

AURA

TIDSSKRIFT FOR AKADEMISKE STUDIER AV NYRELIGIØSITET

VOLYM 12 2021

AURA

Aura er et fagfelle-vurdert «Diamond Open Access» tidsskrift for vitenskapelige artikler om nyreligiøsitet og nye religiøse bevegelser. Aura publiserer vitenskapelige artikler om nyreligiøsitet og nye religionsformer i vår tid, med bidragsyttere fra ulike fagfelt. Vi publiserer artikler både med empiriske undersøkelser og med teoretiske og metodiske analyser, eller en kombinasjon av dette. Artikler skal presentere ny forskning, og må ikke være innsendt til andre tidsskrift. Vi er også interessert i tematisk relevante bokanmeldelser. Alle innsendte bidrag blir vurdert av redaktørene og deretter av to fagfeller.

Som nordisk tidsskrift har vi et særlig ansvar for å dekke forskning på vårt tematiske felt av nordiske forskere/ forskere med base i Norden. Vi ønsker å åpne for forskning også fra engelskspråklige forskere, og har en språkpolitikk som tilsier at minst 50% av artiklene i Aura skal være på skandinaviske språk (dansk, norsk og svensk).

Tidsskriftet utgis av et fagfellesskap med tilknytning til forskningsnettverket Finyar (Forskning og informasjon om nyreligiøsitet), se finyar.org.

REDAKSJON

Olav Hammer, Professor, Syddansk Universitet, Danmark, ohammer@sdu.dk

Anne Kalvig, Professor, Universitetet i Stavanger, Norge, anne.kalvig@uis.no

Margrethe Løøv, Førsteamanuensis, NLA Høgskolen, Norge, margrethe.loov@nla.no

Karen Swartz, Doktorand, Åbo Akademi, Finland, kswartz@abo.fi

Erik A. W. Östling, Administrativ studierektor, Stockholms universitet, Sverige, erik.ostling@erg.su.se

Aura: Tidsskrift for akademiske studier av nyreligiøsitet

ISSN: 2703-8122

Typesatt med L^AT_EX av Erik A. W. Östling

Design omslag av Kristian Pettersson

© 2021 The Author(s)

License: CC BY-SA 4.0



A U R A

TIDSSKRIFT FOR AKADEMISKE STUDIER AV NYRELIGIØSITET

VOLYM 12 – 2021

TEMANUMMER: YOGA OG MEDITASJON

REDIGERT AV
MARGRETHE LØØV (TEMAREDAKTØR) OG ERIK A. W.
ÖSTLING (TEKNISK REDAKTØR)

INNHOOLD

Redaksjonelt

- Margrethe Løøv, *Fra redaksjonen: Temanummer om yoga og meditasjon* . . . 1

Artikler

- Henriette Hanky, *Avkobling og transformasjon: Meditasjonsretreater på Dharma Mountain mellom popularisering og religiøst fellesskap* 3
- Johan Nilsson, *Kunglig förening: Den teosofiska raja yoga-pedagogiken och det tidiga 1900-talets yogareception* 25
- Tao Thykier Makeeff, *Kinesisk Yoga? Receptioner af yoga-begrebet indenfor sinologi og det nyreligiøse og terapeutiske miljø* 41
- Fredrik Gregorius, *Runyoga: från arisk blodsmystik till nyandlig självutveckling* 69

Bokomtaler

- Erik A. W. Östling, «Lyn Millner, *The Allure of Immortality: An American Cult, a Florida Swamp, and a Renegade Prophet*, University Press of Florida 2015» 91

FRA REDAKSJONEN: TEMANUMMER OM YOGA OG
MEDITASJON

Ordet yoga fremstår som nokså hverdagslig i moderne vestlige samfunn. Men hvordan forstås det, og av hvem? Yoga og meditasjon har lange røtter i østlige religiøse tradisjoner. I den vestlige kulturkretsen er dette fenomener med en kortere historie. Like fullt er det en interessant historie som både forteller om endringer i oppfatningen av hva «yoga» og «meditasjon» kan innebære, og om endrede holdninger til forholdsvis nye religiøse tradisjoner og praksiser. Yoga og meditasjon har utviklet seg fra å være relativt marginale fenomener i vestlige land, til å bli nærmest allestedsnærværende. Parallelt med økt utbredelse har oppfatningene av hva yoga og meditasjon er, og kan være, endret seg radikalt. Yoga tilbys i dag som sekulær treningsform på helsestudio, som metode for «selvutvikling» og som esoterisk praksis på nyåndelige samlinger.

Bidragene i dette temanummeret belyser noe av spennvidden som dekkes av begrepene yoga og meditasjon i dag. Johan Nilsson viser i sin artikkel hvordan svenske aktører tilknyttet den teosofiske bevegelsen bidro til å utvikle *raja yoga* som et system for åndelig utvikling. I tillegg til å analysere *raja yoga* spesifikt, belyser også artikkelen den helt sentrale rollen som nyreligiøse bevegelser, og især teosofien, hadde i å spre og utvikle yoga som et globalt fenomen.

Begrepet «yoga» brukes i dag også utover den indiske tradisjonen det har sitt ut-spring i. Tao Thykier Makeeff analyserer i sin artikkel hvordan «yoga» også formidles i forbindelse med kinesiske kroppsøvelser. Fredrik Gregorius beskriver utviklingen av «runeyoga», som henter inspirasjon både fra norrøne kilder og fra indisk yoga. Begge artiklene viser hvordan begrepene «yoga» og «meditasjon» har fått et utvidet bruksområde, og peker også mot kraften begrepene har fått som merkevare og nøkkelord både i det nyåndelige feltet og i samfunnet ellers.


Yoga og meditasjon forstås på forskjellige måter, og det er stor spennvidde i hva som anses som målet med praksisen. Henriette Hanky viser i sin artikkel hvordan yogaretter på Dharma Mountain markedsføres ulikt til ulike målgrupper. Overfor et allment publikum presenteres yoga som en vei til avspenning og velvære. For de som mer ak-

tivt følger guruen Vasant Swaha, formidles derimot yoga og meditasjon som en vei til åndelig vekst.

Til sammen viser disse bidragene at begrepene yoga og meditasjon har fått et større bruksområde, og at de brukes kreativt i utviklingen av nye praksiser. Dette peker igjen mot begrepenes utvikling mot å bli del av nyreligiøsitetens *lingua franca*—og en del av det øvrige samfunnets hverdagsvokabular.

I 2020 gikk Aura over til åpen kildekode. Vi er stolte og glade over at artiklene som publiseres dermed blir lettere tilgjengelig, noe vi også ser på lesertallene. Erik Östling har gjort en fenomenal innsats for å legge ut eldre nummer av Aura på nettsidene. Snart vil hele arkivet være tilgjengelig på nett, forhåpentligvis til glede for både forfattere og lesere.

På vegne av redaktørene

Margrethe Løøv 

AVKOBLING OG TRANSFORMASJON

MEDITASJONSRETREATER PÅ *DHARMA MOUNTAIN* MELLOM POPULARISERING OG RELIGIØST FELLESSKAP

Henriette Hanky 

Universitetet i Bergen

henriette.hanky@uib.no

ABSTRACT

While meditation has undeniably become a part of popular culture, the term encompasses a wide variety of practices and conceptualizations on the religious-secular spectrum. In this paper, I explore how this wide scope is dealt with at meditation retreats offered at the Norwegian center *Dharma Mountain*. The place is built around the Norwegian guru Vasant Swaha and serves as a meeting place for his disciples, the *sangha*. At the same time, the *Dharma Mountain* group takes part in the wider popular meditation field with retreats tailored toward the preferences of an often guru-critical mainstream audience. Based on ethnographical material, I compare two meditation techniques, *vipassana* and *Dynamic Meditation*, and how they are introduced, legitimized, and performed at a newcomer weekend in the first and a summer retreat with Vasant Swaha in the second case. I show that while instructors introduce *vipassana* as a generic and simple technique, they mark *Dynamic Meditation* as a specifically composed method and thus integrate it with Swaha's background in the Osho movement and the therapeutic outlook of his retreats. My findings point to the flexibility of the concept of meditation and how this helps organizers to address different audiences. Under the umbrella of meditation, *Dharma Mountain* incorporates a range of conceptualizations, from self-help to spiritual awakening, and different social forms, from customer relations to religious community, in one and the same place.

NØKKEWORD

Meditation – Retreat tourism – Popular religion – Osho (Bhagwan Shree Rajneesh) – Vipassana – Dynamic Meditation – Satsang

INNLEDNING

Meditasjon er et paraplybegrep som omfatter et vidt spekter teknikker og konseptualiseringer—fra det religiøse til det sekulære og fra populærkultur til spesialkunnskap. I denne artikkelen undersøker jeg hvordan arrangørene på det norske retreat-senteret *Dharma Mountain* i Valdres forholder seg til denne spennvidden på meditasjonsretreatene de tilbyr. Senterets kjerneaktivitet er retreatet med den norske guruen og Osho-disippelen Vasant Swaha, som nå selv tiltrekker disipler fra ulike deler av verden. De siste årene har senteret også begynt å tilby kortere retreatet uten guruen. Disse appellerer til et bredere publikum med interesse for meditasjon og yoga. Senteret er dermed et krysningspunkt som tar del i en popularisert diskurs rundt meditasjon og mindfulness og bringer samtidig sammen et dedikert religiøst fellesskap—sanghaen. I det følgende skal jeg undersøke hvordan tilstedeværelsen av disse forskjellige sosiale formene preger hvordan meditasjon formidles, legitimeres og utøves på retreatene. Hvilken rolle spiller guruen og hans lære for hvordan instruktørene formidler meditasjonsteknikkene overfor forskjellige publikum? Og hvordan skiller tolkningene til mediterende som tilhører sanghaen seg fra dem som kommer utenfra? Med disse interesser knytter jeg meg til diskusjonen rundt populariseringen av meditasjon og spørsmålet om hvorvidt trenden medfører en sekularisering av praksisen.

Artikkelen bygger på min pågående etnografiske forskning og doktorgradsprosjekt om nåtidige resepsjoner av den indiske guruen Osho (Bhagwan Shree Rajneesh) og bevegelsen rundt ham i Europa og India. I denne sammenhengen har jeg gjennomført feltarbeid på meditasjonssentre med ulike former for tilknytning til Osho i flere land. På det norske *Dharma Mountain* har jeg deltatt på tre retreatet¹ og tilbrakt til sammen rundt fem uker i 2019 og 2020. Datagrunnlaget til denne studien består hovedsakelig av feltnotiser fra deltagende observasjon, som jeg fører sammen med semistrukturerte intervjuer med retreat-deltagere og material som *Dharma Mountain* selv legger ut på nettsidene sine. Min tilnærming til både feltarbeid og dataanalyse er preget av kunnskapssosiologiske former for etnografi som blant annet Hubert Knoblauch (2005), Anne Honer og Ronald Hitzler (2015) har fremmet.

Etter en kort skisse av forskning på populariseringen av meditasjon, begynner jeg i det følgende med å gi en oversikt over *Dharma Mountains* virksomhet. Først vil jeg belyse betydningen av mesteren Vasant Swaha for retreatstedet og disippel-fellesskapet rundt ham, samt utforske hans bakgrunn i bevegelsen rundt Osho. Deretter skal jeg ta for meg *Dharma Mountains* utadrettede selv-presentasjon og markedsføring. Jeg vil vise at arrangørene slutter seg til samtidens populærkultur og nedtoner rollen til guruen utad,

1. Jeg har deltatt på to sommerretreatet med Vasant Swaha (ti dager i 2019, 21 dager i 2020) og helgeretreaten «Tilstede» uten Vasant Swaha sommeren 2020. Intervjuene ble gjennomført under sommerretreatene.

noe som kan tyde på at guru-konseptet ikke er like populært som meditasjon. For å undersøke hvordan ulike retreatformer og deltagerprofiler henger sammen, tar jeg for meg to veldig ulike meditasjonsteknikker som på grunn av forskjellene viser seg å være spesielt oppklarende: *Vipassana* og *Dynamic Meditation*. Ved å kontrastere dem og bruken av dem i nybegynner-retreater versus retreatter med Vasant Swaha, vil jeg vise hvordan praksisene i ulik grad knyttes til Swahas lære og sanghaen. Artikkelen er et empirisk bidrag til studiet av samtidige former for meditasjon og retreatturisme i Norden, og forskning på forholdet mellom religiøse fellesskap og nye former for meditasjon mer generelt.

POPULÆR MEDITASJON

At meditasjon gjennom de siste tiårene har blitt populært kommer tydelig fram av statistiske studier i ulike land som viser at en stadig voksende andel av befolkningen praktiserer forskjellige former for meditasjon (Frisk og Åkerbäck 2013; Heelas og Woodhead 2005; Höllinger og Tripold 2012; Knoblauch 2010, 2013; Pagis 2019a: 32–39). Retreatter som tilbyr meditasjon og yoga utgjør ikke bare en betydelig trend i global turisme (Stausberg 2011: 130–134; Pagis 2019b; Endresen 2018), men har også blitt en av de «samtida religiøse arenor» (Frisk og Åkerbäck 2013: 111–116) på lokalt nivå. Med sitt fokus på opplevelser, kroppslig erfaring og individuell utvikling samt sine tidsbegrensede fellesskap, representerer retreat-formatet sentrale trender i senmodernitetens religiøse landskap (Knoblauch 2013; Repstad og Trysnes 2013; Repstad 2020; Frisk og Åkerbäck 2013). Som flere forskere har påpekt, har grensene mellom religiøst og sekulært, mainstream og alternativt blitt stadig mer utydelige (Frisk og Åkerbäck 2013: 226; Knoblauch 2010). Det å dra på en meditasjonsretreat forstås av de fleste deltagere ikke som en religiøs aktivitet, samtidig som tilbydere av meditasjonsretreater også gjerne avviser koblingen til «organisert religion». Suksessen til MBSR (Mindfulness Based Stress Reduction) (se Plank 2014) og ACEM (se Løøv 2015) i Norden eksemplifiserer en utbredt tendens til å løsrive praksisene fra sør- og østasiatiske kulturelle og religiøse kontekster og i stedet gi dem et sekulært, terapeutisk rammeverk med vitenskapelig legitimering. Samtidig har det foregått en spredning av idéer fra New Age og Human Potential Movement, som sakraliseringen av selvet (Heelas 2009; Frisk 2016), uten at disse lenger knyttes til nyreligiøse bevegelser og deres motkulturelle bakgrunn.

Selv om idéer og praksiser fra det alternativreligiøse feltet siver inn i mainstream-kulturen og grensene mellom det religiøse og det sekulære blir flytende, er disse tendensene ikke de eneste som preger samtidsreligiøsitet. Min etnografiske forskning på *Dharma Mountain* viser at popularisering og avfortrylling kan foregå parallelt med en ny markering av religiøse grenser. På retreatstedet kombineres ulike tradisjoner og teknikker i en ny sosial sammenheng. Det spennende med *Dharma Mountain* er dog at stedet drives av og ikke minst for et fellesskap orientert mot en åndelig leder.

DHARMA MOUNTAIN OG «GURUEN I GRANSKOGEN»

Dharma Mountain Meditation and Freedom Resort is built up around the mystic Vasant Swaha. [...] Here Swaha shares with us his wisdom, joy, silence and love. Seekers from all over the world are coming to join his retreats. From this space many other activities and groups have been created and invited, along with the inspiration to make the place more and more beautiful—and so the flowering of Dharma Mountain unfolds (Dharma Mountain 2021a).

I denne beskrivelsen fra *Dharma Mountains* nettside blir «mystikeren Vasant Swaha» til den metaforiske kjernen til stedet, som andre aktiviteter har sprunget ut av. For en utenforstående som besøker nettsiden uten å lese denne lille teksten er forholdet mellom *Dharma Mountain* og Vasant Swaha ikke lett å skjønne. Vasant Swaha har nemlig en egen nettside. Utfyllende informasjon om ham og retreatene ligger bare der. På *Dharma Mountains* nettside fremstår stedet nettopp som et «Meditation and Freedom Resort» med et mangfoldig tilbud og Swahas retreatere som et arrangement blant mange andre. Denne todelingen av virksomheten gjelder ikke bare nettsiden, men selve arrangementene og deltagergruppene som disse tiltrekker. Jeg skal, i feltets språk, først utforske kjernen og så blomstene.

RETREATSTEDETS KJERNE: SATSANG MED VASANT SWAHA

Dharma Mountain ble etablert i 2000 i lokalene til en gammel gjestegård i Hedalen, en bygd nær Vassfaret i Sør-Aurdal, Valdres. Senteret er omgitt av storslått natur, med høye fjell, dyp skog og en vill elv. Formålet og kjerneaktiviteten til senteret er retreatene med Vasant Swaha som slo seg ned i området sammen med 35–40 tilhengere (Selberg 2009: 33). På dette tidspunktet hadde Swaha allerede holdt meditasjonsretreater og satsang² i flere land, blant annet i Sverige (*Ängsbacka*) og i Brasil. Hans brasilianske tilhengere stiftet i 2009 et tilsvarende meditasjonssenter i Brasil som i dag heter *Mevlana Garden* og som har blitt søstersenteret til *Dharma Mountain*. Mange sannyasiner³ ønsker å følge Swaha når han reiser frem og tilbake mellom Brasil og Norge og deltar på retreatene i begge land.

2. Begrepet *satsang*, fra Sanskrit for «samvær i/med sannhet», brukes i feltet for å betegne det å sitte i selskap av en mester som representerer sannheten (se Frisk 2002).

3. Begrepet *sannyasin* i Hindu-tradisjonen betegner en vandrende asket som har trukket seg tilbake fra hverdagslivet for å konsentrere seg om spirituell utvikling (se Olivelle 2018). Osho karikerte denne institusjonen ved å kalle sine initierte tilhengere for «(neo-)sannyasins», som i motsetning til tradisjonelle sannyasiner bare skulle avstå fra sosiale normer og var alt annet enn kyske. Vasant Swaha har overtatt begrepet og initierer også sannyasiner.

Vasant Swaha, som borgerlig heter Tor Opheim, er fra Bergen. Nettsiden hans forteller om en rebelsk ungdom som reiste rundt i verden på søken etter åndelig innsikt. I 1977 fant han veien til Poona (Pune) og ble disippel av gurun Bhagwan Shree Rajneesh (senere kalt for Osho) (1931–1990). Han ble med Osho frem til han døde i 1990, jobbet som en av Oshos livvakter i Poona og flyttet også med Osho til senteret i Oregon på midten av 80-tallet. Som mange andre Osho-sannyasiner etter Oshos død reiste også Swaha til Lucknow i Nord-India der H. W. L. Poonja (Hariwansh Lal Poonja, også kalt for Papaji) (1910–1997), en Neo-Advaita-guru i Ramana Maharshis tradisjonslinje, holdt til og ga satsang. Et sentralt tema i dette miljøet og under Poonjas satsanger var «opplysning» eller «oppvåkning», som ble omtalt som noe som uanstrengt kunne oppnås (Frisk 2002; Jacobs 2020). Som følge av denne demokratiseringen av «opplysning» vokste det fra 1990-tallet frem det som Frisk kaller for «the Satsang network» (Frisk 2002) og Lucas for «non-traditional modern advaita» (Lucas 2014): en rekke åndelige lærere som med utgangspunkt i sin egen, påståtte opplysning gir satsang selv. Vasant Swaha er en av mange skikkelser i nettverket—Mooji, Gangaji, Eli Jaxon-Bear er noen av de mest kjente—men den eneste nordmannen.⁴ I likhet med andre satsang-lærere, fortelles det også på Swahas nettside at han etter Oshos død opplevde en «awakening to his true Self»:

I was no longer the one I was the day before. I had no identification with any personality or ego. The «I» was gone, and so was the whole past. I was drowned in a profound peace, in a deep spaciousness and blissful silence. It was a new birth. I became very fragile, I had to learn how to function in the world again (Vasant Swaha 2021c).

Opplysningsnarrativet viser til noen grunnleggende antagelser som preger Swahas lære og som er hentet fra både Osho og den moderne Advaita-tradisjonen, som gjenfortolker sør-asiatiske frelsesforestillinger på en psykologiserende måte. Idéen er at mennesker har et iboende sant Selv som på grunn av destruktive krefter i samfunnet—og ikke minst tradisjonell religion—ligger bak et slør av falske forestillinger og *egoet*. Målet med den åndelige veien er å skrelle bort kondisjoneringen for å våkne opp til det som er «sant». Mesteren fungerer som en veileder og skal hjelpe disippelen på sin egen indre reise mot oppvåkning. Swaha og hans kolleger anses av følgerne sine som levende bevis på at denne oppskriften fungerer. Men det er ikke bare denne idéen om opplysning og legitimeringen den gir til guru-rollen som Swaha har overtatt fra Osho og Poonja. Praksisene som læres bort under retreatene er også i stor grad inspirert av dem, som vi vil se i diskusjonen om meditasjonspraksisen lenger nede. I likhet med Osho innvier Swaha disipler.

4. Vasant Swaha er et av Frisks empiriske eksempler i artikkelen som analyserer en rekke «opplyste» som på den tiden regelmessig besøkte Sverige (Frisk 2002: 65).

De får et nytt navn av ham, og blir gjennom innvielsen til sannyasiner. Fellesskapet refereres til som *sangha*, et buddhistisk begrep som betegner fellesskapet av de som følger Buddhas vei. Slik som i Oshos tid føler også mange av Swahas disipler behovet for å være nærmest mulig mesteren og har flyttet til Hedalen eller til strøkene rundt det brasilianske senteret. Området rundt sentrene forstås som *buddhafiels*, det vil si steder ladet med en spesiell meditativ energi som gjør det spesielt virkningsfullt å oppholde seg og meditere der.

Vasant Swaha holder treukers retreats på *Dharma Mountain* hver sommer og noen kortere retreats i sommersesongen samt vinterretreats omtrent annet hvert år. Resten av året bor han i Brasil og holder retreats der på *Mevlana Garden*.⁵ Når det sies at Swaha holder retreats, så er det viktig å fremheve at størsteparten av arrangementet—slik som hele den administrative og praktiske driften av stedet—drives av hans nære disipler. Mange av disiplinene som leder retreatene har bakgrunn fra ulike former for alternativ, kroppsbasert terapi, og flere har gått på kurs ved det danske senteret *Osho Risk*.⁶ Det er disse som veileder ulike former for meditasjon, self-inquiry⁷ og terapeutiske grupper under retreatene.

Swaha selv møter kun til satsang, som finner sted fire dager i uken når det er retreat og varer i omtrent to timer. Under satsang leser Swaha opp brev som disipler og andre deltagere har sendt ham og svarer på dem. Dette tilsvarende måten også Osho holdt sine «discourses» på. Andre satsang-lærere går ofte i direkte dialog med deltagerne (se Frisk 2002: 67), noe som i liten grad skjer under Swahas satsanger. Han henvender seg til de som har sendt inn spørsmål og også andre i publikum, men opplegget er mer monologisk enn dialogisk. Dette samsvarer med at Swahas stil er sterkt orientert mot Osho og guru-institusjonen. I likhet med andre satsang-arrangementer kjennetegnes også møtet med disiplinene av et fokus på følelser (se Frisk 2002: 67). Brevene til Swaha pleier å være veldig personlige og det er vanlig at ikke bare den som har stilt spørsmålet, men også andre deltagere, gråter. Etter god Osho-skikk er også latter en sentral del av satsang og Swaha spøker gjerne med publikumet eller leser opp vitser. Som Frisk observerer for

5. Det at navnene til Vasant Swahas sentre refererer til både sørasiatiske religioner (*dharma*) og sufisme (*Mevlana*) er kjennetegnende for tradisjonen til Osho. Osho blandet sammen religiøse referanser som for ham var uttrykk for mystiske strømninger som går på tvers av religioner (se OSHO 2000: 236).

6. *Osho Risk* er et dansk senter i Østjylland, som både er en kommune hvor en gruppe Osho-sannyasiner lever permanent, og et møtested for Osho-miljøet. I tillegg til å arrangere workshoper, festivaler og retreats, tilbyr senteret også treningsprogrammer for Osho-terapeuter (se <https://www.oshorisk.com/>).

7. «Self-inquiry» (*ātma vicāra*) er en teknikk preget av Advaita Vedānta-guruen Ramana Maharshi (1879–1950) som innebærer å stille seg selv spørsmålet «Who am I?» for å løse opp identifikasjonen med egoet og realisere selvets enhet med *Brahman*, den absolutte virkeligheten. Lik læreren sin formidlet også H. W. L. Poonja self-inquiry som den viktigste åndelige teknikken (se Lucas 2014). Osho tok teknikken også i bruk, blant annet i en tidligere versjon av Dynamic Meditation (se OSHO International Foundation 2018: 15–16). Som på *Dharma Mountain* praktiseres det fortsatt versjoner av «self-inquiry» i det samtidige Osho-miljøet.

satsang-miljøet, spiller musikk og dans også en viktig rolle under satsang på *Dharma Mountain*. Også under Swahas satsang bæres den affektive dramaturgien av musikk, ofte vestliggjorte mantra-sanger eller New Age-musikk, og både Swaha og deltagerne danser av og til. En grunnantagelse med satsang er at det er selve samværet med en opplyst som virker transformativt. Swaha forklarer det som å komme i takt med mesteren: «That is the art of the Masters, that is Satsang—to fall in tune, to fall in tune with the Master, and in that way you fall in tune with yourself. You start remembering your divine Being» (Vasant Swaha 2021b). Samtidig som mesterens relevans fremheves, påpekes det også at det ikke er noe endelig skille mellom mesteren og ens egen «true Self» eller «Being». Dette er også kjennetegnende for satsang-nettverkets form for Neo-Advaita.

Sammenfattende kan denne delen av *Dharma Mountains* virksomhet beskrives som et fellesskap av innvidde som er sterkt orientert mot mesterfiguren Vasant Swaha og idéen om opplysning i tradisjonen til Osho og H. W. L. Poonja. Riktignok finnes det ulike grader av hengivenhet og forskjellige motivasjoner blant disiplene, men Swaha og idéene han formidler danner en felles gruppeidentitet som sannyasinere. Selv om Vasant Swaha og sannyasinene jeg har snakket med pleier å avvise begrepet «religion» til fordel for «spiritualitet» eller «åndelighet», er henvisningen til en «stor transcendens» (Luckmann 1990: 129) i form av «opplysning» eller «oppvåkning» definerende for gruppens identitet. I tråd med Thomas Luckmanns begreper kan vi derfor forstå Swahas sangha som et religiøst fellesskap. Samtidig er dette fellesskapet bare en del av retreatstedets virksomhet. Som vi vil se i neste avsnitt, åpner *Dharma Mountain* også dørene for deltagere utenfra sanghaen.

«THE FLOWERING OF DHARMA MOUNTAIN UNFOLDS»: MARKEDSFØRING OG POPULARISERING

Selv om retreatene med Vasant Swaha var grunnen til at *Dharma Mountain* ble etablert, er de bare ett av mange tilbud på senteret. I programkalenderen finnes en hel rekke andre arrangementer som ved første øyekast ikke er forbundet med gurun. Lokalene leies regelmessig ut til eksterne tilbydere som ikke tilhører sanghaen, og det står blant annet yoga- og permakultur-arrangementer⁸ på programmet. I tillegg har *Dharma Mountain* siden 2018 tilbudt egne retreatere som markedsføres til et bredere publikum. Denne utviklingen er et resultat av at senteret de siste årene har ønsket å dele meditasjon med flere deltagere, og har gjennomgått en institusjonaliserings- og profesjonaliseringsprosess. Ser vi på denne utadrettede siden av retreatstedet, kommer de spesifikke trekkene med et mester-orientert fellesskap som jeg har beskrevet ovenfor i bakgrunnen.

8. Permakultur er et konsept fremmet av australske Bill Mollison og David Holmgren på 1970-tallet, og utviklet seg fra å være et system for bærekraftig landbruk til en holistisk bevegelse som ønsker å etablere en bærekraftig livsstil i takt med naturen (Gibson og Bang 2015).

De nye retreatene har navn som «Tilstede», «Gave» eller «Inner Peace» og markedsføres i en stil som er typisk for retreatsteder:

Er du lei av å prestere, og hele tiden skynde deg for å få ting gjort? Er det vanskelig å finne roen og gleden ved bare å være? Trenger du å stoppe opp og kjenne etter hva du egentlig vil? Denne mini-retreaten er en mulighet til å stoppe opp, få litt avstand til hverdagen og gi rom for deg selv (Dharma Mountain 2021c).

Konseptet «retreat» betegner nettopp det å trekke seg tilbake fra hverdagslivet i en viss tidsperiode og bokstavelig talt koble av. På mange retreatsteder forbindes dette med en kritikk av det moderne livet som fremstilles som hektisk og stressende. Også her presenteres det å dra på retreat som et hjelpemiddel for å håndtere hverdagens mas og kjas. Retreaten attribueres et transformativt potensial ved å gi deltageren rom til å bli klar over «hva du egentlig vil». Disse topoi og fortellinger er karakteristiske for hele den «holistisk turisme»-sektoren (Heintzmann 2012; Smith og Kelly 2006) og har blitt popularisert gjennom medialiserte fremstillinger. To velkjente eksempler på slike fortellinger, *Lone-ly Planet* India-bøkene (se Kraft 2007) og den populære romanen og filmen *Eat Pray Love* (Gilbert 2006), gjenfinnes begge to i *Dharma Mountains* lille bibliotek. I tillegg er det spesielt sosiale media som har spredd estetiserte forestillinger om det å reise bort for å finne seg selv. Med sine retreatere uten Vasant Swaha skriver *Dharma Mountain* seg inn i denne populære diskursen.

Naturen spiller en hovedrolle i den visuelle fremstillingen og markedsføringen av retreatstedet. I likhet med andre former for turisme i Norge (se Fonneland 2013), trekkes opplevelsen av vill natur knyttet til kraftsteder frem. På bildene vises den flotte naturen på stedet—blåbærbusker, bjørke-trær, granskog—sammen med personer med lukkede øyne og fredfulle uttrykk, noe som formidler inntrykket av at deltagerne blir omfavnet av naturen og kjenner naturens ro. Naturen rundt *Dharma Mountain* blir også innlemmet i retreat-programmet som «skogsbad». Denne teknikken for å redusere stress ved å vandre gjennom skogen på en mindful måte har blitt en globalisert og sertifisert metode som føres tilbake til det japanske konseptet «shinrin-yoku» (se Knight 2000).

Noen av de største trendene på retreatmarkedet er yoga og *vipassana*. Sistnevnte blir oftest lært bort i læretradisjonen til S. N. Goenka (Satya Narayan Goenka) under retreatere som holdes i stillhet (Pagis 2019a). Vipassana og stillhet er noen av hovedingrediensene i *Dharma Mountains* mini-retreatere, og yoga blir også tilbudt. Praksisene som er spesifikt knyttet til Swahas bakgrunn—Oshos aktive meditasjoner og self-inquiry (eller self-enquiry) i Poonja/Ramana Maharshi-tradisjonen—nevnes også i programbeskrivelsen, men deres tilknytning til en spesifikk tradisjon nevnes ikke. I beskrivelsen til helgeretreaten «Tilstede» blir «self-inquiry» beskrevet som en «metode for å bli mer kjent med deg selv» (Dharma Mountain 2021c). Osho-meditasjonene markedsføres også bare indirekte som «aktive meditasjoner». Guruene selv er fraværende i annonsen. I stedet

refereres det til vitenskapelige studier som viser til den positive effekten av meditasjon på nivået av stresshormoner i kroppen. Trender blir fremhevet, noe som korresponderer med at deltagerne jeg snakket med ble tiltrukket av nettopp vipassana, stillhet, yoga eller skogsbad. Et spesielt virkningsfullt verktøy virker å være *Google Ads*, siden de fleste deltagere på helgeretreaten «Tilstede» fortalte om at de fant stedet ved å google «meditasjon retreat Norge», «vipassana retreat Norge» eller lignende.

Senteret slutter seg til populære diskurser rundt retreats som tar utgangspunkt i et bilde av det moderne livet som stressende og mangelfullt. Meditasjonsretreats fremstilles som en sjanse til å hente seg inn eller til og med forandre hele livet til det bedre. Mens muligheten for religiøse tolkninger ikke fratras, er motivasjonen for å dra på retreat ofte knyttet til immanente forhold. Målet er ikke å våkne opp eller bli opplyst. Målet er å koble av og ha det bedre. Likeledes som transcendent målsetninger uteblir, er senterets kjerne, mesteren Vasant Swaha såvel som hans egne guruer lite synlige i den offentlige fremstillingen av retreats som «Tilstede».

Torunn Selberg (2009) har gjort en analyse av mediediskusjoner rundt *Dharma Mountain* på begynnelsen av 2000-tallet. Analysen viser at særlig det faktum at stedet var knyttet til en guru skapte negative reaksjoner. Selberg argumenterer videre for at guruer mistenkes for sjarlataneri og maktmisbruk, spesielt i norsk sammenheng der alminnelighet verdsettes. Det å latterliggjøre Swaha ved å nedsettende kalle ham for «guru i granskogen», som noen journalister gjorde, er ifølge Selberg en strategi for å gjøre det ukjente kjent og mindre skummelt (Selberg 2009: 37–38). Siden etableringen av *Dharma Mountain* har det gått 20 år. Sannyasiner som bor i Hedalen forteller at de har blitt gode naboer med hedølene og at de generelt opplever en større nysgjerrighet i samfunnet enn for 20 år siden. At en viss grunnskepsis overfor nyåndelige autoriteter fortsatt står sterkt i den offentlige debatten, viser reaksjonene på Prinsesse Märtha Louises forhold til Shaman Durek (se Tjellaug og Pecori 2019). Mens praksiser som yoga og meditasjon har blitt delvis avfortryllet, innlemmet i sekulære sammenhenger og blitt en fast bestanddel av nyåndeligheten, har ikke guru-konseptet blitt det i like stor grad. Selv i alternativmiljøet står subjektets autonomi høyt, og lite forpliktende «guru-hopping» er mer verdsatt enn medlemskap i en guru-bevegelse (Höllinger og Tripold 2012: 32; Heelas og Woodhead 2005).

