

MISJONSHØGSKOLEN I STAVANGER

**SELVUTVIKLING SOM GUDSERKJENNELSE:  
EN STUDIE AV GAYATRI-MEDITASJON SOM  
HINDUISTISKPREGET NYÅNDELIGHET**

30-MOPG MASTER THESIS

SILJE TRYM MATHIASSEN

STAVANGER

MAI 2013

## Forord

Alle streber vi mot det vidunderlige. Alle vil vi se lenger enn solnedgangen. (Forfatteren Axel Jensen, sitert i Thelle 2011: 7)

Alle trenger en livsanskuelse, noe som gir oss livsmot og livskraft. Noe som gir oss mening i livet. Noe som driver oss fremover. En søken. En lengsel. For mange, meg selv iberegnet, er dette en åndelig lengsel. Hvilket privilegium det har vært å få innblikk i andre menneskers åndelige lengsel! En vandring inn i en annen tro og trospraksis, vil alltid føre til møter med egen tro; andres innsikter åpner for nye utsyn, for nye perspektiv og videre undring.

Jeg vil takke informantene som så raust har delt av sine erfaringer, forestillinger og refleksjoner og dermed gjort denne studien mulig. Med humor, tålmodighet og til tider irritasjon har de velvillig og tillitsfullt satt meg inn i en verdensforståelse som krysser geografiske, fysiske, indre og metafysiske grenser i en reise i selvutvikling slik de forstår det. Det er med respekt, forsiktighet og nysgjerrighet jeg trer inn i det som for disse er meningsfullt og hellig. Det er mange jeg vil takke for at denne studien er blitt en realitet, og til hver en av dere som har vært med meg langs veien i dette prosjektet: Jeg tenker på dere med glede og takknemlighet i hjertet! En stor takk rettes spesielt til religionsviter Anne Kalvig som har veiledet meg. Det har vært en ære og en glede å få ta del i hennes brede og dype fagkunnskap.

En inderlig takk til min kjære familie som har tilrettelagt studieliv og familieliv og latt meg få holde på med noe av det kjekkeste jeg vet; nemlig å studere religiøse uttrykksformer i vår tid.

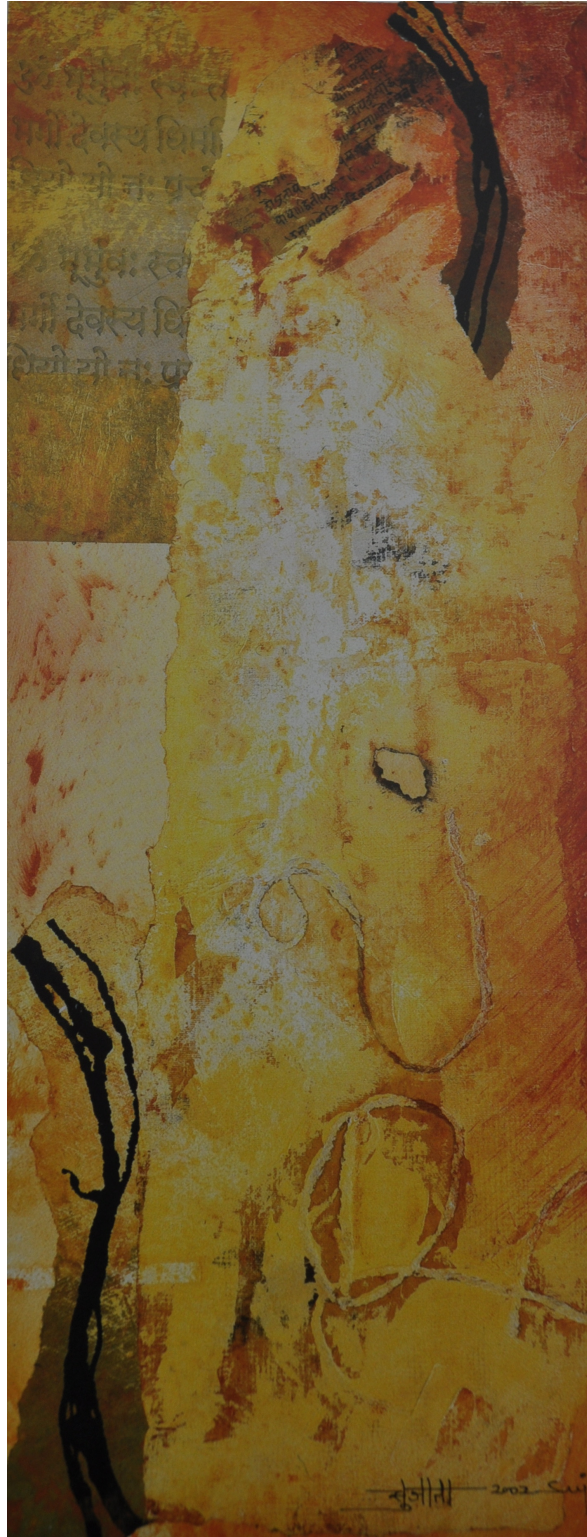
Og så var det jo morsomt å kunne datere denne masteroppgaven med den dagen da en verdensomspennende Gayatri-meditasjon finner sted.

Hafsfjord, 13. mai 2013

Silje Trym Mathiassen

## Innholdsfortegnelse

<b>1. Innledning</b> .....	<b>4</b>
<b>1. 1. Selvutviklingsfeltet</b> .....	<b>5</b>
<b>1. 2. Begrepet og fenomenet nyåndelighet</b> .....	<b>8</b>
1.2.1. Hinduistiskpreget nyåndelighet .....	11
<b>1. 3. Meditasjonslærerene – den innerste, konsentriske sirkelen</b> .....	<b>13</b>
<b>2. Teori, metode og etikk</b> .....	<b>15</b>
<b>2. 1. Diskursanalyse</b> .....	<b>17</b>
<b>2. 2. Forskningsetikk</b> .....	<b>18</b>
<b>2. 3. Oppbygging av studien</b> .....	<b>20</b>
<b>3. Gayatri</b> .....	<b>21</b>
<b>3. 1. Hvorfor akkurat Gayatri?</b> .....	<b>22</b>
3.1.1. ”Gayatri is said to be one of the oldest prayers on earth” .....	25
3.1.2. ”Living is meditation” .....	26
3.1.3. ”Kundalini – the dormant divine energy” .....	29
<b>3. 2. På hvilke måter er Gayatri-meditasjon selvutvikling?</b> .....	<b>33</b>
3.2.1. ”Et mantra vel verdt å lære!” .....	35
3.2.2. ”Når hjertechakra åpnes” .....	39
<b>3. 3. Gayatri-initiering</b> .....	<b>45</b>
3.3.1. ”Due to its long transmission story”: mulige maktstrukturer ved initiering.....	47
3.3.2. ”You never argue with your guru” .....	50
<b>4. ”Om, vi mediterer på Gud”</b> .....	<b>52</b>
<b>4. 1. Nirguna og saguna brahman</b> .....	<b>54</b>
4.1.1. ”All life force is one!” .....	56
<b>5. Når det man leter etter, er det som leter</b> .....	<b>61</b>
<b>5. 1. ”Same thing. Different language.”</b> .....	<b>63</b>
<b>6. ”Man er det man mediterer”</b> .....	<b>69</b>
<b>6. 1. ”I am God!”</b> .....	<b>73</b>
<b>6. 2. Jeg føler, altså er jeg</b> .....	<b>76</b>
<b>6. 3. ”Er det så galt å ville ha det godt, da?”</b> .....	<b>78</b>
<b>7. Konklusjon og avsluttende refleksjoner</b> .....	<b>80</b>
<b>Litteraturliste</b> .....	<b>82</b>



GAYATRI  
Sujata Bajaj

## 1. Innledning

New Age belief systems teach that, in some sense, the self is divine or that the self can, by some means or other, become divine. (Partridge 2004: 32)

I en vakker solnedgang på en strand i California står Shirley MacLaine med armene utstrakt og roper ut: ”I am God! I am God! I am God!” Denne scenen utspant seg på tv-skjermene i 1987, og det som MacLaine så banebrytende satte ord på i filmen *Out on a Limb* er i dag ikke lenger sjokkerende, men ”mainstream” i mye av vår samtidsreligiøsitet.<sup>1</sup> Det MacLaine kalte en indre reise i selvutvikling, førte for hennes vedkommende til en ”transformasjon av bevisstheten” som innebar en erkjennelse av hennes egen guddommelighet.<sup>2</sup>

I et meditasjonslokale i Stavanger sitter 60 mennesker i lotusstilling på gulvet i en halvsirkel. Foran dem er en indisk meditasjonslærer. Rommet er vakkert pyntet med mye blomster og levende lys, og røkelse fyller rommet. Her er bilder og statuer av Kristus, Shiva og Buddha. Meditasjonslæreren slår på en tibetansk syngebolle. Dette kalles å åpne stillheten. Dype åndedrag og et dypt ”Om” fyller rommet. Tre ganger, dypere og dypere. Sakte begynner meditasjonslæreren å chante Gayatri.<sup>3</sup> De andre sitter fremdeles i stillhet med øynene lukket, men etter hvert blir alle med å synge dette mantraet på sanskrit. Gayatri-mantraet fyller lokalet og menneskene.

Jeg er deltakende observatør. Etter seansen snakker jeg med noen av deltakerne. Jeg spør dem hvorfor de mediterer på Gayatri-mantraet. ”Jeg er ferdig med vanlige selvutviklingskurs. Dette er selvutvikling i sin egentlige form. Her husker jeg at jeg er Gud,” svarer en. Den indiske meditasjonslæreren svarer: ”By learning to know yourself, you get to know God.” Svarene deres er som en gjenklang av MacLaines utrop på stranden i California. Jeg undrer meg. Er dette selvutvikling?

Selvutvikling og meditasjon er nøkkelbegreper i senmoderne, vestlig nyåndelighet. I denne oppgaven undersøker jeg en del av selvutviklingsfeltet som kalles Gayatri-meditasjon.

---

<sup>1</sup> Den nyåndeligpregede skuespilleren og forfatteren Shirley MacLaine anbefaler meditasjon og tantriske metoder for å komme i kontakt med ens indre guddommelighet. Hennes mange selvutviklingsbøker startet med *Out on a Limb* (1983) som ble filmatisert i 1987.

<sup>2</sup> Det er en emisk forestilling at bevisstheten kan transformeres. Emisk viser begrep og forståelser som er interne eller inneforstått av det miljøet en undersøker. Motsetningen blir da etisk, som er den form for begrep en utenforstående faglig vil benytte (Kalvig 2011: 14).

<sup>3</sup> Chanting er å synge på en monoton repeterende måte.

Gayatri-meditasjon er en hinduistiskpreget form for nyåndelighet, og denne særegne praksisen, dens begrepsrammeverk og forestillingsinnhold blir her trukket fram fordi hinduistiskpreget nyåndelighet er relativt lite utforsket som eksempel på norsk, samtidig nyåndelighet. Undersøkelser her er ønskelig for å komplettere bildet av denne form for nyåndelighet og slik muliggjøre en mest mulig informert tilgang til emnet. Jeg ønsker derfor å analysere fenomenet Gayatri-meditasjon gjennom en kvalitativ studie av meditasjonslærere som tilbyr nettopp denne meditasjonsformen. Gjennom deltakende observasjon og intervju søker jeg svar på spørsmålet om hvordan selvutvikling kan forstås som gudserkjennelse. Spørsmålet berører et sentralt tema innen Gayatri-meditasjon, slik vi så dette formulert av en kursdeltaker og meditasjonslærer, samtidig som det aktualiserer et mer generelt spørsmål om menneskesyn i en variant av samtidsspiritualiteten. Det norske materialet blir knyttet til de globale trendene som denne varianten av nyåndelighet kan sies å tilhøre, ved at også internasjonale størrelser innen Gayatri er intervjuet i tillegg til norske meditasjonslærere. Informantene har svart på spørsmål om hva Gayatri er, og de formidler også motivasjoner og opplevelser knyttet til Gayatri som bidrar til å kontekstualisere og gi innspill til svar på hovedproblemstillingen.

Meditasjonslærerne viser hva selvutvikling innebærer i vår kontekst og hva som menes med gudserkjennelse i denne sammenheng. Problemstillingen forutsetter en utredning av begrepene gudsførståelser og menneskesyn representert hos disse meditasjonslærerne. Ved hjelp av intervjumaterialet vil jeg undersøke om den non-dualitet som vi finner i det hinduistiske filosofiske systemet advaita vedanta og til en viss grad også vishistadvaita vedanta samt forståelsen av relasjonen mellom atman-brahman, menneskesjelen og Gud, kan kaste lys over hva som menes med at selvutvikling fører til en gudserkjennelse i disse miljøene.

## 1. 1. Selvutviklingsfeltet

Fra γνόθι σεαυτόν til ”I am God!”

Hva er egentlig selvutvikling? Jeg vil først sette den form for selvutvikling jeg undersøker inn i en større ramme og plassere denne i et historisk perspektiv. Over inngangsdøren til tempelet i Delfi i antikkens Hellas sto inskripsjonen: γνόθι σεαυτόν, *gnothi seauton*, som betyr ’kjenn deg selv’. Før man entret det hellige tempel, skulle man søke en erkjennelse av

hvem man var. Selvutviklingens utgangspunkt var altså å forstå hvem man er. Mange velger derfor å tolke denne inskripsjonen som eksempel på selvutviklingens dype, historiske røtter. Også gnostikerne la stor vekt på slik innsikt.<sup>4</sup> Og teosofien, som har hatt og har en stor innflytelse på nyåndelighet, bygger blant annet på gnostiske tanker om menneskets iboende guddommelighet og muligheter for utvikling. Med teosofien gjorde også østlig innflytelse hva angår religion og filosofi sitt sterke inntog til Vesten. Selvutvikling, eller selvrealisering, forstås i hinduismen som en spirituell oppvåkning, der man vekkes fra illusjonen om at man er sitt ego, til at man ser seg selv som en sann, guddommelig tilstand, en del av det guddommelige prinsipp i verden. Felles for de fleste østlige religioner er at sannheten kan finnes gjennom individuell innsats i form av meditasjon (Gilhus og Mikaelsson 2005: 82). Selvutvikling innebærer altså en søken etter sannhet og kunnskap som gir seg forskjellige uttrykk i ulike tradisjoner og religioner.

Innen humanistisk psykologi viste Abraham Maslow at det ikke er nok å få de fysiske behov dekket; behovet for selvrealisering er like viktig.<sup>5</sup> Maslow og Carl Rogers la grunnlag for at klienten skulle komme i fokus og terapeutens oppgave var å veilede klienten til vekst og selvutvikling (Hammer 2004: 71). På 1950- og 60-tallet opplevde Vesten en massiv påvirkning fra østlig filosofi og religion. Det som gjerne regnes for starten på New Age, er nettopp møtet mellom den humanistiske psykologi og Østens tanker i 1961 i California (Vindsetmo 1995: 106).<sup>6</sup> Her ble terapi og religion integrert på en måte som man ser den dag i dag, og prototypen på de alternative weekend-kurs ble presentert. På 1960-tallet vokste det frem utallige tilbud av gruppeterapi, og man ser en endring som går fra psykologiserende teknikker til mer spirituell vektlegging av selvet. Mens selvutvikling tidligere hadde som mål å rette opp ubalanser som traumer, blokkeringer og lignende, skulle fra da av selvet transcenderes og bli ett med en kosmisk energi (Hanegraaff 1996: 49). Allerede på 1960-tallet var selvutvikling knyttet opp til spirituelle aspekter både hva gjelder begreper og målsetninger, men dette økte enda mer da det på 1970-tallet ble ytterligere preget av østlig spiritualitet. Man gikk fra å benytte begreper som tilstedeværelse, empati og kreativitet til

---

<sup>4</sup> Gnostisisme kommer av gresk *gnosis* som betyr kunnskap, og man mente kunnskap var veien til frelse. Målet for mennesket var å erverve denne kunnskap, for slik å få guddommelig innsikt og dermed bli frigjort fra materie og gjenfødelse. Gnostikerne mente at både sannheten og det guddommelige finnes inni hvert menneske (Hammer 2004: 103). Gnostisismen spredde seg i Europa, med særlig konsentrasjon rundt middelhavslandene, helt fram til vår tid (Uldal og Winje 2007:45). Mye av gnostikernes tanker er aktuelle i forbindelse med selvutvikling.

<sup>5</sup> Maslows behovspyramide viser hvordan menneskenes materielle eller fysiske behov, sikkerhet, sosiale behov og påskjønnelse må dekkes før behovet for selvrealisering.

<sup>6</sup> I 1960-årene nådde yoga og meditasjon Vesten for fullt, noe som bl.a. krediteres Beatles' tilhørighet til den indiske gurun Maharishi og ikke minst Swami Shivanandas.

tilstander som 'cosmic awareness' og innsikter som overgår forstanden (Hanegraaff 1996: 50). Selvutvikling vektla altså stadig mer at man søkte å oppnå utvidet bevissthet eller endrede bevissthetstilstander. Kursene utviklet seg i minst to forskjellige retninger, en kognitiv retning der man vektlegger tankens kraft og positive affirmasjoner. Den andre retningen vektlegger meditasjon for å oppnå erkjennelse av hvem man er og hvordan man kan utvikle seg. Men det er ikke klare skiller mellom disse, det ene umuliggjør ikke det andre, man ser ofte en integrering, men altså likevel en forskjell i vektlegging og fokus. Den kognitive retningen har et større fokus på psykologi, emosjoner og forløsning av fortrengete følelser. Den meditative retningen har et større fokus på den spirituelle utviklingen.

For mange vil god helse kunne relateres direkte til opplysning eller en større Guds-bevissthet via selvutvikling. Dette viser hvordan helsebegrep og religiøsiteter blandes sammen (Kalvig 2011: 12). Idéhistoriker og professor i systematisk teologi Per Aadnanes skiller mellom alternativ terapi som søker å helbrede eller lindre sykdom og de alternative miljøer som har å gjøre med personlig vekst og utvikling (Aadnanes 2008: 173). Hanegraaff deler de forskjellige tilbud innen selvutvikling i *Human Potential Movement og Holistic Health Movement* (Hanegraaff 1996: 48). Førstnevnte vektlegger den psykologiske siden, mens den siste har mer fokus på fysisk helse. Slike todelinger kan synes noe rigid da feltene i stor grad overlapper hverandre. Årsaker til at mennesker søker selvutviklingskurs, kan være relatert til helse, spirituell vekst, glede og livskriser (Heelas og Woodhead 2005: 91). Selvutvikling og økt innsikt i egne lidelser kan ses som en spirituell oppdagelsesreise (Kalvig 2013: 223). Religions sosiologen Lars Ahlin bruker den kjente tredelingen 'energiterapi, kroppsterapi og terapier for sinn og ånd' (Ahlin 2007: 37). Religionsviter Anne Kalvig deler likevel ikke inn feltet slik fordi disse prosesser er så infiltrert i hverandre (Kalvig 2013:19).

Selvutvikling er som tidligere nevnt et nøkkelbegrep i nyåndelige miljø. For å kunne bli regnet som et nøkkelbegrep må en forestilling ha flere funksjoner og opptre i mange sammenhenger. Selvutvikling er et slikt nøkkelbegrep fordi funksjonene kan variere fra en intensjon om å få fram menneskers indre potensial, få bedret selvtillit, økt livskvalitet, økt forståelse av hvem man er til en spirituell erkjennelse av at man er guddommelig. Selvutvikling blir gjerne tilbudt i ikke-religiøse eller sekulære sammenhenger, og når meditasjonskurs lanseres som selvutviklingskurs kan ikke dette automatisk forstås som "religiøsitet", jmf Human-Etisk Forbund som inviterer til sommerleir i 2013 med yoga og meditasjon (Kallestad 2013: 15). Selvutvikling finnes som sekulære tilbud, innen forskjellige



religioner og livssyn og opptrer både i privat og yrkesmessig sammenheng, som kurstilbud og som terapi. Selvutvikling er altså et viktig aspekt i nyåndelige utforminger og uttrykksmåter i den vestlige verden i dag (Gilhus og Mikaelsson 2005: 92-93). Selvutvikling fremstår i nyåndelige miljøer som religiøse myter ved at magien man møter i nyåndelighet kan være en innfallsport for identitetsarbeid og selvforståelse (Alver et al. 1999: 147). Den åndelige og eksistensielle dimensjonen ved selvutvikling omtales som så utbredt at enkelte forskere mener at enhver nasjon og ethvert folk vil komme til en form for religiøs selverkjennelse (Bellah 2006: 225). Selvutvikling har gått fra å være et randfenomen til å bli et ”mainstreamfenomen,” fra å være en inskripsjon på et tempel til noe man roper ut på en strand i California eller samles om i et meditasjonslokale.

## 1. 2. Begrepet og fenomenet nyåndelighet

Religion som springer ut av en indre trang til mening og selvutvikling, erobrer terreng i forhold til religion basert på ytre autoriteter. (Mikaelsson 2011: 81)

Forestillingene som ligger til grunn i nyåndelighet, er betydningsfulle i en større kulturell sammenheng, og nyåndelighet er blitt et integrert aspekt ved vestlig kultur (Gilhus og Mikaelsson 2005: 13). Jeg vil her drøfte forskjellige begreper for og perspektiver på nyåndelighet for å kontekstualisere informantene mine, og for å kunne analysere kildematerialet ut fra disse begrepsrammer.

Nyåndelighet, nyreligiøsitet, New Age, alternativbevegelsen og alternativ spiritualitet er de mest brukte begrepene på den form for samtidsreligiøsitet eller spiritualitet som har vokst fram de siste tiårene. New Age kan forstås både som en tid der menneskeheten er preget av en høyere bevissthet, eller det kan forstås som en bevegelse med sosiale og kulturelle utslag (Kalvig 2011: 10). Den fremstående New Age-teoretikeren Wouter J. Hanegraaff deler New Age inn i *sensu strictu* og *sensu lato*, der den første særlig knyttes til England og til teosofiens og antroposofiens forventning om en ny tidsalder (Hanegraaff 1996: 97). New Age *sensu lato* har en bredere krets og forståelse av begrepet og er mer påvirket av amerikansk metafysikk og tankens kraft. Men New Age har flere betydninger enn disse. New Age dekker et helt kulturfelt, men det er en merkelapp som for mange er blitt et skjellsord knyttet til hippietidens bruk av narkotiske stoffer, nedsettende om fordummende overtro og magi og ikke minst en benevnelse for overflattisk konsumeristisk tankegods fra jappetiden av og fremover.

Et nytt begrep er nødvendig og etterlengtet av flere grunner. Ordet 'ny' i religiøs sammenheng, vitner om definisjonsmakt og hegemoni (Kraft 2011a: 108). New Age eller nyreligiøsitet er betegnelser få føler seg komfortable med å bli definert inn i. Nyåndelighet er for mange mer akseptabelt for da er i hvert fall ordet religion fjernet, og det er dette begrepet som for tiden er det mest brukte i Skandinavia (Romarheim 2011: 42). Alternativ spiritualitet blir lett assosiert med alternativ terapi og favner gjerne mer den terapeutiske delen av feltet enn den jeg undersøker.<sup>7</sup> Personlig synes jeg ordet *samtidsspiritualitet* er et godt begrep fordi den forteller om *vår* tid, uten å være knyttet til noe nytt. Det viser også hvordan det er mulig å se på samtidens spiritualitet kombinert med allerede eksisterende religiøse uttrykk og er slik et ikke-ekskluderende begrep, men samtidig favner det for vidt fordi andre religioner også er samtidsspiritualitet, og begrepet blir derfor ikke tilstrekkelig spesifikt. Holisme er sentralt i nyåndelighet, og ordet kommer av det greske *holos* som betyr 'hel'. Holisme innebærer at man anser alt som forbundet i en større sammenheng, men har likevel ikke et konsekvent enhetlig idésett (Hanegraaff 1996:119). Holisme er dermed både et verdensbilde, men også en indre holdning som forutsetter harmoni og respekt for alt liv og som gir mennesket en opplevelse av å høre til i en helhet (Romarheim 1990: 20). Begrepet holisme er i Norge for de fleste forbundet med livssynsorganisasjonen Holistisk Forbund som ble grunnlagt i 2002, men de færreste av medlemmene vil selv definere seg som en del av New Age eller som nyåndelige, selv om de faglig sett kommer inn under denne kategoriseringen (Solum 2012: 8). Holisme vil i denne oppgaven være knyttet til det informantene kaller *interconnectedness*.

Stadig flere foretrekker å kalle seg spirituelle i stedet for religiøse, og for mine informanter er det viktig å polarisere disse begrepene. Informantene sier tydelig at de er spirituelle, men ikke religiøse. Spiritualitet blir av nyåndelige ansett for å være preget av åpenhet, mens religion står for dogmer og transsynthet, der man ikke får lov til å tenke selv og der de ytre former for religiøsitet hindrer de indre erfaringer (Kraft 2011b: 14). De som kaller seg spirituelle mener de har en dypere søken enn religiøse mennesker fordi de går sin egen vei og leter etter de svarene som de institusjonaliserte religioner ikke har klart å gi svar på for dem. Religionsforskeren Paul Heelas sier det slik: "Religion asks you to learn from the experience of others. Spirituality urges you to seek your own" (Heelas og Woodhead 2005: 12).

---

<sup>7</sup> Begrepet fungerer godt i sammenhenger slik Kalvig for eksempel bruker det i sin avhandling *Åndeleg helse* (2011).

