier, 35, 45.
 Solar fallos mand, 37.
 Solens slange, 86.
Soma chakra, 75.
Soter (Saviour Serpent of the Gnostics), 68-69.
 Spiegelberg, Friederich, xl.
 Spirituel udvikling, 71.
Sthula aspekt – Definition, 6n – Diskussion, 7-9,
 66 – I højere chakraer, 64 – Personaspektet,
 62-63, 65 – Filosofi, 60 – Vestlig sprog-
 opfattelse, 70.
 Storbritanniens regeringsstyre i Indien, xvii.
Sūkṣma aspekt – Bevidst forståelse, 64 – Definition,
 6n – Diskussion, 7-10 – Hinduistisk anklang,
 65-66 – Filosofi, 60 – Som overpersonligt aspekt,
 62, 69 – Vestlig sprogopfattelse, 70.
Sushumnā nāḍier – Kundalinis passage, xxv –
 Vigtighed, xxiv.
 Suzuki, Daisetz – Samarbejdet med Jung, xx –
Ten Essays in Buddhism, 89-90.
Svadisthana – Dåbssymbolik, 66-67 – Psykisk livs
 begyndelse, 63-64 – Centeret, 75 – Farve-
 symbolik, 17 – Beskrivelse, 76, 113-14 –
 Diskussion, 15 – Hauers beskrivelse, 13n –
 Stadiet, 62 – Leviathan symbolisme, 51 – *Sthula*
 aspekt, 69 – Vand symbolisme, 17.
 Svastika – Hauers symbolik, xli – Jungs diskussion,
 43.
 Symbolik – Alkymiens, 37 – Analysens, 83 – Dyrenes,
 51-56, 74, 76-77, 84-85 – Baptismens, 16-17,
 30-32, 66-67 – Åndedrættets, 44 – Farvers, 17,
 101-3, 108-9 – Elementers, 16-17, 35, 37, 42,
 44-45, 66 – Kønnets, xxiv, 103 – Mandalaers, 3
 - Planters, 77, 83 – Psykens, 61, 67.
 Symboler – Definition, 61.
 Søuhyre – Symbol for *svadisthana*, 51, 76.
 Tabuer i tantraisme, xxiii.

Tantrisk tekstsprog, xliii.
 Tantrisk yoga – Ktonisk væsen, 95 – Vs. klassisk yoga, 91 – Udviklingsforløb, 96 – Ej alm. kendt, 12 oprindelse, 43 – Renommé, xxviii.
 Tantraisme – Modsvær på kristendommen, xlv – Kundaliniyoga, xxii-xxv – Oprindelser, 72 – Overblik, xxii-xxiii – Tabuer, xxiii.
Tattva – Diskussion, 9,11 – Libido som eksempel, 8.
Ten essays in Buddhism (Suzuki), 89-90.
 Teosofi, 68.
 Totem ritualer og apersonlig oplevelse 93.
 Transformation af billeder, 82.
Transformation and Symbols of the Libido (Jung), xix.
The Travel Diary of a Philosopher (Keyserling), xix.
 Træer – Symbolik, 83.

Ubevidste, 13, 17-21, 27-28, 32-33, 35-36, 59, 62, 66-70, 79, 85, 104 – Aktivering, 68 – Arketyper, 9 - Problemer i oplevelsen, 27 – Lokaliseringen, 85 - Religiøs belæring, 80 – Ånden, 82 – Dødfødt hos katolikker, 80 – Løsgørelse, 33, 35-36. Se også Kollektivt ubevidste.
 Underbevidst – I kundaliniyoga, xxxix – Lydkraft, 101.
 Undergrundssymbolik, 18.
Upanishaderne, xix. Se også DhyanaBindu
 Upanishaderne – Hanga Upanishaderne
 Udgrundelige forhold, 109.

Vajra, 72.
 Vand – Symbolikken, 42 – Se også Baptisme, symbolik.
 Vedanta, xxi, 65.
 Vestlig tankegang og østlig tankegang, xviii-xxi, xxviii, 19, 104-6.
 Vind - Tilknytning til ånd, 37 - Symbolsk betydning, 44 – Som symbol for sindet, 44. Se også Luft, symbolik.
 Visdommens skole, xix.
 Vishnu, 75.
Visuddha - Opnåelsen, 46-47 – Centeret, 75 – Beskrivelse, 77, 115 – Elefantensymbol, 54-56 – En subjektiv oplevelse, 50 – Overpersonlige værdier, 62 – Symbolikken, 42-43 – Overførslen til, 48-49 – Talen, 63.
 Vivekananda, swami, xxxi.
 Vædderen, symbol for *manipura*, 51, 77.

(Der) Weg zum selbst (Zimmer), xxvii.
 Wilhelm, Richard, xvii-xviii, xxxii.
 Winther, F.I., xix.
 Wolff, Toni, xxxviii, 6, 60n.
 Woodroffe, sir John, 71n, 88, 95 – *The Serpent Power*, 3n, 22n, 74n, 76n, 106 – Oversættelse af *Shrichakrasambhara*, 12.

Yantra, 12, 72.

Yoga - Definition, xxi-xxii – Jungs psykologiske definition, xxix – Paralleller til psykologi, xvii-xxi – Paralleller til psykoterapi, xxxii – Retninger, xxvi – Symbolik, xxix – I Vestens kulturer, xlii. Se også Kundaliniyoga – Tantrisk Yoga.

(Der) Yoga: Ein Indischer Weg zum selbst (Hauer), xlii.

Yoga Sutras (Patanjali), xix, xxvii.

“(The) Yoga System and Psychoanalysis“ (Winter), xix.

yoni, 15, 18n, 72-73, 77, 103, 107.

Zimmer, Heinrich – *Artistic Form and Yoga in the*

Sacred Images of India, 84 – *Sammenarbejde*

med Jung, xx – Om Hauer, xxxii-xxxiii –

Der Weg zum selbst xxvii.

Zodiac slange, 86.

Æter som symbol for *visuddha*, 42.

Østen, xviii-xxi, xx, xxx, xxxiii, xlv, 8-9, 15-16,

19, 34, 61, 65, 88, 92-94, 108.

Østens tænkning - Dogme, 94-95, Østens

tænkemåde og Vestens tænkemåde, xviii-xxi, 19,

104-6.

Ånd, 37

Åndedrættets symbolisme, 44. *Se også* Luft.

Symbolik.

Åndelig udvikling, 71.