På helgeretreaten «Tilstede» hadde de fleste deltagerne ikke fått med seg at *Dharma Mountain* var knyttet til en guru. Flere reagerte med overraskelse da de skjønnte at instruktørene var disipler. Noen moret seg over det, andre var mer nysgjerrige. Samtidig var guruen og relasjonen til ham på det meste et tema deltagerne snakket om, men ikke noe de måtte aktivt forholde seg til. På Swahas sommerretreat, hvor også førstegangs deltagere var bevisste på at Vasant Swaha var sentral for opplegget, var bildet mer sammensatt. Karoline, som hadde møtt sannyasiner fra sanghaen før, fortalte at det var en YouTube-video av Vasant Swaha som fikk henne til å melde seg på retreaten:

Jeg så en video av Swaha på YouTube og jeg følte med en gang at han snakket til meg og at jeg... Jeg var veldig berørt av det han sa og det var en følelse inne i meg som... det var en slags frykt og derfor begynte jeg å gråte fordi jeg visste at det er dette jeg må gjøre, dette er... dette trenger jeg å gjøre hvis jeg virkelig vil være lykkelig, så må jeg gå denne veien, jeg må virkelig møte meg selv [...] (Intervju med Karoline, 2019).

Emil var mer forsiktig og sa at selv om han hadde hørt mye negativt om guruer—han nevner voldtektsanklager og skandaler—så går det an å skille mellom gode og dårlige guruer: «[J]eg føler at jeg har blitt flink til å se hva som er hva og jeg kjenner igjen [...] gode ålreite folk som gjør dette av gode grunner» (Intervju med Emil, 2020). Selv om han så på Swaha som en av de «gode ålreite», så beskriver han guru-rollen som potensielt problematisk. Andre nybegynnere uttrykte eksplisitt avstand eller skepsis overfor gurun. Olivia sa: «Jeg har egentlig ikke brydd meg så mye om dette med guru. [...] Jeg gjør dette her av andre interesser» (Intervju med Olivia, 2020).⁹ Elisabeth fortalte at hun bare kom for å meditere, ikke for å møte gurun, og forklarte: «Jeg er veldig skeptisk overfor autoritetsfigurer, spesielt menn, som alle dyrker som opplyste eller noe sånt» (Intervju med Elisabeth, 2020).

Dette spekteret av holdninger til gurun som går fra entusiasme, via mistro til avvisning, er retreat-arrangørene nok bevisste på. På sommerretreatene finnes det for eksempel såkalte «newcomer meetings» hvor nybegynnere kan dele sine opplevelser og bekymringer med instruktørene. Men *Dharma Mountain* tematiserer guru-institusjonen også ved å nå ut til det bredere alternativmiljøet i form for publikasjoner. I en artikkel om en retreat med Swaha i magasinet *Visjon* intervjuer artikkelforfatteren og *Dharma Mountain*-arrangør Line Nyborg Vasant Swaha og spør: «Hvis jeg forteller mennesker jeg møter om deg, kan jeg merke motstand og skepsis. Hvorfor er det så mye motstand i samfunnet vårt til det å ha en mester, og hva går vi glipp av?» Swaha svarer ved å si: «Sannheten er alltid skremmende for dem som lever i løgn». Han nevner henrettelsen til Jesus og Sokrates som eksempler og tilføyer at folk går glipp av «[e]t liv i frihet» (Nyborg 2017: 11). Swaha svarer på en konfronterende måte ved å identifisere dem som føler motstand, med løgn og ufrihet og seg selv med sannhet og frihet—på lik linje med Jesus og Sokrates. Samtidig som han diskrediterer guru-skepsisen, løfter han også frem fordelene ved å følge ham.

Mester-disippel-forholdet er nødt til å legitimeres og artikkelen i *Visjon* er en måte Swaha og *Dharma Mountain* gjør det på overfor det alternative miljøet som er kjent

9. Med mindre intervjuet ble holdt på norsk, er sitatene oversatt til norsk av forfatteren. På grunn av hensyn til datavern, er ikke dette merket. Navnene er endret for aidentifiseringens skyld og siden dette ikke blir gjenstand for analysen, tilsvarer aliasene ikke nødvendigvis kjønnsidentitet eller kulturell bakgrunn.

med diskursen rundt guruer og autoritet.¹⁰ Overfor et enda bredere publikum som er målgruppen for mini-retreatene, velger *Dharma Mountain* å holde mesteren utenfor og i stedet løfte frem praksiser som vipassana og yoga, som er veletablerte i mainstream-kulturen.

MEDITASJONSTEKNIKKER FRA GENERISK TIL MARKERT: FORMIDLING, LEGITIMERING, TOLKNING

Som vi har sett, er meditasjonsretreatene på *Dharma Mountain* sammensatt av mange forskjellige praksiser som blir kombinert på ulikt vis på de ulike retreatformatene. For å forstå spennvidden av det som omfattes av meditasjon på *Dharma Mountain*, skal jeg undersøke to meditasjonsteknikker som praktiseres på retreatene nærmere: *vipassana* og *Dynamic Meditation*. Jeg skal se spesielt på formidlingen av meditasjonene, siden det er her vi får innblikk i hvordan praksisene innrammes og legitimeres. Formidlingssituasjonen gir også informasjon om hvordan praksisen henger sammen med sosiale roller, forholdet til guruen og sanghaen.

VIPASSANA: LAVTERSKELE-MEDITASJON I TRADISJONEN TIL (ZORBA THE) BUDDHA

Sommeren 2020 sitter jeg sammen med rundt 20 andre deltagere og tre instruktører i en krets i *Dharma Mountains* meditasjonshall. Meditasjonsstolene våre er plassert med en meters avstand, vi er tross alt midt i en pandemi. Det er den første morgenen av helgeretreaten «Tilstede». Etter å ha varmet opp kroppen med litt Tai Chi skal vi nå få en introduksjon til vipassana. Bare to av oss har vært på *Dharma Mountain* før, alle andre har mer eller mindre tilfeldig havnet her fordi de har vært på utkikk etter en retreat i Norge og fant *Dharma Mountain* på internett. Mange kommer nettopp fordi de har hørt mye godt om vipassana, noen har lyst til å supplere sin yogapraksis med mer meditasjon, og andre forteller at de er utslitte og trenger tid for seg selv. De fleste deltagere er kvinner mellom 30 og 60.

Instruktørene er tre kvinner som har introdusert seg selv med tilsynelatende indiske navn og forklart at de har lang meditasjonserfaring gjennom retreatene med Vasant Swaha, «en åndelig lærer, eller guru hvis du vil».¹¹ De vil gjerne dele det de selv har lært, nemlig at meditasjon kan være enkelt og naturlig. Helgen, sier de, skal være en smakebit av hva meditasjon kan være. I løpet av disse tre dagene skal de lede gruppen gjennom

10. At åndelige autoritetsfigurer er et ømtålig tema i alternativmiljøet viser det autoritetskritiske innlegget som Christian Paaske, en av det norske alternativmiljøets veteraner og talsmenn, publiserte som svar til artikkelen i *Visjon* (Paaske 2017).

11. Beskrivelsen og situasjonen er basert på min deltagende observasjon og feltnotatene jeg skrev ned i etterkant.

forskjellige aktiviteter: skogsbad, selv-utforskning i grupper, dans, Tai Chi, Kundalini-meditasjon (en av Oshos aktive meditasjoner) med mer. Vipassana som vi skal prøve oss med nå, er en teknikk som vi kommer tilbake til gjennom hele helgen.

«Vipassana», sier en av veilederne, «er teknikken Gautama Buddha har introdusert». De forklarer at i vipassana er det pusten som hjelper oss å være tilstede ved at vi observerer hvordan pusten kommer inn og ut av kroppen. Det er viktig, sier de, å sitte med rett rygg for å holde oppmerksomheten og unngå å sovne. Samtidig skal kroppen være så avslappet som mulig og vi oppfordres til å eksperimentere med forskjellige puter for å sitte mest mulig komfortabelt. Når alle har funnet en sitteposisjon, leder en av instruktørene oss inn i meditasjonen og oppfordrer oss til å finne ut hvor det er lettest for oss å observere pusten. Hun sier at det er naturlig å bli distraheret av tanker og miste fokuset på pusten, men at det da bare er å observere dette også og føre oppmerksomheten tilbake til pusten på en vennlig måte.

Det er påfallende at meditasjonen introduseres som en teknikk med et spesifikt navn, vipassana, og en spesifikk opprinnelse, nemlig Gautama Buddha. Slik som den introduseres har altså meditasjonen ingen direkte tilkobling til *Dharma Mountain*, Vasant Swaha eller hans lærere, men presenteres i stedet som en eldgammel buddhistisk metode. Men som mange religionshistorikere har vist, utspringer dagens vipassana fra en reformbevegelse innenfor burmesisk Theravada-buddhisme. På 1950-tallet ble buddhistisk meditasjon gjenoppfunnet og popularisert ved å refortolke teksten *Satipatthāna Sutta* og konstruere en meditasjonsteknikk for lekfolk (se Braun 2013). Denne bevegelsen har spredt vipassana også til Vesten, hvor teknikken har fått fotfeste særlig gjennom meditasjons-sentrene i tradisjonen til S. N. Goenka. Den har også preget spredningen av mindfulness (se Pagis 2019a: 19–44). I de fleste vipassana-retreatene er teknikken som læres bort mer avansert enn på *Dharma Mountain*, som formidler en versjon som bare innebærer å holde oppmerksomheten på pusten. Instruktørene angir også nettopp denne enkeltheten og naturligheten som en forskjell fra andre steder som tilbyr vipassana.

Selv om meditasjonen presenteres som en «svært enkel metode» (Dharma Mountain 2021c) som går tilbake til Buddha, bærer nettopp denne fremstillingen Vasant Swahas og Oshos signatur. Vipassana inngår nemlig også i Oshos meditasjoner som *Osho International Foundation*¹² har til og med copyright-beskyttet teknikken under navnet *OSHO Vipassana Meditation*TM. På Osho-sentre praktiseres vipassana mest med 45 minutter sittende og 15 minutter gående meditasjon, men det åpnes for variasjoner. Måten instruktørene på *Dharma Mountain* introduserer meditasjonen på er svært lik som

12. *OSHO International Foundation* (OIF) er organisasjonen som har opphavsrett til alle Osho-publikasjoner, meditasjonsteknikker og terapier. Den har til og med eierskap til varemerket «OSHO». Organisasjonen driver det tidligere hoved-ashramet i Pune som i dag heter *OSHO International Meditation Resort* og fører tilsyn med Osho-sentrene rundt i verden. OIFs rolle er omstridt blant sannyasinere og gjenstand for juridiske tvister (se Urban 2015: 155–178).

vipassana forklares i OSHO-meditasjonsbøker og på OSHO.com: «This meditation is based on a method of Gautama the Buddha. It is for practicing awareness, watchfulness, mindfulness, witnessing. The OSHO form of vipassana enables this to be a comfortable, <juicy> experience, it is not dry» (OSHO International Foundation 2019b; OSHO 2013: 125). På Oshos tid var dette en tydelig avgrensning fra S. N. Goenka og hans theravada-buddhistiske forståelse av vipassana, som Osho gjentatte ganger kritiserte og latterliggjorde for dens tekniske tilnærming til vipassana (se OSHO 1988). Selv om det fortsatt er denne forståelsen av vipassana *Dharma Mountains* instruktører fremmer, gir den seg nå til kjenne i form av subtile aksentueringer overfor andre tradisjoner, ikke eksplisitte konflikter.

Osho kalte sitt ideal for et nytt menneske for «Zorba the Buddha». Med dette siktet han til en person som er både spirituell og materiell, som både fester som «Zorba the Greek», en romanfigur av Nikos Kazantzakis, og mediterer som Gautama Buddha (Urban 2015: 3). Vasant Swaha pleier å gjengi noen av Oshos hyppig brukte ordtak «Easy is right» (se f.eks. OSHO 2013). Som Osho oppfordrer han disiplene først og fremst til å slappe av: «Relax!» (OSHO 2013: 12). Oppfordringen til å sitte så bekvemt som mulig kan forstås i denne sammenhengen. Meditasjon skal være en nytelse, ikke selvpining, og Osho gjorde ofte narr av asketiske meditasjonstradisjoner. Selv om det henvises til Buddha, er det tydelig at Zorba har satt sitt preg på Oshos og *Dharma Mountains* versjon av vipassana.

Det har blitt tydelig at vipassana på *Dharma Mountains* nybegynner-retreater både er en åpen og generisk meditasjonsteknikk, samtidig som den er innpasset i retreatstedets læretadisjon. Vipassana er på den ene siden et iøynefallende eksempel på det Thomas J. Csordas kaller en «portable practice». En slik praksis eller ritual kan enkelt læres og utøves uten spesielt mye insider-kunnskap, organisatorisk styr og uten å forplikte seg til en spesifikk ideologi eller institusjon. Dermed kan den også lett tilpasses forskjellige kulturelle kontekster (Csordas 2009: 4). På den andre siden er praksiser som vipassana også forhandlingsfelt der ulike religiøse og sekulære aktører markerer sine grenser. Det markedslignende meditasjons- og retreatlandskapet utfordrer aktørene til å tilby tolkningsåpne praksiser, samtidig som de er nødt til å skille seg ut og markere sitt særpreg (se Karapanagiotis 2021: 15–16). Med vipassana tilbyr *Dharma Mountain*-gruppen en teknikk som fungerer for nybegynnere uten å kreve noen som helst bekjennelse eller tilknytning til gurun, men som ikke bryter med gurun heller, siden tradisjonslinjen er inkorporert i måten praksisen presenteres på. Deltagerne på «Tilstede» rapporterte etter helgen at de følte mer ro, at de nøt stillheten og kontakten de fikk med seg selv gjennom meditasjon, men ingen snakket om veien til oppvåkning eller uttrykte behovet for en mester, noe som derimot er utbredt blant Swahas disipler. Dette illustrerer at vipassana kan oppleves som meningsfylt både av en sekulært orientert deltager og av en hengiven disippel med opplysning som mål.

DYNAMIC MEDITATION: OSHOS SIGNATURTEKNIKK I NY SAMMENHENG

Sommeren 2019 står jeg klokken 7 om morgenen i *Dharma Mountains* meditasjonshall som er tettepakket med omtrent 100 personer som gjør seg klar til «Dynamic Meditation». Noen rengjør nesene, andre tar et bind for øyene. Det er bare en håndfull nybegynnere til stede, størsteparten av gruppen består av sannyasiner, og mange av dem har gjort Dynamic på Swahas retreat i årevis. To instruktører står i fronten, en av dem sier: «So, good morning, friends, welcome to Dynamic Meditation!» Så forklarer de at «Dynamic» er en meditasjon av Osho og forklarer de fem fasene som utgjør den en time lange meditasjonen: 10 minutter «chaotic breathing», 10 minutter «Explode!»—der man skal utagere alt som kommer opp, enten det er latter, skriking, eller puteslåing—10 minutter «jumping and the mantra <Hoo>», 15 minutter «Stop!»—der man fryser som man er og ikke rører seg—og 15 minutter «celebration», der man danser og feirer livet (OSHO 2013: 80–81; Dharma Mountain 2021b). Så ønsker instruktørene oss en vakker meditasjon og slår på musikken som har akkompagnert meditasjonen siden 1970-tallet.¹³

Blant de mange meditasjonsteknikkene som Osho skapte, er Dynamic Meditation (eller «Dynamic») hans mest berømte teknikk. Den ble introdusert da Osho-bevegelsen ble etablert, og er fortsatt den vanlige morgenmeditasjonen på Osho-sentre rundt verden. Hugh B. Urban betegner Dynamic som et «mikrokosmos» av Oshos lære og metode (Urban 2015: 59). Det finnes flere gode grunner til denne beskrivelsen. For det første kombinerer Dynamic elementer fra Yoga, «Crazy Wisdom»,¹⁴ sufisme og «Gurdjieff Movements»¹⁵ med impulser fra post-Freudiansk og humanistisk psykologi i tradisjonen til Wilhelm Reich og Arthur Janov. Denne eklektiske kombinasjonen av vestlig psykoterapi med østlige kontemplative tradisjoner er karakteristisk for Osho. For det andre illustrerer sekvensene som leder den mediterende fra katartisk eksplosjon til stillhet og fest, Oshos forståelse av meditasjon. Osho gikk ut ifra at det var så godt som umulig for moderne mennesker å sette seg ned og bare meditere. For at sinnet kunne falle til ro, anså Osho terapi som et nødvendig forarbeid og en måte for individet å bli kvitt den «kondisjoneringen» han mente at samfunnet hadde pålagt individet (se OSHO 2013: 75). Dynamic Meditation er ikke bare en metode for denne typen psykologisk opprydding, men også en slags miniatyr av hele prosessen som skal lede fra kaos til stillhet og lykk-

13. Musikken som ble komponert av Georg Deuter i 1975, kjennetegnes av en blanding av indisk og vestlig instrumentering som støtter fasene ved å gå fra vilt og ekstatisk trommemusikk i begynnelsen til mykt og melodiost fløytespill på slutten.

14. «Crazy Wisdom» betegner idéen om at tilsynelatende gal atferd kan være en vei til religiøs erkjennelse. I likhet med andre moderne «Crazy Wisdom» guruer som Chögyam Trungpa eller Adi Da tok også Osho «conscious insanity» i bruk som læremiddel og førte dette tilbake til tantriske idéer (se Urban 2015: 35–39).

15. «Gurdjieff Movements» er en rekke bevegelsesfølger utviklet av Georges I. Gurdjieff med målet om å bryte med fastgrodde væremåter (se Urban 2015: 35–39).

salighet. Den samme logikken kjennetegner Vasant Swahas retreat. Han oppsummerer sin metode slik:

Først må du tømme deg selv [...]. Slik at du begynner å føle i stedet for å tenke. Slik at du lander, og begynner å kjenne deg mer levende. Da blir det lettere å gå inn i stillheten. Hvis du er utålmodig, rastløs, trist, sint—alt dette som du vanligvis går og bærer på—kan du ikke være stille. Først må alt dette ut. Det er min oppskrift. Meditasjon kan bare skje i et stille sinn (Nyborg 2017: 9).

Under denne sommerretreaten med Vasant Swaha er det Dynamic hver morgen. For de som har booket hele retreaten, betyr det 21 dager med Dynamic Meditation akkurat som Osho anbefalte (OSHO 2013: 80), fordi «Twenty one days is exactly the time the mind takes to change completely, to move into another direction» (OSHO International Foundation 2019a). Dermed er hver enkel Dynamic Meditation-praksis integrert i Swahas oppskrift, som igjen har sitt utspring i Oshos metode. Selv om terapeutisering preger hele meditasjonsmiljøet, er denne bevisste kombinasjonen av teknikker i et prosess-design unikt for Oshos metode som Swaha har overtatt. Til forskjell fra vipassana, som formidles på *Dharma Mountain* på en generisk måte, løsriver instruktørene ikke Dynamic fra Osho. Denne tradisjonslinjen er med på å legitimere både praksisene og Swahas guruskap. Likevel krever ikke praksisen et spesielt forhold til guruen—hverken til Osho eller til Swaha. De mediterende kan utføre bevegelsene uten å anerkjenne Swahas særstilling, og legge til individuelle tolkninger. Swahas disipler kan likevel knytte praksisen til guruen, noe det følgende sitatet fra en sannyasin viser: «Only with the help of Dynamic can I be open and able to receive the beauty and love that Swaha has to give» (Dharma Mountain 2021b). Dynamic blir i denne tolkningen ikke bare til en nødvendig opprydding for å kunne meditere, men også for å bli mottakelig for mesteren.

Med vipassana på nybegynnerretreaten var det enkelhet og avslapning som ble trukket frem. Det å sette seg ned og lukke øyne er en temmelig lav terskel for deltagelse. Dynamic er på den andre siden krevende. Det å stå klar klokken 7 om morgenen for en intens time av emosjonell, men ikke minst fysisk strevsomme øvelser krever innsats. Nettopp dét formidler også instruktørene når de regelmessig gjengir Oshos «Be total!» (OSHO 2013: 81).

Til sist er det viktig å påpeke at konseptet meditasjon på *Dharma Mountain*—så som i hele Osho- og satsang-miljøet—ikke bare betegner teknikker, men en spesifikk indre tilstand som gjerne beskrives med engelske ord som «conscious» eller «aware», og i norsk oversettelse ga tittelen til helgeretreaten «Tilstede». Stine, som opprinnelig kom til *Dharma Mountain* for å teste ut vipassana, forteller at hun har fått en ny forståelse av meditasjon etter å ha vært på sommerretreat:

Jeg har hatt et bilde eller image av at... meditasjon er når du sitter i ro. Og det er det, det er ikke noe ann... det finnes ikke andre måter for medita-

sjon. Så har jeg lært veldig mye omkring det og fått bedre forståelse for hva meditasjon egentlig betyr og at det er en form for consciousness og være bevisst over omgivelsene og lyder, lukter, sanse det som er rundt seg og bare... være der da, og ikke... la tankene vandre et annet sted (Intervju med Stine, 2020).

Stine har hatt et bilde av meditasjon—å sitte i ro—som hun tydeligvis fant igjen i *Dharma Mountains* annonsering. På retreat har hun likevel blitt sosialisert inn i den brede forståelsen av meditasjon som Vasant Swaha, instruktørene og erfarne deltagerer fremmer, nemlig meditasjon som en indre tilstand. I Osho-tradisjonen forstås vipassana, Dynamic og de utallige andre metodene som hjelpemidler, men målet er å gjøre meditasjon til en vedvarende tilstand. Selv om Stine har overtatt idéen om meditasjon som en «form for consciousness», knytter hun seg ikke til idéen om oppvåkning, noe som for hengivne sannyasiner følger av denne forståelsen for meditasjon: Det endelige målet med å meditere er å transcendere seg selv, i Oshos ord å våkne opp til en vedvarende lykksalighet: «Bliss is the goal of sannyas, of being a seeker, and awareness is the path toward it» (OSHO 2013: 8).

Siden Vasant Swaha blir sett på som en som har våknet opp, er både instruktørene og sannyasin-deltagerne, men også Swaha selv, tydelige på å fremheve at meditasjoner er viktige, men at det er satsang som er best i stand til å transformere folk: «Just to be around a mystic can cause a profound change», står det på nettsiden (Vasant Swaha 2021b). I brevene som retreat-deltagerne sender til Swaha og som han leser høyt under satsang, kommer det frem at mange har sterke opplevelser under satsang. I et utpreget religiøst språk skriver en sannyasin:

[A]t the end of every Satsang, every heart can feel a Love so tangible, so real. Like without anybody noticing, he takes us into a new dimension; suddenly everything becomes sacred, holy. The atmosphere becomes pregnant with deep reverence, and every heart whispers a silent prayer of gratitude. In silence He teaches us devotion (Vasant Swaha 2021a).

Både vipassana og Dynamic kan være meningsfylt for en deltager uten noen som helst tilknytning til en guru. Satsang derimot er en praksis som konstruerer og opprettholder mester-disippel-forholdet.

KONKLUSJON

Det er en utbredt tendens at praksiser som yoga og meditasjon blir løsrevet fra deres kulturelle og religiøse røtter i vestlig, nyåndelig kontekst. Som jeg har vist, er det norske retreatstedet *Dharma Mountain* et empirisk eksempel som til viss grad går mot denne strømmen. Retreatstedet har ikke bare røtter i sannyas-bevegelsen rundt Osho, men tiltrekker et fellesskap av sannyasiner rundt en levende guru, Vasant Swaha. Likevel slutter

Dharma Mountain seg i markedsføringen av sine utadrettede arrangementer språklig og estetisk til en popularisert diskurs rundt meditasjon og retreatter som nedtoner guruens og sanghaens rolle. Dette viser at mester-disippel-forholdet ikke har blitt like popularisert som meditasjon og fremdeles bekrefter Selbergs observasjon at «[d]et som er velkjent for mange, som for eksempel uttrykk forbundet med alternativ spiritualitet, og som mange påstår nå er del av mainstreamkulturen [...], i mange sammenhenger er omstridt og tvetydig» (Selberg 2009: 42).

De ulike holdningene i samfunnet gjenspeiler seg i at *Dharma Mountain* har utviklet en slags flertrinnsordning og tilbyr retreatter for forskjellige målgrupper. Mens mini-retreatene som «Tilstede» tar utgangspunkt i verdslige problemstillinger og tilbyr en pause fra hverdagen, er retreatene med Vasant Swaha tett knyttet til forestillinger av transcendent og transformasjon. Meditasjon er imidlertid det som gjennomgår og kobler sammen alle trinnene. Dette kan minne om andre guru-bevegelser som demper guruens rolle i visse kulturelle sammenhenger. Inga Bårdsen Tøllefsen viser for den norske grenen av *Art of Living*, en gruppering grunnlagt i India av den åndelige lederen Sri Sri Ravi Shankar, at guruens rolle nedtones i den norske konteksten til fordel for et fokus på selvutvikling og individuell åndelighet (Bårdsen Tøllefsen 2017: 233–235). Forskjellen er at graderingen på *Dharma Mountain* ikke gjelder kulturelle forskjeller mellom Norge og India, men ulike grader av innvielse og nærhet til guruen som imøtekommes med ulike eventformater på samme sted.

Med vipassana på nybegynner-helgen «Tilstede» og Dynamic Meditation på sommerretreaten med Vasant Swaha har jeg vist to vidt forskjellige teknikker som begge faller under kategorien «meditasjon». De innrammes på ulike måter, i samsvar med de ulike sosiale situasjonene de utøves i og er med på å konstruere. Vipassana introduseres som en generisk og særlig enkel teknikk, som med sin lave terskel innpasses i smakebit-formatet «Tilstede». Selv om praksisens religiøse opphav er svakt markert, har jeg vist at måten den formidles på er forankret i instruktørens tilhørighet til Swahas tradisjonslinje. Dynamic under retreaten med Swaha, presenteres derimot ikke med et «wellness-språk», men som en del av en ikke alltid behagelig, men nødvendig selvarbeidsprosess. Metoden krever innsatsvilje og er bundet til Swahas retreat-oppskrift som igjen er avledet av Oshos terapi- og meditasjonsforståelse. Dermed er Dynamic sterkere integrert i *Dharma Mountains* spesifikke læretadisjon. Praksisen er likevel åpen for forskjellige tolkninger—med eller uten tilknytning til mesteren. Når det gjelder retreatstedets indre kjerne, sanghaen rundt Vasant Swaha, er det likevel satsang som mange opplever som den dypeste og mest virkningsfulle meditasjonen. Her er meditasjonspraksis, mesterens rolle og transcendent måletninger flettet sammen i gjensidig avhengighet og konstituerer selve guru-institusjonen på *Dharma Mountain*.

Disse funnene viser til fleksibiliteten av begrepet meditasjon og at den som en slags «flytende signifikant» (Lévi-Strauss [1950] 1987: 63) ikke bare rommer ulike teknikker, men også konseptualiseringer (se Renger og Wulf 2013). Disse kan igjen knyttes til ulike

motivasjoner—fra selvhjelp til åndelig oppvåkning—og til forskjellige sosialformer—fra tjenesteytelse til religiøst fellesskap. Studien min viser at denne spennvidden kan fremmes av de samme aktørene på ett og samme sted. På den ene siden fanges spenninger og paradokser opp av meditasjonsdiskursens romslighet. På den andre siden er meditasjonslandskapet et forhandlingsfelt hvor religiøse og sekulære aktører og organisasjoner plasserer seg og markerer sine grenser.

TAKK TIL

Tusen takk til redaktøren Margrethe Løøv og to anonyme fagfeller for deres kloke og nyttige innspill til tidligere versjoner av denne artikkelen. Tusen takk også til intervju-deltagerne for deres åpenhet og *Dharma Mountain*-gruppen som har ikke bare tillatt meg å delta på retreatene, men har også tatt seg tid til å hjelpe meg med å forstå dem bedre.

LITTERATUR

- Braun, Erik. 2013. *The Birth of Insight: Meditation, Modern Buddhism, and the Burmese Monk Ledi Sayadaw*. Chicago og London: The University of Chicago Press. <https://doi.org/10.7208/chicago/9780226000947.001.0001>.
- Bårdsen Tøllefsen, Inga. 2017. «Hindu-inspired Meditation Movements in Norway: TM, Acem and the Art of Living Foundation». I *New Age in Norway*, redigert av Ingvild Sælid Gilhus, Siv Ellen Kraft og James R. Lewis, 217–240. Sheffield, UK, Bristol, CT: Equinox. https://doi.org/10.1163/9789004292468_017.
- Csordas, Thomas J. 2009. «Introduction. Modalities of Transnational Transcendence». I *Transnational Transcendence: Essays on Religion and Globalization*, redigert av Thomas J. Csordas, 1–30. Berkeley, CA: University of California Press. <https://doi.org/10.1525/9780520943650-002>.
- Dharma Mountain. 2021a. *About us*. Tilgjengelig på nett: <https://dharmamountain.com/about-usn/> (lest 12. mai 2021).
- Dharma Mountain. 2021b. *Dynamic saves my life*. Tilgjengelig på nett: <http://dharmamountain.com/dynamic-saves-my-life/> (lest 12. mai 2021).
- Dharma Mountain. 2021c. *Tilstede – en helg med skogsbad og meditasjon*. Tilgjengelig på nett: http://dharmamountain.com/dharma_activities/tilstede-en-helg-med-skogsbad-ogmeditasjon-5/ (lest 12. mai 2021).
- Endresen, Cecilie. 2018. «Vin og vinyasa: Yogaturisme på Balkan». *Aura: Tidskrift för akademiska studier av nyreligiositet* 10: 63–90. <https://doi.org/10.31265/aura.524>.

- Fonneland, Trude. 2013. «Spiritual Entrepreneurship in a Northern Landscape: Spirituality, Tourism and Politics». *Temenos: Nordic Journal of Comparative Religion* 48 (2): 155–178. <https://doi.org/10.33356/temenos.7510>.
- Frisk, Liselotte. 2002. «The Satsang Network: A Growing Post-Osho Phenomenon». *Nova Religio* 6 (1): 64–85. <https://doi.org/10.1525/nr.2002.6.1.64>.
- Frisk, Liselotte. 2016. «Human Potential». I *Western Esotericism in Scandinavia*, redigert av Henrik Bogdan og Olav Hammer, 195–202. Leiden, Boston: Brill. https://doi.org/10.1163/9789004325968_027.
- Frisk, Liselotte, og Peter Åkerbäck. 2013. *Den mediterande dalahästen: religion på nya arenor i samtidens Sverige*. Stockholm: Dialogos.
- Gibson, Craig, og Jan Martin Bang. 2015. *Permaculture: A Spiritual Approach*. Forres: Findhorn Press.
- Gilbert, Elizabeth. 2006. *Eat, Pray, Love: One Woman's Search for Everything Across Italy, India and Indonesia*. New York: Viking.
- Heelas, Paul. 2009. *Spiritualities of Life*. Chichester: John Wiley & Sons.
- Heelas, Paul, og Linda Woodhead. 2005. *The Spiritual Revolution: Why Religion is Giving Way to Spirituality*. Malden, MA: Blackwell.
- Heintzmann, Paul. 2012. «Retreat Tourism as a Form of Transformational Tourism». I *Transformational Tourism*, redigert av Yvette Reisinger, 68–81. Wallingford: CABI. <https://doi.org/10.1079/9781780642093.0068>.
- Honer, Anne, og Ronald Hitzler. 2015. «Life-World-Analytical Ethnography». *Journal of Contemporary Ethnography* 44 (5): 544–562. <https://doi.org/10.1177/0891241615588589>.
- Höllinger, Franz, og Thomas Tripold. 2012. *Ganzheitliches Leben: Das holistische Milieu zwischen neuer Spiritualität und postmoderner Wellness-Kultur*. Bielefeld: transcript. <https://doi.org/10.1515/transcript.9783839418956>.
- Jacobs, Bas J.H. 2020. «Getting off the Wheel: A Conceptual History of the New Age Concept of Enlightenment». *Numen* 67 (4): 373–401. <https://doi.org/10.1163/15685276-12341588>.
- Karapanagiotis, Nicole. 2021. *Branding Bhakti: Krishna Consciousness and the Makeover of a Movement*. Bloomington: Indiana University Press. <https://doi.org/10.2307/j.ctv1d5nm6h>.

- Knight, John. 2000. «From Timber to Tourism: Recommoditizing the Japanese Forest». *Development and Change* 31 (1): 341–359. <https://doi.org/10.1111/1467-7660.00157>.
- Knoblauch, Hubert. 2005. «Focused Ethnography». *Forum: Qualitative Social Research* 6 (3): Art. 4. <https://doi.org/10.17169/fqs-6.3.20>.
- Knoblauch, Hubert. 2010. «Popular Spirituality». *Anthropological Journal of European Cultures* 19 (1): 24–39. <https://doi.org/10.3167/ajec.2010.190103>.
- Knoblauch, Hubert. 2013. «Populäre Spiritualität und die Meditation». *Paragrana* 22 (2): 76–87. <https://doi.org/10.1524/para.2013.22.2.76>.
- Kraft, Siv Ellen. 2007. «Religion and Spirituality in Lonely Planet's India». *Religion* 37 (3): 230–242. <https://doi.org/10.1016/j.religion.2007.07.001>.
- Lévi-Strauss, Claude. (1950) 1987. *Introduction to the Work of Marcel Mauss*. Oversatt av Felicity Baker. London: Routledge & Kegan Paul.
- Lucas, Phillip Charles. 2014. «Non-Traditional Modern Advaita Gurus in the West and Their Traditional Modern Advaita Critics». *Nova Religio* 17 (3): 6–37. <https://doi.org/10.1525/nr.2014.17.3.6>.
- Luckmann, Thomas. 1990. «Shrinking Transcendence, Expanding Religion?». *Sociology of Religion* 51 (2): 127–138. <https://doi.org/10.2307/3710810>.
- Løøv, Margrethe. 2015. «Acem: Disenchanted Meditation». I *Handbook of Nordic New Religions*, redigert av James R. Lewis og Inga Bårdsen Tøllefsen, 254–267. Leiden, Boston: Brill.
- Nyborg, Line. 2017. «Zen og kunsten å gå på is». *Visjon*, nr. 1, 6–13.
- Olivelle, Patrick. 2018. «Āśrama and Samnyāsa». I *Brill's Encyclopedia of Hinduism Online*, redigert av Knut A. Jacobsen, Helene Basu, Angelika Malinar og Vasudha Narayanan. http://dx.doi.org/10.1163/2212-5019_BEH_COM_2050030.
- OSHO. 1988. «Meditation Is More than Vipassana». I *Hari Om Tat Sat: The Divine Sound: That Is the Truth*. OSHO Online Library. <https://www.osho.com/osho-online-library/osho-talks/vipassana-goenka-heinrich-heine-1ff6050d-671?p=1a92ce4410af95429f36a51e42eb2af8> (lest 3. september 2021).
- OSHO. 2000. *Autobiography of a Spiritually Incorrect Mystic*. New York: St. Martin's Press.
- OSHO. 2013. *Meditation: The First and Last Freedom*. Osho Media International.