I mange nyåndelige miljøer mener man at religion og religiøse hellige tekster har gått ut på dato, og det paradoksale i at vedaene og chanting av vedaer anses som "spirituelt" mens salmesang er "religiøs" problematiseres sjelden. Samtidig finner vi en vektlegging av at de bygger på gamle tradisjoner og forståelser, og slik revitaliserer de livet ved å revitalisere mytene (Paden 1994: 63). Deres kunstige og overdrevne todeling av religion og spiritualitet er nærmest dogmatisk og kategorisk. Samtidsreligionsforskerne Heelas og Linda Woodhead skiller mellom religion og spiritualitet på denne måten: "The passage from traditional forms of religion to more personal and individual expressions of what is called 'spirituality'" (2005: 1). Heelas og Woodhead viser hvordan individualisme og spiritualitet henger sammen. Meredith McGuire sier "We do not yet have the language or conceptual apparatus for refining our understanding of spirituality" (Heelas og Woodhead 2005: 1). Nyåndelighet blir ofte beskrevet som individualistisk og relativistisk med diffuse trossystem (Romarheim 2011:42). Og kanskje er det nettopp noe av det udefinerbare og mindre fordomsfulle ved begrepet spiritualitet eller åndelighet som virker tiltrekkende. Noen forskere hevder at religion har blitt overskygget av spiritualitet, og den subjektive vektlegging i den moderne kultur snakker også religionsfilosofen Charles Taylor om (Heelas og Woodhead 2005: 2). Denne subjektive vendingen tar avstand fra de roller man gjerne setter seg selv i og fokuserer på ens eget selv i relasjon med andre der ens unike erfaringer vektlegges. Man ønsker å forbedre selvet, oppleve ekstatiske kontakt, ha spirituelle erfaringer og manifestasjoner. Den subjektive vektleggingen er et av de mest karakteristiske kulturelle sætrekk i den moderne vestlige kultur. Subjektiviteten forstås som egne erfaringer, men kan være objektiv i den forstand at man forholder seg til noe utenfor seg selv som er større enn en selv. Man finner en hybridlignende holdning der man plukker og velger hva man vil når det gjelder religion og spiritualitet for at man skal kunne "Become what you are!" (F. Nietzsche, sitert i Heelas og Woodhead 2005: 77).

Religionssosiologen Peter Berger sier at religion er "den form for menneskelig virksomhet, hvorigjennom det opprettes et hellig kosmos" (Berger 2007: XVI). Religion virker som en hellig hvelving (sacred canopy) som på grunn av sine referanser til den ytterste virkelighet gir mer mening til livet. Berger mener meningsløshet er den aller verste påkjønning for menneskene, og dette begrunner han med at mennesket er et meningssøkende individ og nettopp meningsbehovet er det mest grunnleggende av alle behov. "Det mest iøynefallende forhold ved den moderne verden er ikke så mye dens sekularitet, men heller dens store hunger etter forløsning og transcens" (Berger 2007: XXVII). Religion er menneskets mulighet til

å forstå hele universet som meningsfullt, mener Berger. Nyåndelige mener derimot at det er det kun spiritualitet som kan gjøre, ikke religion. Det pluralistiske samfunn fører til at religionen ikke lenger har monopol på menneskenes troskap, og den tidligere religiøse tradisjonsautoritet må i et pluralistisk samfunn markedsføres, og religion blir forbruksvarer (Berger 2007: 122). Religionen blir samtidig subjektivisert, det vil si individet bestemmer selv hva som skal være virkelighet, og man mister den selvsagte intersubjektive sannsynlighet. Man er mer opptatt av å finne sin sanne autensitet, av å realisere ens indre selv enn å underkaste seg dogmer og normer utenfra (Ahlin 2007 : 19). Virkeligheten fastsettes i individets bevissthet, og subjektive erfaringer og følelser overtar de objektive dogmenes funksjon, og dette er sider ved fenomenet jeg her skildrer og er noe av grunnlaget for psykologiseringen av religion og vendingen fra religiøsitet og til spiritualitet.

Jeg definerer spiritualitet som subjektive erfaringer av noe transcendent, og skiller spiritualitet, som ”indre religiøsiteter”, fra religion, som ”ytre religiøsiteter”, samtidig som jeg ser disse i en nødvendig resiprok relasjon til hverandre.

### **1.2.1. Hinduistiskpreget nyåndelighet**

Nordmenn har knyttet seg til hinduistiske yoga- og meditasjonstradisjoner som legger vekt på individualisme og personlig utvikling. (Jacobsen 2011: 116)

Mye av det som tilbys av selvutviklingskurs i nyåndelige miljø, har sitt utspring fra hinduistisk religion og tradisjon, og Gayatri er et eksempel på dette. Hinduismen nevnes sjelden direkte på selvutviklingskurs, og begreper som mantra, yoga, tantra og kundalini er blitt så hverdagslige at man knapt, i hvert fall i nyåndelige miljø, tenker på deres opprinnelse. Det har også vært lite forskning omkring den indiske innflytelsen på nyåndelighet (Gilhus og Mikaelsson 2005: 78), noe jeg finner bemerkelsesverdig når vi ser den store importen av begreper og filosofi som faktisk råder. Men det er tydelig at østlige og vestlige tradisjoner møtes i et åpent landskap der den enkelte står relativt fritt til å velge hva man vil ha med og på hvilken måte man vil forstå både begreper og ideologier.

Kontakten og utvekslingen mellom øst og vest er ikke ny, men den religionsvitenskapelige interessen knyttes særlig til sanskritstudier som Charles Wilkens’ oversettelse av Bhagavadgita i 1785 og Friedrich Schlegels publisering i 1808 av *Language and wisdom of*

*the Hindus*, som førte til at både han og Wilkins ble professorer i sanskrit, noe som hadde stor religionsvitenskapelig betydning for den akademiske interessen (Partridge 2004: 89). Videre regnes religionsvitenskapens ”far” Max Müller som en av grunnleggerne av indiske studier i Vestens academia med hans store verk *Østens hellige bøker*. Filosofer som Schelling, Herder, Schopenhauer og Hegel brukte hindufilosofien advaita vedanta som innfallsport til inspirasjon eller som underbygging av egne idéer (Partridge 2004: 89). Det første *Religionenes Verdensparlament* i Chicago i 1893 representerte alle organiserte religiøse samfunn i verden og var et viktig møte mellom øst og vest. Den indiske mystikeren og filosofen Swami Vivekananda representerte hindufilosofien advaita vedanta, og han regnes som den første indiske guru som kom til Vesten for å formidle budskapet fra Østen (Hartveit 1999: 29).

Alle religioner endres over tid og til en viss grad i møte med andre religioner og kulturer. Hinduismens inkluderende karakter gjør at den lettere tar nye ritualer og ideer opp og blir endret gjennom slike møter. Mytologen Joseph Campbell sier om østlige elementer: ”Indeed, these cultural imports may themselves become radically transformed as a consequence of their introduction into a new society” (Partridge 2004: 106). Transcendental meditasjon kom til Norge på 1960-tallet og ble etter hvert ribbet for indiske begreper. Mantra ble kalt metodelyd, og teknikken ble kritisert som tilslørt religiøsitet fordi målet uansett var permanent ”kosmisk bevissthet”. Fenomenet *disembedding*, eller frisetting, er relevant her ved at man ser kulturelle elementer bli fraktet fra lokal kontekst til nye sammenhenger, som når røkelse, hinduistiske statuer og hinduistisk mantra blir brukt i vestlig selvutviklingsøyemed. Østlig tankegods blir rekontekstualisert og inkulturert og blir hva religionsforskeren Christopher Partridge kaller en *bricolage* tilnærming til religion. Heelas og flere med han kaller det for detradisjonisering når man plukker ut deler av doktriner og praksiser fra forskjellige religioner og bruker de i en ny kontekst (Partridge 2004: 36). Man sier gjerne at ritualene da blir utvannet ved at man tillegger dem ny mening og fjerner dem fra den opprinnelige mening og kontekst, men fra et annet ståsted kan man like gjerne hevde at de blir beriket og brukt av flere.

Psykologene Albert Gilgen og Jae Hyung Cho undersøkte i 1979 amerikanske og østlige perspektiv på livssyn og kom fram til følgende forskjeller: Østlig tankegang er preget av enhet der alt er ett; opplysning er denne tilstand av enhet og kan oppnås gjennom meditasjon. Et vestlig perspektiv er dualistisk og har et personlig gudsbilde som skiller Gud fra mennesker og som stiller Gud over menneskene (Partridge 2004: 107). Stereotypier viser forskjeller

mellom øst og vest, men man kan spørre seg hvor riktige slike kategoriseringer er, for stereotypier er ikke i stand til å fange opp det mangfold som faktisk finnes, men kan være nyttig for å vise enkelte trekk som er fremtredende. Hinduistiskpreget nyåndelighet er ikke et eget adskilt felt innen nyåndelighet, men man finner i noen miljøer en mer utstrakt bruk av hinduistiske begreper og metoder. Mine informanter har alle en sterk tilknytning til hinduistisk religion, og de anser India for å være arnestedet for spirituell oppvåkning og personlig utvikling. Informantene er likevel i varierende grad preget av hinduisme.

### **1. 3. Meditasjonslærerne – den innerste, konsentriske sirkelen**

Det er den levande aktøren sine refleksjonar eg har vore ute etter. (Kalvig 2011: 19)

Meditasjonslærerens meninger og begrepsforståelser er muligens det som mest påvirker meditasjonsgruppene og miljøet de er en del av, og derfor har mitt hovedfokus vært å intervjuere lærere innen Gayatri-meditasjon. I følge religionsviterne Lisbeth Mikaelsson og Ingvild S. Gilhus sin sirkelmodell over nyreligiøsitet som integrert trekk ved vestlig kultur anses terapeuten eller læreren å være i den innerste, konsentriske sirkelen (Alver et al. 1999: 18).<sup>8</sup> Religionshistoriker Olav Hammer modifiserer sine kolleger Rodney Stark og William Bainbridges velkjente tredelte skjema av nye religiøse bevegelser (Hammer 2004: 37). Også Hammer bruker en sirkelmodell der det ytterste laget består av de som bare tilfeldig eller overfladisk er i kontakt med feltet via andre kjente eller for eksempel ved å ha lest om det i ukeblader. Kult-klient-stadiet er de som aktivt oppsøker en terapeut eller lærer. Nærmere sentrum finner vi de som selv blir terapeuter eller lærere. Innerst i sirkelen (et stadium som Stark og Bainbridge ikke nevner) finner vi de som ”perform a novel exegesis of the discourse, more or less subtly modify the received doctrines and rituals and then propagate them as authentic teachings” (Hammer 2004: 37). Ut fra denne teori kan man si at den guru-statusen enkelte av mine informanter har, kan det virke som om de tilhører den aller innerste delen av sirkelen.

Utvelgingen av informanter, altså Gayatri-meditasjonslærere, har vært med utgangspunkt i hvem som anses for å være mest anerkjent på området. Når det gjelder de utenlandske lærerne hadde jeg som kriterium at de også ga kurs, foredrag eller konserter i Norge siden det er

---

<sup>8</sup> Innerst i denne sirkelen finner man lærerne og kursholderne, neste sirkel er de som ikke er fullt så engasjerte, men likevel opptatt av det, og i periferien er de passive mottakerne.

Gayatri-uttrykk i norsk kontekst som er rammen for undersøkelsen. Noen av meditasjonslærerne jeg har intervjuet fremstår med fullt navn da disse er ledende internasjonale skikkelser innen feltet. Dette er avklart med dem selv og NSDs personvernombud for forskning (se også kapittel 2. 2. om forskningsetikk).

Jeg har foretatt dybdeintervju med seks meditasjonslærere innen Gayatri og undersøker hva disse forstår med selvutvikling og Gayatri-meditasjon. Meditasjonslærerne jeg har intervjuet regnes for å ha en høy status i sine nyåndelige miljø, og derfor anses deres meninger å ha stor innflytelse. Begge kjønn og flere nasjonaliteter er representert blant informantene, og alderen er fra 35 til 65 år. Jeg vil gi en kort presentasjon av informantene før en fremstilling av strukturen i studien.

**ShantiMayi** er født og oppvokst i USA og regnes som en guru innen meditasjon og selvutvikling. På hjemmesiden hennes ([www.shantimayi.com](http://www.shantimayi.com)) kan man lese om hennes foredrag og workshops rundt om i hele verden. Hun arbeider for å legge til rette for opplysning for alle mennesker. Hennes verdensforståelse bygger på forskjellige religioner, men Gayatri fra hinduismen står hennes hjerte særlig nær. ShantiMayi er den jeg opplevde som vanskeligst å kommunisere med og forstå, noe som til tider var frustrerende for oss begge to. Jeg opplevde det som vansker med å klare å følge tankerekkenes hennes til tider, og at det for henne var vanskelig å favne med ord de store erfaringene hun sitter inne med. Jeg brukte mer tid på å opparbeide tillit til henne enn til de andre informantene. Hun kom stadig med motspørsmål til meg, jeg svarte på disse, og det hadde en positiv innvirkning på intervjuet ved at hun etter hvert ga meg mer informasjon og mer utfyllende svar.

**Deva Premal** er født i Nürnberg i Tyskland, men er bosatt i USA. Hun er en anerkjent musiker, har utgitt flere CDer og holder konserter rundt om i hele verden. På hjemmesiden hennes ([www.devapremalmiten.com](http://www.devapremalmiten.com)) ser vi at hun opptrer sammen med internasjonale selvutviklingsguruer som Louise Hay og Byron Katie. Hun er oppvokst med Gayatri fra sin familie, og dette er det viktigste mantra for henne fordi det berører henne på det dypeste plan, forteller hun.

**Krishnaraj** er født og oppvokst i India. Han er lærer på One World Academy i Chennai i India ([www.owatelevision.com](http://www.owatelevision.com)). Krishnaraj er en kjent foredragsholder, og reiser på verdensturne for å fremme budskapet om alle tings enhet. Akademiets hovedmål er å frigjøre

mennesker fra lidelse ved å opplyse om hvordan alt henger sammen, *interconnectedness*, og hvordan hver enkelt kan komme til en slik erkjennelse. Hans workshops og foredrag trekker fulle saler. Han fremstår som en autoritet og er vel den som lettest kan karakteriseres som en guru, selv om han med indisk ydmykhet sier han ikke er det.

Videre har jeg intervjuet to norske meditasjonslærere og en dansk som jeg har anonymisert. **Jon** arbeider som meditasjonslærer. Dette har vært hans fulltidsyrke i mange år. Han er meget belest og har en intellektuell tilnærming i tillegg til å se alt som energi i siste instans. **Sananda** har drevet som lærer i selvutvikling og meditasjon og har bred erfaring innen flere terapiformer knyttet til selvutvikling. Hun har fått mye av sin åndelige lære fra utlandet, særlig England og India, og skifter derfor mye mellom norsk og engelsk når hun snakker. **Swati** er dansk, og også hun har lang erfaring fra det alternative terapimarkedet, med særlig interesse for psykoterapeutisk arbeid.

## 2. Teori, metode og etikk

Forskning er undring satt i system og anvendt på kilder, og innebærer vilje til å løse spørsmål på en metodisk måte. (Gilhus 2006: 104)

Jeg har i denne oppgaven et kulturanalytisk perspektiv på religion som viser seg ved at jeg undersøker en bestemt form for religiøsitet, slik den kommer til uttrykk hos noen meditasjonslærere. Deres tanker, forståelser og erfaringer blir satt inn i ulike fortolkningsrammer (kontekstualisering) for slik å kunne si noe mer om sammenhenger, prosesser og tendenser som vises innen denne form for samtidsreligiøsitet slik denne kommer til uttrykk i norsk og internasjonal sammenheng (Fonneland 2006: 223).

Jeg benytter meg av kvalitativ metode da jeg går ut fra studieobjektets perspektiv og ikke kvantitativ metode som i større grad vektlegger utbredelse, antall og variabler. Oppgaven gir altså ikke svar på hvor mange som benytter seg av denne meditasjonsformen eller hvem disse er. En kvalitativ metode innebærer at "kvalitative forskere studerer saker i deras naturlige omgivning och försöker förstå, eller tolka, fenomen utifrån den innebörd som människor ger dem" (Denzin og Lincoln 2005: 3). Det kvalitative forskningsmaterialet består dermed av informantenes meninger og verdensforståelser, og målet blir å synliggjøre dette mangfold i



det miljø som informantene inngår i (Fonneland 2006: 223). Studien har et såkalt intensivt forskningsdesign (Danermark 1997: 233ff) ved at jeg benytter meg av få informanter, spørsmålene er relativt mange og de blir studert kontekstuellt. Dette nødvendiggjør en historisk dimensjon og analyse på ulike nivå (Danermark m.fl. 1997:240). Ulike nivå kan her forstås som analyse av språklige ytringer, tolkning av ideer og begreper knyttet til deres forestillinger og som relasjoner eller sosiale mønster (Alvesson og Sköldberg 2008: 235-36). Jeg presenterer mitt diskursanalytiske perspektiv i kapittel 2. 1.

Religionsvitenskapelig forskning består i stor grad av betydninger som krever tolkning og dermed er hermeneutikk både nyttig og nødvendig (Cavallin 2006: 25). Hermeneutikken inngår som en integrert del, som et bakteppe, gjennom hele oppgaven. Målet for hermeneutikken er å oppnå forståelse av et objekt, det være seg mennesker og deres indre liv, menneskers handlinger og resultater av menneskers handlinger og språk.<sup>9</sup> Kvalitativ forskning og undersøkelser, som analysen av materialet mitt er et eksempel på, representerer en hermeneutisk håndtering av materialet. Den kontekstuelle analysen gjør at menneskesyn og gudsforståelse både i hinduisme og nyåndelighet er relevant. Å beskrive og tolke verdensbilder og verdensforståelse innebærer alltid en margin for feiltolkning fordi virkeligheten ikke består av ren empiri, men er alltid enten tolket eller transempirisk. For å søke å beskrive virkeligheten, må man uansett lete bak kildene, og se hvilke kilder som fungerer på hvilke nivå (Selberg 2003: 73). I den hermeneutiske sirkel foregår vårt arbeid frem mot en endelig forståelse av materialet. Det er en gjensidig tilpasning mellom helhetsforståelse og forståelse av delene. De nye delforståelsene vil så utfylle eller modifisere helhetsforståelsen slik at den passer med flest mulige delforståelser.<sup>10</sup> Jeg ser det ikke som min oppgave å verifisere eller falsifisere dette. Jeg er kun opptatt av å få og gi økt forståelse av feltet selvutvikling og håper med dette å ha utvidet både min og leserens horisont og hermeneutiske sirkel ved å undersøke dette.

Jeg vil også bruke ritualteori for å analysere utsagn, handlinger og sammenhengene de inngår i, dette vil jeg greie ut om i de konkrete intervju-analysene. Ritualer både former og gir mening til samfunn og kultur, og ritualteoretikeren Catherine Bell sier at et ritual "is always

---

<sup>9</sup> Ordet hermeneutikk stammer fra det greske verbet *hermeneuein*, og i antikken satte man dette i forbindelse med guden Hermes og det delfiske oraklets prest.

<sup>10</sup> Denne sirkelen av tilpasninger mellom deler og helhet er forutsetningene, men ikke den fulle betingelse, for å få en forståelse bygget på personens subjektive forståelseshorisont. Heideggers bidrag til den hermeneutiske sirkel er blant annet at forståelse forutsetter forforståelse, men forforståelsen er også et hinder for forståelsen. Det er derfor nødvendig med objektivisering for slik å få en sammensmelting av horisonter.

contingent, provisional, and defined by difference” (Bell 2009: ix). Ritual som metode for å opprette forbindelse mellom mennesker og guder bringer inn antropologen Roy Rappaports teori om ”the sanctified” (det som er helliggjort). Selv om enkelte av informantene mine mener at Gayatri ikke er et ritual, er det fra et religionsvitenskapelig perspektiv både riktig og viktig å analysere dette religiøse uttrykk også ut fra ritualteori. Jeg undersøker ritualisering som handlingsstrategier, men vil ikke kun kalle ritual for handlingsaspekt fordi det i stor grad også innebærer ord og fortelling. Videre undersøker jeg ordenens ’magiske kraft’ i ritualisering der ordene ikke anses å *beskrive* noe, men å *være* det (Bell 2009: 68). Ritualer og ritualisering er i stadig endring, og det er nødvendig å se på den kontekst ritualet kan ha vært en del av for bedre å forstå endringene og uttrykkene (Bell 2009: 81). I denne oppgaven undersøker jeg nyåndelig ritualisering, og Bells utsagn viser viktigheten av å samtidig se det i en hinduistisk religionshistorisk kontekst.

## **2. 1. Diskursanalyse**

Jeg velger å bruke en diskursanalytisk metode på store deler av stoffet. Mens diskursperspektivet er en teoretisk forutsetning, er diskursanalysen en metode (Olsen 2006: 69). Med diskurs forstår jeg de begrepsforståelser som en gruppe har felles, men som samtidig er i bevegelse ved at der samtidig kan eksistere flere emiske forståelser og pågående forhandlingene om disse (Olsen 2006: 51, 58). Diskursanalyse i denne oppgaven blir derfor å analysere religiøsitet slik det brukes, slik språket brukes, altså hvilke begreper som ligger til grunn, hvilke underliggende symboler man finner i disse miljøer og hvordan symbolsystem og ”forhandlinger” om disse relaterer seg til videre, kulturelle forståelser. Diskursanalysen ser på det meningsfellesskap som finnes og det mangfold man der finner. Ved diskursanalyse forsøker man å finne sammenhenger, og med det mener jeg ikke at man skal generalisere eller hevde at alle meditasjonslærere mener det samme som disse jeg har intervjuet. Diskursanalysen legger nemlig nettopp vinn på å finne det flerstemmige samt å identifisere makt. Det flerstemmige vil vise seg i de forskjellige informantenes forestillinger og forklaringsmekanismer, men også i en og samme informant forekommer det selvmotsigende ytringer. I en diskurs finnes både dominerende og konkurrerende virkelighetsforståelser. Å undersøke de ulike representasjoner og meninger kan være med å avdekke maktstrukturer. I denne sammenheng er det interessant å se på hvordan begreper defineres – og av hvem – da meningsinnholdet påvirker verdensbildet. Diskursanalysen søker derfor å undersøke virkelighetsforståelsen som er blitt til ved hjelp av diskurser.

Et viktig aspekt ved diskursanalyse er kritisk holdning (Olsen 2006: 58). Den kritiske analysen er både rettet mot meg som forsker og på informasjonen jeg innhenter og tidligere forskning på området. Et kritisk perspektiv på hvem som tjener på de religiøse ideene og hvem som eventuelt blir tapere er blitt stadig viktigere i religionsvitenskapelige sammenhenger (Gilhus og Mikaelsson 2001: 112-113) og vil i noen grad bli tatt opp. Diskurser blir produsenter i visse sammenhenger, og skaper også virkelighetene, noe jeg finner svært relevant her. En religiøs diskurs er en prosess i stadig endring, noe jeg forsøker å vise i denne oppgaven. Jeg etterstreber sosiologen Pierre Bourdieus forståelse av forskerens oppgave med å avdekke konkurranse og maktforhold som skaper visse 'habitus' hos utøverne (Alvesson og Sköldbberg 2008: 19).

Diskurs er nært knyttet til teoretikeren Michel Foucaults teorier om språk og makt og forstås som maktstrukturer som inkluderer noen og ekskluderer andre. Diskursanalyse innebærer derfor avsløring av maktstrukturer og hegemoni, og det er et viktig premiss at der eksisterer flere emiske forståelser av virkeligheten (Olsen 2006: 58). Diskursanalysen ser på språket som sosialt fenomen og i denne sammenheng et meditasjonsmantra som spiritielt fenomen. ”'Virkeligheten' er i denne forstand språkskapt, og forandrer seg fra ett språkfelleskap til et annet” (Thomassen 2006: 74). I diskursanalysen undersøker man virkelighetsforståelser som i visse miljøer er så allment aksepterte at man ikke lenger stiller spørsmål med dem, men de fungerer som fakta eller kjensgjerninger. Gayatri er blitt en form for common sense blant svært mange nyåndelige. Dette er interessant av flere grunner, men det vanskeliggjør mitt forskningsarbeid fordi lærerne kanskje ikke lenger har et nysgjerrig, undersøkende forhold til hva begreper innebærer. Samtidig understreker det viktigheten av å bygge opp kunnskapen om dette.

## **2. 2. Forskningsetikk**

Etiske retningslinjer innen forskning er utarbeidet og forvaltes av Den nasjonale forskningsetiske komiteen for samfunnsvitenskap og humaniora (NESH) og Norsk samfunnsvitenskapelig datatjeneste (NSD) og danner grunnlaget for de etiske vurderingene jeg foretar. Prosjektet er meldepliktig og godkjent av Personvernombudet for forskning (NSD). Informantene har gitt frivillig, informert samtykke til å delta.

Anonymitetskravet kan være en utfordring i små, gjennomsiktede miljøer der faren er stor for gjenkjenning. Noen av informantene mine har jeg, som tidligere nevnt, i samråd med Personvernombudet ikke anonymisert fordi de er internasjonale størrelser som går åpent ut med sine livssyn og verdensforståelser. Selv om de nordiske meditasjonslærerne også er kjente størrelser, er miljøene her mindre og jeg velger å beskytte dem gjennom anonymitet selv om noen av de sa at anonymisering ikke var nødvendig. Dette knytter jeg opp mot punkt 7 i retningslinjene fra NESH der jeg forplikter å ikke utsette den jeg forsker på for blant annet skade eller alvorlig belastning. Da disse meditasjonslærerne også tilbyr andre former for meditasjon, vil jeg blant annet skåne dem for kun å bli plassert i denne 'båsen' av eventuelle lesere i nærmiljøet.