- OSHO International Foundation. 2018. *A Compendium on OSHO Dynamic Meditation*. Pune: Osho Media International.
- OSHO International Foundation. 2019a. *OSHO Dynamic Meditation*. Tilgjengelig på nett: <https://www.oshodynamic.com/osho-frequently-asked-questions.html> (lest 6. januar 2021).
- OSHO International Foundation. 2019b. *OSHO Vipassana Meditation*. Tilgjengelig på nett: <https://www.osho.com/meditation/osho-active-meditations/osho-vipassanameditation> (lest 25. mai 2021).
- Pagis, Michal. 2019a. *Inward: Vipassana Meditation and the Embodiment of the Self*. Chicago: The University of Chicago Press.
<https://doi.org/10.7208/chicago/9780226639413.001.0001>.
- Pagis, Michal. 2019b. «The Sociology of Meditation». I *The Oxford Handbook of Meditation*, redigert av Miguel Farias David Brazier og Mansur Lalljee. Oxford University Press. <https://doi.org/10.1093/oxfordhb/9780198808640.013.50>.
- Plank, Katarina, red. 2014. *Mindfulness: Tradition, tolkning och tillämpning*. Lund: Nordic Academic Press.
- Paaske, Christian. 2017. *Vasant Swaha – Crazy Wisdom på norsk*. Tilgjengelig på nett: <https://christianpaaske.wordpress.com/2017/02/16/vasant-swaha-crazy-wisdom-panorsk/> (lest 25. mai 2021).
- Renger, Almut-Barbara, og Christoph Wulf. 2013. «Meditation als Lebens- und Erfahrungsform». *Paragrana* 22 (2): 13–25.
<https://doi.org/10.1524/para.2013.22.2.13>.
- Repstad, Pål. 2020. *Religiøse trender i Norge*. Oslo: Universitetsforlaget.
- Repstad, Pål, og Irene Trysnes. 2013. *Fra forsakelse til feelgood: Musikk, sang og dans i religiøst liv*. Oslo: Cappelen Damm Akademisk.
- Selberg, Torunn. 2009. «Guruen i granskogen og profet i eget land». *Din: Tidsskrift for religion og kultur*, nr. 4, 30–44.
- Smith, Melanie, og Catherine Kelly. 2006. «Holistic Tourism: Journeys of the Self?» *Tourism Recreation Research* 31 (1): 15–24.
<https://doi.org/10.1080/02508281.2006.11081243>.
- Stausberg, Michael. 2011. *Religion and Tourism: Crossroads, Destinations, and Encounters*. New York: Routledge.

- Tjellaug, Ane Bamle, og Evelyn Pecori. 2019. «En sjaman går i land». *Vårt Land*. Tilgjengelig på nett: <https://www.vl.no/reportasje/2019/05/24/en-sjaman-gar-i-land/> (lest 30. mai 2021).
- Urban, Hugh B. 2015. *Zorba the Buddha: Sex, Spirituality, and Capitalism in the Global Osho Movement*. Oakland, CA: University of California Press. <https://doi.org/10.1525/9780520961777>.
- Vasant Swaha. 2021a. *Satsang Today: Heart Letter*. Tilgjengelig på nett: <https://vasantswaha.net/letter/satsang-today/> (lest 25. mai 2021).
- Vasant Swaha. 2021b. *The Retreat Experience*. Tilgjengelig på nett: <https://vasantswaha.net/the-retreat-experience/> (lest 27. mai 2021).
- Vasant Swaha. 2021c. *Who is Swaha?* Tilgjengelig på nett: <https://vasantswaha.net/who-is-swaha/> (lest 25. mai 2021).

KUNGLIG FÖRENING

DEN TEOSOFISKA RAJA YOGA-PEDAGOGIKEN OCH DET TIDIGA 1900-TALET'S YOGARECEPTION

Johan Nilsson 

Centrum för Teologi och Religionsvetenskap, Lunds Universitet

Johan.nilsson@ctr.lu.se

ABSTRACT

Research on the early 20th century European and American reception of yoga have revealed the significance of esoteric movements like the Theosophical Society in creating the modern, global phenomenon of yoga. Alongside interpretations of yoga as primarily a form of meditation which were common in the literature and, sometimes practice, of movements like Theosophy or Thelema there exist another phenomenon labeled raja yoga that have received less attention. A system of pedagogy called raja yoga was for several decades among the foremost preoccupations of one of the main global Theosophical movements, the Universal Brotherhood. Under its leader Katherine Tingley, the Universal Brotherhood strove to develop and popularize raja yoga as the solution to the social and spiritual problems of humanity. Focusing on Swedish raja yoga literature of the Universal Brotherhood, this article will explore how Swedish writers imagined and argued for this system of education and spiritual development. Furthermore, the article will investigate some of the complicated connections between this form of pedagogy and the broader trends of the early 20th century European reception of yoga.

KEYWORDS

Raja yoga – pedagogik – Katherine Tingley – Universella Broderskapet

Under 1900-ålets första decennier ägnade sig en grupp svenskar åt någonting de kallade *raja yoga*. Fenomenet var populärt inom den svenska teosofiska rörelsen där det diskuterades och förespråkades i tidskriftsartiklar och broschyrer som publicerades av rörelsens förlag. Raja yogan var dock inte enbart en fråga för teosofin, den drog också till sig intresse från allmänheten och omskrevs i svenska dagstidningar. Men vad var egentligen

raja yoga? Vid första anblick visar sig fenomenet vara en undervisningsform som mer påminner om Waldorf-pedagogiken och andra alternativa pedagogiker än om något vi idag känner igen som yoga. En närmare betraktelse visar emellertid att det fanns paralleller mellan denna raja yoga-pedagogik och andra sätt att tolka yoga under 1900-talets början. Artikeln undersöker hur raja yogan framträder i svenska källor och ställer frågan på vilket sätt den anknöt till en bredare kontext av yoga-tolkningar under samma tid.

Den som bläddrar genom svenska dagstidningar från 1900-talets början skulle lätt kunna få för sig att ett stort intresse för yoga svepte över landet under seklets första två decennier. Från denna tid finns hundratals artiklar, insändare och annonser för litteratur och föredrag som behandlar något som kallas raja yoga. Mängden omnämningar nådde sin kulmen 1913. Den som söker på detta år i kungliga bibliotekets dagstidningsdatabas får hela 132 träffar.¹ Inte förrän under 1960-talets andra hälft nämns ordet yoga oftare i svenska dagstidningar (och om vi utgår från begreppet raja yoga dröjer det till 2014). Men var verkligen året 1913 en höjdpunkt för svenskarnas intresse för yoga? Tidpunkten låter osannolikt tidig om den ställs i relation till den bredare yoga-receptionen i Europa och Nordamerika.²

Bakom tidningsskriverierna låg en rörelse som gick under namnet Universella Broderskapet och som i slutet av 1800-talets uppstått genom splittringen av det Teosofiska Samfundet. Rörelsen var aktuell eftersom den under sommaren 1913 anordnade en internationell fredskongress på Visingsö i Vättern (Sievers 2013). Något som av rörelsen kallades ”raja yoga” var en viktig del av Universella Broderskapets praktik och fenomenet diskuterades därför brett i tidningarna när rörelsen och dess ledare, amerikanen Katherine Tingley (1847–1929), nämndes.³ Tidningarnas intresse för Universella

1. 181 träffar för enbart ”yoga”.

2. 1913 hade Yogananda ännu inte gett sig ut på sin föreläsningsturné i USA, BKS Iyengar var ännu inte född och Pierre Bernard (känd som ”Oom the omnipotent”) hade precis börjat undervisa. En mängd litteratur i ämnet hade emellertid nyligen publicerats i Europa och Amerika. Angående Yogananda se Shreena Gandhi (2012) och David J. Neumann (2019). Angående Iyengar se Joan White och Frederick M. Smith (2013). Angående Bernard se Joseph Laycock (2013).

3. Flera tidningar rapporterade om fredskongressen och teosofernas planer på en skola på Visingsö utan vidare kommentar. Vid flera tillfällen gjordes också detaljerade referat av föredrag av Tingley eller företrädare för svenska UB som oemotsagda förespråkade raja yoga-pedagogiken. Jämtlandsposten publicerade 5 maj 1913 ett långt sammandrag av ett föredrag av bland annat teosofen och konsthistorikern Osvald Sirén (1879–1966) som beskriver raja yoga och där Point Loma kallas ”denna underbara plats”. Samma år, i Arbetet (23/9), finns en artikel som med viss ironisk distans kommenterar ett föredrag av den ”teosofiska profetissan” fru Ugland som enligt tidningen påstått att raja yoga kommer att motverka brottsligheten i Sverige. När UB:s planer på en skola på Visingsö mötte motstånd från kyrkan och delar av lokalbefolkningen ledde detta emellertid till mer negativ rapportering. I Svenska Dagbladet framförs kritik som gör gällande att raja yoga-undervisningen skulle kunna ”menligt inverka på barnens [övriga] skolgång” (9/8). I Aftonbladet förekom ett längre meningsutbyte mellan Anna Maria Roos och Tingley. Diskussionen rör Roos’ kritik av teosofin i allmänhet men berör även raja yogan (se t.ex. 25/7). Rapport-

Broderskapets raja yoga nådde sin kulmen under fredskongressen men hade pågått sedan sekelskiftet och skulle pågå i flera decennier. Svenska dagstidningar var inte heller ensamma om att skriva om ämnet. Rörelsen publicerade själv flera små skrifter, exempelvis *Raja Yoga: Själens utveckling* (1904) och raja yoga diskuterades utförligt i Universella Broderskapets tidskrifter, *Theosophia*, *Nya Seklet*, *Den Teosofiska Vägen* och *Teosofiskt Forum*.

Den som närmare studerar dessa källor inser snart att Universella Broderskapets raja yoga var något som mer påminde om alternativ undervisningsformer, liknande Waldorf- eller Montessori-pedagogik, än om något vi idag skulle förknippa med yoga.⁴ Tidigare studier har också tenderat att avfärda eventuella kopplingar mellan Universella Broderskapets raja yoga och sydasiatisk yoga utöver namnligheten (Ashcraft 2002: 86–87). Det finns mycket som talar för en sådan bedömning. Universella Broderskapets raja yoga gick inte främst ut på meditation eller tagande av specifika kroppspositioner, även om meditation förekom som en del av praktiken. Vidare finns det få referenser till skrifter kopplade till historiska yogatraditioner i beskrivningar av raja yoga-pedagogiken (se exempelvis O.M. 1904). Mot detta kan invändas att raja yoga är ett begrepp som redan när det började användas av Universella Broderskapet hade genomgått en viss betydelseglidning i teosofisk litteratur och plockat upp ett innehåll som saknas i de äldre historiska kontexter där begreppet tidigare använts.⁵ Universella Broderskapets raja yoga kan därför sägas förutsätta en tidigare yogareception inom teosofin. Jag ska därför i denna artikel kontextualisera denna användning av begreppet raja yoga i relation till den bredare tolkningen av begreppet i teosofiska källor och närliggande västerländsk yogareception. Artikeln kommer att utgå från hur raja yoga-pedagogiken presenterades i svenskspråkiga skriftliga källor kopplade till rörelsen.⁶

teringen överlevde, dock med vikande intresse, in på 30-talet. 1922 publicerade Dagens Nyheter på sin förstasida uppgifter om att skolan vid Point Loma mött allvarlig kritik under rubriken ”Teosofkontroversen: En allvarsam affär som måste redas upp” (19/2). Under 30-talet togs frågan om huruvida ledaren för salaligan, Sigvard Thurneman (1908–1979), hade något med teosofisk raja yoga att göra (Arbetet 28/7 1936).

4. Ett par studier över Universella Broderskapets verksamhet på Point Loma i Kalifornien existerar, främst i sammanhanget är W. Michael Ashcraft (2002) och Emmett Greenwalt (1978). Ingen liknande forskning finns dock om Universella Broderskapet eller raja yoga-pedagogiken i Sverige. Samfundet nämns i en del översikter över teosofins svenska historia. Det finns också några populärvetenskapliga verk som ger en viss inblick i verksamheten. Särskilt Sievers (2013) innehåller också unikt material i form av intervjuer med gamla elever från skolan på Visingsö.

5. För en översikt över begreppet historiska innehåll se White (*)White2014.

6. Det är viktigt att vara medveten om att dessa framställningar kan skilja sig från hur raja yoga faktiskt praktiserades inom det Universella Broderskapet. Det är dock inte nödvändigt i relation till de frågor vi ställer oss här att helt skilja vad UB *ville* göra och vad de *hävde* att de gjorde från vad de faktiskt gjorde. Detta särskilt med tanke på de kontroverser som omgärdade raja yoga-pedagogiken och skolan på Visingsö. Raja yoga-pedagogiken drog till sig en hel del kritisk uppmärksamhet och polemik i Sverige.

Under det senaste decenniet har forskningen blivit alltmer medveten om teosofin som ett av de huvudsakliga sammanhang genom vilket föreställningar, praktiker och sociala nätverk kopplade till asiatisk religion etablerades i Europa runt det förra sekelskiftet och 1900-talets första årtionden.⁷ Mot denna bakgrund av detta framstår teosofernas intresse för yoga som mycket relevant vid studiet av en bredare reception av yoga-relaterade föreställningar och praktiker i Europa och Nordamerika (Baier 2016; De Michelis 2004; Singleton 2010; White 2014. Mycket arbete kvarstår dock. Ett av de områden om vilka vi ännu vet mycket lite är hur teosofins reception av yoga såg ut i nationella och lokala kontexter. Universella Broderskapet och dess presentation, och i någon mån praktik, av raja yoga-pedagogik i ett svenskt sammanhang representerar just en sådan kontext.

DET UNIVERSELLA BRODESKAPET I SVERIGE

Det Teosofiska samfundets närvaro i Sverige går tillbaka till 1889. Teosofin i Sverige expanderade snabbt.⁸ Flera lokala loger etablerades under de första åren och rörelsen väckte uppmärksamhet i kulturellt och politiskt inflytelserika kretsar. 1891 träffar Henry Steel Olcott (1832–1907), samfundets ordförande, kung Oscar II under ett Sverigebesök för att diskutera teosofi. Händelser inom det internationella samfundet skulle emellertid snart leda till problem för rörelsen som skulle få viktiga efterverkningar även för teosoferna i Sverige. 1891 dog Helena Blavatsky. Hon hade aldrig officiellt varit samfundets ledare, men hennes ställning som ledande ideolog med anspråk på kontakt med de gåtfulla hemliga mästarna gav henne en ojämförlig karismatisk auktoritet. Efter Blavatskys död aktualiserades konflikter som tidigare varit undertryckta och 1895 genomgår det internationella samfundet sin första allvarliga splittring när de amerikanska teosoferna under William Quan Judge (1851–1896) bryter sig loss (Hammer 2009). Det finns nu två teosofiska samfund, ett styrt från Adyar i Indien, ett från New York (senare Point Loma); båda med internationella förgreningar.

Teosofins splittring får snart efterverkningar även i Sverige. Gustav Zander (1835–1920), av många sedda som den svenska teosofins grundare, tar ställning för Judge och den amerikanska teosofin, men Adyar-teosoferna saknar inte stöd och även det svenska samfundet splittras.⁹ Ur splittringen uppstår två huvudsakliga organisationer. I det här sammanhanget ska jag emellertid lämna den svenska Adyar-teosofin därhän och

Den tas bland annat upp i Anna Maria Roos kritiska *Teosofi och teosofier* (1913b) samt i en mängd artiklar i svensk dagspress.

7. Se exempelvis Julie Chajes och Boaz Huss (2016); Tim Rudbøg och Erik R. Sand (2020) och Birgit Menzel *et al.* (under utgivning).

8. För översikter över den tidiga teosofiska rörelsen i Sverige se Sanner (1995), Lejon (1997), Petander (2016) och Faxneld (2020).

9. Ingen genomgång av splittringen i Sverige finns i akademisk litteratur utöver korta referat. En mer detaljerad populärvetenskaplig genomgång finns i Sievers (2013: 68–73).

fokusera på den organisation som så småningom blev känd under namnet Universella Broderskapet.

Judge, som dött strax efter splittringen, efterträddes av Katherine Tingley som satte sin egen prägel på den version av teosofin som internationellt fick namnet The Universal Brotherhood and Theosophical Society (hädanefter UB & TS) och vars svenska avdelning kallades Universella Broderskapet (UB).¹⁰ Tingley, som innan hon blev medlem av samfundet varit engagerad i välgörenhetsarbete i New York, kom att tona ner några av de mer esoteriska inslagen i den ursprungliga teosofin för att istället betona rörelsens sociala och samhällsinriktade budskap. UB & TS kom därför att i hög grad fokusera på välgörenhet och ett annat av Tingleys intressen, alternativ pedagogik (Greenwalt 1978; Ashcraft 2002). Pedagogiken fick en särskild ställning. Samfundet bidrog dock i viss utsträckning den äldre teosofins världsbild och dess pedagogik och sociala arbete kom i viss utsträckning att organiseras efter och i hög grad att beskrivas genom hänvisningar till teosofiska principer (Rudbøg 2013). Föreställningar om en uråldrig ursprunglig visdom, om återfödelse och evolution samt om människans utveckling som en kamp mellan ett högre och lägre jag genomsyrar därför även de konkreta, socialt medvetna projekt som samfundet organiserade.

RAJA YOGA-PEDAGOGIKENS UTVECKLING

UB & TS:s pedagogiska projekt hade sitt huvudsakliga fokus vid den skola som grundades år 1900 vid Point Loma i Kalifornien (Greenwalt 1978; Ashcraft 2002).¹¹ Universella Broderskapet hade köpt mark vid Point Loma redan i slutet av 1800-talet och snart förlades huvuddelen av organisationens aktiviteter i USA hit. Här utvecklades också det som samfundet kallade raja yoga-pedagogiken. Undervisningen vid Point Loma bedrevs främst som ett internat och även om pedagogiken var inriktad mot yngre barn så utvecklades så småningom även en ackrediterad högskoleutbildning på platsen (Ashcraft 2002: 94).¹² Någon form av utbildning bedrevs vid Point Loma till 1940-talets början, då organisationen av ekonomiska skäl var tvungen att avveckla sina aktiviteter i området och sälja marken. UB & TS gjorde flera försök att sprida sin pedagogiska modell internationellt, bland annat till Sverige (Sievers 2013; Greenwalt 1978: 155–166).¹³ De svenska teosoferna visade redan runt sekelskiftet ett starkt intresse för Point Loma och UB:s pe-

10. Det fullständiga namnet är dock Universella Broderskapet och Teosofiska Samfundet.

11. För en diskussion om tidigare teosofiska utbildningsprojekt i mindre skala se Ashcraft (Ashcraft 2002: 90–93).

12. Greenwalt (1978: 79) bedömer att skolan hade som mest ca 300 elever och att detta uppnåddes ungefär ett decennium efter att undervisningen påbörjats. Ashcraft (Ashcraft 2002: 93–94) menar att denna siffra är för hög.

13. Sievers ger en detaljerad överblick av etableringen i Sverige bl a utifrån intervjuer. Ingen motsvarande akademisk genomgång av raja yoga-pedagogiken i Sverige existerar.

dagogik. Ett flertal svenska elever var inskrivna på skolan och samfundets tidskrifter rapporterade entusiastiskt från Point Loma. Det var emellertid inte förrän 1924 som raja yoga-pedagogiken fick en svensk motsvarighet, med öppnandet av en sommarskola på Visingsö i Vättern (Wicander 1924). Skolan bedrevs här i någon form till 40-talets mitt men förblev säsongsbetonad och blev aldrig ett fullgott alternativ till den svenska folkskolan.

UNIVERSELLA BRODERSKAPETS RAJA YOGA-PEDAGOGIK

Raja yoga beskrivs i källorna som ett system för uppfostran och utbildning (se exempelvis Lärjunge 1904: 43; Wicander 1924: 149). Undervisningen var tänkt att täcka samma teoretiska ämnen som ingick i vanliga skolor i det land där utbildningen skedde (Greenwalt 1978: 81), inklusive ämnen som matematik, geografi och språk.¹⁴ Skolan på Visingsö verkar ha lagt stor tyngd vid språk, men lärde också ut botanik, sång och konstslöjd (Wicander 1924: 140). Raja yoga-pedagogiken hade emellertid flera inslag som saknades eller var mindre betonade i de flesta skolor under tidigt 1900-tal. Pedagogiken hade också uttalade andliga anspråk. Raja yoga sägs ge kunskap om ”människans gudomliga natur” (Anonym 1904: 117) samt vara en metod för själslig utveckling. I broschyren *Raja Yoga* heter det att ”Ordet uppfostran har en mycket djupare och vidare betydelse, än man vanligen tillägger det. Det innebär ingenting mer eller mindre än själens utveckling med alla dess möjligheter” (O.M. 1904: 14). Längre fram i samma broschyr poängteras att ”Raja Yoga-skolans lärare se i barnet en fånglad själ, och deras uppgift är att hjälpa själen i det arbete, som är henne förelagdt, nämligen att öppna fångelsets portar” (O.M. 1904: 16). Vidare sägs målet med raja yoga-pedagogiken vara att frigöra ”det gudomliga ljus, som bor i [elevernas] hjärtan” (O.M. 1904: 15) och på ett kollektivt plan motverka destruktiva krafter och sociala problem i ”vår civilisation” (Anonym 1924: 156 f).

De medel vilka pedagogiken använder för att nå dessa mål tolkas främst genom två föreställningskomplex, Universella Broderskapets lära om människans duala väsen, samt föreställningen om vikten av ”jämvikten mellan alla delar af [människans] natur” (R.W. 1904: 265). Det första av föreställningskomplexen har en tydlig koppling till teosofisk människosyn. Tanken om människans natur som sjufaldig—som vi ofta möter hos Blavatsky¹⁵—är mindre vanlig i UB:s litteratur. Istället beskrivs människan oftare som dual till sitt väsen.¹⁶ Den duala synen på människan och dess betydelse för Ting-

14. För en diskussion av raja yoga-skolan vid Point Loma och dess relation till amerikansk utbildning se Ashcraft (2002: 87–90). Ingen liknande genomgång finns för svenska förhållanden.

15. För en översiktlig presentation av denna, se Blavatsky (1889: 90–93).

16. Den duala människosynen är naturligtvis inte främmande för Blavatsky eller andra tongivande teosofier. Vi har att göra med en skillnad i betoning av olika läroelement snarare än i skapandet av ett nytt sätt att förstå människan.

leys pedagogik har betonats bland annat av Greenwalt (1978), men tanken verkar också ha tillmätts stor betydelse av Universella Broderskapets svenska medlemmar. Svenska publikationer och lokal verksamhet anknyter ofta till läran om ett högre och lägre jag. Vid en offentlig diskussion i logen i Karlshamn, anordnad i oktober 1902, gjorde t ex logen ett uttalande om att ”läran om det lägre och det högre jaget ingår i visdomsreligionen som funnits under alla tider” (G...n 1902: 191 f). Två år tidigare hade logen i Helsingborg som svar på en inkommen fråga om begreppet nirvanas betydelse gjort ett offentligt uttalande om att ”nirvana innebär att förinta eller förvandla den lägre delen av människan” (Anonym 1900: 184). Raja yoga-pedagogiken tolkades i hög grad utifrån sådana föreställningar och läran om människans dualitet var en del av själva undervisningen (O.M. 1904: 15 f). I ett föredrag i Stockholm i november 1902 påpekar en fru Nyström att ”[s]ärskild hänsyn tages [i raja yoga- skolan vid Point Loma] till barnens duala natur, och de som undervisa enligt Raja-Yoga-metoden akta på barnet, för att hos detsamma utrota onda böjelser, hvilka likt hjulspår vilja föra själen in på orätta vägar” (Anonym 1902: 180 f).

En bärande tanke i raja yoga-pedagogiken var av allt att döma att genom hård disciplin tukta det lägre jaget för att på så sätt frigöra människans inre gudomlighet.¹⁷ Denna gudomlighet ansågs sedan själv fungera som en immanent vägledare eller lärare. Det är dessa resonemang som utgör grunden för de inslag av jämförelsevis strikt disciplin som förespråkades som en del av raja yoga-pedagogiken. Vid Point Loma erbjuds, som en anonym artikel om raja yoga uttrycker det, en möjlighet att ”disciplinera [sig] i och med hvarje tanke och handling från solens uppgång till dess nedgång” (En vän 1902: 148). Detta skedde bland annat genom kroppsarbete, fysisk träning och reglering av elevernas födointag (Tingley 1922: 12).

Raja yoga-pedagogiken legitimerar dock inte enbart sina praktiker genom tanken om vikten att behärska det lägre jaget. En kanske ännu mer central föreställning är tanken om behovet av balans mellan människans olika ”förmögenheter” och mellan olika sorters kunskap. Raja yoga är ”jämvikten mellan alla delar af vår natur”, det är ”alla förmögenheter fullkomliga jämvikt” och ett ”ideal af trefaldig uppfostran, hvori hufvudets, hjärtats och handens kunskap äro i jämvikt” (R.W. 1904: 265; (Anonym 1904: 117); G.K. 1904: 205 f; Anonym 1924: 155). Ofta sägs det att det är denna balans som själva begreppet raja yoga, konsekvent översatt till ”kunglig förening”, syftar på (se t.ex. Anonym 1924: 155). Raja yoga-systemet sägs också sträva efter att uppnå balans mellan ”de fysiska och andliga förmögenheterna” (O.M. 1904: 15; Eek 1925: 152). I praktiken eftersträvade pedagogiken detta mål genom att betona en kombination av intellektuell,

17. Greenwalt (Greenwalt 1978: 78) ser betoningen av det lägre jaget hos Tingley som en viktig skillnad mellan henne och den amerikanska progressiva pedagogiken representerad främst av John Dewey. Sannolikt är detta också en förklaring till den oro för onani som flera bedömare noterat i skolan vid Point Loma (Ashcraft 2002: 96).

konstnärlig och fysisk undervisning. Den teoretiska skolningen förknippas med ”hjärnförståndet” och sägs vara farlig och leda till ensidighet om den överbetonas. Förståndet kan då hamna under inflytande av det lägre jaget som lätt gör det till ett redskap för sina egna, själviska syften (Tingley 1922: 6). Detta är, enligt Tingley, ett utbrett problem eftersom ”dagens mänsklighet är mycket ensidigt utvecklad” (Tingley 1922: 3). De svenska rapporterna från raja yoga-skolan vid Point Loma betonar återkommande de konstnärliga och kreativa elementen i den undervisning som skedde där. Eleverna får lära sig musik, dramatik och handarbete, ”all ensidighet är förvisad” därifrån (O.M. 1904: 4). ”I Loma-land återupplivas gamla industrier, som genom maskinindustrien börjat råka i förfall. Här förekommer handväfning, textande af böcker, hvilka förses med konstnärlig utstyrsel, gobelinväfnad äfvensom silkesmaskodling” (O.M. 1904: 7). Raja yoga-eleverna studerade också dramatik och teater, särskilt det antika grekiska dramat. Vid Point Loma byggdes en stor amfiteater och i flera svenska tidskrifter kopplade till U.B. publicerades bilder av pjäser som eleverna satte upp där. Det betonas att den goda dramatikerna inte är en ”förströelse” utan att den syftar till att undervisa och ”förädla” människan och inympa sanna, andliga ideal i samhället (O.M. 1904: 9).

Raja yogans svenska förespråkare understryker också behovet av sport och gymnastik, inte bara som ett medel för att genom kroppslig disciplin behärska drifterna och det lägre jaget, utan som ett sätt att nå den eftersträfvade ”förmögenheternas jämvikt”. I broschyren *Raja Yoga* betonas utövandet av särskilda gymnastiska övningar som dock inte närmare beskrivs. ”I Loma-land är ... genomfördt ett system af kroppsöfningar, hvilka närmast påminna om det gamla Greklands olympiska spel, hvilka hade ett sådant välgörande inflytande på lifvet och moralen” (O.M. 1904: 7). Vidare sägs att eleverna ägnar sig åt ”rytmiska rörelser under ackompanjemang af musik”. Dessa ”öfningar” gör ”lederna mjuka” och elevernas kroppsöfningar ”harmoniska” och ”sköna” ”på samma gång [som] de gifva sinnet spänstighet och jämvikt” (O.M. 1904: 8). Raja yoga-pedagogiken innehöll också inslag av meditation. Enligt de svenska rapporterna från skolan vid Point Loma förekom där regelbundna morgonmeditationer. Enligt dessa stiger eleverna upp före gryningen ”och åser under meditation solens uppgång, denna täckmantel för det högsta gudomliga” (Bergman 1900: 84).¹⁸ Meditation förekommer också vid andra tillfällen, bland annat i samband med utövandet av bågskytte. Bågskytte är en ”öfning, som symboliserar koncentration och som kan gifva bågskytten erfarenheter, hvilka äfven kunna tillämpas på det andliga området” (O.M. 1904: 7). Enligt detta resonemang var bågskytte lärorikt eftersom det tränade eleverna att rikta sin odelade uppmärksamhet mot ett tydligt avgränsat mål. Denna kunskap gick sedan att använda för att fixera de andliga mål som raja yogan eftersträfvade. Meditationens roll skall dock inte överbetonas. Den framstår

18. I praktiken verkar förekomsten av morgonmeditation ha varierat över tid i Point Loma (Greenwalt 1978: 84).

ingenstans som ett av de centrala inslagen i Universella Broderskapets förståelse av raja yoga.

UNIVERSELLA BRODESKAPETS RAJA YOGA I EN BREDARE SAMTIDA KONTEXT

Enligt de senaste årens forskning om yogans spridning i Väst med början runt förra sekelskiftet skedde denna till stor del genom ett komplicerat utbyte mellan engelskspråkiga hinduer och företrädare för esoteriska rörelser i Europa och USA. De indiska föreläsare och författare som bidrog till att popularisera yogan hade ofta kontakt med olika hinduiska reformrörelser som argumenterade för vad de uppfattade som moderniserade tolkningar av hinduismen. Bland dessa återfinns personer som den tamilske yogin och författaren Sri Sabapathi Swami (ca 1828–1923/4), Paramahansa Yogananda (1893–1952) och Swami Vivekananda (1863–1902) (Cantú 2021; De Michelis 2004; Singleton 2010; White 2014). Den senare av dessa brukar bedömas som mest betydelsefull under det tidiga 1900-talet. Vivekananda illustrerar hur komplicerad den process som ledde fram till utvecklingen av de moderna yoga-rörelserna senare under 1900-talet var. Han kom från en miljö i Bengalen som var starkt påverkad av brittiskt inflytande. Vivekananda var tidigt influerad av europeiskt frimureri och senare av den amerikanska transcendentalismen (De Michelis 2004: 115 ff). Hans tolkning av yoga, som han presenterade i en rad böcker och föreläsningar runt förra sekelskiftet, bedöms också ha varit påverkad av föreställningar hämtade ur främst ur amerikanska och europeiska esoteriska rörelser som mesmerismen. Vivekanandas skrifter skulle emellertid i sin tur utgöra en av källorna till den tolkning av yoga som utvecklades inom teosofin under det sena 1800-talet för att sedan därifrån spridas vidare in i andra esoteriska rörelser under det tidiga 1900-talet.¹⁹ Under denna period var teosofin av stor betydelse för spridandet av information om yoga utanför Sydasiens. Blavatsky själv påstod självsäkert att ingen i Europa och USA så mycket som hört talas om yoga innan teosoferna upplyste dem. På denna punkt menar också både Singleton (2010: 78) och White (2014: 106) att hon i någon mån hade rätt.²⁰

För att avgöra i vilken utsträckning den teosofiska raja yoga-pedagogiken knöt an till en bredare samtida yogareception är det till den teosofiska tolkningen av yoga vi måste vända oss. Även om Tingley valde begreppet raja yoga mer eller mindre godtyckligt

19. Teosoferna byggde dock sina föreställningar om yoga på betydligt fler källor än Vivekananda, bland annat en uppsättning översättningar som rörelsen lät göra av historiska yoga-relaterade texter.

20. Naturligtvis fanns det sedan lång tid tillbaka en akademisk medvetenhet kring äldre sydasiatisk yogarelaterad litteratur och yoga-utövare hade förekommit i reseskildringar under långt tid före 1800-talets slut. Teosofins roll handlade snarare om att bland lekmän popularisera föreställningen om yoga som en esoterisk praktik med paralleller till andra uttryck för esoterism i europeisk historia.

för att hon letade efter ett exotiskt namn för sin pedagogiska modell, är det rimligtvis i teosofisk litteratur hon stött på begreppet.

Teosofernas tolkning av yoga var övervägande positiv. De uppfattade yogan som en esoterisk vetenskap kapabel att generera direkt erfarenhet av andlig sanning. De ansträngde sig för att rehabilitera läror, praktiker och föreställningar som de associerade med yoga och argumenterade emot äldre europeiska skildringar av yoga-utövare som bluffmakare och fanatiker. Som en del av denna rehabilitering av yogan ägnade sig teosofiska författare emellertid också ofta åt att utdefiniera fenomen som inte passade med den teosofiska bilden av sann esoterisk praktik (White 2014: 103–117). En del av denna tendens rör begreppet raja yoga och är särskilt relevant i det här sammanhanget. Central i teosofiska skildringar av yoga från det sena 1800-talet och det tidiga 1900-talet är åtskillnaden mellan raja yoga och hatha yoga (De Michelis 2004: 178; Singleton 2010: 78; White 2014: 106).²¹ Distinktionen förekommer redan hos Blavatsky, men blir allt vanligare i teosofisk litteratur runt sekelskiftet. Hatha yoga beskrivs i det här sammanhanget som raja yogans motsats (Blavatsky 1892: 275), en lägre form av yoga (Blavatsky 1888: 95), som kretsar kring kroppstukt, fysiskt inriktade ”abnorma” krafter (Ramatirtha 1888: 118) och har starka associationer till ritualism och vidskepelse. Raja yoga är den högre formen av yoga som paradoxalt nog är mer konturlös i teosofiska texter. Den kopplas samman med träning av den inre naturen och tankarna (Blavatsky 1892: 275) och är mer eller mindre starkt förknippad med Patanjalis *Yogasutra*. En i sammanhanget betydelsefull teosofisk tidskrift som *The Path*²² kan emellertid beskriva raja yogan som ägnad åt utveckling av ”dygd” och ”altruism” (Ramatirtha 1890: 330).