Min egen rolle som forsker i denne sammenheng blir preget av at jeg er forholdsvis godt kjent i disse miljøene. Fordelene er at jeg dermed har klart å komme i kontakt med ledende skikkelser, jeg opparbeider lett tillit til informantene og får dermed utfyllende, åpenhjertige og ærlige ytringer da de forventer at jeg forstår og ikke vil bruke deres uttalelser for å krenke dem. Jeg er klar over at min egen forforståelse i en viss grad kan ha ført til at noen problemfelt blir mindre synlige for meg. Andre områder blir imidlertid mer tilgjengelige, og forskerrollen vil alltid stå i et spenningsforhold når det gjelder innenfor - og utenfor dynamikk. Jeg har etter beste evne prøvd å være oppmerksom på dette. Jeg er bevisst min egen innvirkning på informanten, og gir meg derfor tid til å reflektere over hvordan jeg kommer med oppfølgende spørsmål og hvordan jeg selv reagerer når den ene informanten for eksempel blir utålmodig og lettere irritert over at jeg ikke forstår hva hun mener. Det blir en balansegang for meg å ikke stille for mange spørsmål, men samtidig kunne forsikre meg om at jeg har forstått hva informantene mener for å få den rette nærhet til feltet (Fonneland 2006: 233, 236). Jeg velger å ikke oversette intervjuene fra engelsk til norsk fordi jeg mener en del vesentlige aspekt vil gå tapt i en oversettelse og selv norske meditasjonslærere og brukere benytter mange engelske uttrykk. Jeg gjengir også den danske meditasjonslæreren på hennes eget språk for mest mulig å la språket speile henne. Noen steder lar jeg samtlige informanter komme til orde, andre ganger begrenser jeg til kun til å vise noen av informantenes uttalelser. Disse valg tar jeg ut fra hvor viktig emnet er for informantene eller ut fra hvor signifikante deres uttalelser er. Ved å la flere av informantene komme til orde før jeg analyserer utsagnene, viser jeg noe av det mangfold disse representerer. Informantenes utsagn er ført med innrykk og 1,15 i linjeavstand for å skille dette ut fra den øvrige teksten.

Våre begrep og forståelser blir bare famlende forsøk på å beskrive og forstå disse komplekse emner innen religionsvitenskap. Jeg tenker at det religionsvitenskapelige språket bør være gjennomsiiktig, og preget av empati for forskningsobjektet. Jeg har forsøkt å gi en deskriptiv tilnærming til begrepene jeg mener er relevante i forbindelse med selvutvikling og Gayatri-meditasjon og forholdet mellom dem med en metodologisk agnostisisme. Det er mitt ydmyke ønske at jeg har gjort dette med en, så godt som mulig, metodologisk nøytralitet, og som hinduistiskpregede nyåndelige vil kunne kjenne seg igjen i.

### **2. 3. Oppbygging av studien**

For å søke å finne svar på hva som menes med selvutvikling som gudserkjennelse i denne form for nyåndelighet, vil jeg vise og analysere svarene meditasjonslærerne har gitt meg. Intervjuene er strukturerte ved at alle har fått samme spørsmål, men etter som samtalen gled fram, åpnet det selvsagt for utdyping hos enkelte. Jeg stilte åpne spørsmål for å få innspill til problemstillingen. Jeg spurte dem om hva Gayatri betyr for dem, hvorfor de bruker det og underviser i det, hva de anser som effekten av denne form for meditasjon og hvilke forklaringsmodeller de har for å forklare effekten. Svarene deres fikk meg også til å se nærmere på strukturer ved initiering. For å forstå mer av hva de legger i begrepet gudserkjennelse, analyserer jeg deres gudsbegreper. Siden dette er en form for selvutvikling er jeg også interessert i deres menneskesyn for å økt forståelse for hvordan denne form for hinduistiskpreget nyåndelighet kan føre til gudserkjennelse.

Feltmaterialet er altså intervjuer av meditasjonslærere som åpenhertig forteller om sine erfaringer, og mine analyser blir derfor tolkninger av deres forståelser og opplevelser av effekt. I tillegg til intervju har jeg vært deltakende observatør på kurs for å få innsyn i hvordan Gayatri brukes. Denne kombinasjonen har nok åpnet opp for dypere svar fra informantene fordi jeg er deltaker og ikke utelukkende intervjuer.

Foruten intervju og observasjoner vil også noen sentrale, litterære tekster supplere materialet, nemlig *Gayatri The Highest Meditation* av Sadguru Sant Keshavadas og *Meditation for the love of it* av Sally Kempton. Jeg trekker inn denne litteraturen for å se hvordan informantenes utsagn gir gjenklang i dette. Keshavadas (1934-1997) var en indisk forfatter, komponist og mystiker som arbeidet for det han kalte 'guddommelig kjærlighet, kosmisk religion og universell fred'. Han er representativ på grunn av hans store kunnskap om Gayatri i

hinduistisk tradisjon samt hans arbeid og forfatterskap innen selvrealisering som ligger nært opp mot nyåndelighet. Det er ellers få tilgjengelige skriftlig kilder om Gayatri.

Videre vil denne Gayatri-meditasjonsformen knyttes opp mot Sally Kemptons bok *Meditation for the love of it*. Sally Kempton er ikke en rendyrket Gayatri-lærer, men hun er en sterk symbolbærer innen nyåndelighet knyttet til hinduistiskpreget meditasjon som særlig vektlegger mantra, tantra, kundalini og atman-brahman relasjonen. Hun har sterk innflytelse fordi hun ofte uttaler seg i media, hun skriver regelmessig i *Yoga Journal* og har gitt ut flere bøker om meditasjon. Hennes litteratur er derfor relevant i denne sammenheng. Kempton har levd som nonne i India i flere år, og for henne er meditasjon et kjærlighetsforhold til vårt indre selv.

Ved kurs og initieringer i Gayatri, får deltakerne noen ganger en tosidert brosjyre der Gayatri er skrevet på sanskrit og oversatt til engelsk eller dansk. Oversettelsene er ikke å anse som autoritative tekster, da der er små variasjoner enkelte steder i teksten. Disse variasjonene i oversettelsene er, i følge lærerne, ikke så nøye, da der er andre aspekter ved mantraet som er viktigere, noe jeg kommer inn på senere. Disse tekstene bruker jeg likevel som en av mine kilder, og den oversettelsen jeg selv benytter i oppgaven er hentet fra den danske meditasjonslærerens oversettelse.

### 3. Gayatri

Om Bhur Bhuvah Svah  
Om Tat Savitur Varenyam  
Bhargo Devasya Dhimahi  
Dhiyo Yo Nah Pracodayat  
(Keshavadas 1978: 68)

Gayatri er et mantra, og et mantra er ett eller flere kraftfulle ord som blant annet benyttes ved meditasjon. Selve ordet Gayatri kommer fra sanskrit og henviser til at det er en sang med en poetisk verseform med et bestemt antall stavelser i et metrisk system (Monier-Williams 1964: 352). Gayatri-meditasjon kalles også Sandhyopasana som betyr ”den meditasjon som gjøres

ved daggry og solnedgang” (Keshavadas 1978: 56).<sup>11</sup> I dette kapittelet skal vi se nærmere på hva informantene sier om hvilken relevans Gayatri har, sette det inn i en religionshistorisk kontekst og undersøke Gayatri innen rammene av meditasjon og kundalini. Videre lar jeg informantene fortelle på hvilke måter Gayatri-meditasjon kan sies å være selvutviklende, noe som bringer oss dypere inn i forståelsen av mantra og læren om chakra. For å undersøke om mulige maktstrukturer er underliggende, spør jeg informantene om viktigheten av initiering og guruer.

### 3. 1. Hvorfor akkurat Gayatri?

There is no greater meditation than Gayatri meditation. (Keshavadas 1978: xiii)

Jeg startet intervjuene med å spørre hva Gayatri betyr for meditasjonslærerne for å få et innblikk i hvilken relevans denne meditasjonsformen har i deres liv og for å undersøke på hvilke måter det språklige innholdet har å gjøre med selvutvikling og gudserkjennelse. Jeg ønsket å undersøke på hvilke måter Gayatri forstås; om det språklige innholdet vektlegges, siden Gayatri chantes på sanskrit, eller om det er andre måter det kommuniserer med brukerne. I tillegg var spørsmålet ment å belyse viktigheten av Gayatri i meditasjonslærernes liv.

Den amerikanske meditasjonslæreren ShantiMayi er først tilbakeholden med å gi meg noe svar på hva Gayatri betyr, men etter en lang pause kommer hun likevel med følgende deskriptive forklaring når jeg spør henne hva mantraet betyr for henne:

Understanding its meaning...it's not easy to understand because sanskrit was so deeply visionary in its content, in its sound, punctuation and pitch. A translation is simply not easy, particularly a mantra which is an energy field focused like a laser. There are translations, but I feel none go to the core of the meaning of the Gayatri mantra. I can not explain what the Gayatri means to me. Gayatri mantra is said to be one of the oldest prayers on earth. It was at one time, not so long ago and still enacted in some brahman societies, only to be chanted by male brahmans. The Gayatri mantra is a part of the Rigveda. The Rigveda is the veda of songs. The Vedas are ancient scriptures written or spoken by the rishis, the ancient seers of India.

---

<sup>11</sup> Sandhya betyr 'møtet mellom dag og natt', og Upsana betyr 'meditasjon'.

Den danske meditasjonslæreren Swati sier at å oversette Gayatri kan virke som en relativt enkel sak, men å definere eller oversette Gayatri, kan sammenlignes med å se på ett sandkorn – og at man dermed tror man vet alt om stranden sandkornet er tatt fra. Swati deler likevel ut et ark med følgende oversettelse på sine kurs og initieringer, og hun leser for meg:

Om, vi mediterer på Gud, det guddommelige, som er evigt, skaberen af alt, som er alt, som fjerner lidelse og som skaber glæde, som fortjener vår tilbedelse. Må du (Gud) gennem denne Gayatri-meditation inspirere og oplyse vores sind. Gayatri-meditasjonens mål er at være i en tilstand, i en energi, der man har en personlig vision af Gud, og ved at meditere på denne, blir man det. Her er man i ren bevidsthed, ren viden, i selvet.

Jon plasserer Gayatri som et meget viktig mantra i en religionshistorisk sammenheng og er lite opptatt av ordbetydningen i mantraet:

Gayatri snakker til noe i meg utover ord og er det mantra som ofte nevnes som det fremste av alle mantra. Det nevnes bl.a. i Bhagavadgita der Krishna erklærer Gayatri som det høyeste mantra. Gayatri-mantraet er det mest kjente av alle mantra og regnes som essensen av alle mantra. Det er fortsatt en levende praksis i Østen, og her i Vesten bruker heldigvis nå mange Gayatri-mantraet. Gayatri er meditasjon på åndelig lys, og fremmer både individuell og kollektiv åndelig utvikling. I meditasjon blir man det man mediterer på. Mennesket søker tilfredsstillelse, og den ultimate tilfredsstillelse er å bli ett med det guddommelige. Men for å komme dit, må man vekke kundalinienergien. De fleste indiske mantra er på sanskrit som er et språk som er basert på den energimessige effekten i motsetning til språk flest, som er basert på mening. Sanskrit er som latin, et akademisk språk som ikke lenger er et talespråk. Det stammer fra den gamle vediske kulturen som streker seg tilbake 4-5000 år i tid. Rishier, yogier og høyt avanserte mestre har nådd til nivåer av bevissthet hvor de har 'hørt' universets opprinnelige lyder. Og det er fra denne indre erfaring at sanskrit er skapt.

Sananda uttaler seg karakteristisk på et vekslende språk mellom norsk og engelsk og unnskylder seg og sier at hun må bruke engelsk i mangel av adekvat norsk:

Gayatri for meg er et universalmiddel og medium hvormed jeg attune to the boundless dimensions by calling and listening. And as such I see, sense and perceive the beingness of my existence in this form and name. It cannot be chanted without giving it; to and for the best of all!

Deva Premal har vokst opp i et hjem der Gayatri har vært integrert i hele livet, og hun omtaler



Gayatris betydning i naturlige vendinger:

I have a very personal connection to it because it has been with me from the time before I was born. While my mother was pregnant with me my father chanted it to me as a way of welcoming me to the world. Consequently I was taught to chant it all through my childhood, every night, before sleeping. So to me it just feels like a part of me, like home. I'm so grateful that I can share it now with the people who come to our concerts and events and who listen to our CDs. The Gayatri mantra has such power and we see that over and over again with the responses we receive from people whose lives are transformed by it. It's a fast track to enter into a very deep peace which is vibrant and alive and at the same time, ecstatically silent. Ecstatic Silence!

Krishnaraj vektlegger aspektet av nærvær og viser med eksempler hvordan dette gir bedre livskvalitet:

If you use Gayatri to meditate upon, you are on a very high spiritual path. Gayatri is the oldest, the most effective mantra to meditate on. It transforms you in a very subtle, divine way. In India we start every day at school saying the Gayatri, so that the children will learn to study, and know the Gayatri in their heart. Gayatri-meditation is not an activity you're doing. Living is meditation. To talk of meditation as living itself, it must come by itself. So, it can't be a ritual. Meditation is not about becoming a pure being. Meditation is observing. Observing your life, your thoughts. To live in awareness. Awareness transforms our lives. This transformation is due to kundalini. Kundalini is a dormant divine energy, it connects with the nervous system and brain in a way that makes you into a deeper state of consciousness. This state of consciousness is peace. Peace is about how comfortable you are with your thoughts, with the truth about who you are. Everything looks more beautiful, that includes all experiences life has to offer. And you will enjoy living by learning the art of awareness, conscious attention, in meditation. It's the difference between an ordinary life and an extraordinary life. It's like this: one day you see just a normal tree. With attention, awareness: You are in love with that tree. It's a state of mind. Peace and love is what you experience when you embrace yourself in awareness. It is a beautiful inner state of being.

Jeg ønsket altså å forstå på hvilke måter Gayatri var viktig for den enkelte for å undersøke deres opplevelse av Gayatri. ShantiMayi sier ikke så mye om hva det betyr for henne personlig ennå, men beskriver det ved å sette det i en hinduistisk tradisjon som en del av vedaene. Som vi ser er hun tilbakeholden med å gi meg noen oversettelse. Hun vektlegger det visuelle og selve lyden mer enn ordene – og den energetiske betydningen som enda viktigere.

Også Jon er opptatt av å sette det i en religionshistorisk sammenheng der Gayatri regnes for å være et av de viktigste mantra for å oppnå åndelig utvikling. Vi ser her at mens Jon går rett inn i den subjektive opplevelsen av 'noe som snakker til' han utover ord, bruker Sananda en formulering som går mer andre veien; hennes 'attunement', altså hennes innstilling/dragning mot en grenseløs dimensjon der hun både er den som tilkaller og den som lytter. Sananda vektlegger sin egen sansing av seg selv og mener at Gayatri setter henne i kontakt med sin egen væren. Swati er en av de få som gir kursdeltakerne en oversettelse av mantraet. Hun er likevel tilbakeholden med at det er ordenes betydning som er det vesentlige fordi hun mener vi ikke klarer å skjønne dybden i ordene. Hun forteller at ved denne form for meditasjon, så blir man det man mediterer på – noe også Jon poengterer. Deva Premal svarer at å synge Gayatri føles som å komme hjem. Når jeg spør nærmere om hva hun mener med å komme hjem, sier hun at det er å komme hjem til seg selv, finne seg selv, forstå seg selv. Deva Premal beskriver opplevelsen av Gayatri som ekstase. Krishnaraj vektlegger det meditative, awareness, og også han anser Gayatri som et av de viktigste mantra. Jeg registrerer at ingen av lærerne er særlig opptatt av selve betydningen av ordene, men mener at det er noe som er viktigere enn ordene i seg selv. Jeg vil derfor ikke analysere tekstens innhold som en tekstanalyse, selv om religiøse tekster, som Gayatri, handler om "menneskenes plass i verden og deres forhold til det guddommelige" (Gilhus 2006: 99). Jeg vil heller bruke deres utsagn til å undersøke om religiøse tekster regnes for å påvirke på måter som overgår det tekstlige innholdet ved å knytte mantraet opp mot menneskenes energikropper, og se hva dette menes å føre til. La oss derfor se litt nærmere på noe av det informantene trekker frem som sentralt ved Gayatri. Jeg velger å gi en kort religionshistorisk plassering av Gayatri for deretter å gå nærmere inn på begrepsfeltene meditasjon og kundalini.

### **3.1.1. "Gayatri is said to be one of the oldest prayers on earth"**

Må det stimulere våre tanker! (Gayatri oversatt av Jacobsen 1999: 65)

ShantiMayi, Jon og Krishnaraj plasserer raskt Gayatri i hinduistisk tradisjon. I litteratur om Gayatri finner vi en gjenklang av meditasjonslærernes utsagn om at Gayatri-mantra er et av de viktigste mantra fordi det fjerner illusjoner om adskilthet, ved at Gud opplyser ens intellekt (Keshavadas 1978: 68). Hinduismens hellige skrifter er viktige for å forstå hvor grunnlaget for deres gudsforståelser kommer fra. Gayatri ble åpenbart for vismannen Visvamitra i en

transcendental<sup>12</sup> opplevelse i meditasjon (Keshavadas 1978: 64). Gayatri regnes av mange for å være vedaenes ”mor” og finnes i Rigveda 3.62.10 (Jacobsen og Thelle 1999: 65). Vedaene, hinduismens hellige skrifter, er autoritative ved at de uttrykker erfaringene fra personer som har hatt dyp innsikt i virkeligheten (Radhakrishnan 1971: 14). De fire vedaene er Rigveda, Samaveda, Yajurveda og Atharvaveda. I tillegg kommer Samhitas, Brahmanas, Aranyakas og Upanishadene som er tillegg eller ytterligere forklaringer til vedaene (Piparaiya 2003:55). Vedaene, Bramana og Upanishadene tillhører *shruti*, som er hørt eller åpenbart.<sup>13</sup> Vedaene er hellig kunnskap som ble pustet ut av brahman, og dette ble hørt av flere rishis under meditasjon (Demariaux 1995: 7). Ordet veda stammer fra sanskritordet *vid* som betyr å vite.<sup>14</sup> Veda-tekstenes autoritet som evige åpenbarte tekster har ført til at endringer skjer fordi de kan henvise til veda, og vedaene forstås som rituelle tekster, som hellig lyd (Jacobsen 2011: 77). Langt tilbake i tid ble Gayatri ikke uttalt høyt, men bare gjentatt i stillhet eller hvisket lavt. Dette regnes for å være en meget subtil måte å utføre ritualen og viser samtidig en så stor respekt for mantraet at man ikke turde uttale det. Gayatri var tidligere kun forbeholdt menn, og enda tidligere kun brahminere, altså hinduprester. Men i vår tid kan alle utføre dette ritualen – også i India. Flere millioner kvinner, menn og barn benytter daglig dette mantra. Gayatri blir av mine informanter sett på som hinduismens bidrag til oppvåkning av hele menneskeheten da det ikke er noe man kun gjør for seg selv, men det påvirker enhver som hører eller på andre måter påvirkes av denne form for meditasjon.

### 3.1.2. ”Living is meditation”

Meditation leads to knowledge; knowledge leads to love, and love leads to union with God.  
(Keshavadas 1978: 33)

Informantene forteller at Gayatri er en form for meditasjon. La oss derfor se nærmere på hva meditasjonslærerne legger i denne form for meditasjon. Informantene vektlegger den spirituelle dimensjonen ved meditasjon og ekskluderer dermed meditasjonsformer som er knyttet opp mot materiell velstand, stresslindring eller lignende selv om de nevner dette som ’bivirkninger.’ Meditasjon kommer fra det latinske ordet *mediatio* og betyr ’å dvele ved’ eller

---

<sup>12</sup> Med transcendental menes i emisk forstand en tilstand eller bevissthet der man overskrider sinnets begrensninger for å oppleve dypere lag i en selv.

<sup>13</sup> Sutraene, de episke skriftene, Puranaene, Mahabharata, Ramayana, Manus lov og historie tillhører *smriti*, det som er husket (Pedersen 1997: 36).

<sup>14</sup> De tre stadiene av tro, kunnskap og disiplin tilsvarer de tre prasthanas av Vedanta: Upanishadene, Brahma Sutra og Bhagavadgita (Radhakrishnan 1971:18).

'å reflektere over.' Meditasjon er dyp konsentrasjon, ofte konsentrasjon om Gud, og slik vi så oversetter Swati Gayatri-mantraet med å "meditere på Gud."

Vi ser at meditasjon i følge informantene blir å observere tanker, handlinger og reaksjoner, og ved å observere ens egne tanker, ser man at man ikke *er* tankene, men en observatør. Spørsmålet blir da hvem denne observatøren er, og dette drøftes nærmere i kapittelet 5 om selvet. Krishnaraj vektlegger begrepet *awareness*, og ny terminologi i meditasjon er nettopp begrepene *awareness* eller *mindfulness*. Disse to ordene brukes om hverandre og handler om bevissthet og oppmerksomt nærvær. Hensikten med meditasjon knyttes altså ofte til *awareness*, og religionsantropologen og ritualforskeren Roy A. Rappaport sier at det å delta i ritualer nettopp frembringer *awareness* (Rappaport 1999: 402). Forfatteren og meditasjonslæreren Kempton sier om meditasjon at "we meditate to know ourselves" og at selvet erkjennes som transcenderende *awareness* (Kempton 2011: 5). I Bhagavadgita blir meditasjon definert slik: "dhyanen atmani pashyanti", som betyr at 'i dyp meditasjon blir selvet sett,' og med selvet menes nettopp den rene *awareness* som er menneskets essensielle natur (Kempton 2011: 6). Deva Premal kaller denne tilstand som meditasjon frembringer av fred og glede "å komme hjem." Denne tilstand forstås også som mystisk transe og er ikke en sløvet, halvbevisst tilstand, men heller en intenst bevisst tilstand preget av fred, glede og bevissthet om Gud (Paden 1994: 133; Hughes 1994: 33,37).

Jon og Krishnaraj sier om meditasjon at man ønsker å utvikle et slags kjærlighetsforhold til det guddommelige fordi meditasjonens innerste vesen er hengivelse, ikke bare under meditasjonen, men i alle handlinger. Å meditere er å øke konsentrasjonsevnen så den blir total – og her er vi ved selve kjernen i denne oppgavens problemstilling. Når man virkelig konsentrerer seg om Gud eller et mantra, da *er* man Gud eller mantraet, forteller informantene. Derfor forklarer meditasjonslærerne at meditasjon er en form, enkelte sier endog den eneste form, for selvutvikling fordi man transformeres, utvikles til å være ett med Gud eller endog til å være Gud. Denne forening med Gud utdyper jeg videre gjennom hele oppgaven og særlig i kapittel 6. Jon sier at den ultimate tilfredsstillelse er å bli ett med det guddommelige, og tantrisk meditasjon innebærer at man kan bruke enhver anledning "to unite with the divine" (Kempton 2011: xvi).

La oss utdype begrepsrammer og mål ved å se på meditasjon i en religionshistorisk kontekst. Meditasjon settes ofte i forbindelse med hinduisme og buddhisme, men har også en lang

tradisjon i andre religioner. Gayatri-meditasjon har likevel et klart hinduistisk utspring. I Nord-India oppsto det på 600-tallet nye religiøse strømninger kalt shramana-grupper (Jacobsen og Thelle 1999: 154). Erkjennelse, mystiske erfaringer og indre realisering var målet for disse, og middelet for å oppnå dette var meditasjon. Brahman ga dem kraft i meditasjonen, og Shiva regnes som yogaens gud og er ofte avbildet mediterende i lotusposisjon. *Moksha* (frigjøring) fra *samsara* (stadig gjenfødelse) er det religiøse målet i hinduismen, og dette kan oppnås gjennom meditasjon og selvvinnsikt. Inderne forstår verden som *maya* (uvitenhet som fører til en misforståelse om adskilthet), og denne materielle verden skiller menneskesjelen fra det guddommelige opphav. Menneskets ego og tenkeevne tilhører *maya* og hindrer dermed en åndelig utvikling. Målet ved meditasjon er å oppheve tenkningen for å komme ut av illusjonen, *maya*. Slik blir man frigjort fra alle materielle bånd, menneskets ego, personlighet og tenkning, og det er da mulig å oppnå en tilstand av åndelig forening med brahman eller Gud. Ved meditasjon kan man i følge informantene oppleve ren væren og finne sin sanne identitet. Denne selverkjennelse fører gjerne til innsikten om at man er guddommelig, atman er brahman, som man sier i hinduismen (Piparaiya 2003: 287; Hughes 1994: 28). Målet med meditasjon blir dermed å frembringe erkjennelsen av relasjonen mellom sjelen og Gud (eller atman og brahman), og man erfarer *advaita*, ikke-dualitet (Demariaux 1995: 29).

I Østen var meditasjon tidligere forbeholdt munkene og asketene, men i den senere tid er dette blitt tilgjengelig for alle, og kursene har overtatt klostrenes funksjoner. I India vektlegges moralsk og mental forberedelse for den åndelige utvikling. I vest er meditasjonskursene mer som et ”kom som du er”-selskap, og man har knyttet seg opp til den delen av hinduistiske meditasjonstradisjoner som fokuserer på personlig utvikling og individualisme. I hinduismen har dette vært en del av det fjerde livsstadium for asketene, og det har skjedd en sekularisering for å forene hinduismens opprinnelige målgruppe til å bli kombinert med et moderne samfunn og en individorientert religion (Jacobsen 2011: 116).

I et moderne samfunn assosieres gjerne meditasjon med yoga. Er der noen sammenheng mellom Gayatri-meditasjon og yoga? Yoga er knyttet opp til en verdensforståelse og et menneskesyn der yoga blir veier eller metoder innen selvutvikling som kan knyttes til meditasjon. De fire yogaene, eller disiplinene, som benyttes ved selvutvikling eller selvrealisering kalles *jnana-yoga*, *karma-yoga*, *bhakti-yoga* og *raja-yoga* (Jacobsen 2010: 88-90). Samtlige yogaretninger er ikke-dualistiske hvilket innebærer at alle har som mål å bli

forent med Gud. Jnana-yoga er selvidentifikasjonens vei, og her har man nådd en transcendental tilstand som sprenger sinnets grenser, og tanker kan derfor ikke lenger benyttes. Karma-yoga er uselvvisk handling. Bhakti-yoga er kjærlighetens og hengivelsens vei og er knyttet til hjertechakra. Mantrasang, som chanting av Gayatri, er bhakti-yoga og brukes for å oppnå forening med Gud gjennom chanting av mantra, dette kalles også kirtana-yoga. Kirtana-yoga er når man synger og danser hengivent, og samtlige informanter vektlegger at Gayatri må chantes med hengivenhet. Ved bhakti-yoga utvikler man et kjærlighetsforhold til det guddommelige ved at meditasjon og yogaens innerste vesen er hengivelse. Gayatri kan også forstås som raja-yoga som er sinnets vei som vektlegger fysiske og mentale teknikker, og her utforskes sinnet gjennom forskjellige teknikker som for eksempel hatha-yoga, mantra-yoga og kundalini-yoga. Nada-yoga er en del av raja-yoga ved at man mener man blir bli ett med Gud gjennom lyd og musikk. Som vi ser kan Gayatri komme inn under innen flere yogagrener. Enten man velger sinnets, handlingens, hengivenhetens eller den fysiske og mentale vei er målet selvrealisering på alle plan.

Det finnes mange former for yoga, og alle har samme mål: ”Å skape forening mellom pust og bevegelse, kropp og sjel, mellom deg som person og universet” (Fiennes 2011: 12). Det er denne forening informantene omtaler i forbindelse med Gayatri. Denne endrede bevissthetstilstand som informantene kaller awareness eller ren væren, kalles også *dhyan*, som er meditasjon, men på et dypere nivå og over lengre tid. *Pratyahara* er avspenning der sinnet trekkes tilbake fra sansene, gjerne ved at man lukker øynene eller fokuserer på det tredje øyet.<sup>15</sup> Informantene chanter som regel Gayatri med lukkede øyne, men sier at det ikke er nødvendig. *Dharana* er å holde konsentrasjonen på ett punkt, for eksempel pust eller et mantra der objektet i seg selv ikke er det viktigste, men å disiplinere og skape ro i sinnet.

Som vi så la flere av informantene vekt på at spirituell innsikt kun var mulig ved at kundalini ble vekket. La oss derfor undersøke hva som menes med denne kundalinienergien.

### **3.1.3. ”Kundalini – the dormant divine energy”**

What is called ”the awakening of kundalini” is actually the reversal of the energy’s contracting tendency, so that instead of concealing the truth that we are pure energy, light and bliss, the awakened kundalini begins to *reveal* it. (Kempton 2011: 304)

---

<sup>15</sup> Det tredje øye er en emisk betegnelse på et chakra mellom øyebrynene som er knyttet til intuisjon og klarsyn.

Ved meditasjon vekkes noen ganger kundalinienergien, og denne sammenlignes med en slange som ligger kveilet opp nederst i ryggraden. Den kosmiske energi blir i hinduistisk mytologi forstått som å ha kommet inn gjennom det øverste chakra, videre gjennom de andre chakra for så å legge seg til hvile nederst ved ryggstøtten. Når kundalinienergien vekkes, reises hodet til slangen og kontakter alle chakraene som ligger langs ryggraden. Ved vekking av kundalini ødelegges sløret av menneskenes uvitenhet (maya) og man kan få sterke mystiske erfaringer. Kundalini og det kroppslige henger tett sammen, og man bruker denne energien i kroppen for å støtte opp om den bevissthetsendring man søker i selvutvikling. Kundalini er et sentralt begrep innen tantrismen.<sup>16</sup> Tantra blir i Vesten særlig knyttet til kundalini-yoga og kundalini-meditasjon der man ønsker å forene alle chakraene, det nederste med det øverste, og denne shiva-shakti forening er det som fører til selvrealisering og guddommelig visdom (Pedersen 1997: 43). Er så Gayatri en form for kundalini-meditasjon?

Jon har følgende å si om kundalini og tantrisme:

Tantriske ritualer om sex er helt perifert, men er i New Age-verdenen blitt hauset opp helt ut av proporsjoner til en form for raffinert sex. Den opprinnelige hensikten er å bruke den seksuelle energien i mann og kvinne til å høyne bevisstheten, gjennom bestemte ritualer. Det er ikke for nybegynnere! Shakti er det kreative potensial i bevisstheten og er det feminine aspekt av virkeligheten og kan derfor forstås i sammenheng med Gayatris feminine kraft eller shakti som relateres til kundalini. Åndelig utvikling går ut på å aktivere kundalini, gjennom meditasjon, bønn, sang, og hengivenhet. I en gradvis utvikling skjer dette i de fleste tilfeller stille og rolig. Men kundalini kan overaktiveres ved meditasjon i sjeldne tilfeller. Det fører til en rekke svært kraftige reaksjoner som søvnløshet, kolossal energi, hallusinasjoner og psykiske evner. Det kalles også religiøs ekstase og anses i India for et helt normalt fenomen.

Kroppen ble lenge sett på som uren og lite verd i den hinduistiske tradisjon, men tantra løftet opp det fysiske knyttet til yoga og meditasjon. Tantra forbindes, slik Jon sier, ofte med seksualitet der det virker som et bevissthetsutvidende ritual og som et symbol på sjelens forening med det guddommelige (Hughes 1994: 101). At seksuell energi kan føre til forening med det guddommelige, er ganske unikt blant religioner. Den indre shakti forstås som en kreativ åndskraft og kalles altså kundalini, og i nesten alle østlige esoteriske tradisjoner anses

---

<sup>16</sup> Tantrismen kom til etter Gupta-styrets sammenbrudd samtidig med gudinnedyrkelse, men man mener å kunne trekke linjer tilbake til førvedisk matriarkalsk kultur 2000 f. Kr. Tantra førte til flere grupperinger av esoterisme i hinduisme og buddhisme. Tantrismens fokus på hellige lyder og håndbevegelseser ble tidlig tatt opp i den brahminske tradisjon (Jacobsen 2011: 80). Tantra knyttes også opp mot kunst, astrologi og medisin.

kundalini nødvendig for spirituell transformasjon. Det er denne kundalini-kraft som gjør at man kan transcendere sinnets og kroppens bevissthet fordi ”Når kundalini når kronechakraet, øverst på hodet, inntreer en transetilstand, samadhi” (Mikaelsson 2004: 378). Samadhi er en tilstand av dyp, mental konsentrasjon, og dette begrepet vil bli utdypet i kapittel 6.1. Kundalini er relevant i forbindelse med Gayatri fordi ønsket om å bli forenet med det guddommelige er nedlagt i mennesket som kundalini (Pedersen 1997: 76). Den emiske forståelsen er at ved å vekke denne energi, ledes menneskeheten til et nytt nivå i utvikling av bevisstheten, og slik skaper kundalini altså denne opplyste bevissthet (Hughes 1994: 95).

Krishnaraj lever i sølibat som munk. Han har valgt å dedikere livet til kun å jobbe med oppvåkning, og alt som oppfattes som eget eller knyttet til ego settes til side. Han mener likevel ikke det er et offer fordi han oppnår full tilfredsstillende via kronechakra som så forplanter seg nedover helt til rotchakra. Det kan virke som en omvendt form for kundalini, men han forteller at det er bare måten kundalini vekkes på som er forskjellig. I mange hagiografier<sup>17</sup> kan tegnet på åndelig utvikling være et sluknet seksuelt begjær; og aseksualitet kan være beviset på at energien blir brukt på åndelig utvikling. At seksualitet i mange nyåndelige miljøer ikke anses som åndelig eller rent, virker paradoksalt og nærmest som dualisme i miljøer der man er opptatt av holisme og enhet og kontrasteres med den tantriske seksualitet Jon beskriver. Seksualitet som ren fysisk handling, kan vanskelig knyttes til selvutvikling, men seksualitet forstått som den ”åndelig-seksuelle ”slangekraften”” representerer den forening som er målet i den type selvutviklingsarbeid som jeg undersøker (Romarheim 1990: 16).

Som vi så kalte Jon kundalini for ”religiøs ekstase. ”Deva Premal beskrev opplevelsen av Gayatri som ekstatisk stillhet, noe som er interessant fordi Gayatri-meditasjon ikke er stille meditasjon, men oppleves altså likevel som en ekstase. Religionshistorikeren René Girard ser på ”ekstase som desymbolisering – en tilstand der distinksjoner oppheves” (Kraft 2004: 316). Dermed blir det i slike tantriske tilstander mulig å erfare en forening med det guddommelige fordi alle forskjeller oppheves.<sup>18</sup> Under tantrisk meditasjon visualiseres gudene, og i følge informantene, forenes man med gudene som ved et samleie. Tantra integrerer tabuene eller

---

<sup>17</sup> Hagiografier er en heltesjanger om åndelige ledere og religionsstiftere.

<sup>18</sup> Tantra fremelsker peak-opplevelser, ekstaser, mystiske erfaringer, selvrealisering, enhet og helliggjøring av dagliglivet og en lekende innstilling til livet (Hanegraaff 1996: 50). Også fødsel kan oppleves som en grensesprengende bevissthetserfaring som kommer inn under hva man kan kalle tantrisk ekstase (Kraft 2011b: 84)



syndene i konvensjonell hinduisme; man anser det å bryte tabuer som en vei for å nå opplysning ved at man bryter de vante sosiale og mentale mønster.<sup>19</sup> I noen retninger innen tantra anses derfor seksualitet å være nøkkelen til guddommelighet (Romarheim 1990: 54). Esoterikere, som Emanuel Swedenborg, mente at seksuelle opplevelser tilhørte den åndelige del av tilværelsen (Goodwin 1994: 97). Informantene forteller at vekking av kundalini oppleves som en orgasme, men denne form for seksualitet er ikke avhengig av ytre former, men knyttes til den indre vesens kjerne der ekstasen er noe man kan erfare ved seksualitet for senere å kunne oppnå denne form for ekstase i enhver dagligdags situasjon, uavhengig av seksuelle handlinger (Pedersen 1997: 70). I tantra skal ikke begjær unngås, men transformeres slik at det bidrar til frigjørelse, og denne frigjørelse er selvutviklende. Mens begjær altså blir sett på som hinder i mange religioner, blir det i tantra forstått som drivkraft mot en høyere bevissthet.<sup>20</sup>

Samtidig som informantene trekker kundalini fram som den viktigste kraften for å vekke vår spirituelle natur, advarer de mot overdreven bruk av kundalinimeditasjon fordi de mystiske erfaringene man kan oppleve, kan bli et hinder for vår spirituelle oppvåkning. I Østen er kundalini-meditasjon vanligvis knyttet til en guru som veileder og korrigerer, men i nyåndelige miljø har man sjelden denne tette personlige oppfølgingen. Krishnaraj peker her på en mulig fare ved at man integrerer noe fra en religion, men ikke tar hensyn til hele konteksten fordi kundalini kan være skadelig dersom man ikke har et rammeverk å forstå erfaringene i. Krishnaraj og Jon forteller at ved sterke (transe-) erfaringer av Gud, kan man få problemer når tilstanden avtar. Man kan oppleve at konflikter føles forstørret fordi alt oppleves mer intenst, man kan bli besatt av sex, selvpining og egosentrisme. Dette regnes for å være allmenn kjent i India; man har opplevd en virkelighet man ikke vet hvordan man skal romme eller forstå utenfor transen. Psykoanalytikeren Carl Gustav Jung viser til at den bevisst fremkalte transe, eller nærmest psykose som man framkaller under denne form for meditasjon, hos psykisk ustabile mennesker kan gå over i en regulær psykose (Jung 2009:154). Krishnaraj forteller at i India kjenner han til flere som har hatt slike skadelige ”bivirkninger” der de sterke spirituelle opplevelsene har ført til at de ikke klarer å integrere det i hverdagen etterpå og dermed får alvorlige psykiske problemer. Grensen mellom en

---

<sup>19</sup> Tantrismen er i det hele tatt opptatt av å bryte grenser, noe som kalles de fem m'er (pancha-mahara): madya (alkohol), mamsa (kjøtt), matsya (fisk), mudra (håndstilling) og maithuna (seksuelt samleie) (Pedersen 1997: 67).

<sup>20</sup> Buddha mente at selvkontroll og slukking av menneskets begjær var nødvendig, men i tantra bruker man disse kreftene som et potensial for utvikling.

kosmisk bevissthet og en psykotisk tilstand er flytende. Den indiske mystikeren Ramakrishna hadde flere sadhanas,<sup>21</sup> noe som førte til at Ramakrishna fikk diagnosen ”guddommelig galskap, en følgeeffekt af en yogisk praksis, hvilket ingen medicin kunne helbrede” (Pedersen 1997: 53).

På tross av disse farer, virker informantene trygge på å vekke kundalinienergien ved meditasjon fordi det anses som en nødvendig del i selvutviklingsarbeidet, noe som bringer oss videre til spørsmålet om *hvordan* denne meditasjonsform kan være selvutviklende.

### **3. 2. På hvilke måter er Gayatri-meditasjon selvutvikling?**

Ord antas når de uttales riktig å inneholde kraft, og lydens vibrasjoner er virksomme og kan produsere faktiske resultater. (Jacobsen 2010: 52-53)

Vi har nå sett på Gayatri som en del av det større feltet meditasjon og hva dette innebærer, og informantene trekker frem viktigheten av at kundalinienergien må vekkes. Jeg ønsker videre å finne ut hvilke forklaringsmodeller meditasjonslærerne bruker for å forstå Gayatris effekt som selvutvikling.

Jeg lar Jon få komme til orde først fordi hans iver og interesse for temaet flommer over med ord i dette forkortede avsnittet:

Dette kan det sies svært mye om. Først vil det handle om mantra generelt, hvilken effekt det har. Jeg kan her henvise til forskjellige artikler jeg har skrevet om emnet (han viser meg flere artikler). Det er ikke noe kort og enkelt svar på dette. Det neste vil da handle om effekten av ulike mantra, og igjen er dette komplisert. Sammensetning av mantra, ulik bruk, osv. Jeg henger meg ikke opp i teksten, og vet knapt betydningen av mantraet. Mantra er en energiformel, det er energien og vibrasjonene i mantraet som teller – og din egen hengivelse til konsentrasjonen og sangen, dersom mantraet synges. Effekten varierer fra meditasjon til meditasjon, med klarhet, ro, våkenhet, kontakt med seg selv, overskudd, avslappethet osv, osv. Det er et mantra vel verdt å lære, til bruk i meditasjon, mantrasang eller så ofte som mulig!

---

<sup>21</sup> Sadhanas er syner man kan oppnå ved meditasjon.

Swati knytter Gayatri direkte til kroppen og hverdagslige hendelser:

Gayatri-mantraet har lært mig meget. At synge det højt eller recitere det stille indeni åbner for oppvåkning. Hvert mantra har sin virkning, og Gayatri beforder informasjon. Jeg har i en årrække sunget det 108 gange hver dag som en praksis. Det har været en del af min bevidsthedstræning og hjerteåbning. Chakrasystemet forynges og styrkes av Gayatri, og det er særlig hjertechakra som åpnes og utvikles. Det er kun når hjertechakra er involvert, at man kan oppnå full forståelse og enhet med Gud – som er det høyeste mål. Videre brukes det i dagliglivet på denne måten: I mit eget liv oplever jeg nu, at Gayatri kommer indefra, når der er brug for det. Kører jeg i trafikken, og der er ulykke på vejen, går Gayatri automatisk i gang indeni mig for de forulykkede og dem omkring. Ser jeg et overkørt dyr på vejen, sker det samme. Bliver jeg presset af andre trafikanter, skaber den spontane recitation en øget bevidsthed og en klaring, der gør situationen sikker.

ShantiMayi synes det er vanskelig å svare på spørsmål om forklaringsmodeller fordi hun ikke lenger klarer å skille det fra selve livet hennes, det er blitt en del av henne:

The effect that Gayatri has on me is mysterious. That's all I can say. You may feel as though that statement is a way out of explaining what the effect is on me. I would say it is like asking a bee what effect the queen and the hive have on the bee. Not easy to answer, if at all even possible to answer. It's a way of life.

Intervjuene viser at effekten dreier seg om alt fra trivielle aktiviteter som bilkjøring til mer subtile erfaringer av enhet med det guddommelige og oppvåkning. Men det er gjennomgående at effekten forklares som energi og knyttes til begrepet mantra. Mantraet hevdes altså å transformere, berike og velsigne utøvernes liv ved å øke evnen til nærvær, ofte kalt med det engelske ordet *awareness*. Noen av meditasjonslærerne er ikke opptatt av selve teksten i det hele tatt; Jon vet for eksempel ikke betydningen og er heller ikke interessert i hva det betyr, da han anser mantra som en energiformel, noe som innebærer at det er energien i mantraet og ens egen hengivelse til konsentrasjonen og sangen som teller. Swati forteller at Gayatri påvirker chakrasystemet, og da særlig hjertechakra. La oss derfor se nærmere på det som informantene her trekker fram som noe av det viktigste, nemlig begrepene mantra og chakra.

### 3.2.1. "Et mantra vel verdt å lære!"

I motsetning til enkelte indiske tradisjoner som framhever stillhet – for eksempel buddhisme og jainisme – er hellig lyd en kjernetanke innenfor hinduismen. (Skarpeid 2006: 5)

Alle informantene mine trekker frem viktigheten av mantra i forbindelse med selvutvikling. Når jeg går dypere inn på å spørre om selve begrepet mantra kommer interessante nyanseringer fram.

Jon forteller ivrig om hvorfor mantraet skal forstås energetisk og i relasjon til energetiske kropper og leser tidvis opp for meg fra egne artikler:

Sufi mystikeren Hazrat Inayat Khan sa: "Hellig lyd er årsaken til all manifestasjon. Den som kjenner lydets mysterium kjenner hele universets mysterium". Et mantra er som regel et ord som har en harmonisk energi, og man velger mantra ut fra bestemte formål. Med daglig praksis blir mantraet mindre til et mentalt lydmonster, og mer til en bevissthetstilstand som kan fremkalles ved å gjenta mantraet. Mantra kontrollerer derfor sinnet og man får mulighet til å omprogrammere negative tanker til positive og oppbyggelige tanker. Når man gjentar et mantra inntreer en ny vibrasjon fra mantraet og denne blir sterkere og sterkere jo mer man gjentar det. Mantra virker dypere enn egne beslutninger, ved at tankene og intensjonene gis et 'transportmiddel' i form av en lydvibrasjon. Meningen av mantraet er mer å finne som en energiform, det er ikke i selve ordene. Det er som musikk; tonene har ikke mening i seg selv, men er en opplevelse. Mantra er energi, og menneskets grunnleggende natur er energi, og det er energikroppene vi best kan påvirke. Dersom vi vil forandre oss, utvikle oss, må vi forandre på denne programmeringen på energiplan; ved hjelp av mantra. Et mantra er som et verktøy. Og vi må bruke forskjellige verktøy til forskjellige oppgaver. De forskjellige mantra kan brukes alt etter hvilket problem eller bestemte utfordringer man står overfor. Mantra virker uansett, enten du chanter mens du vasker opp eller om du sitter i lotusstilling. Men siden mantra er en form for bønn til Gud, forsterker du virkningen dersom du skaper et hellig rom ved for eksempel røkelse og tente lys. Man kan ha et bilde av den guddommen man tilber og man kan ofre frukt og blomster. Uttrykk din kjærlighet til Gud på den måten som føles meningsfull for deg.

Swati forklarer hvordan mantra oppstår spontant innenfra:

På et dypere nivå er mantra en energi som kommer fra og som knytter deg til det guddommelige. På det aller dypeste nivå er mantra rent lys, ren stillhet og ren kjærlighet, det vil si ren bevissthet. Når man kommer til denne erkjennelse, oppstår

mantra spontant innenfra, og slik kan man si at det som var et middel eller en teknikk, er blitt selve målet. Dette gjelder både for mantra og for meditasjon generelt.

ShantiMayi beskriver mantra som en frekvens:

Gayatri is a frequency. So mantras are defined by pitch, pronunciation, and frequency according to the vedas. I would add sincerity and heartfulness. Love for what one is doing for the opportunity to receive mantra and move into it. Mantras therefore open a frequency that heightens or lowers the vibration and does what it is intended to do. Some mantras are really dangerous. Some bring such deep peace that the peace they bring is revealing within that peace.

Meditasjonslærernes refleksjoner kan sammenfattes ved at Jon mener at mantra utvikler en ny bevissthetstilstand ved at energien i mantraet omprogrammerer tankemønstre som ikke er tjenlige for oss og at det er en bønn til Gud. Swati synonymiserer lys, stillhet, kjærlighet og bevissthet, og når man erkjenner dette, er man *blitt* mantraet. ShantiMayi forstår mantraet som en frekvens som helbreder oss og skaper fred.

Selve betydningen av ordet mantra er 'hellig ord, vedisk hymne, hellige formuleringer adressert til en individuell gud' (Monier-Williams 1964: 787). Mytiske, hellige ord kan bli uttrykt på flere måter; lesing, resitering, chanting eller lært utenat (Paden 1994: 81). Mantra regnes for å være spesielt kraftfulle ord som brukes for å løse problemer eller for å oppnå spirituell selvutvikling. Mantra snakker til noe i utøveren som er utover ord. Man chanter Gayatri på det originale språket sanskrit fordi man mener det har større effekt dersom man benytter dette språket. Sanskrit regnes for å være et hellig språk, og dette øker kraften i ordene og i hele ritualet. Vi ser at informantene deler mantra inn i forskjellige grupperinger alt etter mantraets formål. Mantraene kan deles inn i vediske mantra, tantriske mantra og puraniske mantra. Disse deles igjen inn i sattvika-, rajasika- og tamasika-mantra (Keshavadas 1978: 11). Sattvika-mantra brukes for å oppnå opplysning, visdom, guddommelig kjærlighet, medfølelse og gudsrealisering, og Gayatri-mantra kommer inn under denne gruppen. Rajasika-mantra brukes for å oppnå verdslig velstand. Tamasika-mantra brukes for å skade andre, og brukes i svart magi.

Hvilket mantra skal man så velge? Jon sier det slik: "Uttrykk din kjærlighet til Gud på den måten som føles meningsfull for deg," og Patanjali's Yoga Sutras tekster om meditasjon konkluderer med at vi skal meditere på det som tilfredsstill oss (Kempton 2011: 73). Men

Gayatri nevnes både av informantene og i litteraturen, blant annet i Bhagavadgita, som det fremste av alle mantra og regnes for å være den høyeste og sterkeste kraften av alle mantra. Vibrasjonene i et mantra sies å være så subtile at de kan ikke høres med øret, men erfares som energi, og når kroppen forstås som energi hos informantene, er det lettere å skjønne hvordan energien i et mantra kan virke på energikroppene. Tantriske tekster forklarer at repetisjonene trekker oss innover i oss selv, som er kilden til mantraet, som er selvet. Jo mer direkte transmission (overføring av mantra fra guru til elev), slik vi senere skal se Sananda snakker om, jo mer kraftfullt er mantraet (Kempton 2011: 83).

I hinduismen forstås hellige tekster som lyd, mening, bok eller manifestasjon av Gud (Jacobsen 2003: 50). Lyd forstås som en manifestasjon av lyd-brahman og kalles nada-brahman (Skarpeid 2006: 5). Lydteologi er svært sentralt i hinduismen, og vedaene er først og fremst lyd. Vedaene ble opprinnelig resitert, og tekstens hellighet kan være omvendt proporsjonalt med ordenes forståelighet (Jacobsen 2003: 50). Ordene som brukes i ritualer, beskriver lyden slik den er i virkeligheten (Markham 2007: 95). Hinduene mener at ordene i sanskrit faktisk er den lyden som virkeligheten ville lage selv, og det er viktig at mantraet uttales riktig for å kunne ha full effekt. Lydteologi er sentralt i forbindelse med meditasjon, og særlig i forbindelse med Gayatri-meditasjon. Lyden anses å ha transformerende virkning, noe som er essensielt i også andre ritualer.

Alle mantra og meditasjoner begynner eller slutter med Om fordi alle mantra er oppstått av Om.<sup>22</sup> ”Om is the imperishable word, Om is the universe, and this is the exposition of Om. The past, present and the future; all that was, is and will be, is Om. Likewise, all else that may exist beyond the bounds of time, that, too, is Om” (Keshvadas 1978: 26). Det sterkeste mantraordet er Om, og dette er hinduenes viktigste symbol. Om er den hellige lyden som manifesteres når Vishnu blåser i sin konkylie, og Om identifiseres med brahman i Upanishadene (Skarpeid 2006: 5).<sup>23</sup> Om brakte gudene til seier, og derfor må alltid Om sies i forbindelse med bønner og resitasjon av hellige tekster. Universet ble, i følge hinduistisk kosmologi, skapt ved lydvibrasjon, og hele universet kontrolleres av lyd; også menneskesinnet styres av lyd. Om, eller *Aum* som det også skrives og uttales, regnes for å

---

<sup>22</sup> Gayatri begynner som tidligere nevnt slik: *Om bhur bhuva svah*.