Varken Tingleys egna skrifter eller litteratur utgiven av Universella Broderskapet i Sverige ger några större möjligheter att spåra eventuella källor till raja yoga-pedagogiken. Enstaka exempel på försök att förankra Universella Broderskapets tolkning av yoga i äldre litteratur, exempelvis *Bhagavad Gita*, går att hitta (se t.ex. Lärjunge 1907: 45). Den mesta litteratur som beskriver pedagogiken framställer den dock antingen som skapad av Tingley själv utan betydelsefulla föregångare,²³ eller som ett uttryck för en mycket vagt beskriven uråldrig visdom. Det går emellertid att göra en mer allmän bedömning av hur väl raja yoga-pedagogiken stämmer överens med tendenser i förståelsen av yoga i Europa och USA under det tidiga 1900-talet, särskilt teosofiska tolkningar av begreppet raja yoga.

En sådan bedömning visar att den pedagogik som förespråkades av Universella Broderskapet och UB & TS trots allt har vissa paralleller till andra teosofiska beskrivningar

21. Singleton noterar distinktionens betydelse för rehabiliteringen och omtolkningen av yoga i en teosofisk kontext och påpekar att ”Expressions of disdain and distrust for hatha yoga and hatha yogis are frequent in Blavatsky’s writings and often function as rhetorical foils for Theosophical renditions of true yoga” (2010: 78).

22. Kopplad till samma gren av teosofin som Katherine Tingley.

23. Tingley säger sig också vara den som namngivit raja yoga-pedagogiken (Wicander 1924: 149).

av det vagt avgränsade fenomenet raja yoga. En tydlig sådan parallell rör målet att söka en inre andlig närvaro som beskrivs som ett högre jag. I *The Theosophical Glossary's* kortfattade definition av raja yoga sägs detta "system" syfta till "union with one's *Higher Self*—or the Supreme Spirit, as the profane express it" (Blavatsky 1892: 275). I förordet till sin egen utgåva av *Yogasutra* beskriver Judge den praktik som han uppfattar att texten förespråkar som en del av en "constant struggle between the lower and the Higher Self" (Judge [1890] 1920: xiii). Denna inställning hör naturligt nog samman med ett betonde av vikten av disciplin som också ligger nära Universella Broderskapets pedagogik (se t.ex. Vivekananda 1920: 10). Avsaknaden av intresset för de kroppsställningar som idag är så nära förknippade med yoga-utövande är också en tydlig parallell till bredare tendenser i det tidiga 1900-talets förståelse av yoga i Europa och USA. Singleton (2010: 23) påpekar att:

The late nineteenth-century yoga syntheses of Vivekananda, Blavatsky, and others betray a profound distaste for the posture-practicing yogin, and their writings tend to denigrate the value of such practices. It is for this reason that āsana was initially absent from transnational anglophone yogas.

Raja yoga-pedagogiken är alltså ett tydligt uttryck för sin tid på detta område. Samtidigt är dess intresse för gymnastik och kroppsträning möjlig att tolka som ett tidigt exempel på den utveckling mot en mer kropps fokuserad yoga som Singleton menar växte fram under 1930- och 40-talen.

Det är dock viktigt att inte överbetona dessa paralleller mellan raja yoga-pedagogiken och andra tolkningar av yoga under det tidiga 1900-talet. Likheter som rör det högre jaget och självdisciplin är mycket spridda element inom en allmän teosofisk världsbild. Dessa kan inte uppfattas främst som kännetecken för något teosoferna kallade raja yoga, utan utgör komponenter i de flesta andliga (eller till och med politiska) projekt som teosofiska grupper tolkade som varande i linje med deras övergripande mål, att främja den mänskliga evolutionen så som de själva tolkade denna. Ingen annan teosofisk eller esoterisk tolkning av raja yoga verkar heller ha varit ett system för utbildning på det sätt som Universella Broderskapets pedagogik var. Begreppet må som White påpekar (2014: 113) ha varit flytande och svårdefinierat, men det är svårt att hitta andra författare från perioden som såg trädgårdsarbete, grekisk dramatik eller geografielektioner som en del av yoga. Raja yoga-pedagogiken är i någon mån en produkt av sin tids europeiska och amerikanska yoga-reception, men det är samtidigt en tolkning av yoga som anknyter i minimal utsträckning till texter, personer, praktiker och föreställningar som historiskt förknippats med detta begrepp. Även denna svaga anknytning till historien är emellertid i hög grad en produkt av de specifika historiska omständigheter under vilket raja yoga-pedagogiken utvecklades.

SAMMANFATTNING OCH AVSLUTANDE KOMMENTAR

Universella Broderskapet var den svenska grenen av en internationell teosofisk rörelse som uppstått genom det ursprungliga Teosofiska samfundets splittring 1895. Organisationen utgjordes av den del av den teosofiska rörelsen som leddes av W.Q. Judge och Katherine Tingley och styrdes från USA. Tingley kom att tona ner några av de mer esoteriska inslagen i den ursprungliga teosofin för att istället betona rörelsens sociala och samhällsinriktade budskap. Universella Broderskapet framhävde särskilt vikten av undervisning och utvecklade en alternativ form av pedagogik som man kallade raja yoga. Raja yoga-pedagogiken präglade undervisningen vid den kommunitet i Point Loma i Kalifornien som drevs av UB & TS. Ett flertal svenska elever var inskrivna vid denna skola och de svenska teosoferna visade redan runt sekelskiftet ett starkt intresse för Point Loma och UB:s pedagogik. Denna omskrivs i hög grad i svenska teosofiska tidskrifter och andra publikationer. På 20-talet öppnas en sommarskola på Visingsö i Vättern där undervisningen sker enligt raja yogans principer. Raja yogan beskrivs i svensk och engelskspråkig litteratur som ett system för uppfostran och utbildning. Pedagogiken ges emellertid också en andlig betydelse och anknyter till teosofins världsbild och människosyn. Den sägs eftersträva själens utveckling genom att kontrollera det lägre jag som Universella Broderskapet förknippade med kroppsliga drifter, själviskhet och andra negativa egenskaper. Pedagogiken betonade också balans mellan olika delar av den mänskliga naturen och kombinerade teoretiska studier med kroppsarbete och konstnärlig verksamhet. I viss mån förespråkades även meditation som en del av undervisningen, men det var inget centralt inslag.

Under 1800-talets slut och 1900-talets början uppvisade teosofin och flera andra esoteriska rörelser i Europa och USA ett starkt intresse för yoga. Begreppet raja yoga användes av teosofiska författare på delvis olika sätt, men vissa motiv återkommer i tolkningen av begreppet. Det används främst för att beskriva vad teosoferna uppfattade som en sann yoga, fokuserade på inre andlig utveckling, snarare än kroppsställningar och erhållandet av "abnorma" förmågor. Universella Broderskapets raja yoga-pedagogik har flera likheter med sådana teosofiska tolkningar av raja yoga, bland annat sökandet efter en inre andlig närvaro som beskrivs som ett högre jag och kontrasteras med ett lägre jag, kopplat till kroppsliga drifter. Raja yoga-pedagogiken påminner också om de flesta samtida tolkningar av yoga i det att den bortsåg från betydelsen av specifika kroppsställningar oberoende om dessa tolkades som hjälp för meditation eller som medel för fysisk träning. Parallellerna ska emellertid inte överbetonas och raja yoga-pedagogiken skiljer sig från de flesta andra samtida tolkningar av yoga främst genom att det var just en undervisningsform. Universella Broderskapets raja yoga var inte enbart tänkt att låta eleverna utveckla sina högre jag utan eftersträvade också att ge dem kunskaper i klassiska teoretiska skolämnen.

Trots sin svaga anknytning till historiska former av yoga var Universella Broderskapets pedagogik av allt att döma den första företeelse som kallades yoga i Sverige och som

samtidigt lärdes ut och praktiserades i relativt stor skala. Raja yoga-pedagogiken var som vi sett inte heller en obskyr angelägenhet för övertygade teosofier, fenomenet omskrevs och diskuterades i vanliga svenska dagstidningar. Det är inte omöjligt att exponeringen inför denna version av teosofisk raja yoga, om det så var genom dagstidningar, teosofiska skrifter eller personlig erfarenhet i någon mån påverkade bilden av yoga under 1900-talets mitt, när andra former av utövande började bli tillgängliga. Än mer betydelsefull är raja yoga-pedagogiken emellertid sannolikt som en föregångare till andra former av alternativ pedagogik som började växa fram under 1900-talets första decennier. Ellen Key (1849–1926) nämner undervisningen vid Point Loma med intresse²⁴ och Waldorfpedagogiken som utvecklades något senare delade vissa grundantaganden med Tingleys pedagogiska idéer. Hur denna relation mer närmare såg ut vet vi emellertid än så länge alltför lite om.

LITTERATUR

- A.T.S. 1900. "Point Loma". *Theosophia* 4 (9): 146–151.
- Anonym. 1900. "Från de svenska logerna". *Theosophia* 4 (11): 183–184.
- Anonym. 1902. "Från de svenska logerna". *Theosophia* 6 (11): 176–181.
- Anonym. 1904. "Några tankar om Raja Yoga". *Theosophia* 8 (4): 117.
- Anonym. 1913a. "Helene Ugland - Teosofisk profetissa". 23/9, *Arbetet*.
- Anonym. 1913b. "Teosofiska föredrag i Östersund". 5/5, *Jämtlandsposten*.
- Anonym. 1913c. "Visingsö under mrs Tingleys spira". 9/8, *Svenska Dagbladet*.
- Anonym. 1924. "Utdrag ur prospektet för undervisningen vid Raja Yoga-läroverket och universitetet på Point Loma, Kalifornien". *Den teosofiska vägen* 14 (4): 155–158.
- Anonym. 1936. "Salaligan skulle bilda bolag för vit slavhandel". 28/7, *Arbetet*.
- Ashcraft, W. Michael. 2002. *Dawn Of The New Cycle: Point Loma Theosophists & American Culture*. Knoxville: University of Tennessee Press.

24. Key nämner Visingsö och skolan på Point Loma i en not till 1927 års upplaga av *Barnets århundrade*. Här kallar hon pedagogiken vid skolan i Kalifornien för "ett mycket tilltagande uppfostringssystem" (Key 1927: 190).

- Baier, Karl. 2016. "Theosophical Orientalism and the Structures of Intercultural Transfer: Annotations on the Appropriation of the *cakras* in early Theosophy". I *Theosophical Appropriations: Esotericism, Kabbalah, and the Transformation of Traditions*, utgiven av Julie Chajes och Boaz Huss, 122–140. Beer Sheva: Ben-Gurion University Press.
- Bergman, Ellen. 1900. "Bref från Point Loma". *Theosophia* 4 (5): 82–84.
- Blavatsky, H. P. 1888. *The Secret Doctrine*. Bd. 1. London: The Theosophical Publishing Society.
- Blavatsky, H. P. 1889. *The Key to Theosophy*. London: The Theosophical Publishing Company.
- Blavatsky, H. P. 1892. *The Theosophical Glossary*. London: The Theosophical Publishing Society.
- Cantú, K.E. 2021. "Sri Sabhapati Swami: The Forgotten Yogi of Western Esotericism". I *The Occult Nineteenth Century*, utgiven av Winter F. Pokorny L., 347–371. Palgrave Studies in New Religions and Alternative Spiritualities. Cham: Palgrave Macmillan. https://doi.org/10.1007/978-3-030-55318-0_16.
- Chajes, Julie, och Boaz Huss. 2016. *Theosophical Appropriations*. Beer Sheva: Ben-Gurion University of the Negev Press. <https://doi.org/10.5840/asrr201910265>.
- De Michelis, Elizabeth. 2004. *A History of Modern Yoga: Patañjali and Western Esotericism*. London: Continuum.
- Eek, Lars. 1925. "Brev från Visingsö till Point Loma". *Den teosofiska vägen* 15 (4): 151–152.
- En vän. 1902. "Vänner i rådslag". *Theosophia* 6 (9): 148–149.
- Faxneld, Per. 2020. *Det ockulta sekelskiftet: esoteriska strömningar i Hilma af Klints tid*. Stockholm: Volante.
- G...n. 1902. "Från de svenska logerna". *Theosophia* 6 (12): 191–196.
- G.K. 1904. "Hvad är Raja Yoga-skolans syfte och ändamål". *Theosophia* 8 (9): 205–206.
- Gandhi, Shreena. 2012. "Yogananda and the Self-Realization Fellowship". I *Brill's Encyclopedia of Hinduism Online*, utgiven av Knut A. Jacobsen, Helene Basu, Angelika Malinar och Vasudha Narayanan. Leiden: Brill. https://doi.org/10.1163/2212-5019_beh_com_9000000285.

- Greenwalt, Emmett. 1978. *California Utopia: Point Loma 1897–1942*. Point Loma publ.
- Hammer, Olav. 2009. "Schism and Consolidation: The Case of the Theosophical Movement". I *Sacred Schisms: How Religions Divide*, utgiven av Sarah M. Lewis James R. Lewis, 196–217. Cambridge University Press. <https://doi.org/10.1017/CBO9780511581038.010>.
- Judge, W.Q. (1890) 1920. *The Yoga Aphorisms of Patanjali: An interpretation by W.Q. Judge*. Los Angeles: United Lodge of Theosophists.
- Key, Ellen. 1927. *Barnets Århundrade*. Bd. 1. Tredje upplagan. Stockholm: Albert Bonniers Förlag.
- L.m. 1922. "Teosofkontroversen: En allvarsam affär som måste redas upp". 19/2, *Dagens Nyheter*.
- Laycock, Joseph. 2013. "Yoga for the new woman and the new man: the role of Pierre Bernard and Blanche DeVries in the creation of modern postural yoga". *Religion and American Culture* 23 (1): 101–136. <https://doi.org/10.1525/rac.2013.23.1.101>.
- Lejon, Håkan. 1997. *Historien om den antroposofiska humanismen*. Stockholm: Almqvist & Wiksell International.
- Lärjunge. 1904. "Katherine Tingley och hennes verksamhet". *Theosophia* 8 (2): 40–43.
- Lärjunge. 1907. "Raja yoga-metoden vid barns uppfostran". *Theosophia* 11 (1): 44–48.
- Menzel, Birgit *et al.* under utgivning. *Western Esotericism and the East*. Leiden: Brill.
- Neumann, David J. 2019. *Finding God through Yoga: Paramahansa Yogananda and Modern American Religion in a Global Age*. Chapel Hill: University of North Carolina Press. <https://doi.org/10.5149/northcarolina/9781469648637.001.0001>.
- O.M. 1904. *Raja Yoga: Själens utveckling*. Stockholm: Universella Broderskapets Organisation.
- Petander, Einar. 2016. "Theosophy in Sweden". I *Western Esotericism in Scandinavia*, utgiven av Olav Hammer Hernik Bogdan, 578–586. Leiden: Brill. https://doi.org/10.1163/9789004325968_072.
- R.W. 1904. "Behovet af Raja-Yoga i det dagliga lifvet". *Theosophia* 8 (12): 265.
- Ramatirtha. 1888. "Culture of Concentration part 1". *The Path* 3 (4): 116–128.
- Ramatirtha. 1890. "Culture of Concentration part 2". *The Path* 4 (11): 329–331.
- Roos, Anna Maria. 1913a. "Ett svar av fröken A.M. Roos". 25/7, *Aftonbladet*.

- Roos, Anna Maria. 1913b. *Teosofi och teosofier*. Stockholm: Norstedt.
- Rudbøg, Tim. 2013. "Point Loma, Theosophy, and Katherine Tingley". I *Handbook of the Theosophical Current*, utgiven av Mikael Rothstein Olav Hammer, 51–72. Leiden: Brill. https://doi.org/10.1163/9789004235977_005.
- Rudbøg, Tim, och Erik Sand, red. 2020. *Imagining the East: The Early Theosophical Society*. Oxford: Oxford University Press. <https://doi.org/10.1093/oso/9780190853884.001.0001>.
- Sanner, Inga. 1995. *Att älska sin nästa såsom sig själv*. Stockholm: Carlsson.
- Sievers, Martin. 2013. *Purpurkvinnan: historien om Katherine Tingley och teosoferna på Visingsö*. Huskvarna.
- Singleton, Mark. 2010. *Yoga Body: The Origins of Modern Posture Practice*. Oxford: Oxford University Press. <https://doi.org/10.5860/choice.47-6289>.
- Tingley, Katherine. 1922. *Teosofi och högre uppfostran: Sammanfattning av ett extemporerat föredrag i Palladium Malmö, den 24 april*. Stockholm: Universella Broderskapets Teosofiska Förlag.
- White, David Gordon. 2014. *The Yoga Sutra of Patanjali: A Biography*. Princeton & Oxford: Princeton University Press. <https://doi.org/10.1515/9781400850051>.
- White, Joan, och Frederick M. Smith. 2013. "Becoming an Icon: B. K. S. Iyengar as a Yoga Teacher and a Yoga Guru". I *Gurus of Modern Yoga*, utgiven av Mark Singleton och Ellen Goldberg, 122–140. Oxford: Oxford University Press. <https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780199938704.003.0007>.
- Wicander, A. 1924. "Glimtar av rörelsen". *Den teosofiska vägen* 14 (4): 138–147.
- Vivekananda, Swami. 1920. *Raja Yoga: Being Lectures by the Swami Vivekananda*. Originate 1896. New York: Brentanos.

KINESISK YOGA?

SINIFICERING AF YOGA-BEGREBET I SINOLOGISKE,
TERAPEUTISKE OG NYRELIGIØSE SAMMENHÆNGETao Thykier Makeeff *Postdoc, Universitetet i Stavanger*

tao.makeeff@uis.no

ABSTRACT

This article provides a conceptual history (*Begriffsgeschichte*) of the use of the word *yoga* in the context of both scientific, therapeutic, and religious approaches to Chinese cultural history, with a focus on somatic practices commonly associated with Daoist traditions. Under the heading *Chinese yoga*, the author investigates how historical practices such as *neidan*, *daoyin*, *kaimen*, *zhanzhuang*, *gusha*, *fangzhongshu* as well as new therapeutic innovations are referred to as types of *yoga* such as *Taoist yoga*, *meridian yoga*, *yin yoga*, and *sexual yoga*. The article traces the origins of variations of the concept of *Chinese yoga* to the 1920s and 1930s in publications by Richard Wilhelm and C. G. Jung, Cary F. Baynes, and Arthur Waley, follows its reception in the hippie milieu of the 1960s and 1970s, and demonstrates how references to various forms of *Chinese yoga* have been, and are still being used in both academic research, and therapeutic and new religious milieus.

KEYWORDS

Begriffsgeschichte – Chinese religion – conceptual history – Daoism – Jung –
neidan – sinology – yoga

INDLEDNING

Denne artikel handler ikke om hvad *yoga* er, hvad *yoga* gør, hvor *yoga* kommer fra, eller hvor *yoga* er på vej hen, men om selve ordet *yoga* i et transnationalt begrebshistorisk perspektiv. Mit fokus er, at undersøge hvordan og hvorfor ordet *yoga* er blevet brugt til at beskrive legemsøvelser der helt, eller delvist har deres oprindelse i kinesisk historie. Hvilke fænomener mennesker italesætter som *yoga* fortæller os både noget om deres opfattelse af selve ordet og af de fænomener de vælger at beskrive med det. Når et moderne

fitnesscenter i København, Lund, Stockholm eller Oslo udbyder træning i *yin yoga*, eller en alternativ behandler omtaler *yoga* som en træningsform der balancerer meridianerne er dette ikke kun udtryk for en moderne romantiserende samtænkning af fjernøstlige fænomener i en mere eller mindre uklart defineret idé om *Orienten*—selvom dette ofte også er en del af forklaringen. Der er mange eksempler på brugen af ordet *yoga* i sammenhæng med receptionen af kinesiske legemøvelser udenfor Kina; *Taoist yoga*, *meridian yoga*, *yin yoga* og *sexual yoga* er nogle af dem.¹ Jeg har af praktiske hensyn valgt, at bruge begrebet *kinesisk yoga* som en fællesbetegnelse for alle disse.² Som jeg vil vise, går brugen af ordet *yoga* i disse sammenhænge tilbage til nogle af den moderne sinologis tidlige moderne pionerer, såvel som til personer der var centrale inspirationskilder for senere terapeutiske og nyreligiøse miljøer, og ideen om *kinesisk yoga* er del af en historie hvor grænserne mellem forskere, oversættere, forlæggere og aktører i nyreligiøse og alternative terapeutiske miljøer kan være flydende.

YOGA MELLEM INDOLOGI OG SINOLOGI

Indenfor indologien og sinologien har der længe været faglig diskussion om i hvilken grad legemsøvelser fra indisk og kinesisk historie har påvirket hinanden. Denne diskussion er for forståelsen af ældre historie og som led i forståelsen af brugen af ordet *yoga* i både sinologien og indenfor det nyreligiøse og alternative terapeutiske miljø, til at beskrive særlige typer legemsøvelser. I det følgende vil jeg give en kronologisk gennemgang af hovedpunkter i diskussionen af den gensidige påvirkning mellem indisk og kinesisk kropshistorie indenfor indologien og sinologien med fokus på *yoga*-begrebet.

Den franske læge og indolog Jean Filliozats artikel «Taoïsme et Yoga» (1969) i tidskriftet *Journal Asiatique* må betragtes som et af de tidlige eksempler på det indologiske studie af forholdet mellem *yoga* og kinesisk religiøs kultur og legemsøvelser.³ Filliozats

1. Jeg fokuserer i denne artikel primært på engelsksprogede tekster (samt udvalgte franske og tyske sinologiske hovedværker). Dog er det min vurdering, på grundlag af supplerende oversigtsstudier af et stort udvalg af tilsvarende kilder på fransk, spansk, tysk og de skandinaviske sprog, at mine pointer om de engelsksprogede kilder også afspejler begrebsbrugen i kilderne på disse andre sprog.

2. Jeg har af pladshensyn valgt at fokusere primært på eksempler på brugen af ordet *yoga* i sammenhæng med referencer til daoistiske praktikker og klassisk og traditionel kinesisk medicin. Min analyse af begrebet i akademiske sammenhænge i sinologien er også overvejende fokuseret på daoismestudier. En tilsvarende begrebshistorisk undersøgelse af brugen af ordet *yoga* i buddhistiske sammenhænge i kinesisk historie og indenfor sino-buddhistiske studier ville være både mulig, relevant og interessant.

3. Filliozat udgav i 1949 en artikel med samme titel i *Dân Viet Nam*, No 8, Hanoi, 1949. Denne omtales således: «conférence publiée» (*Sino-Indian Studies*; [Journal] - Volume 5, Issues 3-4 - Page 215). Det er uklart om indholdet i artiklerne er det samme. Den er sandsynligvis baseret på et foredrag med samme titel han holdt 16 maj 1949 på Louis Finot Museet i Hanoi. Artiklen fra 1969 er den der almindeligvis refereres i blandt andet bibliografiske oversigter, men Needham og Eliade henviser i deres arbejde til versionen fra 1949 og Alter (2005) angiver den som udgivet i [1949] (1964).

artikel var tilsyneladende inspireret af en tidligere udgivelse af Henri Maspero i samme tidsskrift næsten to årtier tidligere, men hans større fokus på spørgsmålet om indisk ophav var en tilføjelse til Masperos arbejde. Filliozats artikel er interessant, men opererer desværre ikke med en præcis definition på hvilke daoistiske øvelser den indiske påvirkning skulle have berørt. Hans hovedfokus er på hvilken indisk påvirkning der generelt har været på daoisme og ikke kun på specifikke navngivne legemsøvelser. Han fremdrager dog adskillige eksempler på øvelser, blandt andet en daoistisk metode han kalder «souffle de soleil» (sol-åndedræt)⁴ som værende upåvirket af, og væsensforskellig fra den indiske øvelse *suryabheda*, som han refererer til som «mise à part du soleil» (at opspare eller akkumulere sol, Filliozat 1969: 60–61).⁵ Ligeledes nævner han, at de daoistiske metoder, der involverer, at skære tænder og sluge ens eget spyt ikke synes, at have inspiration fra Indien, for: «chez les Indiens, le salive est un horreur» (hos inderne er spyt en rædsel, Filliozat 1969: 59).⁶ Filliozat fremhæver dog for eksempel åndedrætsøvelser som et område der synes, at være blevet påvirket af indisk kropskultur.

I 1983 helligede Joseph Needham under overskriften «Physiological Alchemy» en del af den femte bog af sit enorme opslagsværk *Science and Civilisation in China* til forholdet mellem *yoga*, alkymi og daoisme. Needham beskæftiger sig her ikke kun med kropsovelser og *neidan* (indre alkymi) men med farmakologiske aspekter af *waidan*-traditionen (ydre alkymi). I spørgsmålet om legemsøvelser er han enig med Filliozat i, at der er ligheder mellem historiske kinesiske og indiske åndedrætsøvelser. Needham fremhæver også ideen om meridiansystemer og akupunkturpunkter som et lighedspunkt, men mener dog, at disse fandtes i Kina inden nogen indisk påvirkning, da de omtales i *Huangdi Neijing (Den Gule Kejsers Klassiker)* (Needham 1983: 265). Needham medgiver også, at referencer til metoder til at frembringe og sluge eget spyt er langt mere udbredte i det oldkinesiske materiale end det indiske. Dog fremhæver han, at disse ikke er helt fraværende, som Filliozat mente, men findes i tantrisk *hathayoga* som *kechari mudra* (Needham 1983: 265). I store træk er Needhams opfattelse, at omend der findes lighedspunkter mellem kropsteknikker og mange eksempler på kontakt og udveksling mellem oldtidens Kina og Indien, så er spørgsmålet om diffusion vanskeligt og, at store dele af de daoistiske øvelser må betragtes som autoktont kinesiske.

Sinologen Livia Kohn, der er ekspert i daoistisk kropshistorie og iøvrigt selv praktiserer og underviser i kinesiske legemsøvelser og meditation, skriver i en artikel om *yoga* og *daoyin* fra 2007, at det på trods af historisk påvirkning, terminologisk sammenfald og nogen grad af koreografisk lighed, ikke er rimeligt, at tale om *yoga* og *daoyin* som beslægtede systemer, da de på fundamentale punkter griber kroppen an forskelligt:

4. Min oversættelse

5. Min oversættelse

6. Min oversættelse

Given the enormous differences from other forms of Asian body cultivation in historical origins, fundamental worldview, and applied techniques, it is safe to conclude that *daoyin* is indeed quite unique in its concepts and practices. This is so despite the fact that it matches Yoga in certain basic similarities in body postures and energy circulation; that there was already rich cultural contact between Persia, India, and China in the first millennium BCE; that evidence shows the use of various technical Sanskrit terms in Chinese; and that Buddhist masters undoubtedly brought physical and breathing practices to China, in addition to scriptures and meditations, in the first few centuries CE. In spite of all this, examining the deeper levels of the two systems, it becomes clear that Yoga and *daoyin* are completely at odds in the way they deal with the body (Kohn 2007: 127, kursiv i original).

I en artikel fra 2009 går indologen Joseph S. Alter i rette med Kohn, såvel som med Needham, hvis arbejde på området han mener er sinocentrisk. Ifølge Alter er ligheden mellem *pranayama* og *qigong* eller—som han specificerer det—*daoyin* fra Tang-dynastiet slående selv for en «casual observer.» Alter antyder indledningsvis at det er nærliggende, at betragte de to som kulturelt og historisk varierede former af det samme fænomen: «One could surmise that they are, in fact, the same thing expressed somewhat differently on account of distinct circular historical orbits and variegated patterns of cultural contextualization» (Alter 2009: 125). Dog nuancerer han dette senere i teksten, hvor han nævner, at en binær fremstilling af problematikken ikke er fyldestgørende og, at lighedspunkter eller forskelle er produktet af selektive fremstillinger: «Yoga and Taoism can be made to look much more alike than they are made to look by way of Needham's binary reasoning». Alter fremhæver med reference til indologen Kenneth Zysk (1993) og sinologen Nathan Sivin (1978), at *asana* forstået som bevægelser og positioner, ikke kan spores til Indiens oldtid (hvor det kun betød sæde) hvorimod *prana*-begrebet har en længere historie som operationelt filosofisk begreb i sanskritlitteratur. Baseret på dette, fremhæver han den høje grad af kompleksitet i studiet af transnational, historisk diffusion af legemskultur og foreslår, at man fremfor at fokusere på isolerede bevægelsestyper og koreografiske ligheder, må forsøge at sammenligne og analysere mere paradigmatisk konstellationer:

What this does is complicate the historical dynamics of knowledge exchange between «India» and «China», since it is not simply a matter of looking for the antecedents of *asana* in *daoyin*, or vice versa. Rather, one must look into the way in which a whole spectrum of things—breathing, exercising, diet, sexuality, and meditation—are implicated in practices oriented toward the goal of embodied immortality. In other words it is relatively insignificant if the specific techniques of breathing or manipulating the body are different—since there is considerable difference within each «tradition»—if the primary goal is, in essence, the same (Alter 2009: 227, kursiv i original).

Alter argumenterer for, at den høje grad af kontakt mellem Syd- og Østasien gjorde Centralasien til et «center of cosmopolitan philosophy» og foreslår, at der på trods af definitive beviser sandsynligvis forekom kulturelle lån også når det gælder *yoga* og daoisme. Han understreger dog, at videre forskning skal udføres velovervejede og nøje eftersom: «it is much too easy to look at a practitioner of hatha yoga and a practitioner of *qigong* and jump to the erroneous conclusion that both reflect ancient history and that they are simply the same» (Alter 2009: 228). I stedet for at argumentere for identifikation mellem de to traditioner foreslår Alter, at der er tale om sammenlignelige udviklinger: «In fact hatha yoga and *qigong* reflect comparable developments in what might be called the literalization of philosophy and the gross embodiment of inner alchemy since the thirteenth century» (Alter 2009: 228).

Jeg er ikke selv sinolog eller indolog og efter en gennemgang af hovedtrækkene i den akademiske diskussion af disse spørgsmål, må jeg nøjes med at konkludere, at der stadig er stor uenighed på området. Til dels skyldes dette, at de involverede forskere ikke konsekvent diskuterer de samme fænomener eller den samme empiri, eller stiller fælles undersøgelsesspørgsmål. Diskussionen er derfor vanskelig, at danne sig et sammenhængende overblik over. Det er påfaldende i den akademiske diskussion af dette emne, at flere indologer betoner en påvirkning fra Indien mod Kina, mens fremtrædende sinologer afviser dette, hvorfor man kunne mistænke, at der er nogen grad af akademisk gatekeeping på spil. En anden tydelig udfordring ved diskussionen af forholdet mellem *yoga* og kinesisk religiøs og terapeutisk kropskultur er naturligvis at *yoga*-begrebet er polyvalent og har haft skiftende betydninger historisk. Det er uklart hvornår der er tale om *hathayoga* eller andre former for *yoga* som den *yoga* der skulle have påvirket kinesiske legemøvelser. Ydermere kompliceres dette noget af, at moderne *hathayoga* som blandt andet Alter (2004), De Michelis (2004), Singleton (2010) og Strauss (2005) har påpeget, må forstås som et internationalt fænomen der har gennemgået betydelige forandringer i historiens løb—som det i øvrigt også er tilfældet med kinesiske legemøvelser. Den akademiske diskussion om påvirkning mellem indiske og kinesiske kropstraditioner foregår stadig, hvilket illustreres ved flere nylige workshops og konferencebidrag, ofte i form af dialog mellem eksperter i kinesisk og indisk kropshistorie. I 2019 afsluttedes en længere workshop i *yoga*-studier afholdt af SOAS Centre of Yoga Studies med en faglig paneldiskussion mellem Louis Komjathy (University of San Diego) og James Mallinson (SOAS) under titlen *Alchemy in Daoism and Hatha Yoga* og året inden, i 2018 arrangerede Dan Lusthaus (Harvard University) ved AAR-konferencen sessionen *Yoga in India and China*, der blev beskrevet som et dialog-arrangement.⁷ Lusthaus' session brugte *yoga* som

7. En af deltagerne ved sessionen, sinologen Dominic Steavu-Balint (University of California, Santa Barbara), præsenterede ved denne session paperet «Brahmano-Daoist European Yoga? Tracing the Peculiarly Global History of a Medieval Chinese Bodily Discipline». Dette bidrag er desværre ikke udgivet efterfølgende.

et komparativt begreb, der ifølge arrangørerne dækkede over et udvalg af kropslige teknikker fra indisk og kinesisk historie: «The term ‘yoga’ is intended in a broad sense, to include bodily disciplines, hygienic regimens, inner alchemy, breathing techniques, body maps, pursuit of physical immortality, etc» (Muller 2018).

Som de ovenstående eksempler demonstrerer er der altså på den ene side en pågående akademisk diskussion af *yoga* som et indisk fænomen og dets forhold til mere eller mindre klart definerede kinesiske legemøvelser. På den anden side bruges ordet *yoga* også som et komparativt begreb, til at beskrive kinesiske legemøvelser, der ellers har kinesiske navne allerede. For at forstå baggrunden for dette og for, at give læseren baggrundsviden til min efterfølgende gennemgang, af nyreligiøs og terapeutisk litteratur, vil jeg i det følgende afsnit kort opridsse hvordan ordet *yoga* er blevet brugt i sinologien og hvordan de tidlige sinologiske eksempler på denne brug opstod under direkte påvirkning af nøglepersoner i 1920'ernes og 1930'ernes terapeutiske miljø.