<sup>23</sup> Upanishad betyr kunnskap man har fått ved å sitte nær en lærer i fysisk, mental og åndelig forstand og er de eldste skrifter vi har når det gjelder menneskenes forsøk på å forstå Gud og selvet og forbindelsen mellom disse, mellom mikro- og makrokosmos (Piparaiya 2003). Upanishadene er en del av veda-anta, som betyr slutten av veda, og hver Upanishad er knyttet til en bestemt veda. Bare 14 Upanishader dateres til den vediske perioden, de andre er skrevet senere, faktisk helt til moderne tid (Demariaux 1995).

være den første lyd i universet, leser vi i Taittiriya Upanishad, men samtidig er Om uten begynnelse og uten slutt og overskrider vår forståelse av tid, rom og årsak (Keshavadas 1978: 25). I ordet Om ligger kunnskapen om Gud. Om er en hellig lyd som skal ha stor skapende og transformerende kraft ved å gi likevekt, balanse, visdom, støtte, hjelp, fred, ”bliss” og kraft og fungerer som et bindeledd mellom menneskene og gudene (Keshavadas 1978: 25).

Mens noen av informantene betrakter Gayatri-meditasjon som et ritual, motsetter andre seg dette fordi de mener det er noe man ”er”. Jeg velger likevel å analysere disse informantutsagnene som beskrivelser av ritual. Teologen og antropologen Jone Salomonsen trekker frem forskjellige karakteristika som hun mener er nødvendige for at ritualisering skal finne sted; nemlig aktivering av ytre, observerbare handlings-strategier, spesielle ord, kroppslig samspill og vissheten om at ’jeget’ blir handlet med. Å forstå riten kun som et symbolsk tros-språk dekker ikke forståelsen av ritualisering som en handlingsmåte der *hele* den menneskelige erfaring som ”tanke, tro, følelse, persepsjon, rytme, fysikalitet, sensualitet, sosialitet, estetikk, fantasi, drøm, materialitet” blir integrert i riten (Salomonsen 1999: 296). I Gayatri-meditasjon kan dette være den kroppsstilling man inntar og mudras (håndstillinger), men også selve lyden som lages ved chantingen av mantraet (Salomonsen 1999: 290). Disse ytre, observerbare handlinger anses å ha en magisk, symbolsk eller forsterkende effekt i tillegg til at de er med på å skape bånd mellom disse som utfører og kan dette kroppssymbolspråket. I østlig filosofi anses det uproblematisk at mantra og ritualer kan være meningsløse da ritualets kraft ligger i energi mer enn mening (Staal 1996: 134). Ordenes stereotypi – og noen ganger også ’annerledes-ord’ – gjør at de blir tillagt en spesiell kraft. Kroppslig samspill med symbolsk tid og rom finner vi ved at man ved Gayatri-meditasjon settes i en overhistorisk kontekst der man blir en del av en tradisjon som overskrider tid og rom. Samtidig som man bruker kroppen bevisst i ritualisering, blir det en måte å kommunisere som overskrider kroppen. Intensjonen om å bevirke forandring er svært sentralt i mine undersøkelser knyttet til selvutvikling, og bevisstheten om at ’jeget’ blir handlet med og betydningen av det er sentralt i ritualisering. I Gayatri er det nettopp bevisstheten om jegets endring, at man overgir seg til en metafysisk dimensjon, som gjør noe med en, som er det sentrale. Og det er et viktig poeng at denne endringen skjer *med* en person og ikke gjennom *egen* tvang eller handling. Her vektlegges evnen og villigheten til å overgi seg til noe større – og la det skje når tiden eller en selv er moden for det. I nyåndelighet kalles dette *surrendering* og anses som nødvendig i selvutvikling. Det er kanskje derfor ShantiMayi reagerer så kraftig på at jeg kaller Gayatri et middel; det er noe som skjer med oss, ikke noe vi selv gjør.

Salomonsen sier som ritualforskeren Roy Rappaport at ”visse ting kan verken *skje* eller *bli sagt* eller *erfart* uten i ritualet” (Salomonsen 1999: 297). Dette begrunnes med autonomi og heteronomi, altså dialektikken mellom at man samtidig er et fritt individ og avhengig og forenet med andre. Rappaport skriver at ”all human rituals include words or acts informed by, and equivalent to, words” (Rappaport 1999: 49). Den fysiske formen i et ritual, kroppsholdninger og lignende, og ordene utfyller hverandre på måter ingen av de kan klare å dekke alene. Rituelle ord skiller seg gjerne ut fra dagligdags tale, og i meditasjon ser vi dette tydelig. Gjentakelse og nøyaktig uttalelse er noe også Rappaport vektlegger når han former sin ritualteori (Rappaport 1999: 151), og særlig ShantiMayi er opptatt av uttalen skal være korrekt. ”It is the perception of certain characteristics of language that has brought about the elevation of the word as supremely endowed with mystical power” skriver (Rappaport 1999: 49). Rappaport vektlegger videre at repetisjoner øker kraften i ritualer (Rappaport 1999: 50), noe som er relevant i forhold til chanting av Gayatri. Det viktigste ved ritualisering er muligens at det understøtter erfaringen av å være menneske, at ritualisering blir en del av det å være menneske. Ritualene bærer oss ved hjelp av symbolikk og språkteorier om Gud og virkeligheten. Rappaport kaller ritualer for en form for kommunikasjon. Hvilken form for kommunikasjon finner man ved meditasjon? I Gayatri henvender man seg til Gud samtidig som det er en form for kommunikasjon med seg selv, man vender seg innover og kommuniserer dermed med andre sider ved seg selv enn ved vanlig kommunikasjon. Men kan det være at Gayatri-meditasjon kommuniserer også på andre måter, for eksempel via chakraene?

### **3.2.2. ”Når hjertechakra åpnes”**

Når energibegrepet opptrer som religiøst symbol, integreres gud og verden, ånd og natur, kropp og bevissthet. For alt er energiformer. (Mikaelsson 2004: 387-388)

Som vi tidligere så fortalte Swati at Gayatri styrker chakraene og at dette mantra virker spesielt på hjertechakra ved at dette chakra åpnes og utvikles, og at det kun er når hjertechakra er involvert at vi kan oppnå opplysning og enhet med Gud. I hinduismen hevder man at mantra åpner og påvirker chakra (Keshavadas 1978: 42), og flere av informantene forteller altså det samme. Dette viser hvordan denne chakraforståelsen er blitt allment, nyåndelig tankegods og hvordan forståelsen av mantra står i en sammenheng med nyåndelige



energetiske kroppsforståelser. Hva forstår vi med begrepet chakra og på hvilke måter mener informantene at mantra kan påvirke chakra?

Før vi kan gå nærmere inn på læren om chakra, må vi si noe om selve energibegrepet i disse miljøene for energi er forståelsesrammen om både mantra og chakra slik disse oppstår i vestlig kontekst. Energi er nærmest blitt et mantra i nyåndelighet og begrepet er ”en nøkkel til grunnleggende tenkemåter og virkelighetsforståelse” (Mikaelsson 2004: 365).<sup>24</sup> Kalvig refererer til at også meditasjonen i seg selv kan bli omtalt som energi (Kalvig 2011: 109). Denne energien har både forskjellige navn og egenskaper; den kan være bevisst, intelligent, guddommelig og lærende og har flytende overganger til selv, sjel og sinn slik vi ser det i blant annet Swatis uttalelser. Foruten religionsviterne Lisbeth Mikaelssons og Kalvigs forskning om energikropper og menneskesyn innen alternativ terapi er dette emnet relativt lite behandlet i forskningslitteraturen, men både Hanegraaff og Hammer tar opp begrepet energiforestillinger. De energetiske kroppene er både nøkkelsymbol og analytisk begrep som henspiller på ”en holistisk grunnstruktur i ulike idékomplekser”, men danner likevel ikke én lære (Mikaelsson 2004: 369). I nyåndelige menneskesyn er energidelen ofte viktigere enn den fysiske ved at den er blitt både religiøst og personlig meningsfull. Aura er en benevnelse på energikropper som både sier noe om kroppens grenser (eller grenseløshet) og om kommunikasjon (Kalvig 2011: 118). Auraens farger tolkes som informasjon om hvor man er i sin selvutviklingsprosess, og alle opplevelser, traumer, evner, svakheter, styrker, personlighet og følelser lagres og kan således avleses i auraen.<sup>25</sup> Energikroppen kan dermed virke som en ”livsbejaende idé og synes å bidra til at mennesker håndterer sine liv på et sett som tilfredsstillende selv” (Mikaelsson 2004: 370). Energibegrepet ”veves inn i biografi- og opplevelsesdiskurser” (Mikaelsson 2004: 374), slik den nyåndelige forfatteren Caroline Myss sier i mange av sine foredrag at ”vår biografi blir vår biologi”. Biologi i denne sammenheng innbefatter også ’energetisk biologi’ ved at alle erfaringer og endog hvilke mantra man bruker kan avleses i de energetiske kroppene.

---

<sup>24</sup> Ordet *energeia* er gresk og betyr dynamikk, kraft eller bevegelse. Livsenergien kalles for *prana* i indiske religioner, *chi* innen taoismen og *reiki* på japansk (Vindsetmo 1995: 53).

<sup>25</sup> Fargene kan endres, og det etter kort tid. Et eksempel hvordan man innen feltet vil tolke fargeendringer innenfor et kort tidsrom, er da jeg som besøkende på en alternativmesse, tok to aurabilder med en times mellomrom, og bildene viste stor forskjell. Det første bildet ble tatt med en gang jeg kom til messen. Det andre ble tatt etter 45 minutters meditasjon og viste en klar endring i auraen når det gjaldt farger, noe som ble tolket som at jeg etter meditasjonen var mer avslappet, fokusert og i kontakt med mitt indre selv. Det ville vært interessant å se om der også hadde vært endring i aura dersom jeg ikke hadde meditert i tiden mellom disse to bildene.

Energibegrepene som er relatert til kropp, innbefatter læren om chakra som har hinduistisk opprinnelse. Chakra er sanskrit og betyr ring eller hjul, og chakraene er ofte tegnet som hjul som genererer energi eller lotusblomster med forskjellig antall kronblader alt etter hvilket chakra det dreier seg om. Der er to baner som går langs ryggraden med *prana*, som forstås som livskraft. Midt imellom disse to ligger en energi som vanligvis ikke er vekket, nemlig den tidligere omtalte kundalini. Der disse tre energibanene møtes, finner vi chakra (Hammer 2004: 107). Antall chakra kan variere fra 1 til ca 15.<sup>26</sup> Chakraene har forskjellige navn etter forskjellige tradisjoner, men de mest brukte betegnelseene er rot-, hara-, solarplexus-, hjerte-, hals-, tredje øye-, og kronechakra. Her ser vi en sammenblanding mellom østlige religioners betegnelser, anatomiske og symbolske navn. Chakraenes ulike funksjoner strekker seg fra seksualdrift (rotchakra) til lengselen etter forbindelse mellom vår spirituelle natur og Gud (kronechakra) (Myss 2002: 176). Det er denne forbindelsen informantene mener at Gayatri-meditasjon gjenoppretter ved å endre energien i chakraene. Vi så at Swati omtaler det som å åpne hjertechakra, og det er denne åpningen som er selvutviklende fordi chakraene fungerer som bindeledd mellom energikroppene og selvet som utvikles.

Jeg registrerer at både Jon og Krishnaraj bruker begrepene energi og bevissthet/consciousness om hverandre. Da jeg konfronterte Jon med dette, forklarte han seg på denne måten:

Det er tankene våre som skaper verden. Hva er tanker? Energi! Og det er slik et mantra virker. Gud er væren, av væren kommer sinnet, av sinnet kommer behov, av behov kommer vilje, av vilje kommer ordet. Fra ordet kommer alt annet! Også vi har alt dette i oss, det er derfor vi kan snakke om flere kropp.

Energiforståelsen fører altså til at man kan snakke om flere kropp, ikke bare en. Den fysiske kroppen er ikke mer virkelig enn de energetiske kroppene; alt er manifestasjoner av ideen menneske, hevdes det av enkelte på det nyåndelige feltet (Kalvig 2011: 75). Man har et hierarki når det gjelder de energetiske kroppene, fra de grovere energier til de mer subtile, guddommelige energier, og for å vise hvordan begrepene jeg analyserer kan struktureres innenfor et bestemt menneskesyn, bruker jeg særlig Kemptons bok til å tolke disse utsagnene. Kempton har et tantriskinspirert menneskesyn, og dette gir gjenklang i den del av nyåndelighet som er knyttet til mantra-meditasjon, ved at det er en tantrisk form for

---

<sup>26</sup> Indigo-og krystallbarn har gjerne ett eller tre chakra og andre farger, og denne strukturendring i chakraene skjer ikke bare på grunn av individuell utvikling, men fordi det har funnet sted ”en endring i jordens tilgang på energitilstrømming” (Prinsesse Märtha Louise og Samnøy 2009: 21). Disse barna regnes for å være høyere utviklede sjeler (Kalvig 2013: 93).

meditasjon, i tillegg til at tantrismen har utviklet interessante og detaljerte beskrivelser av en skjult eller okkult anatomi (Hammer 2004: 106). Kempton kaller den første kroppen for den fysiske kroppen, og den går vi ikke nærmere inn på i denne sammenheng. Den andre kroppen er den subtile kroppen som består av *prana* eller livsenergi. Her kan man lagre og lese alt som har å gjøre med sansing, tanker, opplevelser, meridianer og kundalinienergi (Kempton 2011: 199). Vi ser at særlig Sananda knytter sine erfaringer til det sanselige, altså til den andre kroppen, men også de andre vektlegger viktigheten av kundalini som altså befinner seg i den andre kroppen. Den tredje kroppen kalles den kausale kroppen og er svært nær selvet (Kempton 2011: 212). Den kausale kroppen oppbevarer alle våre inntrykk, begjær og trossystemer samtidig som den er knyttet til *maya* og er således preget av mørke – med mindre man er opplyst. Kundalinienergien må ifølge Kempton bli vekket for å kunne helbrede denne kausale kroppen, for å rense alle tankemønster og følelser slik vi finner det i Jon' uttalelse om å 'omprogrammere tankene.' Først når dette maya er blitt lettet på, det vil si gjennom selvutviklingsarbeid ved meditasjon, vil vi kunne se verden som rent lys, nærværende oppmerksomhet (awareness) og lykke (bliss) (Kempton 2011: 213). Den fjerde kroppen kalles den overkausale kroppen, den rene jeg-bevissthet, det Swati kaller "å være i ren bevissthet, ren viten, i selvet." Det er her man finner den observerende delen som de fleste meditasjonslærere snakker om. Når man virkelig ser sin rene jeg-bevissthet, blir man ett med denne, man blir denne. Noen kaller den selvet eller det høyere selv, andre kaller det atman.

Det er i denne kroppen, eller i denne tilstand, man opplever seg selv som guddommelig (Kempton 2011: 218). Dette blir av mange forstått som en grenseløs og formløs tilstand, andre mener der er en form eller en slags kropp også knyttet til dette. Denne fjerde kroppen beskrives av Kempton som et lite blått lys (på størrelse med et sesamfrø) som knyttes opp til *bindu* i hinduismen, kraften bak universets skapelse; Om.<sup>27</sup> Opplevelsen av denne fjerde kroppen er det høyeste mål og den største opplevelse en som mediterer, kan oppnå. I denne høyeste tilstand av væren finner man paradokset i at selvet både transcenderer vår bevissthet og samtidig er *i* bevisstheten. Denne tilstand kan virke vanskelig å oppnå, men det hevdes at man er i den flere ganger om dagen; mellom tankene, mellom inn- og utpust, eller når vi skifter fokus fra noe nært til noe fjernt med synet vårt. Dette forklares med at dette faktisk er vår naturlige tilstand, noe man ikke trenger å oppnå ved meditasjon, men meditasjon vil gjøre

---

<sup>27</sup> Det knyttes også opp mot tradisjoner i Kashmir-shivaisme, Hildegard av Bingens forståelse av det blå lyset og den kjente forfatteren og grunnlegger av The Diamond Approach A.H. Almaas' beskrivelse av essensen som den prisløse perlen (Kempton 2011: 219).

at man befinner seg mer, dypere, oftere og lenger i denne tilstand. Men er det mulig å oppnå denne tilstand som en konstant tilværelse?

Jon sier om denne tilstand:

Indiske guruer sier at man kan erfare midlertidige tilstander av samadhi som er non-dualistisk, med varierende varighet, men det er sjelden eller nærmest umulig å være i en slik konstant opplyst tilstand som menneske.

Ramakrishna bekrefter Jon 's uttalelse på denne måten: ”Så lenge jeg-søken finnes, er svært få i stand til å oppnå enhet (samâdi), og befri seg fra jeg-et ... *Det er sjelden mulig*. Du kan bryte det ned i all evighet, *men det vil alltid vende tilbake*” (Ramakrishna, sitert i Jung 2009: 52). Denne erfaring eller opplevelse av kroppen er samtidig et bevissthetsnivå, og hører derfor inn under hinduistiskpregede nyåndelige menneskesyn.

Hvordan kan så mantra *påvirke* disse energikroppene? Jon forklarer hvordan mantra kan påvirke og avleses i auraen :

Mennesker med avansert åndelig syn kan skille mellom ulike kvaliteter av åndelig lys som fremkalles av ulike mantra. Ved å 'se' denne form for lys i auraen, kunne han (en munk han forteller om) si hvilket mantra jeg brukte. Chakraene avbildes gjerne som blomster, og antall kronblader på hver av disse viser hvor mange energibaner som er forbundet med hvert chakra. Fra rotchakra til kronechakra er dette henholdsvis 4, 6, 10, 12, 16 og 2. Dette blir 50 energibaner, og det er like mange bokstaver man finner i sanskritalfabetet. Så hver lyd korresponderer til forskjellige energibaner og chakra. Sanskrit er altså et magisk språk som påvirker energistrukturene i mennesket. Og i hele universet for så vidt. Man har lenge kjent til sammenhengen mellom chakra og healing og åndelig utvikling – også i Vesten. Men denne sammenhengen mellom mantra og chakra er nok ikke fullt så kjent – her i Vesten vel å merke. Chakraene er altså subtil energi som er meget sensibel for vibrasjonene i lyd. Så ved å synge – eller høre – et mantra øker man energien til hvert chakra, og dette er åndelig utvikling.

Krishnaraj fastslår at meditasjon påvirker chakra og aura uten å forklare det så detaljert som Jon:

The body, the mind, the spiritual part is all merged. Chakras are experiences of consciousness. The aura has different frequencies of light. Meditation has an effect on these different frequencies, so meditation can be a tool, we use it in order to grow as a

human being.

Både Kempton og Keshavadas mener at chakraene lar seg påvirke av meditasjon og forskjellige mantra, og slik kan man velge hvilke chakra man ønsker å fokusere på under meditasjon. Nada-brahman kan ifølge disse forfatterne høres gjennom hjertechakra, og Swati sier også at Gayatri virker særlig gjennom hjertechakra. I indisk tradisjon er chakraene å lese som kart i vår åndelige reise, der chakraene står for forskjellige utviklingstrinn (Kempton 2011: 187). Chakraene fungerer som et bindeledd mellom den spirituelle, emosjonelle, mentale og fysiske kroppen og dette viser den sammensmelting man har av forståelsesmodeller og begrepsbruk hva gjelder fysisk kropp, energikropper, selv, sjel, sinn og høyere selv.

Kroppen forstått energetisk er grenseløs i den forstand at den slutter ikke ved huden, omgivelsene er ”medinkarnert”, og her finner vi igjen begrepet interconnectedness – alt er en kontinuerlig samspillprosess. Kroppens mangel på grenser fører til at konsepter endrer innhold, og man er en del av alt eller man *er* endog alt – som i mantraet: *tat tvam asi*, der ordet *tat* fra Gayatri henspeiler på nettopp dette. Teolog og religionsviter Arild Romarheim mener gudsrelasjonen i nyåndelighet blir vanskeliggjort når Gud er energi i nyåndelig forståelse (Romarheim 2011: 57). Men ved å forstå nyåndelige menneskesyn og det energetiske språket som benyttes, slik jeg forsøker å bidra med i denne oppgaven, blir kanskje ikke relasjonsbegrepet lenger uforståelig – i hvert fall er det ikke det for informantene selv. Man går altså fra en forståelse av personlige relasjoner til energetiske relasjoner. Sosiologen Zygmunt Bauman understreker nettopp at det er karakteristisk for det postmoderne mennesket å forholde seg til grenseløshet, man vil ikke lenger ha absolutte og klare grenser (Ahlin 2007: 12). Det er signifikant at man i mange nyåndelige miljø også har en form for grenseløshet når det gjelder forståelsen av kjønn. Når informantenes menneskesyn er så preget av en energiforståelse, spør jeg dem hvilken relevans kjønn har i så måte. Religionsvitenskapelig er dette like interessant som det er uinteressant for de nyåndelige. For informantene spiller kjønn relativt liten rolle; man er mer opptatt av å være i harmoni med *både* de feminine og maskuline sidene ved seg selv samt at man ser seg selv som et resultat av flere inkarnasjoner der man har vært både mann og kvinne. ”Det var det androgyne selvet som sto i fokus for teosofiens selvutviklingsprosjekt. Dette selvet inkarneres vekselvis som mann og kvinne, for at det slik gradvis skal kunne realisere sitt tilgrunnliggende potensial som androgynt” (Kraft

2011a: 87). Kjønn er ifølge tidens konstruksjonistiske tese<sup>28</sup> ikke bare biologisk eller psykologisk, men vel så mye en sosial, språklig konstruksjon, som skillete mellom sex og gender. Kroppen er ikke kun et fastlagt fysiologisk utgangspunkt (Mikaelsson 2008: 309-10). Metateorier om kjønn som kosmisk feminisme, kroppsligorienterte, poststrukturalistiske kjønnsteorier som for eksempel Rosi Braidotti står for, og som Kalvig (2011: 166) diskuterer, impliserer skapelse som utgangspunkt og dermed en form for slektskap med alt som er skapt og inkorporerer energibegrep ved at man hele tiden skaper og skapes. I forhold til Gayatri har kjønnsteori i følge informantene samme form for relevans som det har i forhold til menneskesyn fordi Gayatri forstås både som værende i balanse mellom de kjønnede begrepene yin og yang, og kalles Mother Gayatri og vedaenes mor samtidig som guden Savitur beskrives som utpreget maskulin. Dette viser en sammensmelting av begrep og forståelse av kjønn som er karakteristisk innen nyåndelighet på flere områder. Menneskesynet er så preget av en vektlegging av den energetiske delen mer enn den fysiske at her skiller man ikke mellom mann og kvinne, og kjønn blir dermed irrelevant og grenseløst for disse.

Som vi har sett er der overlappende bruk av begreper og forståelser av energikropper og chakra, men energiforståelsene omkring begge disse begreper er sentrale som forklaringsmodell for hvordan Gayatri-mantra virker. La oss nå se på et annet felt som er relevant i forhold til strukturer ved Gayatri, nemlig den rituelle dimensjonen ved initiering.

### **3. 3. Gayatri-initiering**

Spiritual initiation is a necessary factor in the path of spirituality. (Keshavadas 1978: 29)

Som ritual kan Gayatri også formidles ved initiering. Et fåtall velger denne formen, og jeg har spurt informantene hvilke andre eller utfyllende betydninger man eventuelt får del i gjennom slik initiering. Jeg stilte informantene spørsmål om initiering også fordi jeg ønsket å undersøke strukturene i praktiseringen. Jon er ikke initiert i Gayatri og ser det heller ikke som nødvendig. Han er den eneste av informantene som har beholdt sitt norske eller opprinnelige navn. Krishnaraj har fått en tradisjonell hinduistisk initiering i Gayatri som barn.

Deva Premal er ikke selv initiert, men sier følgende om initiering:

---

<sup>28</sup> Men konstruksjonistisk tese mener jeg den prosess av sosiale og kulturelle normer og verdier som skjer i sosialisering.

Well, on a traditional level, one should be initiated into it. My understanding is that the most important criterion is to chant it with the utmost respect. Times have changed. It feels to me that these ancient secrets are meant to come to light - to reach more and more people - to be more accessible. The world is ready. In this day and age it will not be possible for everyone who comes in touch with the Gayatri to be initiated into it by a guru - we have to be our own guru's now - we are the light - a light unto ourselves - with this understanding - and with great reverence, the Gayatri can transform the world.

Sananda svarer med stolthet om sin egen initiering:

I am initiated by ShantiMayi in 2000 in Laxman Jooli, North India, where she shared an ashram with her guru, the venerable Maharaji. The ritual around it was to receive some root syllables in oral form and a mala, a string of 27 prayer beads given by ShantiMayi herself and the blessings flowing accordingly by a touch. The transmission of energy is strong due to its long transmission story.<sup>29</sup>

Swati ble også initiert av ShantiMayi:

Jeg møtte Gayatri første gang gjennom ShantiMayi i juni 1994 i Holland. Samme sommer var der en stor Gayatri initiering i København. Mange planeter stod på linie, en helt særlig konstellation. Alle var, i feiring af netop dette, på dagen klædt i gult og udsmykningen ligeså. På denne særskilte dag modtog jeg Gayatri initiering af ShantiMayi.

Mens Sananda og Swati snakker med ærbødighet omkring initieringen og med stolthet meddeler at det er ShantiMayi de er blitt initiert av, har ShantiMayi selv et ganske avslappet forhold til nødvendigheten av hele initieringen:

I don't feel that the initiation is critical. However it is a transmission of energy and subtle information within that resonant energy, between the one giving the initiation – who must have chanted the mantra for a long period of time and feels the meaning in their life, in their heart, in their responses and experience – and the receiver. Therefore, it is a wonderful event to have an initiation.

---

<sup>29</sup> Med transmission story menes den overføringskraft som viser til den lange tradisjon av overføring fra guru til elev.

### 3.3.1. "Due to its long transmission story": mulige maktstrukturer ved initiering

Strategies for healing, health, and wellbeing have been democratized. (Partridge 2005: 4)

Før jeg undersøker underliggende strukturer ved initieringen vil jeg vise hvordan selve initieringen foregår. Hinduistisk initiering er forskjellig fra nyåndelig initiering på en del områder. Jeg vil derfor ikke ta for meg hele det hinduistiske ritualet med blant annet den hellige tråden, men trekke frem de trekk som er blitt adoptert i nyåndelig initiering. Gayatri-initieringen er et symbol på renhet og transformasjonen fra gutt til mann (i hinduismens opprinnelige forståelse og som selvutvikling i nyåndelighet) eller som åndelig modning (i hinduistisk og nyåndelig forståelse) ved at man mener initieringen åpner det tredje øye for å få åndelig innsikt. Å bli initiert i dette mantra regnes i hinduismen for å være et stort privilegium, det har blitt overført fra generasjon til generasjon som en nødvendighet for å leve i tråd med de åndelige idealer.

Initieringen foregår ved at en guru, en lærer eller invidd, leder meditasjonen og chantingen. Ved initiering og ved Gayatri-meditasjon generelt skal mantraet chantes en hel *mala*, dvs 108 ganger. Rosenkransen som benyttes kalles *mala* eller *japa-yoga*.<sup>30</sup> Dette antallet benyttes også ved andre mantra. Antallet 108 knyttes til forståelsen av at man regner med at kroppen har 108 hovedenergibaner og at disse møtes i "det hellige hjertet", *hrit padma*. Kroppen består av 72 000 energibaner, men det er altså hovedenergibanenes møte i hjertet som er avgjørende for at man knytter antallet 108 til mantraet, for det er ved dette antall gjentatte chantinger at både den fysiske kroppen og energikroppene gjennombores av mantraets energi. Man skifter toneleie under chantingen, fra dyp til lys, for på den måten er man sikret å nå alle chakraene. Selve initieringen skjer ved at en gruppe sitter samlet og chanter dette mantra, og eleven går frem til gurun når han/hun selv kjenner seg klar for det. Guruen vil da legge hendene på hodet eller skuldrene til eleven, se denne inn i øynene mens guruen synger Gayatri kun for denne personen. I hinduismen kalles det *shaktipad* når en guru berører pannen (slik Sananda forteller), noe som fører til at mottakeren mottar nytt liv (Paden 1994: 135). Deretter setter

---

<sup>30</sup> Perlene i rosenkransen renser karma og antallet er avhengig av om man bruker skjell, juveler, krystaller, gull eller andre perler. Materialvalget av perler er også avhengig av hvilken Gud man tilber. Fargen på tråden har også betydning. For å oppnå fred benyttes gjerne hvit tråd. Brahminene, prestene, bruker hvit tråd, krigerne benytter gul tråd og arbeiderne svart tråd. Alle kan benytte rød tråd, den er for alle de fire varnas. Rosenkransen skal behandles med stor respekt som en hellig gjenstand. Når man mediterer Gayatri-mantra, sitter man i lotusstilling og man holder rosenkransen i høyre hånd, over langfinger, ringfinger og lillefinger. Man teller perlene ved å dytte en og en perle fra tommelfinger over langfinger. Pekefingeren skal ikke berøre rosenkransen fordi denne fingeren representerer individets ego og det som adskiller. Ved å utføre ritualet på denne måten skal pusten og tankene bli ett med perlene i rosenkransen.



eleven seg tilbake på plass og fortsetter chantingen. Etter de 108 resiteringene skal man sitte i meditativ stillhet. Etter initieringen bør man utføre dette ritual minst to ganger om dagen i minst 21 dager, men helst i 40 dager for å få optimal effekt. Den fokusering på Gud man finner i Gayatri-ritualet og særlig i initieringen, kan minne om hinduenes *darshan*, som er en form for utveksling ved at guruen eller den gud man mediterer på, gir *darshan* mens utøverne får *darshan* (Paden 1994: 134).<sup>31</sup>

På hvilke måter etablerer initieringen hegemoniske strukturer? Meditasjonslærerne sitter på kunnskap som få av kursdeltakerne får del i, og initieringen er et overgangsritual der man inkluderes i et nytt fellesskap, samtidig som de som ikke er initiert kan bli ekskludert. Initieringen aktualiserer også problematikken omkring guru/disippel som jeg kommer nærmere inn på i kapittel 3.3.2.

La oss derfor analysere initieringen med forskjellige teoretikere innen ritualteori. Gayatri-meditasjon kan kategoriseres som et overgangsritual ved at det innebærer initiering (Bell 2009: 94). I følge etnologen og folkloristen Arnold van Genneps klassiske og banebrytende teori om den tredelte struktur i overgangsriter går individet gjennom de tre fasene separasjon, liminalitet og integrasjon. Separasjonsfasen forstås som at der først er en slags død der man legger av seg den man var før eller man forlater ens vanlige miljø – denne tilbaketreking kan således finne sted noen timer i et meditasjonslokale der man oppsøker et fellesskap hvor man mediterer og blir initiert. Liminalfasen gir rom for forandringen, og denne fasen er preget av at man forholder seg til eksperter som gir en form for opplæring, og denne eksperten (i dette tilfellet: meditasjonslæreren) får da stor betydning. Den som gjennomgår initieringen er i denne fasen i et slags 'tomrom,' der identiteten 'nullstilles' for så å fylles med nytt innhold. Deretter blir man inkludert i det nye samfunnet med sin nye status i integrasjonsfasen (Paden 1994: 115).<sup>32</sup> Integrasjonen skaper et fellesskap, ikke et strengt strukturert fellesskap, men et slags åndelig fellesskap som kan virke ekskluderende på ikke-initierte. De initierte har gjennomgått en endringsprosess som i følge antropologen Victor Turner fører til at de kan forstås som en elite i et hierarki der de er hevet over ikke-initierte Gayatri-mediterende (Bell 2009: 127).

---

<sup>31</sup> Darshan betyr å se, og man forstår det slik at mennesket ser Gud og Gud ser mennesket (Jacobsen og Thelle 1999: 123).

<sup>32</sup> Ofte markeres denne nye statusen med nytt navn, noe man gjerne ser hos lærere innen Gayatri-meditasjon, som tar hinduistiske navn, slik de fleste av mine informanter har gjort, men det forekommer sjeldnere hos 'vanlige' utøvere.

Sosiologen Émile Durkheim mente ritualer var en måte man kunne skape kollektive grupper, der ritualene styrker båndene mellom medlemmene gjennom en erfaring av det transcendent ved at de blir en utvalgt gruppe som deler en esoterisk visdom (Bell 2009: 25). Sosialantropologen Claude Lévi-Strauss sier om ritualer at ”it conjoins for it brings about a union ... an organic relation between two initially separate groups” (Lévi-Strauss 1966: 32). Lévi-Strauss’ uttalelse kan forstås som den forening som oppstår mellom de som utfører ritualet sammen, men også den forening med det guddommelige man søker ved meditasjon. Overgangsrutene kan altså ha et individualistisk preg ved at man søker innover i seg selv for å få kontakt med Gud, og inkorporeringen vil da bli som en relasjon mellom en selv og Gud (Paden 1994: 118). Mange nyåndelige vektlegger initiering mer rettet mot selvet enn mot samfunnet. Initiering trenger dermed ikke bli knyttet opp mot nye roller i samfunnet, men mot sannheter man finner om seg selv, noe jeg finner svært relevant i forhold til forståelsen av initiering i Gayatri.

Jeg finner det derfor interessant å undersøke hva meditasjonslærerne selv sier om viktigheten av initiering og om omstendighetene omkring det. Vi ser at mine informanter har et variert syn på nødvendigheten av initiering; noen mener initieringen er som en sterk transformasjon ”due to it’s long transmission story”, andre mener det er en kraftfull energioverføring som finner sted mens andre mener det ikke er nødvendig i det hele tatt. Videre er det viktig å forstå hva ritualene betyr for den enkelte. Denne kulturanalytiske kobling til ritualteori er relevant nettopp fordi Gayatri har gjennomgått store endringer fra å være kun for brahminere og asketer til at nå alle kan bruke og initieres i dette. Man har forflyttet seg fra tempelet til meditasjonsrommet og man påkaller ikke nødvendigvis Savitur, men den Gud man selv kjenner seg komfortabel med. Den endring man skaper ved nye former for ritualisering, oppleves som meningsbærende og autentiske for den enkelte. I hinduismen forstås Gayatri som et overgangsritual ved at den hellige tråden symboliserer den spirituelle fødsel, i hinduistiskpreget nyåndelighet er ikke den hellige tråden en del av initieringen, men hele initieringen blir likevel sett på som en slags åndelig fødsel (Paden 1994: 117). Slik kan initieringen forsås som nødvendig for at erkjennelsen av foreningen med det guddommelige skal kunne finne sted. Deva Premals uttalelse om at man er sin egen guru nå, viser at det har skjedd en demokratisering i ritualisering med tanke på hvem som skal få lede og utføre ritualene til hvordan de skal utføres, og dette er særlig fremtredende i nyåndelighet som ikke anerkjenner ytre autoriteter i stor grad.

### 3.3.2. "You never argue with your guru"

The guru is not different from the aware self. (Kempton 2011: 64)

Viktigheten av å ha en guru viser Sananda i det hun forteller om den sterke overføringskraft som kun en guru kan videreformidle. Deva Premal mener at vi lever i en tid der man ikke har en guru tilgjengelig for alle og at man derfor er sin egen guru nå. Krishnaraj syntes at jeg stilte litt mange spørsmål i min iver etter å forstå og irectesatte meg derfor med: "You never argue with your guru!" Når jeg spør informantene om de er guruer, sier samtlige nei. Da jeg spurte kursdeltakere om de så på meditasjonslærerne som guruer, svarte de fleste ja.

Guru er sanskrit der *gu* betyr mørke og *ru* betyr lys, og slik forstår man at en guru er en som leder en fra mørke til lys – og det er dette man henviser til når man snakker om å bringe den tredje kroppen fra mørke til lys (Kempton 2011: 61). Noen mener at gurun kreves for å gjøre dette arbeidet. Guru er et begrep man ofte støter på når det gjelder indiske religioner, og også innen hinduistiskpreget nyåndelighet. En guru er en lærer, og man assosierer ofte guru med en spirituell lærer, men selve ordet kan også brukes om lærere innen fag som matematikk og biologi. Guruen har en nærmest gudelignende status i hinduismen, og å være i nærheten av en guru er som å være i nærheten av Gud (Paden 1994: 130). Religiøse spesialister er opplært i mytene og virker dermed som mediatorer mellom mytene og samfunnet (Paden 1994: 90). I indisk religiøsitet er det gurun som overbringer tradisjoner og han har derfor absolutt autoritet. Guruen er kroppsliggjøring av vårt eget selv, sjel, høyere selv, atman, vår Kristusbevissthet eller Buddha-natur (Kempton 2011: 64). Jeg finner det paradoksalt at gurun blir betraktet som Gud inkarnert eller 'det levende gudemennesket' og sett opp til (Gilhus og Mikaelsson 2005: 83) når man samtidig finner trekk ved denne komplekse religion der man forstår at *alle* er brahman. Informantene forklarer dette med at gurun *er* atman, *er* i sin rene, sanne natur mer enn 'vanlige' mennesker ved at en guru er fullstendig selvrealisert, er forent med Gud og har dermed ikke lenger et ego som jobber i han. Dermed besitter en guru ikke lenger egenskaper som arroganse, lyster, grådighet, sinne, lidenskap og sjalusi (Keshavadas 1978: 27). Disse egenskaper regnes som menneskets seks fiender, og disse egenskapene er hos en guru forvandlet til kjærlighet, medfølelse, godhet, suksess, uselviske handlinger og tilgivelse. En guru skal være i besittelse av alle disse dyder og ha slukket alt begjær – noe som kan virke som å stå i kontrast til tantrismen. Men informantene forteller at

guruen transformerer begjæret slik at det fremmer spirituell utvikling, og guruen betraktes som omnipotent, omnipresent og omniscient.

Det er et paradoks at samtidig som mange fra Vesten er opptatt av selvstendighet, søker mange gurutilbedelse eller til gurubevegelser.<sup>33</sup> I India mener man, dersom man følger denne frelsesveien, at det er helt nødvendig å ha en guru for å oppnå *mukti*, frigjørelse, fordi guruen kan korrigere og veilede, og dermed unngå skader som kan oppstå ved meditasjon, slik vi viste ved kundalini. Det er derfor ikke likegyldig hvem man mottar mantraet og initieringen fra; dette *skal* mottas av en guru (Hughes 1994: xxiv). Et mantra gis av en lærer og representerer en innvielse i en ubrutt guru-disippel tradisjon, og det er dette Sananda kaller for kraften i mantra ”due to its long transmission story.”

Forståelsen av en guru-tradisjon bringer oss over på diskusjonen om autoriteter i nyåndelighet. Slik Deva Premal sier at enhver er sin egen guru nå, ser vi hvordan individualiseringen fremmer spørsmålet om hvem og hva som er bærere av autoritet (Mikaelsson 2003: 36). Det religiøse tap av ytre autoritet fører ikke nødvendigvis til tap av autoritet, men i følge Mikaelsson til *overføring* av autoritet. Terapeuter og kursholdere i selvutvikling fremstår som de nye autoriteter som skal hjelpe enhver til å bli sin egen autoritet, slik Deva Premal forteller. Heelas kaller dette at autoriteten er flyttet fra det ytre til det indre (Heelas 2008: 2).

I indisk religion er en guru en nødvendig forutsetning for selvutvikling i de fleste retninger. I Vestens nyåndelighet har man mer motstand mot å underordnes guruer, slik både Jon og Deva Premal er inne på. Men guruer brukes likevel ved innvielser i Gayatri-meditasjon der guruen fremstår som spesialist. Faren for maktmisbruk er knyttet til denne elev- og ekspertrollen med tanke på både underkastelse og avhengighetsforhold. Kritikken fra flere hold, deriblant teologen Notto R. Thelle, går på at New Age-guruene fremstår som glatte, vellykkede Hollywood-stjerner (Thelle 2010: 24). Han etterlyser det enklere, de fattige og svakes representanter. Jeg kan være enig med Thelle at noen av disse guruene kan virke som vellykkede fotomodeller og glansbilder, men jeg retter likevel kritikk mot denne generaliserende kritikken da de fleste kursledere og New Age-guruer faktisk viser sin sårbarhet, sine svakheter, sine tidligere problemer med alkohol, mishandling,

---

<sup>33</sup> De fleste nye hinduistiske bevegelser kalles gjerne gurubevegelser, slik som Ramakrishna-misjonen, Maharishi Mahesh Yogis Transcendental Meditasjon, Hare Krihna og Osho-bevegelsen.

spiseforstyrrelser osv, og de er hva man i disse miljøer kaller “wounded healers”.<sup>34</sup> Mine informanter forteller åpent om indre sår fra barndom, sykdom og lidelser. Samtidig undres jeg over hva for eksempel en ung, indisk munk som har levd det meste av sitt liv i sølibat i en ashram i India har av livserfaring som kan relateres til vår vestlige kontekst, men den problematikken virker ikke være relevant for de store mengdene av kursdeltakere på kursene hans.

#### **4. ”Om, vi mediterer på Gud”**

One great God, though known by many names. (Radhakrishnan 1971: 35)

Jeg ønsker å undersøke hvilke gudsforståelser Gayatri frembringer hos informantene for å få innspill til svar på problemstillingen om hva som menes med at denne form for selvutvikling kan føre til gudserkjennelse. For som vi så i de tidligste intervjuene og i oversettelsen av Gayatri så sier informantene at i Gayatri-meditasjon, som ved all ved mantra - og kundalini meditasjon, søker man å bli det man mediterer på – hvilket er Gud. Jeg spurte derfor informantene om hvilke gudsforståelser de har. Siden meditasjonslærerne er sterkt preget av hinduisme, bruker jeg hinduistiske gudsforståelser som et analyseredskap.

Sananda maler et bilde av gull:

Ofte sanser jeg en stor fylde og stillhet og kvalitet av gull, som for meg innebærer en sammensmelting med veldig finstofflige energinivåer – vibrerende på gulletts frekvens, hvilket korresponderer med de avbildinger som finnes av Mother Gayatri med gylden krone.

For Deva Premal er gudsbildet i Gayatri selve solen:

The Gayatri is a prayer to the sun...in the light of the sun we are all one, all the same, all equal. The sun lights up the whole sky. That is the divine. It touches everything regardless of its size. This, to me is God – forever present, forever compassionate, forever loving.

Krishnaraj svarer først ganske likt:

---

<sup>34</sup> Nyåndelige leder som Doreen Virtue forteller offentlig om sine spiseforstyrrelser, N.D. Walsh og Wayne Dyer er åpne om sine alkoholproblemer.

Gayatri is the cosmic light, the sun God. Without form. However, if you are comfortable with worshipping God in a form, it is OK.

Når jeg ønsker å utdype svaret hans og spør om han anser den formløse Gud som høyere enn Gud med former, svarer han:

Why do we need to know why there is a highest? Some need a visual representation in order to connect to what God stands for. Unconsciously you tune into the aspect of the presence of God. Both forms are good. But I don't believe in forms in itself. The person who is meditating is generating these forms. That's why Gayatri is such a good example in meditation – because Gayatri has two understandings of God; God with forms and God without forms – saguna and nirguna brahman. Some call it God, brahman, the higher Self, the Universal Intelligence, Consciousness. It's a part of us, but yet separate from us. Some connect to God in prayer, in meditation, through acts of service, moments of inspiration. We experience a strength when we come into this presence during meditation. We are in awe...In awareness. You become whole. It's like you have reconnected with your other half. This presence has always been there with you. When you reconnect, it is very familiar. It's like rediscovering an old friend! Whatever we call it, we all refer to the same presence.

Jeg ønsket å forstå om han hadde en panenteistisk gudsforståelse, og spurte derfor om Gud kunne være i alt, men likevel være et skapende prinsipp over alt annet.

No, all life force is one! All is interconnected. But I leave it to you to inquire.

ShantiMayis gudsforståelse er knyttet til hvordan hun selv erfarer det guddommelige nævær:

God... That's a loaded term. To me it is all the great mystery. You can call that God. The creative intelligence that permeates all of existence is God to me. Gayatri was created by that magnificent all pervading intelligence. I can name the qualities of God, as in the term 'creative intelligence'. But as the great Lao Tsu said: "The tao that can be told is not the eternal tao." That is my view also. We can point to qualities of brahman but wherever we point to, we miss the rest of infinite qualities and universes. In my heart, my view, my clarity, there is no place that God is not. If there is a place where God is not, then *that* God is limited. My clarity, my heart says that is not so. Therefore when a person is going to the within, that's a personal development – and God is there within 'that being' and within the calling and is there at the merging and is there as the road, as the search, as the merge and as the continuance. I see it this way, and I meet God in this way, and if I am wrong, then someone must tell me so I

can take it to heart and consider it. But in the end, less said and deeper the experience, all the better so that the mind does not grasp a concept and call it "truth" when truth is the illusive nature or at least one of the divine qualities of God. Say no more.

For Jon er Gud ganske enkelt energi:

Gudsbildet knyttet til Gayatri bryr jeg meg ikke med. Det er energien eller vibrasjonen som betyr noe. Og når Gayatri utføres med hengivenhet, er man i denne energien, og det er Gud.

La oss samle noen tråder i dette store emnet informantene forsøker å definere før vi analyserer utsagnene deres. Sananda knytter gudsbildet opp mot gulletts energifrekvens som hun relaterer til Gayatris krone og bruker et matrikalsk gudsbegrep. Krishnaraj benytter solen som en metafor for Gud; lyset uten form – samtidig som han står i en tradisjon der gudsbildene i Gayatri både forstås som Gud med eller uten former. Selv forholder han seg til et gudsbilde uten former. Deva Premal forstår også Gud som solen, lyset, men samtidig tillegger hun det egenskaper som det ikke er helt opplagt at solen besitter, som for eksempel medfølelse og kjærlighet. ShantiMayi beskriver Gud som det store mysteriet. Hun mener man kan peke på bestemte kvaliteter eller egenskaper ved Gud, som for eksempel skapende intelligens, men disse kan likevel ikke romme hele gudsforståelsen. Gayatri kan også forstås som en gudinne, Mother Gayatri,<sup>35</sup> og ShantiMayi og Sananda omtaler konsekvent Gayatri i hunkjønnsformen 'she' og vektlegger *erfaringen* av Gud som det helt sentrale. Når jeg kommer med oppfølgende spørsmål, spør hun meg om det er ut fra 'head-knowledge' eller 'heart-knowledge' jeg spør, for hun vil kun snakke om det som er 'heart-knowledge.' Jon, som ellers pleier å gi lange, utdypende svar, sier ganske enkelt at Gud er energi. Informantene veksler mellom å bruke begrepene Gud og brahman. For samtlige av informantene er likevel erfaringen, hvordan det oppleves for dem, det som presenteres som avgjørende for deres gudsforståelser.

#### 4. 1. Nirguna og saguna brahman

There are two forms of Brahman – formed and formless, mortal and immortal, limited and unlimited, perceptible and imperceptible. (Piparaiya 2003: 128)

---

<sup>35</sup> Gayatri manifesterte de tre kvalitetene *sattva* (opplysthet), *rajas* (lidenskap, det aktiverende) og *tamas* (det trege) og disse tre kvalitetene tok form gjennom henholdsvis Brahma, Vishnu og Shiva. Denne treenigheten tilba Gayatri som sin mor (Keshavadas 1978: 4).

La oss nå se hvordan hinduistiske gudsforståelser kan fungere som analyseverktøy for informantenes uttalelser om Gud. Hinduismen er preget av et uendelig mangfold og utallige guder og gudinner som tilbes på mange forskjellige måter. Hinduismen er likevel ikke nødvendigvis en polyteistisk religion, for under dette mangfold finnes et samlende, forenende prinsipp; alle gudene kan nemlig forstås som manifestasjoner av brahman.<sup>36</sup> Jeg velger å ikke gå nærmere inn på de forskjellige hinduistiske gudene, men ønsker å undersøke hvilke strukturer i hinduistisk gudsforståelse som er relevant i forbindelse med informantenes uttalelser angående Gud eller brahman, da det kun er disse benevnelsene de selv bruker.<sup>37</sup> Brahman forstås som verdenssjelen, og regnes som det høyeste guddommelige prinsipp. Brahman er vanskelig å definere, og Ramakrishna uttrykker det slik: ”No tongue has ever defined Brahman” (Friedrichs 1994: 44).<sup>38</sup> Brahman beskrives både i tradisjonell hinduistisk litteratur og av mine informanter med ontologiske metaforer som væren, bevissthet og glede (bliss) uten at man mener disse klarer å romme hele begrepet Gud (Paden 1994: 129).

Krishnaraj er den av informantene som tydeligst deler gudsforståelsen inn i Gud med eller uten former og egenskaper, men også ShantiMayi og Deva Premal omtaler dette. ”There are two forms of Brahman – formed and formless, mortal and immortal, limited and unlimited, perceptible and imperceptible” (Piparaiya 2003: 128). I hinduisme og i Gayatri finnes altså to grunnleggende gudsforståelser; Gud med form og Gud uten form. På 700-tallet delte man innen hinduistisk teologi gudsrelasjonen i to filosofiske skoler: *saguna brahman*, som er personlig og har egenskaper og kvaliteter, og *nirguna brahman*, som er formløs, uten attributter og er ren væren (Chari 1998: 229). Hvordan kan vi ved hjelp av de hinduistiske filosofiske systemene advaita vedanta og vishistadvaita vedanta få en dypere forståelse av dette?

---

<sup>36</sup> Grunnlaget for hinduistisk filosofi og teologi fant sted 1500-600 f.Kr., men gudepanteonet forandret seg ved at nye guder kom til; arierne likestilte andres guder med sine egne (Markham 2007). Trimurti er betegnelsen som viser Brahma som skaperguden, Vishnu som opprettholderen og Shiva som ødeleggeren. Gudinnen, Shakti, står for det feminine i gudebildet i tillegg til gemal-gemalinneforståelsen. Man har de tre retningene shivaisme, vishnuisme og shaktisme.

<sup>37</sup> Hinduene skal ved innpust meditere på Gayatri som Sarasvati og Brahma i navle-senteret. Når man holder pusten, skal man meditere på Gayatri som Lakshmi og Vishnu i hjertesenteret. Ved utpust skal man meditere på Gayatri som Parvati og Shiva i det tredje-øye-chakraet. Alle disse er manifestasjoner av Gayatri (Keshavadas 1978: 52). I nyåndelige miljøer lærer man ikke dette, men står fritt til å meditere på ens egen gudsforståelse.

<sup>38</sup> I sanskrit skiller man ikke mellom store og små bokstaver og derfor forekommer brahman med både stor og liten forbokstav i oversatt litteratur. Jeg velger å skrive brahman med liten forbokstav fordi jeg samholder denne skrivemåten med atman.



#### 4.1.1. "All life force is one!"

De teologiske systemene advaita-vedanta, kashmir-shivaismen og vishistadvaita-vedanta er i dag ulike kognitive systemer eller sosioreligiøse organisasjoner innenfor en og samme religion. (Jacobsen 2003: 31).