KINESISK YOGA I SINOLOGIEN OG JUNGS PÅVIRKNING

Udover den til tider uklare brug af *yoga*-begrebet i den akademiske diskussion af historisk påvirkning mellem Kina og Indien øges forvirringen yderligere af, at flere religionshistoriske underdiscipliner af sinologien har brugt *yoga* og relaterede ord, som faglige begreber i studiet af kinesisk kropshistorie. De tidligste eksempler på ideen om *kinesisk yoga* eller mere specifikt *daoistisk yoga* finder vi i slutningen af 1920'erne i Richard Wilhelm og C. G. Jungs kommenterede oversættelse af den daoistiske tekst *Taiyi Jinhua Zongzhi*. Ydermere forstærkedes dette nogle år senere gennem sinologen Arthur Waleys kommenterede oversættelse af et af de daoistiske hovedværker, *Daodejing*. Udbredelsen og udviklingen af variationer over begrebet *kinesisk yoga*, synes altså at være foregået parallelt i—såvel som med udveksling mellem terapeutiske—nyreligiøse og akademiske miljøer. Særligt to nært beslægtede grene af sinologisk religionforskning, daoismestudier og *neidan*-studier er her interessante. *Neidan*-studier er i store træk en underkategori af daoismestudier og begge må, sådan som de udøves indenfor sinologien, klassificeres som filologisk baserede religionshistoriske specialområder. Som det ofte er tilfældet i filologisk religionshistorie, har flere af de centrale forskere haft en dobbeltrolle som både oversættere og religionshistorikere og ofte er disse to roller flettet sammen, eftersom der i mange tilfælde er tale om at forskerne oversætter nye kildetekster og analyserer dem religionshistorisk. Der er også eksempler på forskere der har deltaget aktivt i religiøse miljøer og gennem initiation har fået adgang til kildemateriale, som de efterfølgende har oversat eller anvendt på anden måde i deres akademiske virke. I sinologien er Kristofer Schipper, der er initieret i den daoistiske Zhengyi-sekt (i Taiwan) og Louis Komjathy, der er initieret i Quanzhen-sekten (Huashan-linjen), klassiske eksempler på dette. Men for at finde den tidligste brug af ordet *yoga* som begreb i sinologien må vi tilbage til de første årtier af det 20. århundrede, til nogle af de tidlige moderne pionerer i oversættel-

sen og populariseringen af kinesiske religiøse kildetekster, Richard Wilhelm, C. G. Jung og Arthur Waley.

Den tyske sinolog, teolog og Kinamissionær Richard Wilhelm (1873–1930) samarbejdede med Carl Gustav Jung (1875–1961) på flere udgivelser af kinesiske religiøse kildetekster. Den mest kendte af disse er nok *Yijing*, som Wilhelm oversatte og udgav med en kommentar af Jung i 1924, men det var i deres andet store samarbejde *Das Geheimnis Der Goldenen Blüte* (oversat til dansk i 1993 af Hugo Hørlych Karlsen under titlen *Den Gyldne Blomsts Hemmelighed: Den Klassiske Kinesiske Livets Bog*), at ideen om *kinesisk yoga* tilsyneladende blev introduceret. Dette var en oversættelse af den daoistiske *neidan*-tekst *Taiyi Jinhua Zongzhi* der populært tilskrives Lü Dongbin fra det sene Tang-dynasti. Wilhelms tyske oversættelse af teksten var det første eksempel på en kinesisk alkymistisk tekst i tysk udgivelse. Den udkom første gang i 1929 og kort tid efter på engelsk i 1931 oversat (fra Wilhelms tyske udgave) af den nordamerikanske jungianske psykolog Cary F. Baynes (1883–1977). Bogen udkom kort tid inden Wilhelms død i marts 1930, men i sin selvbiografi omtaler Jung at Wilhelm havde sendt ham manuskriptet allerede i 1927 (Jung [1961] 1989: 197). Wilhelm bruger ordet *yoga* flere steder i den originale tyske tekst, både i sit forord og i selve kildeteksten. I kildeteksten bruges det i en enkelt sætning (Wilhelm og Jung [1929] 1986: 108), hvor tekstens kinesiske forfatter forklarer hvordan dennes tilgang adskiller sig fra det Wilhelm kalder den «buddhistiske yogaretning» (buddhistische Yoga-Richtung). Jung bruger sin kommentar til Wilhelms tyske oversættelse *yoga*-begrebet til at tale om det han kalder «kinesiske yogaøvelser» (chinesische Yogaübung), men også til at beskrive indisk *kundaliniyoga*. Endvidere omtaler Jung i senere udgaver (Wilhelm og Jung [1929] 1986: 180) af den tyske udgivelse, i et mindeord til Wilhelm hvordan denne i løbet af sin tid i Kina modtog belæringer af en daoisten Lao Naixuan (Wilhelm og Jung omtaler ham som Lau Nai Süan) vedrørende «Yijings psykologi» (die Psychologie des I Ging) og «kinesisk yoga-filosofi» (chinesische Yoga-Philosophie). I alt optræder ordet *yoga* 12 gange i Wilhelm og Jungs tyske udgave af *Das Geheimnis Der Goldenen Blüte*, men udover de to nævnte eksempler hvor begrebet bruges til, at tale om specifikt daoistiske fænomener og et enkelt eksempel omhandlende buddhisme, optræder ordet enten i referencer til indisk kultur eller til bibliografiske henvisninger. Det er her interessant at bemærke, at ordet *yoga* til sammenligning optræder 19 gange i Baynes' engelske oversættelse og endnu mere interessant er det, at 10 af disse tilfælde er i sætninger der handler om kinesiske kropsteknikker. Selvom det lader til, at det oprindeligt var Wilhelm og Jung der først introducerede ideen om kinesisk *yoga*, spillede Baynes altså tilsyneladende en betydelig rolle i, at forstærke dette begreb, ved at bruge det i større udstrækning i sin engelske oversættelse end Wilhelm og Jung gjorde i deres tyske tekst.

I de samme år finder vi ideen om *kinesisk yoga* i en udgivelse af sinologen Arthur Waley (1889–1966), der var en respekteret oversætter af klassisk kinesisk, men ulig Wilhelm, ikke talte moderne mandarin og aldrig selv besøgte Kina (Honey 2001: 225). «That

the Chinese Quietists practised some form of self-hypnosis no one familiar both with the yoga literature of India (whether Hindu or Buddhist) and with Taoism would, I think, be likely to dispute» (Waley [1934] 1977: 116). Således skrev Waley i 1934 i et af de seks appendikser i *The Way and Its Power: A Study of the Tao Tê Ching and Its Place in Chinese Thought*, hans kommenterede oversættelse af *Daodejing*. Det er bemærkelsesværdigt, at han valgte at kalde dette appendiks «Taoist Yoga». Waley bruger, som citatet ovenfor understreger, adskillige begreber hentet fra andre kulturelle og religiøse sammenhænge til at oversætte kinesiske ord. I samme udgivelse omtaler Waley «yoga, with complete suspension of the outward senses» som noget der med sikkerhed blev praktiseret af indviede daoister (Waley [1934] 1977: 57) hvilket synes, at korrespondere med hans brug af begrebet *quietism* som beskrivelse af daoistiske praktikker. Med henvisning til *Huainanzi* (kapitel 7)⁸ foreslår Waley, at et af de daoistiske hovedværker *Zhuangzi* «deals with the technique of Taoist yoga» (Waley [1934] 1977: 154), ligesom han mener at buddhistisk terminologi er «partly derived from that of Taoist yoga» (Waley [1934] 1977: 119). Her er det interessant at bemærke, at Waley afviger fra Wilhelm i enten sit syn på *Zhuangzi*, sin brug af ordet *yoga*, eller begge dele. Wilhelm mente at *Zhuangzi* «scorned all the hocus-pocus of yoga practice», selvom han ifølge Wilhelm praktiserede meditation og baserede sit intellektuelle system på erfaringer fra dette (Wilhelm og Jung 1947: 7). Det er uklart om Waley faktisk var direkte inspireret af Wilhelm og Jungs brug af ordet *yoga* i deres udgivelse nogle år tidligere, eller den engelske oversættelse af den. Waley var dog både bekendt med Wilhelms arbejde og involveret i oversættelsen af det til engelsk. Det er uklart om Wilhelm selv kendte Waley personligt, men Cary Baynes takker i forordet til sin engelske oversættelse af Wilhelms oversættelse Waley for hans hjælp med transskription af kinesiske tegn, så Waley har med stor sandsynlighed haft adgang til både den udgivende tyske og den uudgivende engelske oversættelse af *Taiyi Jinhua Zongzhi* i præcis samme periode hvor han selv arbejdede med sit manuskript til *The Way and Its Power*.

Waley bruger generelt i sit appendiks til denne bog sanskrit-afledte ord som for eksempel *asana*, *yogi*, *yoga* og det arabisk-afledte *fakir*⁹ til at beskrive og diskutere kinesiske kropsteknikker. Til sammenligning er det interessant, at de franske Kina-missionærer Pierre-Martial Cibot (1727–1780) og Jean Joseph Marie Amiot (1718–1793) i 16-binds værket *Mémoires Concernant l'Histoire, les Sciences, les Arts, les Moeurs, les Usages, etc., des Chinois: par les Missionnaires de Pékin* (1776–89), som mig bekendt er den tidligste europæiske udgivelse der omtaler daoistiske krops- og åndedrætsteknikker, valgte

8. Et filosofisk samlingsværk fra Han-dynastiet med daoistiske, konfucianske og legalistiske elementer.

9. Fakir stammer fra det arabiske ord *faqīr* men er givetvis gledet ind i engelsk via urdu, bengali, eller hindi. Særligt hindi-betydningen synes, at have inspireret den engelske brug af ordet.

at beskrive det de kaldte *Cong Fou*¹⁰ som pneumatiske manipulationer af torsoen.¹¹ Cibot og Amiots diskussion af disse teknikker, som findes i sektionen «Notice du Cong Fou des Bonzes Tao Sée» (notits om de daoistiske munkes *cong fu*)¹² er, i lyset af deres katolske baggrund, overraskende mekanistisk og uden analogier til hverken kristne eller indiske begreber (Thykier Makeeff 2020). Det kan umiddelbart virke overraskende, at to katolske missionærer beskriver fænomenet med mekanistiske referencer i et så tidligt værk, mens en—i øvrigt ikke-kristen (Waley var af Ashkenazi-slægt og hed oprindeligt Schloss)—filolog ca. 150 år senere bruger et væld af indiske termer i et forklarende appendiks til en kinesisk kildetekst. Cibot og Amiots nøgterne brug af referencer til pneumatik må forstås i lyset af inspirationen fra både encyklopædismen (som deres enorme værk var del af) og den gryende industrielle revolution der foregik omkring dem (hvor pneumatik og pumper spillede en stor rolle) og kunne måske sammenlignes med nutidens hyppige sammenligning mellem hjerner og computere.

Waleys terminologi er dog noget mere overraskende. Han vælger nemlig i indledningen til sin oversættelse af *Daodejing*, at introducere og forklare adskillige kinesiske begreber (f.eks. *tian, qi, shen, de, dao*), mens han uden forklaring diskuterer andre kinesiske begreber med indiske termer uden at angive de oprindelige kinesiske ord. Det virker nærliggende, at fortolke denne begrebsoversættelse som et forsøg på en håndsrækning til læseren. Waley levede og skrev trods alt i en periode hvor ganske få englændere kendte særlig meget til kinesisk specialterminologi, mens nogle indiske begreber var mere alment kendte, både på grund af britisk kolonihistorie og indologiens noget længere historie og bredere appel end sinologiens. Men også fordi *yoga*- og *fakir*-relateret terminologi gennem en årrække var blevet populært udbredt både af tryllekunstnere (Lamont 2005), okkultister som Aleister Crowley og på grund af udbredelsen af *hathayoga* gennem udøvere og lærere som Adonia Wallace og grundlæggeren af Women's League of Health & Beauty, Mary Bagot Stack (1883–1935).

At Waley skulle vælge *yoga*-relaterede begreber som folkelige oversættelser af kinesiske termer er altså måske ikke så overraskende, men må forstås på samme måde som Cibot og Amiots referencer til pneumatik, som tidstypiske, almenkendte begreber. Det overraskende ved Waleys begrebsoversættelse ligger i, at han overhovedet ser et behov for at oversætte kinesiske begreber. I forordet til sin *Daodejing*-oversættelse—altså inden indledningen, hvor han diskuterer kinesisk terminologi og inden appendikset hvor han bruger indiske begreber—kommer han nemlig med en programmerklæring for sin tilgang til oversættergerningen. Waley understreger at hans oversættelse ikke er litterær, men fokuseret på hvad originalteksten siger: «I want to make it clear that this translation

10. De øvelser Cibot og Amiot beskriver som *Cong Fou* er, at dømme ud fra deres illustrationer en slags *daoyin* som portrætteret på *Daoyintu*-klædet fra grav nr. 3 i Mawangdui.

11. For en diskussion af Cibot og Amiots se også: Habersetzer og Habersetzer 2004: 121–122.

12. Min oversættelse.

of the *Tao Tê Ching* is not 'literary'; for the simple reason that the importance of the original lies not in its literary quality but in the things it says, and it has been my one aim to reproduce what the original says with detailed accuracy» (Waley [1934] 1977: 14, kursiv i original).

Waley skelner mellem to typer oversættelsespraksis som han kalder «historical» og «scriptural». Den første beskriver han som oversættelsen der: «set out to discover what such books meant to start with» mens den anden er oversættelsen der «aim only at telling the reader what such text means to those who use it today» (Waley [1934] 1977: 13). Waley betragter sin egen tilgang som «historical» og nævner Richard Wilhelms version af *Yijing*—som han i øvrigt roser—som et eksempel på en «scriptural» tilgang. Det bemærkelsesværdige ved Waleys oversættelse er altså, at han på den ene side insisterer på at forsøge at give læseren så ren en adgang til den *oprindelige* betydning af teksten, mens han på den anden side gør dette med en blanding af kinesiske begreber og terminologi hentet fra blandt andet Indien. Waley bruger dog noget sideplads på, at diskutere mulig påvirkning mellem kinesiske og indiske kropsteknikker og meditation, men det bliver ikke klart forklaret hvordan hans begrebsoversættelse hænger sammen med dette. Han fremhæver i sit forord til *Daodejing* adskillige andre europæiske sinologer og understreger særligt den samtidige Henri Maspero som en forsker han ganske ofte har udtrykt uenighed med, selvom han anerkender Masperos generelle arbejdes værdi (Waley [1934] 1977: 15). Henri Maspero nævner mig bekendt ikke i sit arbejde *yoga* som et overførbart begreb til at beskrive kinesiske teknikker, selv om en nyere oversættelse af hans arbejde beskrives af forlaget som «extensive investigation of yoga-like procedures of nutrition, breathing exercises, and sexual techniques». ¹³ I modsætning til Waley mente Maspero ikke, at eksempelvis Laozi og Zhuangzi anvendte særlige kropslige teknikker. Maspero skrev dog udførligt om legems- og åndedrætsøvelser indenfor daoisme, men i modsætning til Waley, som omtalte sådanne som *yoga* og *self-hypnosis*, brugte Maspero betegnelserne *gymnastique générale* og *gymnastique de la respiration*.

Efter Wilhelm, Jung, Baynes og Waley er der tilsyneladende en relativt lang periode hvor ord som *yoga* og *yogic* ikke anvendes i sinologiske udgivelser, hvilket jeg på nuværende tidspunkt ikke har nogen god forklaring på. Dog finder vi et muligt missing link i en udgivelse fra 1963, nemlig *The Wisdom Of The Serpent: The Myths Of Death, Rebirth And Resurrection*, en antologi udgivet af Alan Watts i samarbejde med Joseph Lewis Henderson, en læge og jungiansk psykoterapeut og etnologen og jungianeren Maud Oakes. Denne udgivelse indeholdt både dele af Wilhelm og Waleys oversættelser og har muligvis medført en fornyet interesse i deres arbejde på området.

13. Se: <https://www.quirinpress.com/ISBN/9781922169044.html> (alle onlinekilder jeg nævner i denne artikel er sidst besøgt 21 november 2021. Jeg anfører af pladshensyn ikke dette i hvert individuelle tilfælde).

Det næste eksempel jeg har kunnet finde er i sinologen Anna Seidels *Taoismus: Die inoffizielle Hochreligion Chinas* (1990). Seidel inddrager uden yderligere forklaring *yoga*-udøvere i en sætning der ellers omhandler det kinesiske begreb *qi*: «Was ch'i genau ist, darüber warden die Sinologen, die Naturwissenschaftler und die Adepten chinesischer Meditation und Yogapraktiken noch lange diskutieren» (Seidel 1990: 6). Det fremgår af konteksten at Seidel implicit antyder at *qi* er sammenligneligt med sanskritbegrebet *prana*, men nogen videre diskussion af dette bliver det ikke til. Som læser får man indtryk af, at hun antyder, at somatiske praktikker, såvel som terminologi fra Indien og Kinas historie, er sammenlignelige i en sådan grad, at udøvere af disse praktikker har gensidig indsigt i hinandens teorier om legemelige og kosmiske energier. Det er dog uklart om dette skal fortolkes som udtryk for at Seidel betragter begge disse som del af en slags *philosophia perennis* eller der sigtes til historisk påvirkning mellem indisk og kinesisk kropskultur. Et eksempel på, at brugen af *yoga* som begreb til at beskrive kinesiske legemsøvelser har bevæget sig fra sinologien til den bredere religionsforskning er Christopher M. Moreman, der i *Beyond the Threshold: Afterlife Beliefs and Experiences in World Religions* omtaler praktikker, der beskrives af Zhuangzi, som «yoga-like body postures». Moreman læner sig her tilsyneladende op ad Henri Maspero, som han også citerer på samme side (Moreman 2010: 147).¹⁴

Den mest udbredte brug af ordet *yoga* i sinologien er i begrebet *sexual yoga*. Sinologen Douglas Wile er en af flere forskere der bruger dette begreb til at beskrive historiske kinesiske seksuelle teknikker (*fangzhongshu*). Hans oversættelse af et udvalg af historiske tekster udkom under titlen *Art of the Bedchamber: The Chinese Sexual Yoga Classics Including Women's Solo Meditation Texts* i 1992. Seks år senere udkom sinologen Stephen Eskildsens bog *Asceticism in Early Taoist Religion* der ligeledes bruger begrebet *sexual yoga* til at beskrive daoistiske kropsteknikker, uden nogen videre kritisk diskussion af eller begrundelse for låneordet *yoga*. Eskildsen angiver, at det er det kinesiske begreb *fangzhongshu* han oversætter med *sexual yoga* (Eskildsen 1998: 16). En Ph.D. afhandling fra SOAS, *Sex And Immortality: A Study of Chinese Sexual Activities for Better-Being* (2004) af Sumiyo Umekawa demonstrerer dog at det er fuldt ud muligt, at diskutere *fangzhongshu* uden at bruge det noget uklare begreb *sexual yoga*. I Umekawas afhandling optræder ordet *yoga* således kun fire gange, alle i bibliografien, som del i titler af andre forfattere. Selv om der er nogen tendens til at bruge de kinesiske begreber, fremfor at oversætte dem, er *sexual yoga* dog stadig i brug. Eskildsen brugte det senest i 2004 om *fangzhongshu* (2004: 82) og Douglas Wile brugte begrebet i artiklen «Debaters of the Bedchamber: China Reexamines Ancient Sexual Practice» (2018). Endelig

14. Det er dog uklart hvor Moreman har begrebet «yoga-like» fra, da det, som nævnt ovenfor, så vidt jeg kan se ikke optræder i Masperos arbejde men nævnes på bagsiden til *Taoism and Chinese Religion* (2014) den engelske oversættelse af hans bog *Le Taoïsme et Les Religions Chinoises* der blev udgivet posthumt i 1971, samt på forlagets hjemmeside (se note 13).

bør det også nævnes, at socialantropologen og tibetologen Geoffrey Samuel i et kapitel fra 2013 introducerer begrebet *internal yogic structure* som et argument for, at netop kinesisk seksuel praksis kunne have påvirket de indiske *ditto*:

This early Chinese material is more explicit and detailed about what we could call the internal yogic structure of the subtle body and its connection with sexual practices than anything found in India until many centuries later, which raises the possibility that these practices may have been imported from China (Samuel 2013: 43).

Selv om Samuel ikke omtaler *fangzhongshu* som *sexual yoga*, mener jeg det kan være meningsfuldt, at inkludere ham i gruppen af forskere der har medvirket til, at udbrede og opretholde ideen om at *kinesisk yoga* skulle være et anvendeligt videnskabeligt begreb i betragtning af den nære semantiske relation mellem ordene *yoga* og *yogic*. Som jeg vil vise i det følgende afsnit findes der dog også en lang, kompleks og i nogen grad parallel tradition for, at skrive om *kinesisk yoga* i terapeutiske og nyreligiøse håndbøger.

KINESISK YOGA I (KROPS-)TERAPEUTISKE HÅNDBØGER

Det følgende afsnit er en gennemgang af hvordan ordet *yoga* er blevet brugt i ikke-akademiske bøger der omhandler kinesiske legemsøvelser. Jeg har valgt at kalde disse for kropsterapeutiske håndbøger, der overordnet set henvender sig til læsere der er interesserede i praktisk, såvel som teoretisk, historisk og mytologisk information—og gør dette med en betoning af vejledninger i hvordan legemsøvelser, meditative metoder og diæt kan anvendes som en form for terapi. Min litteraturgennemgang er ikke en udtømmende oversigt, men jeg mener at have inkluderet størstedelen af de vigtigste engelsksprogede bøger fra starten af 1970'erne, hvor denne litterære niche-genre for alvor begyndte og op til nutiden.¹⁵ Jeg har i store træk valgt, at præsentere bøgerne kronologisk, men i visse tilfælde, for eksempel hvor samme forfatter har udgivet flere relevante bøger, eller der findes interessante oversættelser, afviger jeg fra denne tilgang.

Efter Wilhelm, Jung, Baynes og Waley er det tidligste eksempel jeg har fundet på brugen af *yoga*-begrebet i beskrivelsen af kinesiske kropsteknikker Lu K'uan Yü (Charles Luk) bog *Taoist Yoga: Alchemy & Immortality* ([1970] 1973). Lus bog blev genudgivet flere gange og blev i 1980'erne promoveret i *yoga*-miljøet i USA gennem reklamer i *Yoga Journal*.¹⁶ Bogen er en oversættelse af Zhao Bichens værk *Xingming Fajue Mingzhi*, hvilket Lu oversætter til *The Secrets of Cultivating Essential Nature and Eternal Life*.

15. Det skal her nævnes, at jeg af pladshensyn har udeladt, at diskutere bøger eller online kilder der bruger begrebet *Taoist tantra* og lignende termer. Dette er udelukkende af pladshensyn. Der er en næsten lige så rigt kildemateriale om *kinesisk tantra* som der er om *kinesisk yoga*. Af samme årsag nævner jeg kun *yin yoga* ganske kort, selvom der her også er et enormt kildemateriale at dykke ned i.

16. Blandt andet i *Yoga Journal* Sep-okt 1985: 65

Taoist Yoga, Alchemy and Immortality. Zhao Bichen (født 1860) var daoist og hans manuskript beskriver *neidan*-metoder. I forordet til sin oversættelse af Bichens tekst nævner Lu, at udgivelsen skyldes, at han er blevet kontaktet af «Western readers who have practised Indian yoga and are also interested in studying its Chinese equivalent» (Lu [1970] 1973: xi). I selve bogen anvendes *yoga*-begrebet dog ikke i nogen særlig grad, ligesom det ikke forekommer i indekset, hvilket kunne antyde, at brugen af ordet *yoga* i titlen måske var motiveret af forlagets interesse i at gøre bogen attraktiv for potentielle købere i *yoga*-miljøet. Det er interessant, at bemærke, at Lu, på trods af, at teksten han oversætter er fra det 20 århundrede, i samme forord beskriver teksten som «ancient» (Lu [1970] 1973: xviii).

Nogle få år senere i 1978 udkom John Blofelds *Taoism: The Road to Immortality*, hvor Blofeld blandt andet i kapitel otte omtaler *neidan* som *Taoist yoga* og *yoga of immortality*. Samme år udkom Stephen T. Changs *The Book of Internal Exercises* (1978) (udgivet i samarbejde med psykologen Richard C. Miller) og i 1982 udkom Chang og Miller med bogen *Chinese Yoga: Internal Exercises for Health and Serenity of Body and Mind*.¹⁷ Chang og Millers første bog udkom i 1984 i dansk oversættelse under titlen *Kinesisk Yoga: Taoistiske Energiøvelser*. Den danske udgave var oversat af Swami Deva Satyarthi (Jens-Erik Risom) der i 1970'erne var discipel af Bhagwan Shree Rajneesh og aktiv i OSHO-bevægelsen. Øvelserne i bogen synes at være hentet fra forskellige steder. Forfatterne tilkendegiver at de kinesiske øvelser de omtaler som *kinesisk yoga* er såkaldt *qigong*. Hoveddelen af bogen fokuserer på det der omtales som «energiøvelser» inspireret af dyrene hjort, trane og skildpadde. Det er uklart hvor inspirationen til disse øvelser kommer fra, men en del af materialet synes, at være direkte inspireret af *hat-hayoga*, i hvert fald koreografisk. Til gengæld minder øvelserne i bogen ikke meget om de oldkinesiske kropsteknikker der almindeligvis omtales som *dyreøvelser*, nemlig de såkaldte *wuqinxi* (ofte oversat til engelsk som *five animal frolics*), der populært tilskrives den kinesiske læge Hua Tuo, der levede under det sene østlige Han-dynasti.

I 1983 udkom britisk-kinesiske Chee Soos *Taoist Yoga: The Chinese Art of K'ai Men*. En tidligere version af bogen var allerede blevet udgivet i 1977 på forlaget Gordon & Cremonesi under titlen *The Chinese Art of K'ai Men*, men i 1983 udkom den reviderede version i paperback på The Aquarian Press under titlen *Taoist Yoga*, mens den oprindelige titel nu fungerede som undertitel. Bogen blev udgivet igen i 1986 under titlen *The Taoist Ways of Healing: The Chinese Art of Pa Chin Hsien*. De øvelser Soo i bogen kalder *yoga* hedder på mandarin *kai men* (bogstavelig talt *åben dør* eller *at åbne døren*): «This Taoist art is generally referred to as Taoist yoga in the western world. Translated it simply means Open Door (K'ai Men), although during its long history it has also been known as Ho Ping (Unity) and Ho Hsieh (Harmony)» (Soo 1986: 125). *Kai men* øvel-

17. Stephen T. Chang hævder på sin hjemmeside at være Ph.D. i medicin, filosofi og teologi, samt, at have to uddannelser i jura. Se: <http://www.thegreattao.com/html/founderfoundation.html>

serne stammer ifølge Soo fra dennes lærer Chan Kam Lee og Soo kategoriserer dem som *neigong* (indre arbejde). Soo understreger, at han bruger ordet *yoga* som en måde at oversætte begreber på, fordi det er den udbredte måde at omtale daoistiske kropsteknikker på. Men samtidig betoner han, at det er en utilstrækkelig oversættelse, da han betragter *yoga* som gymnastiske bevægelser, mens *kai men* er indre arbejde: «From a spectators view you would say it was yoga, but that's where the similarity ends, for this is all internal» (Soo 1986: 125).

Samme år, i 1983 udkom også Mantak Chias *Awaken Healing Energy Through the Tao*. I den tyske oversættelse fra 2005 udkom *Awaken Healing Energy Through the Tao* under titlen *Tao Yoga: Praxisbuch zur Erweckung der heilenden Urkraft Chi*. Begrebet *Tao Yoga* blev igen brugt i de tyske oversættelser af Mantak Chias bøger *Taoist Secrets of Love: Cultivating Male Sexual Energy* (1984)—der på tysk udkom i 2008 som *Tao Yoga der Liebe: Der Weg zur unvergänglichen Liebeskraft*—og *Healing Love Through the Tao: Cultivating Female Sexual Energy* fra 1986, der på tysk udkom i 2010 under titlen *Tao Yoga der heilenden Liebe: Der geheime Weg zur weiblichen Liebesenergie*. Denne sidste bog er iøvrigt højst sandsynligt den tidligste kilde i engelsksproget litteratur til fænomenet *yonis eggs*, et redskab til vaginal træning, som i de seneste år er blevet populariseret af Gwyneth Paltrows Goop Lab.¹⁸ Mantak Chia er sandsynligvis den mest kendte (og bedst sælgende) forfatter af bøger om kinesisk-inspirerede kropsteknikker i det internationale terapeutiske miljø. Ifølge hans eget udsagn har han en baggrund i *kundaliniyoga*, men størstedelen af hans materiale lader til at være baseret på kinesisk kampkunst og alkymi (*neidan*). Chias måde at bruge *yoga*-begrebet på er altså en kombination af oversættelse og sammenblanding af indisk og kinesisk terminologi, som i øvrigt også kommer til udtryk i hans brug af ordet *tantra* til at beskrive seksuelle teknikker der i hvert fald i nogen grad er inspireret af historiske kinesiske metoder. Han beskriver¹⁹ selv forholdet mellem *yoga* og daoistiske kropsteknikker således:

Like meditational Indian yoga. Taoist Esoteric Yoga cultivates the subtle life force its Indian counterpart, Taoist yoga recognizes various kinds and levels of chi. The goals of both systems are the same spiritual growth and ultimately, enlightenment. In other ways, however, Taoist yoga differs from the Indian system. For one thing Taoists do not see the body and its pleasures as maya, illusion. But rather as a valuable storehouse of energy and impulses, Physical pleasure is thus not to be transcended immediately, but

18. Mantak Chia skrev i øvrigt i 2019 forordet til Lilou Macés *The Yoni Egg: Reveal and Release the Sacred Feminine Within*.

19. Denne tekst er sprogligt mangelfuld, men jeg citerer den præcis som den fremstår på Chias hjemmeside.

first cultivated and utilized, and then transcended only in the final stage of development.²⁰

Chias brug af *yoga*-begrebet dækker over flere kategorier af kinesiske øvelser, der inkluderer en type stående meditation kaldet *zhan zhuang*, men han fremhæver, at han betragter *neidan* som den vigtigste gruppe af teknikker: «The most advanced practices of Taoist yoga, known in traditional texts as 'internal alchemy' [...]».²¹ Chias bøger genudgives og oversættes flittigt og han udbreder også sin distinkte fortolkning af blandt andet *neidan* og *fangzhongshu*. Desuden er hans begreb *Taoist Yoga* også blevet videreudviklet af hans elev Eric Steven Yudelove, der i 2000 udgav bogen *Taoist Yoga and Sexual Energy: Transforming Your Body, Mind, and Spirit*. Chia og hans tilknyttede undervisere²² bruger også begrebet *Tao Yoga*® som blev trademark-registreret i 2007.²³

Udover Mantak Chia, er Eva Wong en af de forfattere hvis bøger om kinesiske kropsteknikker har haft størst indflydelse i den engelsksprogede verden. Mens Chias udgivelser i store træk er hans egne originale værker (inspireret af allerede eksisterende materiale), der fungerer som del af hans bredere strategi som underviser og nyreligiøs karismatisk leder og forretningsmand, er Eva Wong primært oversætter af historiske kinesiske kildetekster, selv om hun også har skrevet populære indføringer i historisk materiale. Wong har især udgivet oversættelser indenfor *waidan* og *neidan*, som ofte oversættes som henholdsvis *indre* og *ydre alkymi*. Særligt to af Wongs oversættelser er interessante for denne artikel, da de begge bruger begrebet *yoga*, men om to forskellige, men beslægtede fænomener. *Harmonizing Yin and Yang – A manual of Taoist Yoga: internal, external* (1997) er en oversættelse af *Taixuanjing* (*Det Højeste Mysteries Klassiker*), en tekst skrevet af den konfucianske forfatter Yang Xiong i de sidste år af det vestlige Han-dynasti (omkring år 2 e.v.t.) som kun er overleveret i en kommenteret version fra Jin-dynastiet (2–5 årh. e.v.t.). Wong bruger ikke ordet *yoga* i selve oversættelsen, men omtaler nogle få steder i indledningen «yogic postures» som en del af pensummet i *neidan*, sammen med det hun kalder «meditation» og «calisthenics». Wong bruger også ordet *yoga* til at omtale seksuelle øvelser i *Holding Yin Embracing Yang Three Taoist Classics on Meditation Breath Regulation Sexual Yoga and the Circulation of Internal Energy* fra 2005. Denne bog indeholder oversættelser af tre kildetekster fra henholdsvis Ming- og Qing-dynastiet; Lu XiXings (1520–1606) *Xuanweilun* (*Traktat om den Mystiske Kropsåbning*) samt Li Xiyues (1806–1856) to forelæsninger *Daojiaotan* (*Diskussion af Tao-hulningen*) og *Sanjubizhi* (*De Tre Hjuls Hemmelige Lære*).

En anden brug af *yoga*-begrebet i kombination med referencer til kinesisk historie finder vi i adskillige bøger fra de seneste 10 år. Den australske akupunktør og yoga-

20. Se: <https://www.mantakchia.com/taoist-esoteric-master-chia/>

21. Se: <https://www.mantakchia.com/taoist-esoteric-master-chia/>

22. Se blandt andet: <https://taoyoga.info/> og <https://taoyoga.es/taoist-yoga>

23. Se: <https://tmsearch.uspto.gov/bin/showfield?f=doc&state=4810:rlpm3h.2.2>

lærer Michael Hetherington udgav i 2014 *The Complete Book of Oriental Yoga: Hatha and Taoist Yoga For The Seasons*, der samtænker og kombinerer kinesiske og indiske kropsmodeller og -teknikker. Det samme gør sig gældende i nordamerikanske Lee L. Herreras²⁴ *Meridian Systems Yoga: A Gentle & Accessible Method That Combines Yoga & Traditional Chinese Medicine* (2015) og i Camilo Sanchez' system Daoist Meridian Yoga. Dette system, som han beskriver i bogen *Daoist Meridian Yoga: Activating the Twelve Pathways for Energy Balance and Healing* fra 2016, har han konstrueret på baggrund af sin tid som sannyasin-asket i Satyananda Ashram i Indien mellem 1982 og 1985 og sine senere studier i akupunktur og kinesisk massage, samt kinesisk kampkunst og *qigong*. Ligeledes finder vi i den nordamerikanske alternative behandler Cinamon Kimbroughs *Interactive Meridian Yoga Poses: To Assist in Learning Traditional Chinese Medicine Meridians and Essential Acupuncture Point Categories* (2020) et godt eksempel på blandingen af meridianteori og *yoga*-øvelser. Fælles for alle disse bøger er, at de i større eller mindre grad tager udgangspunkt i legemsøvelser inspireret af *hathayoga* men udvikler det teoretiske grundlag for at forklare disse øvelser, ved at tilføje perspektiver fra traditionel kinesisk medicin (TCM). Til gengæld er det interessant, at bemærke, at disse udgivelser synes at adskille sig fra de tidligere nævnte bøger, ved ikke at omtale kinesiske øvelser og daoisme som en form for *yoga* men ved i stedet, at kombinere *hathayoga* med meridianteorier og i nogen grad at betragte chakra- og meridiansystemerne enten som udtryk for en fælles bagvedliggende virkelighed, eller som komplementære systemer der i kombination giver særlige fordele eller forbedret forståelse af en antydnet bagvedliggende kropslig og energetisk virkelighed.