Forståelsen av nirguna og saguna brahman førte til to forskjellige filosofiske og teologiske skoler i hinduisme som kalles advaita vedanta og vishishtadvaita vedanta. Advaita vedanta er en monistisk retning som ble utviklet av filosofen Shankara i 8. århundre (Gilhus og Mikaelsson 2005: 87). Han beskriver Gud slik: "Han som er evig, uten begrensninger, allestedsnærværende og allvitende, er ikke en individuell person, men bare en bevissthet. Du, jeg og alle andre er bare manifestasjoner av den bevisstheten. Til slutt må alle bli hans avbilde fullstendig, og da vil alt bli ett" (Shankara, oversatt i Jacobsen 2011: 118). Shankara mente altså at menneskets egentlige vesen er fullstendig identitet med brahman (Jacobsen 2010: 124). "Although there is discussion of God *and* the self, it is clear the two are ultimately identified" (Partridge 2004: 75). Advaita betyr 'ikke-to,' og det er denne absolutte enhet som særpreger denne filosofiske retningen. Advaita vedanta-filosofene står i motsetning til vishishtadvaita vedanta som omtales litt senere.<sup>39</sup>

Brahman er den absolutte ikke-dualistiske virkelighet i advaita vedanta (Friedrichs 1994: 44). Den upersonlige Gud forstås som uten form og uten egenskaper. Dette forklares ved at Gud er ikke god, for god gir bare mening dersom det kontrasteres med noe ondt, og Gud er ikke ond (Maharishi 1972: 95). Gud er verken moralsk eller umoralsk da der ikke finnes noen motsetninger i Gud. På et operasjonelt nivå kan Gud være god ved at Guds handlinger kan være gode, men på øverste nivå er Gud verken god eller ond. Denne upersonlige siden ved Gud er uten kjennetegn fordi alle slike egenskaper er relative, og Gud kan ikke være relativ. Men Gud er likevel kilden til alt det som er relativt og foranderlig. Det evige og guddommelige manifesteres i det forgjengelige og slik kan man si at hele universet kun er en manifestasjon av brahman. Dette prinsippet forstås som å ikke ha egenskaper, nirguna, men er et felt av energi og intelligens som man kan komme i forbindelse med ved hjelp av meditasjon (Gilhus og Mikaelsson 2005: 88). Den upersonlige nirguna brahman "representerer en universell sannhet som finnes i menneskets indre" (Jacobsen 2011: 123). Felles for informantenes uttalelser og for nyåndelige gudsforståelser generelt er en subjektivering av

---

<sup>39</sup> Jeg går ikke videre inn på kashmir-shivaisme siden mine informanter ikke trekker frem dette.

gudsbegrepet ved at Gud finnes i ethvert menneske, i ens virkelige jeg (Romarheim 2011: 47). I følge advaita vedanta er den upersonlige Gud boende i menneskenes hjerter, og dette er noe som gir gjenklang til både Deva Premals og ShantiMayis uttalelser. Man mener videre at menneskenes sanne natur er denne upersonlige Gud.

Mange mener at det er den monistiske retningen advaita vedanta som er mest relevant i nyåndelig sammenheng, men som vi ser snakker informantene også om at Gud har egenskaper som kjærlighet og intelligens. Disse kan derfor finne samhørighet med den noe mer modifiserte monisme som hindufilosofen Ramanuja (1017-1137) representerer. Ramanuja grunnla den vedantiske filosofiske skolen vishishtadvaita som står for ”qualified non-duality” (Monier-Williams 1964: 878). I denne forståelsen finner vi enhet i mangfold, og også dette er non-dualitet der målet er å bli ett med det guddommelige, men der finnes likevel kvaliteter og egenskaper.

I hinduismen finnes både personlige og upersonlige gudsbegreper.<sup>40</sup> Vishnu-hinduene, som følger teologien til vishishtadvaita vedanta, mener Gud er både personlig og upersonlig, Vishnu-hinduene mener at det høyeste nivået består av den personlige Gud, hvorpå den upersonlige er det nest høyeste nivået. Den personlige Gud har både egenskaper, form, sympatier og antipatier, er allmektig og bestemmer over alt i kosmos og er det høyeste trinn i hierarkiet. Man har et hierarki angående intelligens, fred og energi der Gud står øverst i dette hierarki. Når det skapte blir ødelagt og er klart for å tre inn i kosmisk hvile, smelter den personlige Gud sammen med en Værensbevissthet, og når en ny skapelse oppstår, blir Gud igjen personlig Gud. Vishnuismen forstår verden som et resultat av Guds lek, *lila*, ikke at verden er maya (Jacobsen 2010: 126). Her kan vi finne gjenklang i ShantiMayis utsagn om at verden stadig ødelegges og fornyes, uten at jeg dermed vil trekke den slutning at hun tilhører vishishtadvaita filosofien.

Advaitin-hinduer mener at den formløse Gud uten egenskaper, nirguna brahman, er den høyeste fordi nirguna shrutis er eldre enn saguna shrutis. Vishnu-hinduer mener den personlige Gud, eller Gud med egenskaper, saguna brahman, er den høyeste fordi det finnes flere tekster som støtter dette synet (Chari 1998: 230). Som vi så synes ikke Krishnaraj det er nødvendig å vurdere noe som høyere eller bedre enn noe annet, han lar det være opp til hver

---

<sup>40</sup> Det er ikke vanlig å ha Brahma som personlig gud, men Shiva og Vishnu er personlige guder. I praksis velger hinduene én gud som de tilber, dette kalles *ishtadevata*.

enkelt om de foretrekker å forholde seg til Gud med eller uten former. Han sier at på samme måte kan man bruke et mantra for lettere å ha noe å binde det guddommelige opp mot, men til slutt må man oppgi også dette og være i den formløse guddommelighets nærvær fordi brahman er alt. Brahman er til og med meditasjon – og Upanishadene sier om sammenhengen mellom meditasjon og gudsforståelse at ”Whatever form we meditate upon, we become identified with that” (Piparaiya 2003: 174). Så når man mediterer, genererer man i følge informantene (og Upanishadene) enten formene og kvalitetene eller det guddommelige aspekt uten former – avhengig av ens egen preferanse. Dette kan minne om formuleringen man finner hos teologen og religionsfilosofen Paul Tillich: ”God is that which concerns man ultimately ... It means that whatever concerns a man ultimately becomes God for him” (Tillich 1951: 211). Dette er et typisk trekk ved nyåndelighet generelt; man hevder at det finnes ingen absolutte sannheter, det som er sant for den enkelte er sant. Men likevel er der som vi ser mange felles forståelser.

ShantiMayi, Krishnaraj og Jon sier at de ikke kan forholde seg til en Gud med begrensninger (som former eller forstått som en personlig Gud), og deres gudsforståelse har derfor mange likhetstrekk med advaita vedanta. Samtidig kaller ShantiMayi konsekvent Gud for ’hun,’ noe som bringer inn forståelsen av en personlig Gud. Deva Premal har også en upersonlig gudsrelasjon, men hun tillegger Gud mer kvaliteter og egenskaper enn de andre informantene og heller derfor her noe i retning av vishishtadvaita vedanta.

Jon og Sananda sier ganske enkelt at Gud er energi, og det er et tydelig trekk i vår tids kultur med en endring i form av avpersonifisering av gudsbegrepet til mer å forstå Gud som energi (Romarheim 2011: 46). Men samtidig kan man ha en personlig gudsforståelse ved at man tiltaler Gud, slik man ser i begynnelsen av Gayatri-mantraet ”Må du (Gud) gjennom denne Gayatri-meditation...” Man kan også ha en personlig gudsforståelse ved å mene at en selv er Gud. Hvordan gudsbegrepet forstås som en ytre kraft samtidig som ens eget indre, som både upersonlig og personlig i nyåndelig diskurs finner vi et godt eksempel på i prinsesse Märtha Louise og Ari Behns bønn ”Herre, la oss vandre i tro og tillit, og se livet folde seg ut slik Du viser oss det ... La oss lytte til essensen av oss selv, som er det virkelige Jeg, som er Deg” (Prinsesse Märtha Louise og Samnøy 2009:136). Denne type gudsforståelser viser en endring i form av mer upersonlig og panteistisk gudsforståelse og er representativt for mye av nyåndeligheten.

Mens hinduene begrunner sine valg ut fra antall tekster eller hvor gamle tekstene er, forteller mine informanter at de selv må erfare hva som er rett for dem, jmf. ShantiMayis uttalelse om å 'ta det til hjertet.' For uansett om informantene beskriver Gud som væren, energi, intelligens, en form for bevissthet, personlig, ved at Gud er i meg eller jeg er Gud, og upersonlig, som energi, og omnipresent; i alt og alle, så er likevel det viktigst av alt: man erfarer Gud selv. Det er signifikant at man i nyåndelighet ender opp i beskrivelser av erfaringer når man skal definere begreper. Informantene er opptatt av at alle skal finne *sin* vei, og i det ligger at man også skaper eller forstår sin egen Gud, og det som føles rett for den ene, er rett for denne. Det som *føles* og det som *er*, blir synonymt. Man kan derfor si at begrepet Gud representerer en spesiell type religiøs erfaring (Paden 1994: 121). Gud blir forstått og erfart som energi, og i den sammenheng kan energi forstås som alt fra kjærlighet til livskraft og ekstatiske kreativitet eller til og med bevissthet. Det kan nærmest virke paradoksalt at man erfarer bevissthet siden det er bevisstheten som erfarer, men dette er en utbredt forståelse i disse miljøene.

Vi ser at særlig Deva Premal er opptatt av kjærlighetsaspektet ved Gud. En av våre fremste leverandører for nyåndelige uttrykk sier det på denne måten: "Det finnes en universell kjærlighetskraft som gjennomsyrrer og omslutter alt. Kall den gjerne Gud" (Prinsesse Märtha Louise og Samnøy 2009: 136). Nyåndelige kritiseres for å kun fokusere på lys, glede og kjærlighet; en dømmende, straffende Gud finnes ikke. I hinduismen har man som vi har sett løst dette ved å si at Gud, nirguna-brahman, har ingen egenskaper for en egenskap kan ikke eksistere uten den motsvarende, og Gud kan ikke være ond. I advaita vedanta og shivaismen bruker man en slik forståelsesmodell, men ikke i vishnuismen for der står saguna brahman over nirguna brahman. I Kashmir-shivaisme forklares dette livsbejaende, positive syn med at hele verden er skapt av *ananda chaitanya shakti*, altså en guddommelig energi av glede (Kempton 2011: 43). Denne ananda, glede, finnes selvoppholdende inni ethvert menneske og er uavhengig av ytre omstendigheter. Ved Gayatri ber man om at all lidelse vil bli fjernet og at kun glede vil råde, og her finner man igjen den hinduistiske tanken om at Gud på et operasjonelt nivå kan være god i advaita vedanta, mens i vishishtadvaita vedanta er Gud god både på det operasjonelle og det ontologiske nivået. Både i hinduisme og nyåndelighet finner vi mer både-og enn enten-eller, og vi ser at informantenes gudsforståelser på mange måter har strukturelt samsvar med de hinduistiske gudsforståelser. Slik fungerer hinduismen godt som et teoretisk analyseverktøy for informantenes gudsforståelser.

Hvilke overordnede begrep skal man da kunne bruke om gudsforståelser hos Gayatri-lærerne? Religionshistorisk sett kan man si at hinduismen opprinnelig var polyteistisk, men etter hvert kom forståelsen om at alt hadde sin opprinnelse fra brahman. Paul Hiebert fant i en antropologisk studie at når Gud oppleves fjern, blir dette mellomrommet mellom Gud og mennesker fylt av ånder (Hiebert 1994: 198), men muligens er guddommeliggjørelsen av selvet enda en måte å fylle dette mellomrommet på. Hieberts undersøkelser viser at mens man i den vestlige gudsforståelse tidligere manglet det mellomledd som hadde med den spirituelle verden å gjøre, manglet man nå den øverste delen; Gud regjerende på toppen, det absolutte. Romarheim setter likhetstegn mellom gudsbegreper forstått som energi og panteisme og mener at en energetisk gudsforståelse fører til en fjernere Gud (Romarheim 2011: 46,47). Mine informanter mener derimot at den kristne Gud er en fjern Gud og at deres Gud er nærmere ved at denne Gud er i alt og endog i ens eget indre. Dette må også ses i sammenheng med de energetiske menneskesyn. Partridge mener at de ulike forståelsene i nyåndelighet generelt kan oppsummeres i panteisme, polyteisme og panenteisme. Krishnaraj, ShantiMayi og Jon mener at Gud som en ytre kraft, som i panenteisme, ikke får plass i deres forståelsesrammer da de mener der ikke finnes noe hierarki; ikke noe kan stå over noe annet dersom alt er ett, og dermed kan deres forståelse ikke være panenteisme, men er det dermed panteisme? Romarheim kaller denne troen på at Gud er alt for panteisme. Men hinduistisk nyåndelig monisme har et hierarki – slik vi finner det presentert hos Swati og Sananda – så dersom man med panteisme mener egalitet, blir det ikke nødvendigvis panteisme. Men dersom man forstår Gud og alt i verden som en fullstendig enhet, blir det panteisme.

Vivekananda gjorde anspråk av at den form for hinduisme som han representerte var en universell religion, og dette fungerte som en løsning på religionspluralismen (Gilhus og Mikaelsson 2005: 81-82). Krishnaraj sier at uansett hva vi velger å kalle eller forstå Gud som, så er det det samme nærvær alle omtaler, og dette er en ganske utbredt oppfattelse i nyåndelige miljøer. Og dette finner resonans i hinduismen som er organisert på en monistisk måte som tilsier at alt er ett, og alt springer ut fra dette ene prinsipp (Paden 1994: 86). Alt er ett; verden er Gud, mennesket er Gud for Gud er alt (Romarheim 2007a: 1). Man taler om en emansjon, *srishti*, der alt utgår fra den samme Gud, men man har som vi har sett forskjellige gudeskikkelser eller gudsforståelser, noe de to formene for monisme, *qualified* (man beholder noe av det individuelle) og *non-qualified* (ingen individualitet) viser. Informantene forteller om gudsforståelser som er personlige og upersonlige, som har former og som er uten former, som har egenskaper og som er uten egenskaper. Alt dette som vi oppfatter som motsetninger,

mener hinduene at oppheves i guddommen (Romarheim 2007b: 2). Mennesket er en del av brahman, men siden dette er skjult for de fleste pga maya, må man lete etter ens sanne identitet.

## 5. Når det man leter etter, er det som leter

It all starts with self. (Heelas 2008: 201)

Selvutviklingskursene får gode levekår i en individualistisk tid ved at den usikkerhet som råder – når det ikke lenger finnes én overordnet sannhet – fører til en leting etter identitet. De mange valgene man stilles overfor, fører til en økt refleksivitet og autoritet hos den enkelte og baseres på hva som fungerer best ut fra den enkeltes preferanser, personlige utvikling og behov (Henriksen 2003: 22). Ens identitet går ikke lenger i arv i den grad det gjorde det tidligere, men fører til en søken etter identitet som blir en individuell oppgave og ansvar basert på ens egen prestasjon og innsats.

For å komme dypere inn i forståelsen av hvordan meditasjonslærerne kan si at selvutvikling ved hjelp av Gayatri fører til at man erkjenner hvem Gud er, har vi sett nærmere på hvordan informantene forstår Gud. Neste skritt blir da å undersøke hvem det er som erkjenner dette, hva som menes med selvet. Jeg spør som filosofen Blaise Pascal: ”Hvor ligger altså dette jeget, når det verken befinner seg i legemet eller i sjelen?” (Pascal, sitert i Dietz 2005: 42). Informantene får derfor spørsmålet om hva i oss som egentlig utvikles i selvutvikling.

Deva Premal forklarer selvet som en tilstand av kjærlighet:

The ultimate goal of Gayatri-meditation is to experience your inner state of love, your true self. And not only experience it, but to truly acknowledge that this is who you are.

Sananda skiller selvet fra egoet slik:

Når man leter etter selvet, er det man leter etter, det som leter. Slik sier man det i indisk tradisjon, og slik forstår jeg det. Selvet er ikke-ego; egoet er det som opplever atskillelse, det som vurderer og dømmer. Atman derimot, erfarer ingen grenser, det bare *er*, ren væren, glede, awareness, lys. Det er dette som *er* meg, og det er først når

man er i kontakt ved dette aspektet i seg selv at man kan snakke om virkelig selvutvikling. Jeg er en sjel. Jeg har et ego. Ego means Edge God Out. Egoet er altså det som skaper adskillelse fra Gud, fra alt.

ShantiMayi har et litt annet syn på hva ego er:

In my view there is not such a 'thing' as an ego other than 'a thought' that ego exists. Because separation is a gateway to actualization, and separation is a complete misunderstanding of one's self and the universe. There is what appears as ego. But ego, like separation, is not actual. So I don't fool with ego or separation because why attempt to correct what is not there? Ego means separation and there is no separation. There is only an illusion of separation.

Swati beskriver sammenhengen mellom selvet, bevissthet og selvutvikling slik:

Denne virkning af øget bevidsthed støtter hele slippet af identifikation med jeget, med selvet. Hvor vi før har set os selv som identificerede med problemer og vanskeligheter i livet, der kan praksis af Gayatri skabe et bevidsthedsløft, et bevidsthedsskifte. Således at vi udvikler et bevidsthedscenter, hvori personligheden udspiller sig, men aldrig er den, vi er. Alt vi værdsætter i verden, værdsættes fordi vi har en bevidsthed om dette; om sinnet, sjelen, atman, det bliver en forståelsesmodel om bevidsthed. Men sindet eller bevidstheden trenger en krop for at kunne udtrykke sig. Når man elsker et menneske, er det atman man elsker i dem. Når man har nået dette niveau af kundskab og bevidsthed, vil kærlighed til andre mennesker være en altunderliggende enhed der det ikke findes noget subjekt-objekt tænkning. Dette regnes for at være den højeste form for kærlighed og selvrealising.

Krishnaraj svarer med begrepet atman når jeg spør etter selvet i selvutvikling:

Atman is the soul, I cannot totally express it, it's an entity that has qualities, memories. Atman is beyond the illusion of separation. Atman reicarnates, it changes. It's like water. Water can be water, steam, ice. What does this show us? There is an unchangeable nature behind these forms, there is an eternal being behind these forms. That is brahman. There is no God without man. There is no self without body. There are no separate things. There is ONE life force. How can anything be separated from this one life force? It's like the wave and the ocean. They are different, yet the same! This presence is the same in every human being. Meditation is only helping you to connect.

Deva Premal beskriver altså selvet som en tilstand av kjærighet som både erfares og erkjennes. Sananda bruker begrepene selv, sjel og atman om hverandre, og hun gir det noe finurlige utsagnet om at ”Når man leter etter selvet, er det man leter etter, det som leter.” Sananda trekker inn begrepet ego og kontrasterer dette med selvet eller atman som altså i følge henne ikke har noe ego. ShantiMayi mener at ego ikke eksisterer, men at det kun er en illusjon om adskilthet. Med konvensjonell språkbruk sier man gjerne at jeg *har* en sjel, men vi registrerer at Sananda sier at hun *er* en sjel.<sup>41</sup> Dette er en hyppig brukt formulering i flere nyåndelige miljøer og kan tolkes som at det sjelelige aspektet får større fokus og anses som viktigere enn det fysiske, det materielle (Murphy 2006: 4). Sjelen blir sett på som den sanne identitet, menneskets guddommelige potensial. Deva Premal beskriver selvet som en tilstand av kjærighet, og nyåndelige menneskesyn har likheter med gnostikernes tanker om at alle har det guddommelige i seg, og ens indre vesen er en del av et vibrerende univers av lys, kjærighet og energi der mennesket i nyåndelighet betraktes som hellig og guddommelig i seg selv (Lorentsen 1999: 11). Swati forklarer at ved praktisering av Gayatri vil vi løfte vårt bevissthetssenter slik at vår personlighet vil handle ut fra dette senter, men vår personlighet er likevel ikke den vi er. Krishnaraj bruker med en gang begrepet atman når jeg spør etter selvet. Han sier at atman er evig, det som reinkarneres, det har forskjellige former, men er samtidig det samme i alle mennesker fordi det er brahman. Krishnaraj brukte mange forskjellige bilder på å vise dette, og jeg tar her med et annet han ga, som oppsummerer relasjonen mellom atman og brahman som solen (brahman) som skinner på noen glass med vann (atman). Refleksjonen av solen finnes i alle glassene, men refleksjonen er et konsept, ikke ”the real thing”. Slik forstår han ethvert ’jeg’ som en refleksjon av Gud.

### 5. 1. ”Same thing. Different language.”

In this Self, all beings, all gods, all worlds, all breathing creatures, are held together.  
(Piparaiya 2003: 132).

Så langt ser vi at der er både overlappende forståelser, men også felles forståelser av energikropper og indre kvaliteter som selv, sjel og sinn. Kalvig viser i sin forskning hvordan noen informanter forstår sjel og energi som det samme, mens andre mener det er forskjellige

---

<sup>41</sup> I kristen sammenheng kommer ordet sjel fra det hebraiske *nefesh* som knytter den levende sjel til kropp. Teologen Nancey Murphy viser at det i kristendommen finnes minst fire motstridende syn knyttet til sjelsbegrepet: dualisme (kropp og sjel/sinn), trikotomisme (kropp, sjel, ånd), idealisme (kun ånd) og materialisme/fysikalisme (kun kropp) (Murphy 2006: 4).



meningsfulle størrelser og prinsip (Kalvig 2011: 107). Selv om alt forstås som energi, blir det likevel ikke nødvendigvis assimilert eller synonymisert (Kalvig 2011: 109). Jeg tolker dette blant annet som språklig forvirring; upresise formuleringer som har rådet så pass lenge at de i disse miljøer fungerer som common sense og derfor ikke krever klargjøring av brukerne. Man kan forklare den språklige forvirring ved at nyåndelighet ikke er en organisert religion og derfor heller ikke har tydelige dogmer når det gjelder dette. Språkforvirring er begreps- og logisk forvirring, men også at en mener klarhet er uvesentlig. Når jeg i samtaler med informantene har påpekt uklarheter og forsøkt å få fram entydige beskrivelser, får jeg til svar at de ikke er opptatt av konsepter for alt er bare energi og bevissthet uansett. En allusjon kan her være scenen i den nyåndelige filmen *Eat, pray, love* der gurun Ketut Liyer svarer på om tannverken skyldes onde ånder eller bakterier: "Same thing. Different language." Det kan virke noe forvirrende når informantene benytter begrepene selv, sjel, atman, bevissthet og energi i overlappende bruk. Men kanskje er det nettopp et uttrykk for "Same thing. Different language." La oss likevel forsøke å sortere disse begrepene for å få økt forståelse for hva som leter og utvikler seg.

Begrepet atman kan være ukjent for en del, men vi ser at informantene bruker begrepene selv, sjel og atman om hverandre slik vi også finner det i litteraturen, der atman oversettes med både sjel og selv. I oversettelsen av Bhagavadgita bruker religionshistoriker Jens E. Braarvig 'selv' som oversettelse av atman (1990), mens Kempton bruker 'sjel' (2011). Atman beskrives som den minste bestanddel; mindre enn et lite fikenfrø, men likevel "In this Self, all beings, all gods, all worlds, all breathing creatures, are held together" (Piparaiya 2003: 132). Atman er vanskelig å finne et vestlig begrep for, men beskrives ofte som ren bevissthet, bliss og som udødelig (Klostermaier 2000: 93). Atman er hinsides kropp og sanser (Jacobsen 2010: 76). Selv om Krishnaraj omtaler atman som sjel, kan vår vestlige forståelse av sjel og selv ikke helt romme begrepet atman, for den vediske forståelsen av atman overskrider illusjonen om adskillelse, slik også ShantiMayi sier. Vi sier gjerne at jeg tenker, men hvem er det som tenker, hvem er det som føler følelsene? Det er atman, svarer hinduene. Det er den som observerer under meditasjonen, sier informantene. Det er det man leter etter, som er det som leter, sier Sananda. Krishnarajs uttalelse om atman som evig, foranderlig og non-dualitet finner gjenklang i vedanta og moderne litteratur, og atman eller selvet har følgende tre kvaliteter: selvet er *sat* (evig eksisterende), *chit* (awareness, oppmerksomhet) og *ananda* (glede) (Kempton 2011: 36). For vestlig tenkning sin del, sidestiller Hanegraaff sjel, selv og høyere selv, men høyere selv blir som en 'mediating link' mellom menneske og Gud

(Hanegraaff 1996: 211). Den hinduistiske innflytelse meditasjonslærerne bærer preg av ser vi ved at de benytter begrepet atman der mange nyåndelige ellers ville si 'høyere selv.' Atman transcenderer kropp og sinn, og i Bradaranyaka Upanishad 3,3-3,6 forklares atman, som brahman, på denne måten: "Brahman is the Self in you. It is also the Self in all things. Brahman is that which breathes in you. It cannot be perceived. You cannot see the seer, hear the hearer, think of the thinker, or know the knower" (Piparaiya 2003: 144). Upanishadene beskriver altså hvordan atman, som er det universelle selvet, identifiseres med brahman (Jacobsen 2010: 76). Enhver sjel er forbundet med alle andre sjeler og siden brahman er i alt som er, er alle guder. "God in me is looking at the God spark in you. But it is the same God, looking at himself" (Partridge 2004: 73).

Selvet blir av mange forskere betegnet som refleksivt i den forstand at det er et prosjekt som vi former selv gjennom valg ut fra hvilke forestillinger vi erfarer som meningsfylte (Gilhus og Mikaelsson 2005: 156). Dette gjelder samfunnet i vår tid generelt og blir derfor den kontekst nyåndelig selvutvikling må forstås i. Selvet kan forstås på mange måter, alt etter hvilke nyåndelige miljøer man undersøker, men også hos en og samme person kan begrepene selv, sjel, sinn og høyere selv brukes om hverandre (Kalvig 2011: 119). Gilhus og Mikaelsson mener at i nyåndelighet er mytene om selvet knyttet til deres forståelse av reinkarnasjon; selvet utvikles gjennom den læring man får ved flere gjenfødslar (Gilhus og Mikaelsson 2001). Under avgrensning av oppgaven har jeg valgt å ikke vektlegge reinkarnasjonstanken både fordi det er et så stort tema at det fortjener grundig gjennomgang, men også fordi det i mange nyåndelige miljøer er en større fokusering på livet her og nå, på det å leve i nået for å uttrykke den positive holdning nyåndelige har til livet generelt. Og som Heelas sier: "'Life' is what lies at the heart of the so-called 'New Age movement'" (Heelas 2008: 26). Nyåndelighet er preget av utviklingsoptimisme ved at man finner et positivt syn på mennesket og livet (Gilhus og Mikaelsson 2005: 153). Sammenhengen mellom Gud og selvet ser vi i uttalelser som: "self-realization is God-realization" (Partridge 2004: 73).