KINESISK YOGA ONLINE

Udbredelsen af ideer om *daoistisk yoga*, *meridian yoga*, *yin yoga* eller andre variationer over temaet *kinesisk yoga* har i de seneste år også fundet sted gennem websites, sociale medier og online videoer. Denne type fortolkninger repræsenterer et omfattende og varieret kildemateriale og jeg har af pladshensyn valgt, kun at fremhæve et begrænset udvalg for, at illustrere hvor udbredt og heterogent dette fænomen er. Den vide udbredelse af ideen om *kinesisk yoga* ser vi blandt andet demonstreret i, at *Taoist yoga* har sit eget opslag i det populære online yoga-opslagsværk *Yogapedia.com*, der beskriver fænomenet således:

Taoist yoga is a type of yoga which combines the ancient Indian traditions with the Chinese theories of energy maps of the body. It is generally considered to be a modern hybrid of the two systems. This combination is

24. Se: <https://www.msy.yoga/>

thought to enhance the benefits of yoga as well as provide deeper insights into how the body works.²⁵

Det er interessant, at Yogapedia.com bruger betegnelsen *Taoist yoga* men i store træk beskriver den syntese af *yoga*-øvelser og kinesisk medicinsk teori, som i flere af de bøger jeg gennemgår ovenfor beskrives som *meridian yoga* eller lignende. Dette er et eksempel på at betydningen af begrebet *Taoist yoga* har udviklet sig fra 1970'erne og 80'ernes kropsterapeutiske håndbøger om kinesiske legemsøvelser. Denne forståelse af ordet er dog stadig i brug, men ofte hos undervisere med en baggrund i kinesisk kampsport eller meditation. Dette ser vi eksempelvis hos online kursusplatformen Udemy.com, der tilbyder *Taoist yoga*. Udemys kursus består af en kombination af øvelser fra *qigong* og *hathayoga* og undervises af den tidligere Hare Krishna-tilhænger Heng Ni.²⁶ Samme kursus udbydes også af samme underviser gennem kursusplatformen skillshare.com.²⁷ Heng Ni, hvis borgerlige navn er Todd Grube, er en svensk bosat, nordamerikansk yogalærer og kampsportsudøver, der har studeret under *yin yoga* grundlæggeren Paulie Zink og hans elev Paul Grilley. En lignende brug af *Taoist yoga* finder vi hos kampsports- og meditationsunderviseren Bruce K. Frantzis²⁸, der ligesom Grube og Zink har en baggrund i både kinesisk kampkunst og *hathayoga* og kombinerer disse i sin *Taoist yoga*. Ligesom hos Grube, er indholdet her overvejende kinesisk inspireret.²⁹

Den varierende brug af ordet *yoga* til at beskrive kinesiske kropsteknikker, som den tidlige periode af den kropsterapeutiske bibliografiske gennemgang ovenfor demonstrerede, afspejles også på internettet. Der er således eksempler på, at *Taoist yoga* kategoriseres som identisk med *yin yoga* eller *flow yoga* og beskrives som en kombination af oldkinesisk *daoyin* og *hathayoga*³⁰ eller bruges som et paraplybegreb til at beskrive både siddende og liggende meditation, samt stående *zhanzhuang* og den seksuelle træning *fangzhongshu*³¹ og endelig bruges begrebet *Daoist yoga* af nogle synonymt med *neidan yoga* – en reference til den kinesiske *neidan*-tradition.³² Udover markedsføringen og italesættelsen af *kinesisk yoga* gennem websites og online-kurser, findes der på sociale medier som Facebook og Instagram, samt videodelingsplatforme som YouTube og Vimeo et væld af varierende fortolkninger og formidlinger af dette fænomen. Jeg vil

25. <https://www.yogapedia.com/definition/6612/taoist-yoga>

26. <https://www.udemy.com/course/taoist-yoga>

27. <https://www.skillshare.com/classes/Taoist-Yoga-An-Introduction-for-All-Levels-with-Heng-Ni/984543465>

28. <https://www.energyarts.com/taoist-yoga/>

29. Se blandt andet videoen «Taoist Longevity Breathing Yoga» (2010): <https://www.youtube.com/watch?v=5O1NgfVIpQU>

30. <https://www.wise-geek.com/what-is-taoist-yoga.htm>

31. <https://layoga.com/practice/yoga/5-categories-of-taoist-yoga-meditation/>

32. <https://neidanandyoga.com/daoist-yoga-1>

af pladshensyn i denne artikel begrænse mig til, at præsentere et kort udvalg af videoer fra YouTube, som eksempler på innovation og variation indenfor dette emne.

Et glimrende eksempel på bricolage er *Yoqi*, et terapeutisk system konstrueret af Marisa Cranfill.³³ *Yoqi* beskrives af Cranfill som «mindfulness in motion» og er ifølge hendes udsagn en kombination af *yoga*, *qigong*, buddhisme og thailandsk shamanisme. Cranfill er yderst aktiv på YouTube, hvor hun deler professionelt producerede videoer med øvelser under titler som «Aroma Qigong to Center Your Energy», «Yin Yoga for Happy Kidneys» og «Qi gong: Drawing Down the Heavens Tutorial».³⁴ Mange af Cranfills videoer er blevet set mere end 100.000 gange og nogle adskillige millioner gange, hvilket i kombination med hendes store aktivitet som underviser i workshops og online kurser må fortolkes som en indikation på, at der er stor interesse i øvelser der ligger i krydsfeltet mellem *yoga* og *qigong*.³⁵ *Yoga*-læreren Mariska Gunsing fra Nederlandene, der på sin YouTube-kanal blandt andet beskriver sine videoer som «Alan Watts Themed» byder på endnu en variation af *kinesisk yoga*.³⁶ I to undervisningsvideoer fra 2020 med titlerne «Introduction to Taoist Yoga» og «Taoist Yoga – Self massage» fortæller hun beskueren, at det materiale hun underviser i stammer fra «ancient China». I beskrivelsen til den ene video kan vi dog læse, at øvelserne er designet af den japanske shiatsu-terapeut Shizuto Masunaga (1925–1981). Gunsings undervisningsvideoer er et godt eksempel på en sammenblanding af elementer fra forskellige perioder og steder i asiatisk historie og den nyere amerikanske reception (gennem f.eks. Alan Watts), hvilket kunne fortolkes som et udtryk for, at hun (og potentielt også hendes klienter) abonnerer på ideen om (østlig) *philosophia perrenis*. På sin hjemmeside reklamerer Gunsing også med, at hun kan oversætte «Taoist, Zenbuddhist & Yogic philosophy into simple life hacks for physical & mental health» og hendes tilgang til materialet som udtryk for samme underliggende *sandhed* undertreges også ved, at hun afslutter sin «Introduction to Taoist Yoga» (2020), bestående af øvelser sammensat af en japansk shiatsu-terapeut i det 20. århundrede, som hun undertiden omtaler med navne på tilsvarende øvelser fra engelsksproget *hathayoga*-terminologi med en meditation og historielæsning. Gunsing læser her en kort tekst højt, som hun introducerer som en «Daoist story» men som ikke har noget forlæg i Daoistisk litteratur.³⁷ I stedet er der sandsynligvis tale om en anonymiseret, forvansket version af en Zen-fortælling om krigeren Matajuro Yagyū der står i lære hos sværdfægteren Banzo på Futara-bjerget – en fortælling der stammer fra værket *Shasekishu* fra Kamakura-perioden (1185–1333) og blev populær udenfor Japan gennem

33. <https://www.yoqi.com/>

34. <https://www.youtube.com/c/yoqi/featured>

35. I skrivende stund (maj 2021) er hendes video «Daily Qigong Routine» blevet vist 2.474.365 gange.

36. <http://www.mariskagunsing.com/index.php/nl/>

37. <https://www.youtube.com/watch?v=0LlnCnuj19o>

Rinzai-munken Nyogen Senzakis (1876–1958) engelske oversættelse fra starten af det 20. århundrede (Senzaki 1919).

Udover videoer der aktivt promoveres som omhandlende kinesisk *yoga* af de der selv medvirker i videoerne, findes der også eksempler på materiale af ældre dato, der uploades på internettet uden tilladelse under nye titler, der indskriver deres indhold i feltet *kinesisk yoga*. En ældre kinesisk undervisnings-dvd omhandlende en variation af massageteknikken *gu sha*, findes eksempelvis uploadet (2008) under titlen «Taoist Yoga Closing Body Massage». Denne video er blevet set over 160.000 gange.³⁸ Endelig findes der også eksempler på undervisere der tilsyneladende bruger adjektivet «Taoist» for at give deres undervisning i *hathayoga* en konkurrencefordel. Dette er sandsynligvis tilfældet med den indiske YouTuber Healthyhamesha der via sin kanal underviser i *hathayoga* (varianten *poweryoga*) uden nogen særlig koreografisk inspiration eller forklaringsmodeller der involverer teori fra kinesisk materiale.³⁹ HealthyHamesha kalder sit system «Taoist Power Yoga» men på nær nogle ganske få bevægelser der synes, at være inspireret af kinesisk kampkunst, er hans pensum baseret på *hathayoga*.

SAMSPILLET MELLEM AKADEMISKE, NYRELIGIØSE OG TERAPEUTISKE MILJØER

I 2014 udgav religionforskeren og esoterikeren Lee Irwin⁴⁰ artiklen *Daoist Alchemy in the West: The Esoteric Paradigms* fra 2014. Irwins fokus er et andet end mit, nemlig *alkymi* og selv om denne artikel på mange måder er nyttig, er det problematisk, at han på trods af en grundig gennemgang af adskillige nyreligiøse og terapeutiske håndbøger der omtaler *daoistisk yoga*, selv ukritisk bruger det samme begreb i sin gennemgang af materialet.⁴¹ Til trods for den ureflekterede sammenblanding af emic og etic terminologi, er Irwins artikel dog vigtig, da den placerer den moderne reception af daoisme og kinesiske legemsøvelser i den engelskprogede verden i en historisk kontekst. Irwin påpeger også—efter min mening med rette—hvorledes kinesisk religiøs tænkning er blevet betragtet som en slags *philosophia perennis* i europæisk og nordamerikansk historie.⁴² Irwin beskriver *philosophia perennis* som «the authentic, inherent core of all 'true' religious traditions» (Irwin 2014). Han sporer dette tilbage til Leibniz og fremhæ-

38. <https://www.youtube.com/watch?v=mZOqPwSI2EE>

39. <https://www.youtube.com/user/healthyhamesha/featured>

40. <https://thesophia institute.org/profiles/dr-lee-irwin/>

41. I betragtning af det betragtelige overlap mellem Irwins og mit eget studie af terapeutiske og nyreligiøse håndbøger om daoisme og kinesiske legemsøvelser, skal det i øvrigt understreges, at en stor del af min egen forskning på området forløb uafhængigt af Irwins artikel og inden han udgav den. Jeg har altså kun i meget begrænset grad ladet mig inspirere af Irwin, men har dog haft nogen gavn af hans arbejde på dette område.

42. Irwin bruger det efter min mening noget problematiske og uklare begreb «the West».

ver også det amerikanske Theosophical Society, René Guénon, Titus Burckhardt, Julius Evola samt forskeren Toshihiko Izutsus bog *Sufism and Taoism* (1967) som eksempler på populariseringen af daoisme som *philosophia perennis*. Irwin opdeler den historiske receptionsprocess i det han kalder «three notable stages of Daoist impact on Western esotericism» og fremhæver særligt det første stadie, karakteriseret af intellektuelle tilgange til et begrænset og tvivlsomt oversat kildemateriale uden rod i religiøs praksis, som kendetegnet ved ideen om *philosophia perennis*. Det andet stadie karakteriserer han som præget af interesse fra esoterikere og traditionalister og nogen grad af rituel fortolkning og sammenligning med renæssancen, mens det tredje stadie repræsenterer det materiale jeg undersøger i denne artikel. Dette stadie beskrives som begyndende med forfattere som Thomas Merton, John Blofeld og Alan Watts, den nyreligiøse interesse for daoisme, samt påvirkning gennem tilflyttende kinesiske undervisere der både underviste, oversatte og skrev bøger. Ligeledes sker der i denne periode en vækst i interessen for *qigong* samt *taijiquan* og anden kinesisk kampsport, som Irwin—efter min mening noget lemfældigt—beskriver som «related to 'internal alchemy'». Dette sidste stadie kendetegnes også ifølge Irwin ved fremvæksten af akademisk (og etnografisk) forskning af daoisme. Eftersom Irwins fokus er et andet end mit giver denne opdeling relativt god mening i forhold til hans artikel. Men når man som jeg udelukkende, eller i hvert fald primært kigger på det tredje af Irwins stadier og særligt hvis man forsøger, at forstå samspillet mellem akademisk, nyreligiøs og terapeutisk litteratur, tegner der sig et mere komplekst billede. Det er påfaldende, at Irwin ikke nævner Arthur Waley en eneste gang i sin artikel. Waleys oversættelse af *Daodejing* repræsenterer nemlig et eksempel der overskrider Irwins stadie-kategorisering. Der er tale om en klassisk daoistisk tekst som Irwin placerer i stadie et, men i Waleys omfattende kommentarer til oversættelsen finder vi, som jeg har beskrevet, et appendiks der fokuserer på praksis (Irwins stadie to og tre) og antyder tekstens indhold som udtryk for *philosophia perennis* (Irwins stadie et). Endelig må receptionshistorien af Waleys oversættelse i senere paperbackversioner, placeres i hvad Irwin ville kalde stadie tre.⁴³ Irwin placerer i øvrigt også Wilhelm og Jung i stadie et, hvilket kunne kritiseres ud fra de samme argumenter som jeg netop har opridset vedrørende Waley. Selv om ideen om at systematisere receptionshistorie er tillokkende, vil jeg her afholde mig fra, at gøre Irwin kunsten efter, da jeg mener emnet er for komplekst. En streng opdeling i faser eller stadier vil kun komplicere det yderligere. Jeg vil i stedet kronologisk opridse hvordan både akademiske, nyreligiøse og terapeutiske publikationer tilsyneladende har påvirket hinanden gensidigt i udviklingen af ideer om *kinesisk yoga*. Som jeg har demonstreret, kom den akademiske brug før den nyreligiøse og terapeutiske og begge findes stadig og trives. I det følgende vil jeg kort

43. Det skal nævnes, at Irwin på trods af at han opstiller sine tre stadier som kronologiske, ikke selv overholder denne kronologi i sine eksempler på stadierne.

diskutere hvilke dynamikker der var med til, at udforme ideen om *kinesisk yoga* mellem disse miljøer.

Som jeg har vist, er Richard Wilhelms tyske oversættelse og C. G. Jungs kommentar til *Taiyi Jinhua Zongzhi*, Cary F. Baynes' engelske oversættelse af deres tekst og Arthur Waleys oversættelse af *Daodejing* sandsynligvis de tidligste eksempler på beskrivelsen af kinesiske legemsøvelser som former for *yoga*. Herefter følger en bemærkelsesværdigt lang periode på cirka tre årtier hvor begrebet ikke synes, at være i brug. Det næste eksempel vi finder er i Lu K'uan Yüs *Taoist Yoga: Alchemy & Immortality* fra 1970. Yüs bog er som nævnt en oversættelse af tekster fra *neidan*-traditionen og falder i en vis forstand, som flere af de tidlige oversættelser af kildetekster, midt imellem kategorierne akademisk og terapeutisk håndbogslitteratur. Dette sammenfald er karakteristisk for de omtalte udgivelser fra 1970erne, både fordi flere af dem er oversættelser eller diskussioner af historisk materiale og fordi denne periode generelt bærer præg af en voksende interesse for kinesisk filosofi og daoisme, der betyder, at der er en betydelig synergi mellem oversættelsesarbejde og nyreligiøse og terapeutiske miljøer. Dette eksemplificeres også i Watts, Henderson og Oakes' genudgivelse af Wilhelm og Waleys oversættelser i *The Wisdom Of The Serpent* (1963). Lidt sat på spidsen, er der tale om hippier (bredt formuleret) der læser *Daodejing* blandt andet i Arthur Waleys oversættelse, der genudgives flittigt i billige paperbacks og akademikere som Fritjof Capra og Gary Zukav der udbreder nye ideer om daoisme som kunne karakteriseres som variationer over fænomenet *philosophia perennis*, med fysikken som omdrejningspunkt. Zukavs *The Dancing Wu Li Masters: An Overview of the New Physics* (1979) nævner ganske vist ikke kinesiske legemsøvelser og omtaler kun *yoga* ganske perifært, men Capras *The Tao of Physics: An Exploration of the Parallels Between Modern Physics and Eastern Mysticism* (1975) fremhæver *yoga* og den kinesiske kampkunst *taijiquan* som væsensbeslægtede:

In many forms of meditation, this silencing of the rational mind is achieved by concentrating one's attention on a single item, like one's breathing, the sound of a mantra, or the visual image of a mandala. Other schools focus the attention on body movements which have to be performed spontaneously without the interference of any thought. This is the way of the Hindu Yoga and of the Taoist Tai Chi Ch'uan (Capra 1975: 38).

Et andet sted i bogen skriver Capra, at *taijiquan* kombinerer «slow and rhythmical 'yogic' movements with the total alertness of the warrior's mind in a unique way» (Capra 1975: 40). Endelig bør det nævnes, at 1970erne også var en interessant periode af endnu en årsag. I 1973 fandt arkæologer under udgravning af grav nr. 3 i Mawangdui i Changsha, hovedstaden i den kinesiske provins Hunan, det såkaldte *daoyintu*, et klæde med illustrationer af de såkaldte *daoyin* legemsøvelser. Illustrationerne på klædet, der dateres til 168 f.v.t., er siden blevet gengivet som illustrationer i håndbøger om kinesiske legemsøvelser og klædet er blevet brugt som argument for øvelsernes lange historie.

Det er vanskeligt at påvise en direkte sammenhæng mellem den internationale vækst i interesse for kinesiske legemsøvelser i denne periode og dette arkæologiske fund, men jeg mener det er sandsynligt, at fundet har skabt øget interesse såvel som legitimitet.

Det er interessant, at ideen om *yoga* som brugbart begreb efter Wilhelm, Jung Baynes og Waleys udgivelser ikke findes i sinologisk litteratur før 1990erne og måske lige så interessant er det, at det første eksempel, nemlig Anna Seidel, nævner udøvere af *hathayoga* og kinesisk meditation som de der har meninger om *qi*. Seidel forholder sig altså tilsynende til det moderne terapeutiske og nyreligiøse miljø i et værk der ellers omhandler religion i Kinas historie. Det er uklart om Seidel selv var del af disse miljøer, men det er et faktum, at en betydelig mængde af især *neidan*-studies sinologer også selv praktiserer en eller anden form for kinesisk meditation eller legemsøvelser.⁴⁴ Et godt eksempel på dette er den franske sinolog og *neidan*-forsker Catherine Despeaux, hvis håndbog *Taiji quan: Art Martial, Technique de Longue Vie* (1990) udkom samme år som Seidels *Taoismus: Die inoffizielle Hochreligion Chinas*. Andre velkendte eksempler er sinologerne Kristofer Schipper, der tidligt i sin akademiske karriere i 1968 blev initieret i taiwanesisk Zhengyi-daoisme og i øvrigt var fortaler for *taijiquan* som en god metode til at forstå daoisme og Louis Komjathy, der som initieret i Quanzhendaoisme underviser i meditation gennem The Daoist Foundation, som han også er leder af. Ligeledes har sinologen Livia Kohn, en af de førende eksperter i daoistiske legemsøvelser og meditation, et parallelt forfatterskab i terapeutiske håndbøger og aktivitet som underviser i workshops i daoistiske øvelser. Kohn arrangerer i øvrigt også årligt den velbesøgte International Conference on Daoist Studies, der både består af en kombination af forskningsbaserede paneler, meditationsworkshops og besøg af initierede daoister (*daoshi*) fra Kina. Der er kort sagt ikke vandtætte skodder mellem miljøerne. I 1990erne ser vi også Wile og Eskildsens brug af begrebet *sexual yoga* om *fangzhongshu*. Det er en nærliggende tanke, at nogle af de nævnte sinologer, og sikkert mange flere, først stiftede bekendtskab med emnet i deres ungdom i 1970erne og 1980erne gennem den voksende mængde håndbøger og oversættelser jeg har omtalt i denne artikel.⁴⁵

44. Her er det på sin plads at nævne, at jeg også selv til dels falder i denne kategori. Jeg har siden 1999 trænet de kinesiske kampkunssystemer *taijiquan*, *xingyiquan* og *baguazhang*. Jeg begyndte at træne disse systemer omkring samtidig med at jeg begyndte på universitetet og var heldig at have en lærer der underviste baseret på en naturvidenskabelig tilgang til menneskelig fysiologi (fremfor de ellers i kampkunstmiljøet udbredte påstande om *qi* og meridianer) og en kritisk tilgang til kampkunsthistorie og mytologiserende påstande. Ligeledes har jeg i en årrække trænet *hathayoga* - også med en fagligt funderet kritisk tilgang. Min interesse for disse emner og mit kendskab til træningsmiljøerne skyldes altså egenpraxis, men min tilgang til dem er solidt forankret i min uddannelse som forsker.

45. Seidel er født i 1938 og Wile i 1944 mens Eskildsen er noget yngre (han skrev sit speciale i 1989).

KONKLUSION

Ideen om *kinesisk yoga* synes altså, at være introduceret af Wilhelm, Jung, Baynes og Waley i både sinologiske og psykoanalytiske sammenhænge i 1920'erne og 1930'erne og have gæret og vokset i det alternative miljø fra 1970'erne til 1990'erne.⁴⁶ Derefter begynder ideen om *kinesisk yoga* igen at optræde i sinologisk litteratur og det er muligt, at denne gen-introduktion skete med påvirkning fra det alternative miljø. Endelig er det værd at nævne, at forlagsbrancherne i de repespektive miljøer kan have spillet en rolle i at promovere variationer over begrebet *kinesisk yoga* som en praktisk måde til at hjælpe læserforståelse, såvel som en smart marketingredskab til at låne brandingværdi fra *yoga*-miljøet. *Hathayoga* var i denne periode meget mere udbredt end kinesiske legemsøvelser og ideen om *kinesisk yoga* kan meget vel, både i sinologisk, nyreligiøs og terapeutisk litteratur, være udtryk for oversættelsen af kinesisk specialiseret terminologi til et mere velkendt og attraktivt begreb.

Der synes at være mindst tre til tider sameksisterende måder *kinesisk yoga* anvendes på; ordet *yoga* anvendes om kinesisk materiale for at antyde en historisk forbindelse mellem Indien og Kina, for at understrege at både *yoga* og kinesiske legemsøvelser er kropslige udtryk for en bagvedliggende *philosophia perennis*, og af praktiske årsager som oversættelse af kinesiske begreber ud fra den logik, at *yoga* ikke længere er et stykke specialiseret indisk terminologi, men er indgået i engelsk og andre sprog. Overordnet set er udbredelsen af brugen af begrebet *yoga* i den moderne sinologi ikke overvældende stor og har hos Wile og Eskildsen nok mest karakter af en praktisk oversættelse, mens Seidels kommentarer om yogiers kundskab om *qi* fremstår mere kryptisk og efterlader læseren med fornemmelsen af, at det kunne være en antydning af de indiske og kinesiske kropstraditioner som udtryk for *philosophia perennis*. Går vi tilbage til Wilhelm, Jung, Baynes og måske særligt Waley er *yoga* et af mange låneord der bruges begrebsmæssigt og kigger vi nøjere efter finder vi både i ældre og nyere sinologi eksempler på potentielt problematiske oversættelser af kinesiske begreber med ord taget fra, hvad man må formode forfatterne har tænkt på som deres og læsernes egen kulturelle og sproglige sfære. Daoistiske kropsteknikker omtales også som *quietism*⁴⁷, efterlivsforestillinger italesættes med referencer til *paradiset* (Loewe 1979) og der er fortsat generel enighed blandt sinologer om, at fænomenerne *waidan* og *neidan* omtales som henholdsvis indre og ydre *alkymi*, for at nævne et par eksempler. For nogle få år siden så vi endda hos Lusthaus et eksempel på, at *yoga* igen blev brugt som komparativt begreb med betydningen: «bodily disciplines, hygienic regimens, inner alchemy, breathing techniques, body maps, pursuit of physical immortality, etc» (Muller 2018).

46. Det skal dog nævnes, at andre forfattere inden Waley havde anvendt *yoga* på lignende måder, som oversættelse af specialiserede termer. Bl.a. skrev historikeren og teosoffen G. R. S. Mead omkring århundredeskiftet om 'the yoga of Plotinus' (1906).

47. Waley (1934) 1977: 116.

Denne udvidelse af ords betydning, og deres overgang fra ord til begreber er en helt fundamental bestanddel af komparativitet, hvilket vi religionshistorikere ofte må forholde os til i vores arbejde. Selv udenfor den specifikt komparative religionshistorie, er dannelsen af begreber ofte nøje knyttet sammen med oversættelsen af ord fra andre sprog, dialekter eller sociolekter. Uden transkulturel begrebsdannelse er sammenligning vanskelig, men med en sådan begrebsdannelse følger ofte uønsket baggage; utilsigtede dobbelte betydninger, implicitte antydninger, eller potentielle fortolkninger om begrebers universelle gyldighed og fænomener som kan antage karakter af en antydet *philosophia perennis*. Der er talrige eksempler på denne oversættelse af specialiserede begreber fra fremmedsprog ved, at bruge andre specialiserede begreber fra andre fremmedsprog, der blot har en større grad af almen brugskontekst i vores egne sprog. Ord som *alkymi* og *shaman*, *mana* og *tabu* bruges stadig ligesom man stadig i ny og næ støder på brugen af ordet *præst* som generel betegnelse for religiøse specialister.

Da jeg var barn, var jeg meget glad for den danske is⁴⁸ der hedder *Kungfu*. Den blev markedsført som «karateisen» og da jeg var barn vidste jeg ikke, at der var forskel på *kungfu* og *karate*. Begge ord var fremmedartede og havde en spændende klang. Ligesom mange andre danskere lærte jeg disse ord at kende gennem Bruce Lees debutfilm, *The Big Boss* (1971)⁴⁹, som på dansk kom til, at hedde *Karatenæver af Stål* og gav navn til ideen om karatefilm. Selv om Lees film og mange andre såkaldte karatefilm faktisk ikke indeholdt meget af den japanske kampkunst *karate*, men i stedet kampkunst med oprindelse i Hong-Kong og USA, så var *karate* mere udbredt i Danmark end *kungfu* og man valgte, at oversætte *kungfu* med *karate*. Dette skete givetvis både fordi *karate* var bedre kendt og på grund af en underliggende idé om *orienten* eller *det orientalske* som et sammenhængende kulturelt paradigme – et fundamentalt slægtskab. Ligesom karateisen *Kungfu* er ideen om *kinesisk yoga* et udtryk for både en orientalistisk begrebssammenblanding og et forsøg på, at hjælpe forståelsen på vej ved at bruge kendte begreber, fremfor at forklare nye. Men denne tendens er også til tider et udtryk for en underliggende idé om *philosophia perennis*, et grundlæggende, åndeligt, men også fysisk slægtskab, der gør det ikke bare praktisk, men også meningsfuldt, at tale om *kungfu* som *karate*, eller *daoyin*, *neidan* og *fangzhongshu* som *yoga*. Denne sag kompliceres yderligere, i og med at der ofte faktisk er tale om nogen grad af historisk påvirkning mellem fænomenerne. *Karate* blev udviklet på Okinawa baseret i høj grad på kinesisk kampsport ligesom der har været en lang historisk udveksling af information (og kropskultur) mellem Kina og Indien.

I tilfældet *kinesisk yoga* har der, som jeg har vist, været en betydelig udveksling mellem akademiske, psykoanalytiske, nyreligiøse og alternative terapeutiske miljøer, siden den moderne idé om *kinesisk yoga* blev introduceret af Richard Wilhelm, C. G.

48. Norsk: *Iskrem*; svensk: *Glass*.

49. *The Big Boss* var den europæiske titel. I USA udkom filmen under titlen *Fists of Fury*.

Jung, Cary Baynes og Arthur Waley i 1920erne og 1930erne. Ordet *yoga* er siden blevet brugt af sinologer såvel som terapeuter og aktører i nyreligiøse miljøer, til at beskrive et væld af forskellige kinesiske legemsøvelser så som *neidan*, *daoyin*, *kai men*, *zhan zhuang*, *gu sha*, *fangzhongshu* og til at navngive nye terapeutiske tilgange med større eller mindre grad af inspiration fra historiske kropsteknikker. Et ord der i sin sanskrit-kontekst havde et væld af betydninger er ved sin inklusion i blandt andet engelsk, tysk, fransk, spansk, skandinaviske sprog og mange andre blevet givet endnu flere. Ligesom *mana*, *tabu* eller *shaman* er *yoga* gået fra ord til begreb og er så polyvalent, at det ikke har nogen fast betydning. Begreber som *kinesisk yoga* er måske nok velmagende, men også forvirrende, foranderlige og flygtige. Ligesom karateisen Kungfu smelter de mellem vores hænder når vi bare pakker dem en smule ud.

LITTERATUR

- Alter, Joseph S. 2004. *Yoga in Modern India: The Body between Science and Philosophy*. Princeton & Oxford: Princeton University Press.
- Alter, Joseph S. 2005. «Āyurvedic Acupuncture-Transnational Nationalism: Ambivalence About the Origin and Authenticity of Medical Knowledge». I *Asian Medicine and Globalization*, redigeret av Joseph S. Alter, 21–44. Philadelphia: University of Pennsylvania Press. <https://doi.org/10.9783/9780812205251.21>.
- Alter, Joseph S. 2009. «Yoga in Asia—Mimetic History: Problems in the Location of Secret Knowledge». *Comparative Studies of South Asia, Africa and the Middle East* 29 (2): 213–229. <https://doi.org/10.1215/1089201X-2009-005>.
- Amiot, Jean Joseph Marie, og Pierre-Martial Cibot. 1776–89. *Mémoires Concernant l'Histoire, les Sciences les arts, les Moeurs, les Usages, etc., des Chinois: par les Missionnaires de Pékin*. Paris.
- Capra, Fritjof. 1975. *The Tao of Physics: An Exploration of the Parallels Between Modern Physics and Eastern Mysticism*. Boulder, CO: Shambhala Publications, Inc.
- Chang, Stephen T., og Richard C. Miller. 1984. *Kinesisk Yoga: Taoistiske Energiøvelser*. Oversatt av Swami Deva Satyarthi. København: Borgen.
- De Michelis, Elizabeth. 2004. *A History of Modern Yoga: Patañjali and Western Esotericism*. London: Continuum.
- Eskildsen, Stephen. 1998. *Asceticism in Early Taoist Religion*. Albany, NY: SUNY Press.
- Filliozat, Jean. 1969. «Taoïsme et Yoga». *Journal Asiatique*, 41–88.

- Habersetzer, Gabrielle, og Roland Habersetzer. 2004. *Encyclopédie Technique, Historique, Biographique et Culturelle des Arts Martiaux de l'Extrême-Orient*. Paris: Amphora.
- Honey, David B. 2001. *Incense at the Altar: Pioneering Sinologists and the Development of Classical Chinese Philology*. American Oriental Series 86. New Haven, CO: American Oriental Society.
- Irwin, Lee. 2014. *Daoist Alchemy in the West: The Esoteric Paradigms*. Udgivet online: http://esoteric.msu.edu/VolumeVI/Dao.htm#_ednref27 (besøgt 20 november 2021).
- Jung, C. G. (1961) 1989. *Memories, Dreams, Reflections*. New York: Vintage Books.
- Kohn, Livia. 2007. «Daoyin: Chinese Healing Exercises». *Asian Medicine* 3 (1): 103–129. <https://doi.org/10.1163/157342107x207236>.
- Lamont, Peter. 2005. *The Rise of the Indian Rope Trick: How a Spectacular Hoax Became History*. UK: Time Warner Books.
- Loewe, Michael. 1979. *Ways to Paradise: The Chinese Quest for Immortality*. London: George Allen & Unwin.
- Lu K'uan Yü (Charles Luk). (1970) 1973. *Taoist Yoga: Alchemy & Immortality*. Maine: Samuel Weiser, Inc.
- Mead, G. R. S. 1906. *Thrice-Greatest Hermes – Volume 2*. The Theosophical Publishing Society.
- Moreman, Christopher M. 2010. *Beyond the Threshold: Afterlife Beliefs and Experiences in World Religions*. Laham, MD: Rowman & Littlefield Publishers.
- Muller, A. Charles. 2018. «AAR Daoist Studies Sessions at AAR 2018 (including a fair amount of Buddhism)». *Hnet*. Tilgængelig online: <https://networks.h-net.org/node/6060/discussions/3144467/aar-daoist-studies-sessions-aar-2018-including-fair-amount> (Besøgt 21 november 2021).
- Needham, Joseph. 1983. *Science and Civilisation in China Volume 5, Chemistry and Chemical Technology, Part 5, Spagyric Discovery and Invention: Physiological Alchemy*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Samuel, Geoffrey. 2013. «The subtle body in India and beyond». I *Religion and the Subtle Body in Asia and the West: Between Mind and Body*, redigert av Geoffrey Samuel og Jay Johnston, 33–47. London & New York: Routledge. <https://doi.org/10.4324/9780203558249>.

- Seidel, Anna. 1990. *Taoismus: Die Inoffizielle Hochreligion Chinas*. Tokyo: Deutsche Gesellschaft für Natur- und Völkerkunde Ostasiens OAG.
- Senzaki, Nyogen. 1919. *101 Zen Stories*. London: Rider / Company.
- Singleton, Mark. 2010. *Yoga Body: The Origins of Modern Posture Practice*. Oxford: Oxford University Press. <https://doi.org/10.5860/choice.47-6289>.
- Sivin, N. 1978. «On the Word ‘Taoist’ as a Source of Perplexity. With Special Reference to the Relations of Science and Religion in Traditional China». *History of Religions* 17 (3–4): 303–330. <https://doi.org/10.1086/462796>.
- Soo, Chee. 1977. *The Chinese Art of K'ai Men*. London: Gordon & Cremonesi.
- Soo, Chee. 1986. *The Taoist Ways of Healing: The Chinese Art of Pa Chin Hsien*. London: Aquarian Press.
- Strauss, Sarah. 2005. *Positioning Yoga: Balancing Acts Across Cultures*. Oxford: Berg. <https://doi.org/10.4324/9781003086420>.
- Thykieer Makeeff, Tao. 2020. «Historisk Kampkunst i Nutidens Grækenland: Religion, Reception og Feltarbejdets Ethiske Udfordringer». *Chaos: Skandinavisk Tidsskrift for Religionshistoriske Studier* 71 (1): 199–223.
- Umekawa, Sumiyo. 2004. *Sex and Immortality: A Study of Chinese Sexual Activities for Better-Being (Thesis submitted for the degree of Doctor of Philosophy of the University of London February 2004)*. Department of History School of Oriental / African Studies.
- Waley, Arthur. (1934) 1977. *The Way and Its Power: A Study of the Tao Tê Ching and Its Place in Chinese Thought*. London: Unwin.
- Wile, Douglas. 1992. *Art of the Bedchamber: The Chinese Sexual Yoga Classics Including Women's Solo Meditation Texts*. Albany, NY: SUNY Press.
- Wile, Douglas. 2018. «Debaters of the Bedchamber: China Reexamines Ancient Sexual Practices». *JOMEC Journal* 12:5–69. <http://doi.org/10.18573/jomec.169>.
- Wilhelm, Richard, og C. G. Jung. 1947. *The Secret of the Golden Flower: A Chinese Book of Life Translated and Explained by Richard Wilhelm With a European Commentary by C. G. Jung*. Oversatt av Cary F. Baynes. London: Kegan Paul, Trench, Trubner & co., Ltd.
- Wilhelm, Richard, og C. G. Jung. (1929) 1986. *Das Geheimnis der Goldenen Blüte*. Köln: Eugen Diederichs Verlag.

Zysk, Kenneth G. 1993. «The Science of Respiration and the Doctrine of the Bodily Winds in Ancient India». *Journal of the American Oriental Society* 113 (2): 198–213. <https://doi.org/10.2307/603025>.

RUNYOGA

FRÅN ARISK BLODSMYSTIK TILL NYANDLIG SJÄLVUTVECKLING

Fredrik Gregorius 

Linköpings universitet

fredrik.gregorius@liu.se

ABSTRACT

Rune yoga is a spiritual practice based on the idea that the Runic alphabet can be used for spiritual and magical purposes. Based on an interpretation of the Runes where every letter in the alphabet is considered to contain within it a source of mystical powers Rune Yoga uses techniques inspired by Indian yoga to channel these forces. While contemporary Rune Yoga has become a part of Heathen and Alternative Spirituality that attracts people from a variety of Ethnic background the origin of the practice lies within the Ariosophical movement, a racial form of Esotericism that developed in Germany and Austria in the early 20th century. In this article the origin of Rune Yoga within the Ariosphical movement is presented, how it was integrated in ideas about Aryan racial supremacy. The article continues to show how Rune Yoga later migrated to North America and became a practice used within a non-racial milieu and what aspects remained from the original Ariosophical movement. The article argues that while some aspects of Ariosophical thinking remains within Rune Yoga the racial aspects have ceased to be important. Rather than focusing on race modern Rune Yoga focus in self-improvement for the individual and there is a lack of collectivist goals.

KEYWORDS

ariosophy – yoga – magic – runes – heathenism – racism – rune magic

INGRESS

Runyoga är en nyandlig praktik baserad på föreställningar om att genom att ställa sin kropp i olika positioner som imiterar formen av de olika runorna går det att kanalisera runornas energier in i utövaren. Idag finns flera olika varianter av runyoga, och variationer kring vilket av de olika runalfabeten man avvänder sig av. Följande artikel har som syfte att presentera bakgrunden till den moderna runyogan som går att finna i förra

sekelskiftets ariosofiska miljö i Tyskland och Österrike. Ariosofin var en utveckling av teosofin som menade att den ariska rasen var gudomlig och hade korrumpierats genom rasblandning. Olika arisosofiska författare presenterade tekniker varigenom den ariska rasen kunde återta sin forna kraft och i den kontexten växer föreställningar om att det genom en form av gymnastik eller yoga var möjligt att agera som en antenn för olika kosmiska krafter. Genom runorna kunde dessa krafter kontrolleras. Artikeln har som syfte att visa på vilka delar av det ariosofiska arvet som lever kvar i dagens runyoga och hur det har ändrats genom att bli en del av moderna hedendom och ockultism i den engelskspråkiga världen efter andra världskriget.

ATT NÄRMA SIG RUNORNA

The first step in understanding rune lore is the understanding of the concept rune. A rune is not merely a letter in an old Germanic alphabet, but rather it bears the primary definition of "secret" or "mysterium". This basic meaning may be easily compared to the use of arcana in connection with the Tarot. Therefore, a rune is primarily a secret, holy concept or idea that must be expressed or dealt with in concealment. Throughout this work "rune" should be understood first in the sense of a secret and holy concept (Thorson 1984: 1).

Vad är runorna? Var de, som de flesta runologer idag menar, primärt ett alfabet som utvecklades under 100-talet bland de germanska stammarna och senare spred sig över Skandinavien, baserat på det latinska? Eller hade runorna en mer esoterisk och magisk funktion? Referenser till att runor skulle använts i magiska sammanhang finns på ett flertal ställen, från Tacitus *Germania* (skriven runt 98 evt) som beskriver hur germanerna använder sig av en form av spådom med tecken ristade på träbitar, till Edda-texterna och de forn-isländska sagornas referenser till runorna som fyllda med kraft och magi (Tacitus 1980: 145–147, O'Donoghue 2007). Begreppet, runa har etymologiskt också sin betydelse av "hemlighet och mysterie". I *Hávamál* kan vi läsa hur Oden genomgår en plågsam ritual eller initiation för att få kunskap om runorna:

Nam ek upp rúnar,
 .pandi nam,
 fell ek aptr flaᵛan.

Jag tog upp runor,
 Med rop jag tog dem,
 Så föll jag därifrån (*Hávamál* vers 139, citerat ur *Eddan* 1992: 36)

I kontrast verkar de bevarade runinskriftioner oftast vara av en mer vardaglig karaktär, utan ett magiskt syfte. Vi vet inte heller vad som menades med runor i den medeltida

isländska litteraturen, eller vad för tecken som Tacitus refererar till. Var bokstäverna heliga och magiska eller var det en fråga om besvärjelser? Om frågan inom den akademiska runologin idag lutar mot att runorna oftast användes som ett vanligt alfabet har föreställningar om runorna som långt äldre än 100-talet och med ett djupare magiskt syfte existerat sedan 1500-talet (O'Donoghue 2007). Från göticismen i Sverige till dagens nyandliga miljö finner vi föreställningar om att runorna är något mer än ett alfabet. De är en portal till magiska krafter och kunskaper bortom det rationella. Ovanstående citat från Edred Thorsons *Futhark: A Handbook of Rune Magic* exemplifierar en sådan syn. Runorna ses som kärn för esoterisk och magisk kunskap och varje runa i sig har multipla lager av meningar och magiska funktioner. Även om rötterna till ett sådant synsätt framträder redan på 1500-talet är det i början av 1900-talet som spekulationer om runornas magiska egenskaper formas till en strukturerad magisk praktik. Idag har runor blivit en återkommande del av nyandlighet och nyhedendom, speciellt som ett redskap för spådom där runorna tillsammans med tarotkort blivit en av de mest populära divinationsmetoderna. Det finns ett flertal introduktionsböcker med titlar som *Runes for Beginners* av Lisa Chamberlain, *Modern Runes* av Vervain Helsdottir, *The Beginners Guide to Runes* av Josh Simonds och *Futhark* av Edred Thorson.

Runkort, runstenar och smycken med runor kan köpas i de flesta nyandliga butiker och säljs oftast med förklaringar om vad de olika runorna har för egenskaper, vilka som kan ge framgång, kärlek eller styrka. En hel del av runkorten påminner starkt om tarotkort med bilder, ofta med gudar och gudinnor, som illustrerar betydelsen av varje runa, som *Rune Oracle Cards* från 2013 eller *Power of the Runes Deck*, publicerad redan 1998. Andra kort består endast av bilder på runorna själva. Runorna säljs med löften om att låta dig både se framtiden och förändra den. I den synkretistiska moderna nyandligheten är det inte överraskande att runorna också presenteras som att de kan användas inom andra andliga och magiska system. Det finns idag bland annat run-baserad astrologi, meditationer, och yoga. Det sistnämnda är vad föreliggande artikel kommer fokusera på.

I likhet med andra nyandliga tolkningar av runorna är runyoga baserad på föreställningen om att de fornnordiska runorna inte enbart var ett alfabet utan hade en djupare och mer esoterisk innebörd. I fallet med runyoga är grundteorin att runorna illustrerar olika positioner likande de olika asanas som man hittar i den moderna populariserade indiska yogan. Runyoga återfinns speciellt inom de mer esoteriska formerna av nyhedendom. Idag går det att hitta instruktioner om hur man ska utföra runyoga på Youtube, kurser arrangeras och i olika böcker om runmagi har runyoga blivit en återkommande praktik. Bland de som utövar runyoga varierar förklaringarna kring varifrån det kommer. En del menar att det handlar om en tusenårig tradition, medan andra är medvetna om att det är en modern konstruktion från 30-talet. Vad som är intressant är att modern runyoga idag framstår som en relativt neutral företeelse med fokus på självutveckling, samtidigt som det ursprung på 30-talet som refererades till var djupt baserat på, och växte fram ur

en miljö där ras och ursprung var centrala komponenter. Följande artikel kommer följa utvecklingen av runyogans uppkomst i en miljö som drömde om ariska gudamänniskor fram till dagens nyandliga utövare.

OCKULTISM I WEIMAR

Den moderna runmagin, liksom runyoga eller rungymnastik, växer fram inom den ockulta miljön i Tyskland och Österrike under det tidiga 1900-talet. Speciellt sker det inom en utveckling av teosofin kallad ariosofi. Ariosofins grundföreställning var att den ariska rasen var gudomlig, men hade korruperats genom rasblandning (Goodrick-Clarke 1992: 2). Begreppet myntades 1915 av Jörg Lanz von Liebenfels (1874–1954). Tidigare hade Liebenfels använt termen ”ario-kristendom” eller ”theozoologi” (Goodrick-Clarke 1992: 227). Ariosofin kan ses som en rasbaserad tolkning av teosofin, speciellt var man intresserad av Blavatskys teorier om rotraser. I kontrast till teosofins teoretiska mål av ett universellt brödraskap var ariosoferna endast intresserade av den ariska rasen som man såg som den enda kulturskapande mänskliga rasen och de rena arierna tillskrevs en gudomlig status med övernaturliga förmågor. Då dessa föreställningar inte uppkom förrän 1915 har Nicolas Goodrick-Clarke föreslagit att begreppet används som ett familjebegrepp även för ideologiskt närliggande rörelser och författare innan 1915 (1992: 1). Begreppet ariosofi används därmed här som en kategorisering av en ideologisk strömning inom den tyska ockulta miljön som existerade innan 1915.

På grund av de senare oftast överdrivna associationerna mellan ockulta intressen och nationalsocialismen har ariosofin fått en särställning i studiet av ockultism under Weimar-republiken och fått rollen som den definierande formen av ockultism för eran. I Corina Treitels *A Science for the Soul: Occultism and the Genesis of the German Modern*, presenteras en mer komplex bild där flera av det tidiga 1900-talets esoteriska tänkare i Tyskland snarare hade en pro-modernistisk hållning med liberala och även socialistiska värderingar. Treitel menar att även om man inte ska bortse från en koppling mellan ”völkisch”-baserad ockultism och bland annat teosofi så var ariosofin inte så dominerande som den tidigare presenterats. Under 20-talet i Tyskland fanns det endast åtta grupper som praktiserade ariosofi medan över 50 som praktiserade konventionell teosofi (Treitel 2004: 103). Ariosofin var likväl en del av samma sociala och kulturella miljö som de mer liberala formerna av ockultism.

Sekelskiftesockultism präglades av en vetenskaplig terminologi, delvis baserad på teosofernas försök att presentera esoterism som en form av vetenskap, och delvis på spiritualismen. Seanser presenterades som laboratorier varigenom man kunde nå kunskap om dolda dimensioner i tillvaron (Treitel 2004: 7–17). Utvecklingen av radio och elektricitet fascinerade och inom ockulta kretsar förekom föreställningar baserade på att om det var möjligt att höra röster genom radiovågor, som inte var synliga eller gick att känna, då borde det även finnas liknande andliga vågor som man kunde påverkas av och påverka. En annan aspekt var en kult kring vitalism och vitalitet, vilket var en del av

en bredare idéströmning i Tyskland vid förra sekelskiftet (Hau 2003). Detta är tydligt i den ariosofiska rörelsen som binder samman hälsa med rasrenhet men det var även föreställningar som fanns hos icke-rasistiska esoteriker.

VÖLKISCH-RÖRELSEN

Ariosofin var inte enbart en del av den ockulta miljön, man var också en produkt av den så kallade völkisch-rörelsen. Även om *völkisch*-rörelsen förenades i tankar om att återuppväcka den germanska kulturen var den löst sammansatt och det fanns stora ideologiska skillnader. Baserad på föreställningar om kopplingen mellan folk, nation och jord såg den människan som rotad i den plats hon hade sitt ursprung. George L. Mosse ser völkisch-rörelsen som en direkt produkt av den tyska romantiken och ställer den i kontrast till rationalism och upplysning. Mosse skriver:

The fine distinctions and restrictions of the intellectual systems and rational ideologies of the eighteenth century had been inundated by what many men took to be inevitable social and historic forces. The patient experimentation and intellectual discipline of the Enlightenment were succeeded by the ideal of revolution, and the concept of an intelligible God gave way to a pantheistic view of the universe (Mosse 1981: 13).

För Mosse var völkisch-rörelsen en kapitulation till irrationalism där romantiska känslostormar blev vägen till kunskap. I den miljön blir folket ett i det närmaste metafysiskt begrepp där varje folk har sin volksgeist och det är endast genom en förening med denna som tillvaron blir autentisk. Eftersom folket sågs som evigt fanns en strävan efter ursprung och att hitta essensen av folket i historien. I Tyskland söktes det urgermanska i folksagor, arkeologi och antika texter som *Germania* av Tacitus (Mosse 1981: 67–87). I en ideologisk miljö där jord, folk och ursprung fick en så stor betydelse fick de som inte passade in rollen som ”den andre”. Framför allt blev det fallet med judarna som sågs som rotlösa och utan en plats i en kultur baserad på ”blod och jord”. Bilden av juden skiftade från tragisk till demonisk (Mosse 1981: 126). Inom ariosofin skulle det bli en tonvikt på det demoniska.

Den skarpa distinktion mellan rationalism och irrationalism som Mosse presenterar har kritiserats som för binär och simplistisk, liksom hans bild av völkisch-rörelsen som den direkta ideologiska föregångaren för nationalsocialismen. Treitel och Goodrick-Clarke har båda lyft fram att kopplingen mellan völkisch-rörelsen, ockultism och nationalsocialism var mer ambivalent (Treitel 2004: 25–27; Goodrick-Clarke 1992). För Mosse var ockultismen bara ännu ett uttryck för irrationalismen som präglade den djupa kris i Tysklands intellektuella liv han såg, något som enligt Treitel dock saknar empiriskt stöd (2004: 26).

Mosses fokusering på det irrationella blir också ett hinder för att förstå utvecklingen av ariosofin och runmagin. Det fanns onekligen en föreställning om att det germanska psyket var mer lagd åt det dunkla och emotionella, speciellt inom romantiken, och att det förekom visionära upplevelser där mystiker hävdade att de erhållit kunskap från övernaturliga källor. Men samtidigt användes ofta ett vetenskapligt språkbruk, även om det användes i en oortodox form. Trots den romantiska sturm und drang-vurmen användes ”vetenskap” som ett sätt att skapa legitimitet i linje med det som tidigare varit fallet med teosofin och som fortfarande är fallet med mycket av dagens nyandlighet och New Age. Den här formen av retorik har analyserats av Olav Hammer i *Claiming Knowledge* (2003) och samma form av retoriska grepp kring ”vetenskapligt” språk är även närvarande inom ariosofin.

RUNORNAS HEMLIGHETER

Den moderna runmagins fader var den österrikiske författaren och journalisten Guido List (1848–1919). List lade senare till ”von” så hans namn skulle låta mer aristokratiskt, en vanlig trend bland förra sekelskiftets ockultister i Europa vilka oftast hade en mer borgerlig bakgrund än de var bekväma med och ville ge en mer nobel bakgrund till sig själva. För List gick fixeringen vid adelstitlar längre och i sin romantisering av medeltidens feodalsamhälle tolkade han in esoteriska koder i olika släktvapen och såg adelssläkter som bärare av esoterisk kunskap. Enligt List dolde sig där spår av den forngermanska kulten kring Wotan (List 1910). Eftersom Lists tankar var baserade på blodets renhet fanns även tankar om att adelsfamiljer hade bevarat blodet, och därmed var kontakten med det urgermanska intakt.

List växte upp i Wien i en välmående katolsk medelklassfamilj. I unga år blev han fascinerad av den forngermanska religionen och vid 14 års ålder avsvor hans sig kristendomen och dedikerat sig till Wotan. Han svor en ed att när han blivit stor skulle han bygga ett tempel åt Wotan: ”Wenn ich einmal groß bin, werde ich einen Woutanstempel bauen!” (List 1913: 592). Allt detta bygger på Lists egna beskrivningar, och bör ses som ett sätt för honom att lyfta fram hans starka dedikation till Wotan.

Det mest betydande verket för utvecklingen av modern runmagi var *Das Geheimnis der Runen (Runornas hemlighet)*, 1908. Boken byggde på visioner List hade haft när han 1902 genomgick en ögonoperation som lämnade honom temporärt blind. Under den perioden fick List visioner av de olika runorna, deras betydelse och efter det såg han det som sin mission att sprida sina nya insikter och därigenom vitalisera det germanska folket genom att återvända till sitt ursprung. Även om List först 1908 publicerade sitt runmagiska system hade han redan tidigare skrivit om liknande ämnen. Under flera år arbetade List som journalist och skrev för oftast konservativa tidskrifter. Hans texter präglades av hans fascination för germansk forntid och hur spår av Wotan-kulten kunde ses i folktro, landskap och heraldik (Lenthe 2018: 28–37; List 1913).

Det runmagiska system List skapade byggde på en tolkning av *Ljóðatal*, en del av *Hávamál* som består av arton verser eller sånger och består av verserna 147–164. Enligt List representerade varje sång en specifik runa. Snarare än att bygga på existerande runalfabet skapade List sitt eget, som han dock menade var uråldrigt (List 1912). List kallade dessa för Armanen-runor från hans teori om Armanenschaft. Armanenschaft var enligt List namnet på det hemliga sällskap av hedniska präster som bar germanernas esoteriska visdom. Wotanismen var religionens exoteriska dimension och armanismen den esoteriska. I opposition till Armanenordern stod kristendomen, och framför allt judendomen. Judendomen strävade efter att förintna den ariska rasen genom att lösa upp nationerna. Speciellt såg List idag detta inom den växande socialismen och industrialismen (Goodrick-Clarke 1992: 79–81).

Lists världsbild byggde tydligt på völkisch-rörelsens syn på människan som en produkt av sitt folk och där äldre, nedärvd kunskap var det sätt varigenom samhället kunde räddas. Genom folket kunde den germanska människan sträva efter att leva i förening med det gudomliga, och agera i harmoni med den gudomliga viljan. Bilden av Gud var panteistisk och det gudomliga finns i världen omkring oss, i naturen, språk och framför allt i folket snarare än separerat från skapelsen (List 1912; Flowers och List 1988: 20f). Föreställningen om att det gudomliga finns inom oss, och i världen blir central för utvecklingen av runmagi, där senare runyoga uppkommer som en underkategori.

List trodde på en form av reinkarnation där själen återföddes till samma folk och därigenom existerade inom folket ett kollektivt minne vari nyckeln till det förflutna låg dolt. Lists syn på världen är både holistisk och dualistisk. För List är ordning det goda och kaos det onda och destruktiva. Det goda och högsta associeras med maskulinitet och kaos och förvirring associeras med det feminina. Denna dualism återkommer genomgående hos List, som ser det moderna samhället, speciellt urbanisering, demokrati, feminism som tecken på förfall och är ett återkommande drag i andra former av ariosofi som ser förändrade relationer mellan män och kvinnor som ett tecken på kulturell kollaps (List 1912: 19; Goodrick-Clarke 1992: 81).

List presenterade inga praktiska övningar i sina texter utan de hade som syfte att ge en teoretisk ram varigenom läsaren kunde återupptäcka runornas mysterier själv. Dock fanns det försök till att organisera Lists anhängare. 1908 grundade List och hans anhängare Guido-von-List-Gesellschaft, och 1911 Hoher Armanen-Orden (HAO) en inre cirkel för hans närmaste lärjungar. List dog 1919, 71 år gammal, efter att ha förutspått en ny guldålder när Tyskland skulle segra i första världskriget (Goodrick-Clarke 1992: 85).

Lists inflytande har varit centralt för all form av modern runmagi. I Tyskland är det först under senare delen av 1900-talet som runmagiska texter och sällskap har tagit upp andra former av runor som den äldre Futharken. Trots Lists tydligt rasbaserade form av runmagi har flera författare försökt skapa versioner av hans system som inte har haft racistiska undertoner (Thorson 2018: 36–41; von Schnurbein 2016: 117). Om det har varit

möjligt eller ej med List kan diskuteras, men med den andra centrala gestalten i utvecklingen av ariosofin, Jörg Lans von Liebenfels har en sådan utveckling varit omöjlig.

JÖRG LANS VON LIEBENFELS

Jörg Lans Liebenfels är en av de mest omdebatterade och egendomliga ockulta författarna från det tidiga 1900-talet. Hans blandning av List, teosofi, rasbiologi och bibelexeges skapade en av de mest extrema formerna av rasbaserad ockultism. Dock var det ur kretsen kring Liebenfels som runyoga, genom Sigfried Adolf Kummer (1899–?), skulle etableras. Liebenfels var tidigt aktiv i den ariosofiska rörelsen, han var en av de 50 första medlemmarna som 1908 gick med i Guido-von-List-Gesellschaft och, som nämnts ovan, den som myntade begreppet 1915. I likhet med List lade Liebenfels senare till ett ”von” i sitt namn. Liebenfels hade tidigare varit munk i Cisterciensorden. 1894 hävdade han att han hade blivit upplyst och började predika en världsbild av evig kamp där de högre och ädlare raserna stod i opposition till de lägre. 1899 blev han inte helt överraskande utesluten ur Cisterciensorden. 1905 gavs hans mest centrala verk ut, *Theozoologie oder die Kunde von den Sodoms-Äfflingen und dem Götter-Elektron*. I grunden är boken en tolkning av Bibeln där Eva är den ursprungliga ariska och gudomliga kvinnan och Adam en apmänniska, eller demon. Adam försöker genom både våldtäkt och genom att förföra Eva fördärva hennes renhet och därmed även ta bort hennes psykiska förmågor då den ariska rasen var gudomlig. Arierna reproducerade sig inte genom fysiskt sex utan genom elektricitet. Genom att ha sex med Adam har Eva dragit ner den ariska rasen och fördärvat både sig själv och sin avkomma. Enligt Liebenfels är detta skäl till att kvinnor är svagare och mer sexuellt attraherade till mörka män. Under århundraden har gradvis den ariska rasen blivit alltmer försvagad. Den sista rena ariern, och därmed en person med övernaturliga förmågor, var Jesus. Enligt Liebenfels var berättelsen om korsfästelsen egentligen en gruppvåldtäkt för att ta bort Jesus övernaturliga förmågor. Dock kunde den ariska rasen återta sina ursprungliga gudomliga förmågor genom att göra sig av med de lägre raserna genom sterilisering, kontrollera ariska kvinnor vars vilja var svagare och komprometterad, och endast låta de renaste reproducera (Liebenfels 2002; (Goodrick-Clarke 1992: 91–94)). Liebenfels var inspirerad av Blavatskys teorier om olika rotraser och speciellt de sektioner i *The Secret Doctrine* som beskriver hur de högre andliga raserna faller ner i materia något som Liebenfels tolkade som att rasblandning som en orsak till tidigare civilisationers förfall. Centralt för Liebenfels var Blavatskys kommentarer i *The Secret Doctrine* till det åttonde kapitlet av *Book of Dzyan*, en text Blavatsky hävdade var en uråldrig Tibetansk text. Speciellt vers 32 var betydande:

And those which had Spark (the ”narrow” brained) took huge she-animals unto them. They begat upon them dumb races. Dumb they were themselves. But their tongue untied. The tongues of their progeny remained still.

Monsters they bred. A race of crooked red-hair covered monsters going on all fours. A dumb race to keep the shame untold (Blavatsky 1888: 184).

En annan betydande inspirationskälla för Liebenfels var Otto Weiningers (1880–1903) *Geschlecht und Charakter (Kön och karaktär)* från 1903. Trots att Weinger hade en judisk bakgrund gav han i sina böcker uttryck för grova antisemitiska föreställningar. Weiningers bild av judendomen baserade sig på en uppfattning om att skillnaden mellan maskulint och feminint genomsyrade allt, inklusive kulturer och folk. Det maskulina var aktivt, rationellt, moraliskt och medvetet medan det kvinnliga var passivt, irrationellt, omoraliskt och omedvetet (Weinger 2015). Manliga och kvinnliga sidor finns inom alla människor men är mer eller mindre framträdande, och även kulturer och hela folk var formade av starkare maskulina eller feminina sidor. Judendomen var feminin och därmed amoralisk och irrationell. Målet med Weiningers tankar var att frigöra sig från det feminina som drog ner det manligt rationella subjektet och sträva mot det högre. Tillvarons syfte var att föda fram geniet och det var endast män som hade i sig möjligheten till genius. Weinger tog livet av sig samma år som hans bok publicerades 1903, endast 23 år gammal. Weiningers tankar märks tydligt hos Liebenfels i fixeringen hur det feminina korrupperar ner det manliga subjektet, samt i antisemitismen och dualismen. Trots den pessimistiska syn på världen som Liebenfels hade var han också fascinerad av moderna upptäckter som radiologi och elektronik och integrerade detta i sin världsbild. Detta ger *Theozoologie* en ytterligare dimension av excentricitet men är betydande genom att även Liebenfels använde sig av sin samtids vetenskapliga terminologi för att legitimera sina teorier (Goodrick-Clarke 1992: 95). Trots den extrema och bisarra världsbild som Liebenfels presenterade lyckades han få anhängare och etablerade ett sällskap för sina idéer Ordo Novi Templi (Det nya templets order), som dock inte lyckades få mer än ett hundratal medlemmar (Gardell 2003: 23).

Den arisofiska rörelse byggde på ett dualistiskt universum där ordning står mot kaos, gott mot ont, det högre mot det lägre, det manliga mot det kvinnliga, det ariska mot det judiska, tradition mot modernitet. Men man byggde också på föreställningar om dolda energier och magiska tankar om elektricitet. Tankar om detta skulle bli fundamentet för utvecklingen av runyoga och rungymnastik.

RUNGYMNASTIK OCH RUNYOGA

Varken List eller Liebenfels utvecklade en konkret praktik men hade lagt den teoretiska grunden för en sådan. Genom Lists föreställningar skapades grunden för en föreställning om runorna som bärare av uråldrig och magisk kraft och genom Liebenfels fördes föreställningar in om hur den ariska människans besatt en inre gudomliga kraft som kunde frigöras. Vägen till denna frigörelse blev att skapa ett praktiskt system av runorna. Den första som försökte göra om runorna till en form av yoga var Friedrich Bernhard

Marby (1882–1966). 1931 gav han ut *Runenschrift, Runenwort, Runengymnastik*. Marby formade i hög grad den praktik som senare skulle bli känd som runyoga av Kummer. Grunden var att kanalisera runkraften runt, i och omkring sig själv (Thorson 2018: 19–21). I kontrast till sina föregångare skapade Marby ett praktiskt system varigenom de krafter och energier som List och Liebenfels refererat till kunde kanaliseras.

Marbys system, som det presenteras i Thorsons systematisering av hans verk, bygger på fem kosmiska zoner som runmagikern kunde kanalisera och använda sig av, dessa var 1) den inre-jordens rymd, 2) den materiella jordens rymd, 3) vågornas rymd, 4) kosmisk rymd och 5) super-kosmisk rymd (Thorson 2018: 59). Runmagikern arbetar med alla dessa dimensioner och kan kanalisera in dess krafter genom runorna. Speciellt skulle rungymnastik utföras vid olika kraftplatser som ruiner, berg och vid vatten (Goodrick-Clarke 1992: 161). Den första formen, den som kallas inre-jorden rymd bygger på Marbys tro på att jorden var ihålig och att det kunde finnas ett universum under oss, en teori som existerade som en underströmning bland en del esoteriska författare från 1700-talet fram till idag (Godwin 1996). Politiskt sett stödde Marby nationalsocialismen men blev 1936 censurerad och spenderade resten av kriget i olika läger (Thorson 2018: 21). Trots att han kom i opposition med nationalsocialismen så formade föreställningar om arisk överlägsenhet och antisemitism Marbys tänkande. Det finns dock olika bedömningar om hur djupt rotade dessa föreställningar var. Goodrick-Clarke menar att Marbys system var producerat i en ”less explicitly Aryan racist context”, dock utvecklar han inte sina resonemang kring detta och Alan Baker i *Invisible Eagle: The History of Nazi Occultism* menar att Marby inte byggde direkt på antisemitism utan snarare på att runorna hade positiva hälsoeffekter (Thorson 2018: 20f; Goodrick-Clarke 1992: 160; Baker 2000: 59). Varken Goodrick-Clarke eller Baker ger några tydliga argument för sin position och att framhålla hälsa står knappast i opposition till att vilja bygga upp den ariska rasen. Stefanie von Schnurbein lyfter fram en annan sida av Marby där det ariosofiska draget är tydligt:

Marby, and later his post-war publisher, Rudolf Arnold Spieth, were both adamant that its ”Rassische Gymnastic” (racial gymnastics) was to be understood as an ”Aufassungsweg” (path of racial improvment), wich was to be strictly reserved for members of the ”Germanic Race” (2016: 116).

Bredvid Marby var den centrala personen i utvecklingen av runyoga Siegfried Adolf Kummer. Kummer bygger vidare på Marby under namnet *Runenyoga*. Kummer var liksom Marby inspirerad av List och bygger sitt runmagiska system på List (Kummer 2017: 7–10). Relativt lite är känt om Kummer. Han föddes 1899 och hade 1927 etablerat en ”run-skola” i Dresden under namnet *Runa*. Kummer lade en stor tonvikt vid den praktiska sidan av run-magi. Målet var att vitalisera det tyska folket genom andliga övningar som kunde dra energi från jorden. Kummer samarbetade med ariosofiska rörelser och det är tydligt att hans teorier byggde på föreställningar om att den ariska rasen hade en

speciell kraft som behövde frigöras. I likhet med samtida esoteriska tänkare som Liebenfels var Kummer fascinerad av elektricitet och radiovågor som var osynliga för blotta ögat men kunde påverka den materiella världen. På samma sätt kunde germanerna genom runövningar och dans reglera och kontrollera de kosmiska vågorna omkring henne. Ett hot mot detta var att låta sin ariska renhet bli besmittad och Kummer varnar för ”Rassenschuld”, rasskuld, hans begrepp för rasblandning, eller för att låta lägre begär leda ens arbete med runorna (Kummer 2017: 35, 43).

Kummer var mer inspirerad av rituell magi än Marby och lärde ut hur runmagikern skulle göra skyddande cirklar runt sig med namnet från germanska gudar och hade en mer ceremoniel magisk syn på andlig praktik än många andra samtida runmagiker (Kummer 2017: 11, Goodrick-Clarke 1992: 161f). 1932 ger han ut sin första bok *Heilige Runenmacht* som 1933 följs upp av *Runen-Magie*. Speciellt den senare kommer bli betydande då den presenterar olika former av kroppspositioner varigenom runmagikern kan kanalisera in runornas kraft och även olika handrörelser, en form av mudras som kan användas av samma skäl (Kummer 2017: 15).

Vad som senare händer med Kummer är oklart. Han hamnar i likhet som Marby i onåd hos den nationalsocialistiska regimen, och hans och Marbys namn är med på den lista av ockultister som enligt Karl Maria Willigut, Heinrich Himmlers ”andlige” rådgivare, hade korrumpat den germanska kulturen (Goodrick-Clarke 1992: 162).

Att både Marby och Kummer hamnade i onåd hos den nya regimen, trots att de delade liknande värderingar kring ras och antisemitism är inte speciellt överraskande. Även Jörgen Lanz von Libenfelts organisation ONT hamnade i konflikt med den nya nationalsocialistiska regimen. Det fanns olika orsaker. Delvis handlade det om att flera av sällskapen var organiserade som hemliga sällskap vilket inte var tillåtet. Det går dock inte att undvika att se att ett av skälen var hur en del konkurrerande ariosofiska tänkare som Karl Maria Willigut som hade starka kopplingar till SS-divisionen Ahnenerbe, såg möjligheten från sin position att göra sig av med konkurrenter. Det bör också noteras att bilden av nationalsocialismen som fylld av ockulta teorier saknar egentligt stöd. (Pringle 2006; Treitel 2004: 212–216).

Marbys och Kummers problem med nationalsocialisterna betydde inte att deras tankar skulle varit mildare eller mer toleranta i frågan om ras. De byggde båda vidare på List och Liebenfels och såg i sina övningar en väg varigenom den ariska människan kunde hitta sin inre kraft och befria sig från det lägre, det som kallades för ”äfflingar”. Rasistiska föreställningar genomsyrar därmed både Marby och Kummers verk liksom föreställningar om att runorna är en väg till en uråldrig visdomstradition som kan generera och vitalisera den germanska kulturen (von Schnurbein 2016: 115). Alla var del av en miljö som såg det moderna samhället som förfallet. Speciellt såg man demokrati, mångkultur och modernitet som tecken på detta. Det fanns olika historier om hur förfallet hade börjat, hur långt det hade gått och vad som kunde göras för att stoppa det men en nödvändig lösning för alla var att stoppa rasblandning.

Men all inspiration behövde inte komma från det nuvarande Tyskland. En grundläggande ideologisk komponent var att den ariska rasen var den högsta av alla former av mänsklighet och besatt gudomliga förmågor som kunde återuppväckas. På grund av bilden av arier som den högsta rasen fanns även föreställningar om att alla kulturer hade skapats av arier vilket inkluderade Grekland, Rom och Indien. Indien ansågs vara skapat av arier och kastsystemet tolkades som ett sätt att försöka förhindra rasblandning. Med den framväxande komparativa språkvetenskapen så ökade intresset för Indien genom upptäckten av att det fanns en språklig gemenskap mellan sanskrit och europeiska språk, men inte hebreiska. Inom den akademiska forskningen kring indoeuropeiska språk fanns onekligen nationalistiska föreställningar men inom den ariosofiska fick den en långt mer spekulativ form (O'Donoghue 2007). En central tanke var existensen av ett urhem, den plats varifrån den ariska rasen kom. Ariosoferna placerade sällan urhemmet i Indien utan i stället ansåg man att arierna måste komma från norr. En inte ovanlig tanke var bland annat Nordpolen, i vad som sågs som Hyperborea. Arierna var en invaderande ras från norr som etablerat det vediska systemet i Indien menade man. Att använda sig av tekniker som yoga var därmed inget konstigt, det var inte egentligen indierna som skapat yoga, utan germanerna och båda var en del av samma ur-ariska kultur med rötter i det fjärran norr (O'Donoghue 2007).

STADHAGALDR: RUNYOGA I AMERIKA

Efter 1945 blev runorna associerade med nazismen och det fanns en ökad misstänksamhet gentemot dem. Trots detta fortsatte det att existera en levande runmagisk tradition efter andra världskriget och Armanen-runorna fortsatte vara normen (von Schnurbein 2016: 117). Flera författare försökte presentera en version av armanen-runorna som inte baserade sig på rasmystik och antisemitism. Den mest kända av dessa var Karl Spiesberger som 1955 publicerade *Runemagie*. Spiesberger bygger på List men har tagit bort den rasistiska överbyggnaden. Utveckling efter 1945 gör att magiska tekniker associerade med ariosofin kunde ges nya former och få en ny publik och under slutet av 70-talet börjar även runyoga och tysk runmagi sprida sig till den engelskspråkiga världen. Enligt von Schnurbein fanns det hos Spiesberger förvisso en kritik mot nazisterna men inget om att även för List, Marby och Kummer var rasismen ett grundläggande element (von Schnurbein 2016: 117).

I den engelskspråkiga världen kommer runyoga att populariseras och integreras som en del av rumagisk praktik genom Edred Thorson (Stephen Flowers). I *Futhark: A Handbook of Rune Magic* introducerar Thorson runyoga som en central del av hans rumagiska tekniker. Boken gavs första gången ut 1984 och har blivit en av de mest betydande böckerna i den engelskspråkiga världen om runmagi.

Thorson eller Stephen Flowers är en betydande men kontroversiell författare inom den amerikanska hedniska miljön och har kritiserats för att popularisera nazi-ockultism och hysa sympatier för satanistiska organisationer. Orsaken till den senare anklagelsen

är att Flowers sedan 1984 varit medlem i Temple of Set, en utbrytargrupp ur Church of Satan. Organisationen kan inte själva anses vara satanistisk utan snarare en form av post-satanism (Granholt 2013). Något som har varit mer omdebatterat har varit Flowers ambivalenta relation till rasbaserade former av asatro och hedendom. Flowers har översatt ett flertal verk av ariosofiska författare till engelska och har varit central i att popularisera deras tankar i den engelskspråkiga världen. Bland annat har han översatt List, Peryt Shou, Kummer och även skrivit om dem i ett antal av sina verk. Flowers har oftast tonat ner de rasistiska och antisemitiska aspekterna av ariosoferna och har själv undvikit att ge uttryck för rasideologiska eller antisemitiska åsikter. Dock har han kritiserats för att inte ta starkare ställning mot rasbaserade tolkningar av hedendom och har på senare år även gett uttryck för sympatier för europeiska nya-högerförfattare som Alain de Benoist. Generellt menar dock Flowers att hans verk är opolitiska (Gardell 2003: 162, 164; Flowers 2002; von Schnurbein 2016: 287).

1979/80 runt årskiftet grundade Flowers Rune Gild, en magisk order för att utforska runornas magiska och esoteriska dimensioner. Rune Gild inkorporerade runyoga i sin praktik vilket tydligt kan ses i *Nine Doors to Midgaard*, den bok som används som grundbok för nya medlemmar i sällskapet. 1984 disputerade Flowers vid University of Texas i Austin, med avhandlingen *Runes and Magic: Magical Formulaic Elements in the Elder Tradition*. I den driver Flowers tesen att runorna användes för magiska syften. Även om Flowers haft som ambition att ge ut akademiska verk under sitt riktiga namn och magiska under namnet Edred Thorson har även hans senare arbeten under namnet Stephen Flowers formats av hans magiska övertygelser. Samma år som han disputerade gav han även ut *Futhark: A Handbook of Rune Magic* som blivit en av hans mest lästa böcker och fungerar som en introduktion till runmagi. I boken presenteras även en form av runyoga som en del av praktiken.

I *Futhark* använder Thorson begreppet ”stadhagaldr” för runyoga. Begreppet tycks vara en kombination av stadh, vilket skulle kunna översättas med att stå eller vara positionerad, och Galdr som hos Thorson refererar till magiska besvärjelser.¹ Thorson hänvisar till Kummer och Marby men menar att de varit för påverkade och beroende av indiska förlagor. Thorson skriver:

In comparison to what *yoga* became in later centuries, *stadhagaldr* is an active system of magic that consists of the assumption of runic postures or gestures for magical effect, both within the vitki and in his or her environment. Both systems are most probably derived from the same common Indo-European root tradition of magical and symbolic gestures (1984: 124).

1. Är här tacksam för den hjälp jag fått av Benjamin Weber Pedersen för att reda ut etymologin av begreppet.

Thorson återvänder i ett flertal av sina verk till samma grundtanke, att stadhagaldr är en form av ur-indo-europeisk tradition där yoga bara är en annan version av samma grundteknik. Som argument för detta refererar han till bilderna på Gallehushornen som han menar illustrerar bilder på människor som utför något som kan liknas vid yoga eller stadhagaldr (1994: 17). Dock menar han att det endast finns fragment av detta kvar så i grunden måste den moderna utövaren bygga på Marby och Kummer. I kontrast till Kummer och Marby bygger Thorson inte på Lists Armanen-runor, som han anser vara otraditionella, utan på den äldre Futharken. Det saknas också tankar om att vitalisera något kollektiv som den ariska rasen och i stället läggs fokus på utveckling av den egna individen:

Stadhagaldr is used as a mode of psychological integration and personal transmutation, and it is also employed in all other types of magical operations. The vitiki may, for example, literally build a numious, living runic talisman within the body through *stadhagaldr*, so that he or she *becomes a walking rune tine!* (1984: 125).

Thorson skriver också att stadhagaldr har sex primära mål: ”Control of the body, control of thoughts, control of Breath, control of Emotions, anchoring of the Rune, mastering of the Will” (Thorson 1984: 125)

De sex målen Thorson ställer upp påminner om de beskrivningarna av hathayoga som det presenterades hos västerländska författare under första hälften av 1900-talet. Ett tydligt på detta är Aleister Crowleys *Eight Lectures on Yoga* från 1939, som även associerar utvecklingen av vilja med yoga (Crowley 1972: 16). Hos Thorson blir fokus på att utveckla sig själv, lära sig självkontroll och de mer kollektiva mål som fanns i den ariosofiska miljön är borta. Det vi därmed ser är en förändring av synen på både runyoga och runmagi generellt, och den blir en del av den framväxande efterkrigstidens subjektivt inriktade nyandlighet.

HUR FUNGERAR RUNYOGA

Den grundläggande praktiken inom runyoga har inte ändrats signifikant sedan 1930-talet. Grundföreställningen hos de som presenterar runorna som verktyg i magisk praktik bygger på är att runorna inte enbart var ett alfabet utan också hade magiska och ockulta egenskaper. Varje runa tillskrivs kraft och betydelse vilket gör att runorna kan användas till spådom, magi och även som olika yogapositioner. Det har idag utvecklats former av runyoga som använder sig av futharken, eller ibland skriven som utharken, den yngre futharken, de anglo-saxiska runorna och det finns även de som fortfarande använder Armanen-runorna, men de grundläggande teknikerna är samma oberoende av vilken form av runalfabet som används (se exempelvis Welz 1998, Rice 2017 för armanen runorna, Eadig 2018 för anglo-saxiska runor, Karlsson 2002: 98–103 för uthark runor).

Praktiskt sett går runyoga ut på att man ställer sig med kroppen på ett sätt som gör att kroppen formar den runa man vill kanalisera. Om man vill kanalisera den första runan i futharken, Fe-runan ställer man sig upp och lyfter fram båda armarna lätt uppåt med den ena höjd över den andra. Ibland inkluderas att man även vibrerar, med andra ord långsamt uttalar runans namn vid utandning så att det ska kännas i hela kroppen, de olika namnen på runorna så i fallet med Fe-runan vibrerar man samtidigt som man står i positionen, Fe, fe, fe, fe osv. Under tiden man står där ska man även kontrollera sin andning och visualisera energier flöda genom kroppen. En modern utövare av runyoga skriver upplevelsen på följande sätt:

In accordance to many authors I can confirm that the runic postures are bio-energetic antennas which receive the various energies, symbolized by the runes. Tests with the pendulum during runic gymnastics showed an expansion and charging of the individual aura as well as an extensive radiation. The posture receives cthonic and celestial energies, thus activate and vitalize body and mind. This energy is also necessary to fulfill magical goals (Galdrantz-Runedance 2013).

I förklaringarna till varför runyoga fungerar ser vi liknar de hos Kummer och Marby. Det handlar om energier från himmel och jord, och att man för in eller kanaliserar in runorna i kroppen. Dock så har det fokus på ras som ariosofin byggde på oftast försvunnit. I kontrast till vanlig yoga lyfts det magiska syftet med runyoga fram. En modern utövare av runyoga Eadig menar att genom att ställa sig i olika positioner kan man inte enbart nå andliga resultat utan även påverka ens liv mer direkt (Eadig 2018). Hur viktigt det är att kroppen liknar de olika runorna varierar. Thomas Karlsson, grundare av det magiska sällskapet Dragon Rouge, lyfter fram att en del av positionerna kan vara omständliga och att det har gjort att många har avfärdat hela praktiken (Karlsson 2002: 98). Karlsson menar inte heller att det finns några belegg för att det handlar om en äldre tradition men menar att det ändå finns värde i praktiken. Karlsson har utvecklat runyoga så det mer ska följa en form av dans för att undvika att det framstår som stelt och som charader. Att endast fokusera på att likna runorna menar Karlsson leder till att man missar poängen med runorna: ”The imitation of the runes often feel far-fetched. If we assume that the runes represent cosmic principles it is not important to solely imitate their shape (Karlsson 2002: 98).” Hos Karlsson blir praktiken en del av det perennialistiska magiska system som lärs ut inom Dragon Rouge och sättet man kanaliserar runorna binds ihop med föreställningar kring kundalini (Karlsson 2002: 99).

RUNYOGA IDAG

Idag utförs ofta runyoga som en del av större magiska eller hedniska andliga system, men populariteten av runyoga är svår att avgöra. Inom hedniska samfund som Samfundet Forn Sed Sverige förekommer det inte som en del av samfundets praktik och även

om det kan förekomma att enskilda medlemmar utövar det verkar det inte vara vanligt enligt uppgifter från Birka Skogsberg som arbetar som gydja för Samfundet Forn Sed Sverige (privat korrespondens 2021-09-22). Det verkar snarare vara inom mer esoteriska sällskap som tagit in nordiska element som det är vanligare. Exempel på detta är Rune Gild som nämnts ovan och Dragon Rouge, vars grundare Thomas Karlsson har integrerat runyoga i sina texter om runmagi (Karlsson 2002: 98–103). Tekniker som starkt påminner om runyoga har också blivit en del av kampsportsystemet stav som beskrivs nedan. Det verkar dock finnas få som arbetar exklusivt med runyoga. Det finns få böcker som endast behandlar runyoga, oftast är det en del av en bredare runmagisk praktik. Vi ser detta hos Thorson och även hos Karlsson. Idag går det även att hitta instruktioner på Youtube och det finns ett antal kanaler som presenterar runyoga, även där oftast kombinerat med andra former av praktik som vanlig yoga eller andra former av nyandlighet (se exempelvis Rune Yoga & The House of Mages som förutom runyoga presenterar ett flertal klipp med konventionell yoga och Eadig som kombinerar presentationer om runyoga med inlägg om wicca). Eadig's Youtube-kanal presenterar en form av runyoga baserad på de anglo-saxiska runorna, men är primärt inriktad på häxkonst (Eadig 2021). Eadig tycks vara den största av de olika kanaler som presenterar runyoga med 34 000 prenumeranter (Eadig 2021). Även om det därmed inte finns något som tyder på att runyoga har en popularitet som går att jämföra med vanlig yoga har praktiken hållits sig levande. Går man igenom de samtida texter och Youtube-presentationerna av runyoga verkar frågan om ras vara en icke-fråga. Snarare verkar det vara att det som lockar är det praktiska. Runyoga är enkel att utföra, den kräver inga rituella tillbehör och kan göras när som helst, det vanligt att de presenterar det som en form av gymnastik och därmed har träningskläder på sig när de utför de olika positionerna bland annat i på plattformar som Youtube. Runyoga kan tolkas som ett uttryck för problematiken kring att återskapa äldre religiösa traditioner som vi har relativt lite kunskap om och göra det på ett sådant att den kan kännas meningsfull för en modern människa. Vår kunskap om fornnordisk religion är bristfällig och det vi känner till ger mest insikter i kollektiva ritualer. Därmed finns ett behov av rituella tekniker som är anpassade för individen. Om vikingarna hade meditationstekniker eller fysiskt andliga övningar som påminner om den indiska yogan är osannolikt men för dagens hedningar kan ett sådant behov finnas. Runyoga kan fylla det behovet och de tyska runmagikerna skapade uppenbarligen ett system som hade inslag som fyllde behov av något som saknades och adapterades in i den mer esoteriska delen av den hedniska miljön i Nordamerika.

Få verkar tro att runyogan har djupa rötter i fornnordisk kultur. Det finns dock undantag. Den tyska runyoga-läraren Isabella Rose presenterar i sin video "What is Runic Yoga" en bild av det förkristna Norden där patriarkatet ännu inte har blivit dominerande och jämlikhet dominerar (Runen Yoga 2020). Rose menar att därmed får man kontakt med en äldre och mer jämlik dimension av tillvaron. Som inspiration har hon haft boken *Folket bortom nordanvinden: från matriarkat till mansvälde* av Göran och Gun-

nel Liljeroth. Göran och Gunnel Liljeroths bok presenterade en teori om att innan asatron kom till Skandinavien existerade det ett gudinneorienterat matriarkat i Norden som tillbad gudinnan Hel. Spår av detta ansåg paret att man kunde hitta i folktro, och regioner i Sverige som Småland (Liljeroth och Liljeroth 1989; Liljeroth och Liljeroth 1997: 13–16). Många som utövar runyoga verkar dock vara medvetna om att det är en modern konstruktion med ser positiva resultat av övningarna. Det är få som framhåller en äldre tradition, ett intressant undantag från detta är den ursprungligen norska traditionen stav.

STAV: RUNYOGA SOM FAMILJETRADITION

Ett av de mer intressanta sätten som runyoga har blivit en del av en samtida andlighet finner vi inom kampsporten stav. Ursprunget till stav är oklart, mycket beroende på att det fortfarande saknas någon större forskning kring ämnet. Enligt organisationen Stav International är stav en familjetradition som tidigare bara lärdes ut inom den norska familjen Hafskjold (Stav International). 1992 började Ivar Hafskjold lära ut stav för personer utanför familjen som en nordisk form av kampsport baserad på runorna (Stav International). Sanningen bakom stavs ursprung är omdiskuterad. Även om stav presenteras som en äldre tradition lyfter även Stav International upp att Hafskjold har tagit upp inslag från olika kampsporter från Asien (Ice and Fire Stav). En del av teknikerna inom stav påminner det starkt om Marby och Kummers runyoga, som att form kroppen efter runor. Dock hävdar Hafskjold och Stav International att stav inte är en ny tradition utan en familjetradition (Ice and Fire Stav). Där skiljer sig stav från andra former av runyoga som presenterats här. Även om Thorson menar att runyoga kan bygga på äldre traditioner är han mer vag om något har överlevt och hävdar inte att han är en del av en levande tradition vilket anhängare av stav gör (Thorson 1994: 17). På Stav Internationals hemsida skriver de att traditionen kan ha varit levande i minst 1500 år (Ice and Fire Stav). Ursprunget till begreppet stav beskrives på den svenska hemsidan: ”Namnet stav kommer från uttrycket »sette stav», vilket var vad träningen och utförandet av runställningarna kallades när Ivar växte upp” (Stav International).

”Stav”, en artikel från 2001 i *Kvaser*, tidskrift för det numrera nedlagda samfundet Nordiska Ringen, (senare Norröna Samfundet) presenterar artikelförfattaren, som endast går under förnamnet Roland, stav som ett system som sträcker sig till tiden innan vikingatiden och Hafskjold som en ”uradelssläkt” (2001: 20). Retoriken med uråldriga anor och adelssläkter som bär med sig uråldriga hemligheter påminner om den retorik vi finner hos List och Liebenfels. Som nämnts påminner de run-positioner som lärs ut inom stav starkt om de som finns hos Marby. Några direkta belägg för Hafskjolds påståenden finns inte och ännu saknas akademiska studier om stav. Det verkar, baserat på närvaron av lokalgrupper som det går att få kontakt med genom Stav International existera grup-

per i Skandinavien, liksom England och Tyskland (Stav International). Det saknas ännu forskning kring rörelsen så det är omöjligt att avgöra hur stor den är.²

Även om stav är en modern konstruktion som blandar nordiska referenser med japansk kampsport, yoga och ayurveda så har Hafskjold skapat ett system som för dess anhängare ger mer än bara en form av motion. Trots åldern på Rolands artikel ger den en övergripande bild av den världsbild som presenteras inom stav. I kontrast till andra former av runmagi använder man sig av den yngre futharken som endast har 16 runor. Roland menar att den yngre futharkens former bevisar att den har använts som riktmärke för olika yoga-positioner och inte bara som ett alfabet. Systemet är hierarkiskt och det finns fem typer av människor som både ses som grader och personlighetstyper: träl, karl, herse, jarl, konge. Detta menar artikeln avspeglar de sociala klasser som fanns i det fornnordiska samhället. Det finns också en binär bild av genus som relaterar till olika former av magi där galdr ses som maskulint och rationellt, medan sejd är feminint och intuitivt. Anhängare av stav uppmanas även att varje morgon och kväll gå igenom de 16 runställningarna, som bygger på den yngre futharken. I likhet med andra former av runyoga ska detta kombineras med andning, och leder till att ”energiflödet i kroppen ökar” (Roland 2001: 21). Och vi ser här en fortsättning av samma mönster av att lyfta fram att runyoga genererar hälsa och skapar bra energiflöde i kroppen. I likhet med andra samtida former av runyoga saknas de rasbaserade föreställningarna.

AVSLUTANDE REFLEKTIONER

Runyoga uppstod i en miljö som var färgad av drömmar om den ariska rasen som gudomlig och som såg rasblandning som det främsta hotet mot tillvaron. Runyoga och rungymnastik var metoder varigenom som den germanska rasen skulle återvitalisera sig, och stärka både sina fysiska och psykiska förmågor. Men även om teknikerna legitimerades av rasistiska ideologier var systemet i sig inte fast i en rasistisk diskurs vilket utvecklingen av runyoga visar. Det gör att utvecklingen av runyoga kan ses som kontrasterande till Stephanie von Schnurbeins hypotes att i intresset för, och ett utövande av andlighet baserad på fornnordisk mytologi inte går att separera från rasideologiska föreställningar (von Schnurbein 2016: 358) Runyogan utvecklades ur en rent rasideologisk miljö men som presenterats i artikeln har senare former bevarat de praktiska övningarna men ideologiskt snarare blivit en del av den bredare senmoderna nyandligheten som lägger fokus på individens, snarare än rasens, utveckling. Idag finns det ett flertal kanaler på bland annat Youtube som lär ut runyoga i olika former. Även om de rasistiska föreställningarna som Kummer och Marby byggde på saknas, återkommer föreställningar om elektromagnetiska fält, att kanalisera energi från himmel och jord och att runyoga handlar om magi

2. Under redigeringen av artikeln noterade jag 2021-10-16 att adressen för Stav International inte längre är funktionell. Detta kan tyda på att rörelsen inte längre är lika aktiv.

på ett annat sätt än vanlig yoga. Detta verkar vara det tankegods som överlevt från ariosoferna. Trots ursprunget i en djupt rasistisk kontext är det tydligt att runyoga idag populariserats långt bort från dessa tankemönster. Att därmed anse att det skulle ligga en essentiell rasideologi bakom intresset för runyoga är svårt att argumentera för.

LITTERATUR

- Baker, Alan. 2000. *Invisible Eagle: The History of Nazi Occultism*. London: Virgin.
- Blavatsky, Helena. 1888. *The Secret Doctrine: The synthesis of science religion and philosophy*. London: The Theosophical Publishing Company.
- Crowley, Aleister. 1972. *Eight Lectures on Yoga*. Dallas: Sangreal Foundation.
- Eadig. 2018. *Rune Yoga for Beginners*. Tillgänglig online: <https://www.youtube.com/watch?v=U-CERljUOzI&t=150s> (besökt 2021-08-19).
- Eadig. 2021. *Eadig*. Tillgänglig online: <https://www.youtube.com/c/Eadig> (besökt 2021-09-22).
- Eddan: De Nordiska guda och hjältesångerna*. 1992. Stockholm: Niloé.
- Flowers, Stephen, och Guido von List. 1988. *The Secret of the Runes by Guido von List*. Rochester: Destiny Books.
- Flowers, Stephen Edred. 2002. "The Idea of Integral Culture: A Model for a Revolt Against the Modern World". I *Tyr: Myth-Culture-Tradition*, utgiven av Colin Cleary Joshua Buckley och Michael Moynihan, 1:11–22. Atlanta: Ultra.
- Galdrtantz-Runedance. 2013. *Stadhagaldr*. Tillgänglig online: <http://galdrtantz-runedance.blogspot.com/2013/03/stadhagaldr.html> (besökt 2021-08-19).
- Gardell, Mattias. 2003. *Gods of the Blood: The Pagan Revival and White Separatism*. Durham: Duke University Press. <https://doi.org/https://doi.org/10.2307/j.ctv11vc85p>.
- Godwin, Joscelyn. 1996. *Arktos: The Polar Myth in Science, Symbolism & Nazi Survival*. Kempton: Adventures Unlimited Press.
- Goodrick-Clarke, Nicholas. 1992. *The Occult Roots of Nazism: Secret Aryan Cults and Their Influence on Nazi Ideology*. London: I.B. Tauris & Co.
- Granholt, Kennet. 2013. "The Left-Hand Path and Post-Satanism: The Temple of Set and the Evolution of Satanism". I *The Devils Party: Satanism in Modernity*, utgiven av Per Faxneld och Jesper Aa Pedersen, 209–228. Oxford University Press. <https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780199779239.003.0010>.

- Hammer, Olav. 2003. *Claiming Knowledge: Strategies of Epistemology from Theosophy to the New Age*. Leiden: Brill.
- Hau, Michael. 2003. *The Cult of Health and Beauty in Germany: A Social History, 1890–1930*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Ice and Fire Stav. *Frequently Asked Questions About Stav*. Tillgänglig online: <https://www.iceandfire.org.uk/faqs.html> (besökt 2021-12-20).
- Karlsson, Thomas. 2002. *Uthark: Nightside of the Runes*. Sundbyberg: Ouroboros Produktion.
- Kummer, Siegfried Adolf. 2017. *Rune=Magic*. Bastrop: Lodestar.
- Lenthe, Eckehard. 2018. *Wotans Awakening: The Life and Times of Guido von List 1848–1919*. Dominion Press.
- Liebenfels, Jörg Lanz von. 2002. *Theozoologie: oder die Kunde von den Sodoms-Äfflingen und dem Götter-Elektron*. Books on demand.
- Liljeroth, Gunnel, och Göran Liljeroth. 1989. *Folket bortom nordanvinden: från matriarkat till mansvälde*. Lidköping: AMA-förlag.
- Liljeroth, Gunnel, och Göran Liljeroth. 1997. *Småländska antiqviteter: 300-årigt manuskript av Petter Rudebeck*. Lidköping: AMA-förlag.
- List, Guido. 1910. *Die Bilderschrift der Ario=Germanen (Ario=Germanische Hieroglyphik)*. Wien: Guido von List Verlag.
- List, Guido. 1912. *Das Geheimnis der Runen (Gesammelte Werke)*. Wien: Guido von List Verlag.
- List, Guido. 1913. *Deutsch-mythologische Landschaftsbilder (Gesammelte Werke)*. Wien: Guido von List Verlag.
- Mosse, George L. 1981. *The Crisis of German Ideology: Intellectual Origins of the Third Reich*. New York: Schocken Books.
- O'Donoghue, Heather. 2007. "From Runic Inscriptions to Runic Gymnastics". I *Old Norse Made New: Essays on the Post-Medieval Reception of Old Norse Literature and Culture*, utgiven av David Clark och Carl Phelpstead. Exeter: Short Run Press Limited.
- Pringle, Heather. 2006. *The Master Plan. Himmler's Scholars and the Holocaust*. London: Harper Perennial.
- Rice, Marc. 2017. *Rune Yoga (Armanen) - Dignity & Success*. Tillgänglig online: https://www.youtube.com/watch?v=mA37_tj1j6U (besökt 2021-09-26).

- Roland. 2001. "Stav". Tillgänglig online:
http://stav.angerboda.se/artiklar/stav_kvaser.pdf (besökt 2021-08-19), *Kvaser*, nr. 6–7, 20–23.
- Runen Yoga. 2020. *What is Runic Yoga? Introduction of the Original*. Tillgänglig online: <https://www.youtube.com/watch?v=Fv6MHw4S9U8&t=163s> (besökt 2021-09-26).
- von Schnurbein, Stefanie. 2016. *Norse Revival: Transformations of Germanic Neopaganism*. Leiden: Brill.
<https://doi.org/https://doi.org/10.1163/9789004309517>.
- Stav International. *Om Stav*. Tillgänglig online:
<http://www.stavinternational.org/se.html> (besökt 2021-08-19).
- Tacitus. 1980. *Germania*. London: Harvard University Press.
- Thorson, Edred. 1984. *Futhark: A Handbook of Rune Magic*. York Beach: Weiser.
- Thorson, Edred. 1994. . *The Nine Doors of Midgard. A Complete Curriculum of Rune Magic*. St. Paul: Llewellyn Publications.
- Thorson, Edred. 2018. *Rune Might: The Secret Practices of the German Rune Magicians*. Rochester: Inner Traditions.
- Treitel, Corina. 2004. *A Science for the Soul: Occultism and the Genesis of the German Modern*. Baltimore: John Hopkins University Press.
- Weininger, Otto. 2015. *Sex and Character*. Scholar's Choice.
- Welz, Karl Hans. 1998. *Armanen Runes: The Rune Yoga Course*. Tillgänglig online
https://cdn.preterhuman.net/texts/religion.occult.new_age/Magick/Rune%20Yoga%20Course.pdf (besökt 2021-09-27).

BOKOMTALE

Lyn Millner, *The Allure of Immortality: An American Cult, a Florida Swamp, and a Renegade Prophet*, Gainesville: University Press of Florida, 2015, 338 pp.

In the present volume, Lyn Millner (a professor at the Department of Communication and Philosophy at Florida Gulf Coast University in Fort Myers), offers a biographical history of the nineteenth-century self-proclaimed American prophet Cyrus Teed (1839–1908). The outline of the book is mainly chronological and follows Teed's life from his childhood in New York, through becoming a practitioner of eclectic medicine, his inaugural vision of "God in female form" (p. 21), gathering his first few followers and his attempts at constructing a religious community, the Koreshan Unity (the name drawing upon his self-identification with the Persian king Cyrus II, or Cyrus the Great, [r. 559–530 BCE], the biblical Koresh). While Millner describes Teed as "spectacularly unsuccessful" (p. 2) in his prophetic calling, it is, however, clear from her work that he did indeed manage to gather a somewhat substantial following, setting up camp in Chicago in the 1880s and eventually leading his followers to Estero on the southwestern coast of Florida where he aimed to establish a New Jerusalem. After Teed passed away, the community in Estero would live a slowly dwindling existence into the latter half of the twentieth century. Though not explicitly explored in Millner's book, the story itself could very well be read in light of the perpetual problem of routinizing charisma following the death of the purported link to the divine.

"Koreshanity", Teed's religious system, is described by Millner as a "religio-science" and "a mix of millennialism, mesmerism, the beliefs of Swedenborg, Theosophy, Spiritualism, mind healing, Buddhism, the primitive Christian church, Egyptian myth, Gnosticism, electromagnetism, and more" (p. 22). Rarely, however, does the book offer any substantial or in-depth analysis of these purported ties. They are instead relegated to the peripheries of the story. A case in point is Millner's characterization of Theosophy and the Theosophical Society as "a mix of mysticism and Buddhism and a fad of the time" (p. 176), which would have to be described as highly rudimentary at best and perhaps better as overly simplistic. More effort is put into comparing the Koreshans with other contemporary utopian communal experiments, such as the Shakers. Here, Millner

describes efforts made by Teed and the Koreshans to team up with the Shakers—both groups practiced celibacy and held notions of gender equality. From a Koreshan perspective, the path of celibacy was ultimately a path towards immortality, and Teed envisioned himself overcoming death and being transformed together with a select female follower into what Millner describes as “a biune, mother-father god” (p. 56).

The fascinating ninth chapter of the book, entitled “Our Cosmic Egg”, deals specifically with Koreshan cosmology. The Koreshans conceptualized the world as a hollow sphere—and in this chapter, Millner describes the purportedly scientific experiment that Teed, together with his then-follower Ulysses Grant Morrow (1864–1950), undertook to prove that the Earth’s curvature is indeed concave and not convex.

The strengths of Millner’s work are best seen in how she, through drawing upon numerous archival sources, crafts a book that is a highly enjoyable read and manages to let us get a glimpse not only of the life of Cyrus Teed, but also of the lives of some of his followers. Part of these glimpses, however, are drawn from autobiographical treatises sometimes written well after the events that they purport to describe. Millner is, on the other hand, clear regarding the nature of her sources throughout her text. A very human moment is found in the description of Teed lying in state for five days in the warm Floridian climate, his followers trying to interpret the changes in his bloated, decomposing body as they looked for signs that he, having achieved the sought-after state of immortality, indeed was about to rise from the dead. As with the unexplored question of the routinization of charisma, we could here tie Millner’s work to the corpus of studies on failed prophecies and disappointments.

A further interesting aspect of the book is the focus given to the, often vitriolic, relationship between Teed and the Koreshans on the one hand and the media and surrounding society on the other. Here, Millner’s work offers an intriguing example of the relationship between minority religions and majority culture in nineteenth-century America, in this case a relationship strained by accusations of unsavory sexual behaviors and Teed’s insistence that, in the words of Millner, “marriage enslaved women” (p. 8). Recurrently in the book, we meet women leaving home to join the Koreshans and the embittered men they left behind.

At the same time, the book is somewhat troubled by anachronisms. On more than one occasion, Millner discusses the Koreshans as a cult (as can also be seen in the book’s subtitle), and in one instance describes a husband that “might have feared [his wife] would be brainwashed” (p. 74) by Teed and the Koreshans. That such a phrasing would have come naturally in the 1800s is dubious. It is of course the case that any study of a different cultural context (here separated in time by over a century) would necessarily include some form of translation, since language constantly changes in terms of syntax and semantics, and while it could be the case that Millner’s choice of words captures sentiments similar to what was being expressed, this strikes me as a missed opportunity

to expand upon the contemporary language used to describe the purported transfixing abilities of alternative prophets and their religious creations.

Similarly, Millner on a few occasions ventures out into the territory of psychological speculations regarding the mental state of Cyrus Teed, arguing that “[h]e was probably insane, certainly narcissistic—many charismatic religious leaders are—but his followers don’t seem to have been crazy” (p. 8). She also surmises, by drawing upon an interview with a Fort Myers psychiatrist (see note 9, p. 310), that “[a]nother possibility is that Teed was bipolar and that he experienced periods of depression in addition to his mania” (p. 224). While I would not argue that a mental health diagnosis is culturally locked in time, I cannot see how such haphazard speculations contribute to helping us understand the issue in question. That being said, all in all, Millner has composed an intriguing study on a fascinating subject in the history of religious innovations in America.

Erik A. W. Östling 