Krishnaraj sier at der er ikke noe selv uten kroppen, og i litteraturen finner vi at selvet anses av de fleste nyåndelige for å være udødelig, men likevel er det avhengig av en kropp for å forholde seg til livet på jorden (Gilhus og Mikaelsson 2005: 158). Det fysiske menneskesynet, som også skiller seg fra en materialistisk, naturvitenskapelig forståelse, blir inkorporert i begrepene kropp, energi og selv. Det materielle og det spirituelle henger sammen i hele idé- og handlingsmangfoldet som gjelder selvutvikling og viser seg i håndteringen av de spirituelle

komponentene i mennesket. Kroppen blir dermed ”et *redskap* for selvets utvikling, og et *energifelt* med koplinger til andre kropper og kosmiske kretsløp” (Kraft 2004: 315). Swati sier at selvet er et bevissthetssenter som personligheten utspiller seg fra, men at selvet likevel ikke er personligheten. I vestlig psykologisk sammenheng forstås selvet som den del av identiteten som oppleves som menneskets personlighet. Nyåndelige forståelser av selvet er ofte knyttet opp mot psykoanalytikeren Carl Gustav Jung og østlig forståelse av selvet, og er nær forklaringsmodellene til informantene. Jeg avgrenser her den vestlige psykologiske forståelsen av selvet hovedsakelig til Jungs forståelse fordi den er mest relevant i denne sammenheng, og fordi han faktisk bruker begrepet atman. Jung forsto selvet som både den bevisste og den ubevisste del av psyken, og målet var å få en erkjennelse av dette selvet. Jung beskriver selvet som selve eksistensen, en væren, men samtidig erkjennelsen av dette og som noe som er ”overordnet alle guder, en *unus mundus* som representerer essensen av den menneskelige eksistens og verden som sådan” (Jung 2009: 38). Jesus og Buddha blir hos Jung personifiseringer av selvet.

Med atman forstår man selvet som subjektets subjekt, som kilden hvis autonomi burde vært selvsagt, men som vi kun har en aning om (Jung 2009: 49). Det er denne aning som skaper en lengsel som gir seg utslag i ønsket om selvutvikling. Man kaller gjerne dette *det tomme selvet*, som ikke har noen egen essens, og grunnet tap av fellesskap, tradisjoner og kollektive meningsstrukturer, fører dette til en kronisk lengsel (Madsen 2011: 32), og kan beskrives som en identitetskrise (Romarheim 1990: 44). Jung poengterer at man i vestlig tankegang kategoriserer selvet i psykologiske termer, mens man i østlig tankegang plasserer selvet, eller atman, i metafysiske termer på linje med Gud. ”Inderen mangler det epistemologiske standpunkt i like høy grad som vårt religiøse språk gjør det,” hevder Jung (2009: 50). Den indiske forståelsen av selvet er prepsykologisk ved at når man snakker om selvet, så postulerer man selvets eksistens. Jung mener at både Vestens mystikk og Østens religiøse praksis består i å flytte fokus fra jeget til selvet og fra mennesket til Gud.<sup>42</sup> Jung relaterer selvet til forståelsen av atman og oversetter atman med den del av selvet som er ikke-ego, slik også Sananda gjør. Sananda og ShantiMayi har forskjellig forståelse av begrepet ego. Mens ShantiMayi mener at ego ikke finnes som sådan, mener Sananda at ego finnes så lenge man lever med illusjonen om adskilthet. Og det er denne illusjonen man mener å fjerne ved Gayatri-meditasjon.

---

<sup>42</sup> Jeget blir da forstått som den personifiserende egobaserte delen av mennesket.

Informantene bruker også begrepet bevissthet for å beskrive selvet. Sinnet er aspekt av bevissthet og er knyttet til tanker, emosjoner og fantasi, men kan også forstås som et aspekt av sjelen. Astrofysikeren Erich Jantsch forklarer det som at vårt eget selv er å betrakte som en øy av bevissthet i et hav av andre bevisstheter – noe som lenge har vært en østlig forklaringsmodell (Hanegraaff 1996: 186). Den vanlige bevisstheten regnes for å være den laveste form for bevissthet, drømmetilstand er litt høyere, og den drømmeløse søvntilstand er blissful. Men den høyeste tilstand er det fjerde stadiet, *turiya* eller *samadhi*, som overgår vår empiriske virkelighet (Klostermaier 2000: 89). I denne tilstand er man ren bevissthet, man er frigjort fra alle begrensninger fra kroppen, og man befinner seg i den virkelige atmans natur. Man kan spørre seg om atman så er en tilstand? I hinduismen, i det minste i den nirguna-orienterte, er atman noe som transcenderer sinnet eller selvet. Slik må det være når all individualitet forsvinner, når atman blir ett med brahman. I mesteparten av vishnuisme-teologi beholder atman en viss individualitet, slik at det blir mangfold i enhet.

Den holistiske tanken om helhet og enhet mellom alt i universet og at alt er energi, gjør at skillet mellom andre mennesker viskes ut, og andre bevissthetsformer muliggjøres ved hjelp av selvutvikling og meditasjon. Dette åpner for ulike nivåer i tilværelsen (Uldal og Winje 2007: 3). Informantene forstår altså selvet som ”både en høyere bevissthet og en energiform” (Mikaelsson 2004: 380). Nyåndelighetspioneren Benedicte Thiis beskriver sammenhengen mellom sinn/bevissthet og energi på denne måten: ”En ny energi vibrerer overalt. En ny bevissthet gjennomsyrrer menneskeheten ... og vil bare en ting: menneskehetens modenhet og globale enhet” (Thiis 1998: 13).<sup>43</sup>

Kan så alle disse begreper samles i rotmetaforen energi? Sosialantropologen Sherry Ortner kaller energi en rotmetafor fordi dette begrepet skaper orden, kategorier og sammenheng, men Mikaelsson mener det er mer et religiøst og ontologisk begrep fordi det fungerer til å forklare årsaker (Mikaelsson 2004: 388). Mikaelsson sier at selvutvikling kan forstås som en frigjøring av selvet og en realisering av livsenergi (Mikaelsson 2004: 380). Energi får egenskaper som intelligens ved at selv, sjel og bevissthet forstås som energi – noe man finner igjen i forståelsene om nirguna og saguna brahman. ”Når energibegreper opptrer som religiøst symbol, integreres gud og verden, ånd og natur, kropp og bevissthet. For alt er energiformer”

---

<sup>43</sup> Det går ut over denne oppgavens rammer å gå nærmere inn på på hvilke måter slik bevissthetsendring gir seg uttrykk, men det handler ofte om overnaturlige evner som anses som tegn på høyere bevissthetsnivåer (Gilhus og Mikaelsson 2005: 90).

(Mikaelsson 2004: 387). Energibegrepet klarer på et vis å sammenholde vitenskap, religion, spiritualitet, psykologi og terapi og passer dermed perfekt inn i nyåndeligheten som er preget av eklektisme. Religionsforskeres behov for og oppgave med å kategorisere står gjerne i kontrast til forskningsobjektene egne behov for dette. Flertydigheten, mangfoldet og overlappingen kan ”komme av den pluralistiske eller synkretistiske grunnholdninga innan feltet, og den eklektiske tilnærminga til ulike tradisjonar” (Kalvig 2011: 127). Nyåndelighet representerer en vending mot og et fokus på selvet med en intensjon om å overskride fysiologi (ved at energikropper gjennomsyrrer og utvider den fysiske kroppen), psykologi (man bruker psykologiske begrepsapparat og setter det i en metafysisk, transpersonlig kontekst) og religion (ved at spiritualitet forstås som viktigere enn religion) og ikke minst mennesket, som ikke lenger forstås som stående i en dualitet mellom Gud og mennesket, men som en total enhet.

Informantene forteller at når man driver denne form for selvutvikling, så vil man erkjenne at ved å lære seg selv å kjenne, blir man den man egentlig er, eller den man er ment å skulle være, en form for væren der ego ikke finnes og heller ikke illusjonen om adskilthet. Guruen Ramana Maharshi sier det slik: ”Knowing the Self means being the Self” (Kempton 2011: 26). Nyåndelighet har en evne til å fange opp samtidens særegenheter, og Bauman uttrykker det på denne måten: ”Needing to become what one is is the feature of moderen living” (sitert i Heelas og Woodhead 2005: 125). I den form for selvutvikling jeg her undersøker ser man selvutvikling som en erkjennelse av en selv, en uforanderlig, guddommelig kjerne eller essens, og målet er altså å være i nær kontakt med dette selvet (Gilhus og Mikaelsson 2005: 157).

De mange forståelser av hva som utvikles ved selvutvikling, hva dette selvet egentlig er, kan ikke gis et entydig svar da begreper sammenblandes og brukes om hverandre, men jeg har vist noe av den polyfoni og det mangfold som råder. Ikke bare informanter, men faktisk også forskeren Hanegraaff definerer uproblematisk sjel, selv og høyere selv som nærmest synonymmer (Hanegraaff 1996: 210). Det er karakteristisk innen nyåndelighet at dette (og andre begreper) er ulikt forstått, formulert og vektlagt; det er ikke alltid konsistent bruk av begreper og forståelsesmodeller. Konsistent forståelse av begreper kan derfor ikke være et kriterium når det gjelder å undersøke nyåndelige uttrykksformer, og målet blir derfor heller å vise det mangfold som råder. Og når det er det man leter etter som leter, så er det kanskje ikke så rart at det ikke er så lett å identifisere den som leter – i hvert fall ikke for oss som ikke har funnet det ennå.

## 6. ”Man er det man mediterer”

”When we go within and come into alignment with our spiritual power, we come into connection with that spark of Divinity... whatever one calls it, it is the personalization of the God source within us.” (Partridge 2004: 73)

Vi har i de foregående kapitler sett hvorfor meditasjonslærerne mener Gayatri er et av de viktigste mantra å meditere på og hvordan meditasjon, mantra, kundalini og energikropper er underliggende forklaringsmodeller for den forventede effekt informantene forteller om. Informantene har i disse sammenhenger sagt litt om effekt, men for å forstå mer om Gayatri som selvutvikling spurte jeg meditasjonslærerne spesifikt hva de mener å kunne forvente som effekt av Gayatri-meditasjon.

Deva Premal sier ganske enkelt:

Basically, it makes me feel balanced and therefore happy. It’s absolutely a tool for divinization - if we give ourselves totally to it.

Swati forteller om hvordan man kommer mer i pakt med det guddommelige:

Vi har alle en personlig kvalitet, der kommer til uttrykk, men når dens baggrund hviler i guddommelighet, og ikke i en personlig identificeret konstruktion, så er meget vundet og frisat. Denne frisættelse er mulig for os mennesker og bringer os nærmere til og mere i pakt med det guddommelige. Gayatri støtter hele dette bevidsthedsskifte. Effekten av Gayatri-meditasjon er erfaringen av nærvær, en sterk opplevelse av å være i nået, noe som er nærmest ensbetydende med opplysning. Nærværet og tilstedeværelsen er preget av klarhet og bliss, en form for lykke som er dypere enn vanlig glede.

Sananda sitt svar går like til kjernen på hele problemstillingen:

Tilgangen til dette Nærvær er variabelt ifht hvor overskyet eller klart mitt indre syn er. Dog sanses det ut som det er mer Consuming by age and inner practice. Man *blir* det man mediterer på, eller riktigere: man *er* det man mediterer på.

Krishnaraj er opptatt av enhet og awareness:

In selfdevelopment the self is moving. It’s like a drop of water that is dropping into a glass of water – and becoming one with it. In hinduisme, in advaita vedanta they have

a philosophy about this. But no philosophy can capture the experience. Self realization is 'tat tvam asi', you are that, you are everything. This is where you are merging into God. Selfdevelopment is something that happens to you. It's not so much you can do about it. You sure cannot run towards it. It's a journey which begins with awareness and it ends in awareness. Life is awareness. Life is a neverending proses of learning and growing through the gift of awareness. In order to grow, you must nurture, with meditation. What is being realized is what is stopping you from realizing it. That is what is being realized. When you meditate, you see your obstacles. And the obstacles dissolve.

Krishnaraj sier videre om det som hindrer oss å erfare foreningen med Gud:

The root of all conflict is the illusion of separation. Me, not me. My religion, not my religion. You are separated from me. But is it true? No. Individual means cannot be divided. You are a separate individual, yet the whole world flows into you all the time. When you eat a sandwich, you eat the earth, the sun, the farmer. The whole universe is a part of my life. Gayatri-meditation helps you to see beyond the illusion of separation. When you meditate upon a mantra, brahman becomes both immanent and transcendent and therefor can be identified with atman.

ShantiMayis svar frembringer noen andre problemstillinger som vi skal se nærmere på og som både Sananda og Krishnaraj var inne på. ShantiMayi stiller spørsmål ved hele problemstillingen fordi:

I can't say that any particular way; sadhana, mantra, master or discipline in itself, brings selfrealization. As I see it, we all already are one with God. Being that we are already – always are, always have been, impossible not to be – one with God, what is the point of becoming?

Når jeg fortsetter med et utfyllende spørsmål om hvorfor ShantiMayi da bruker Gayatri, reagerer hun kraftig på mitt ordvalg om å *bruke* Gayatri:

I never USE Gayatri! The word use is inappropriate! It could be a language thing... But I don't 'use' spiritual portals. I enter them. Practicing and entering are somewhat different because practice is repetitive. Entering is being immersed in the energy. Gayatri is not a 'tool'... There are no 'tools' that bring one to where they have never departed from. Gayatri is sacred utterance! She lifts frequencies... brings a greater vision...maybe. (Jeg foreslår ordet 'way', og det blir bedre mottatt) The term 'way' is much more poetic and true to the nature of the Gayatri mantra.

Alle informantene utenom ShantiMayi mener at Gayatri-meditasjon er et verktøy man kan bruke i meditasjon for personlig vekst selv om også de andre mener at det likevel ikke er noen garanti for utfallet. ShantiMayi mener mitt utsagn av Gayatri som et verktøy man kan bruke er nærmest blasfemisk. For henne er det stor forskjell på å *bruke* en metode og å *være* den, og hun mener altså at dette er noe man bare *er*. Men hvis mennesket er Gud, hvordan kan vi da utvikle oss? Er ikke Gud allerede perfekt? På spørsmålet om hvordan det er mulig å utvikle seg hvis man allerede er Gud, svarer ShantiMayi (lettere irritert over at jeg ikke forstår dette):

Who is God and why cannot God be developed? The universe is creating itself and destroying itself every microsecond. Now...As well as the coming and going of all things, as well as species, planets, universes and all they contain, become extinct and newly comes into being, according to conditions of environment. Still, what we are considering here, can not be contained by ideas. These are simply inspiration for awe. There, in the state of awe, we receive awareness beyond language. Selfrealization is a very, very deep topic and is a continued genuine and direct experience of being as you actually are. Everything is simplified to its core and the detail is infinitely immense. As Einstein once said. "Enlightened people live in the state of awe." That is an accurate statement. Selfrealization is not an end in itself...as long as we are, we learn and expand and simplify and perceive in a penetrating way. We live strictly here and now...hold nothing, are only certain of uncertainty and love is never looked for – it is offered like the sun offers light. I recite the Gayatri mantra for the awakening of all beings.

Informantene forteller om opplevelse av økt klarhet, ro, våkenhet, overskudd, awareness, kontakt med seg selv og med det guddommelige. Hvordan utøvere opplever bruk av Gayatri, er svært forskjellig. Swati forklarer Gayatris selvutviklende effekt ved at Gayatri er en form for bevissthetstrening ved at Gayatri fordrer at man møter seg selv fra et annet, mer utviklet bevissthetslag og man nærmer seg det guddommelige. Deva Premal sier at Gayatri fører til at man guddommeliggjøres. Sananda sier at man *blir* – eller *er* – det man mediterer på. Krishnaraj vektlegger awareness og snakker om at den endring som skjer ikke er noe vi selv kan kreve, men noe som skjer med oss idet vi begynner å leve et liv i nærvær og bevissthet. Disse uttalelsene viser hvor forskjellig opplevelse Gayatri kan gi hos brukere som dermed også har ulikt språk om denne erfaringen. Jon er kanskje den tydeligst hinduistiskpregede hva angår bruk av hinduistiske begreper foruten Krishnaraj.

Man finner kanskje ikke alltid det man leter etter; en søken etter ens selv ser altså ut til å ende i at man finner Gud – i seg selv. Dette forstås ut fra at meditasjonslærerne mener man *blir* det



man mediterer på – og ved Gayatri-meditasjon, mediterer man på Gud. Forklaringsmodellene til dette har jeg vist ved å knytte det opp til teorier omkring mantra og energikropper der energiforståelsene ligger til grunn for å kunne påvirke frekvenser i mennesket som løfter mennesket til et høyere bevissthetsnivå; awareness, samadhi – noe som innebærer en total enhet med alt.

Men kan man bli noe man allerede er? Vi ser at ShantiMayi sier stiller spørsmål ved hva som er poenget å bli – når man allerede er. Religionsviterne Ingvild S. Gilhus, Mikaelsson og Kalvig finner det paradoksalt at samtidig som det høyere selvet (som kan tilsvare mine informanters begrep atman) regnes for å være absolutt og ha innsikt, er det noe man må jobbe med for å utvikle (Gilhus og Mikaelsson 2005: 157; Kalvig 2011: 136). Krishnaraj forklarer at man ved hjelp av meditasjon blir i stand til å se det som hindrer oss i å forstå hvem man er, og når man blir bevisst disse hindringer, så forsvinner de. Dette korresponderer med Jungs mer psykologiske teorier knyttet opp til det bevisste og ubevisste ved at man ikke blir opplyst ved å se på lyset, men ved å bli bevisst mørket. I meditasjon blir man klar over hva som stopper en i ens utvikling/erkjennelse. Det er hindringene man først må erkjenne, for så å erkjenne seg selv. Men denne utvikling er altså ikke noe man egentlig kan strebe etter selv, det er noe som gis oss, og her blir det mulig, i en vestlig kontekst, å forstå dette nærmest som nåde. Informantene sier at denne erkjennelse av enhet eller interconnectedness er noe som må gis næring i form av meditasjon, og erkjennelsen kommer ved stadig praktisering av meditasjon, slik vi ser det i Sanandas uttalelse om at dette øker ved praktisering. Kalvig viser at alternative terapeuter oppfatter at sjel/høyere selv er noe som kan ”erkjennast trinnvis, eller i ulike dimensjonar, og den ”fulle tilgangen” til disse dimensjonane, via meditasjon, mogleggjer ei samansmelting med altet, uttrykt som at ”me er alle eitt”” (Kalgiv 2011: 129). Selvutvikling kan dermed forstås som en prosess der meditasjon fungerer som næring for å oppnå nye erkjennelser hva angår forholdet til en selv og verden, til det guddommelige og til sist som en sammensmelting med det guddommelige. Krishnaraj forklarer at Gayatri-mantraet oppløser alle skiller slik at Gud både blir immanent og transcendent når man mediterer, og slik vil man se at man er atman, som er brahman. Gud eller brahman er skjult av et slør av uvitenhet, og ved å fjerne dette slør ved hjelp av meditasjon, erkjennes atmans eller sjelens identitet – som er brahman, altså guddommelig (Gilhus og Mikaelsson 2005: 81). Informantene sier at man i selvutviklingsprosesser overskrider eller fjerner egoet (bortsett fra ShantiMayi som benekter at ego finnes), og slik erkjenner man sin rette identitet, som er

guddommelig, man er ett med Gud, og denne enhetserfaringen hevdes da ikke uventende å føre til innsikt, økt spiritualitet, kjærlighet, balanse og bedre helse (Hanegraaff 1996: 211).

Målet med meditasjon er økt livskvalitet og prestasjonsevner, altså menneskelig selvutvikling (Gilhus og Mikaelsson 2005: 88), men mine informanter mener at meditasjon også kan være identitetsskapende på et dypere plan ved at meditasjon forstås som en prosess som vil lede utøveren stadig mer i kontakt med seg selv. Religionssosiologen Lars Ahlins forskning på alternative behandlere og spiritualitet i Danmark viser at 61% av de spurte som mediterer oppgir ønske om kontakt med ens indre selv som forklaring på hvorfor man mediterer (Ahlin 2007: 78). 34 % svarer at de mediterer for å oppnå kontakt med en høyere kraft. Undersøkelsen viser at disse to svarene likevel ikke er motsigende fordi 4 av 5 som mediterer for å oppnå kontakt med en høyere makt, svarte samtidig at de gjorde det for å oppnå kontakt med ens indre selv og for å oppnå spirituelt innsikt (Ahlin 2007: 80).

Hvordan beskriver informantene denne enhet med Gud? Krishnaraj beskriver målet med Gayatri som 'merging with God', Krishnaraj snakker om dråpen som blir ett med havet, Deva Premal kaller det guddommeliggjøring, Swati beskriver det som å hvile i det guddommelige, Sananda og ShantiMayi at man *er* det. Upanishadenes hovedbudskapet er at ved å kjenne seg selv, *er* man seg selv, *er* man atman, er man alt. Her fremkommer læren om menneskets forening med brahman (Jacobsen 2011: 77).<sup>44</sup> Slik jeg forstår det mener Krishnaraj, Jon og ShantiMayi at man er totalt ett og har ingen singularitet. Swati, Sananda og Deva Premal virker mer som å helle mot at man i denne enhet beholder noe av sin individualitet ut fra deres uttalelser om at man møter noe av seg selv i denne tilstand. La oss derfor se litt nærmere på hvordan denne foreningen med Gud kan forstås ut fra begrepet samadhi, som informantene har vært inne på tidligere.

## 6. 1. "I am God!"

Tat tvam asi. (Jacobsen 2010: 124)

Ved å *bli* det man mediterer, som Sananda uttrykker det, er man i hva man kan kalle en *samadhi*-tilstand. Noen av informantene bruker dette begrepet, andre bruker mer vestlige ord som transe, indre syn, dyp konsentrasjon, interconnectedness og enhet med Gud. De sier at

---

<sup>44</sup> I Upanishadene kan vi lese at "sarvan khalv idam brahman" som betyr 'alt er brahman' (Jacobsen 2011: 77).

effekten varierer og forsterkes ved regelmessig bruk, og meditasjonens intensitet tiltar ved gjentatt bruk for så å ”kulminere i *samadhi* – den høyeste ekstase og klarsyn” (Jung 2009: 68). Vi ser at Sananda sitt utsagn om ”hvor klart mitt indre syn er” samsvarer med at man sier at i *samadhi* blir sinnet klart, og man blir ett med konsentrasjonsobjektet – hvilket fungerer som et ekko av flere av informantenes utsagn. Å komme inn i denne *samadhi*tilstand betyr å bli helt absorbert, og dette betyr at man blir helt ett med det guddommelige, men man kan også kalle det *samavesha*, som betyr å være lik det guddommelige nærvær (Kempton 2011: 220). Der er forskjellige stadier av *samadhi*. I *savikalpa samadhi* blir man ett med mantraet man bruker og man kan fremdeles ha tanker. Neste stadium kalles *nirvikalpa samadhi*, der man blir ett med det formløse, og da finnes ikke lenger tanker, kun ren tomhet, stillhet, bliss, og dette relateres til *saguna* og *nirguna* brahman. Den nyåndelige læreren og forfatteren J.Z. Knight kaller mennesket ”the altered state of God” (Hanegraaff 1996: 207). Slik vil også erkjennelsen av at man er Gud kunne forstås som en sinnstilstand, *samadhi*, som samtidig fører til en ny identitet. Når man bryter ned skilleveggene mellom subjekt og objekt, når man har en virkelighetsforståelse der alt er ett, blir det mulig for mennesker ”to participate in the divine” (Rappaport 1999: 284), eller som informantene og Shirley MacLaine sier: ”I am God!”

I hindusimen forklares selvrealisering som gudsrealisering ut fra filosofien omkring både *advaita vedanta* og *vishishtadvaita vedanta* som begge mener at *atman* er brahman og at disse forenes, men på litt ulike måter. *Vishishtadvaita vedanta* mener at når man blir ett med Gud, beholder man noe av en selv og står for mangfold i enheten. De identifiserer seg med *saguna* brahman og opplever en tilstand av *saguna samadhi*, altså at man beholder en del av selvet i denne forening med brahman. *Atman*-brahman relasjonen viser i følge *advaita vedanta* at når man *er* i selvet, er man ikke lenger bare en del av Gud, men man *er* Gud (Jung 2009: 51). I *advaita vedanta*, som er streng ikke-dualisme, mener at man blir totalt ett med Gud, man har fullstendig singularitet uten deler eller kvaliteter. De som identifiserer seg med *nirguna* brahman forstår denne tilstand som *nirguna samadhi*, altså en total absorpsjon, uten form og egne egenskaper.

Kildematerialet mitt viser at dualisme eller ikke-dualisme ikke er avgrenset til geografiske forhold som vest og øst, men til hvilke forståelsesunivers de enkelte aktører relaterer seg til. I følge informantene vil man etter hvert begynne å se hvem man er, og når man oppnår en utvidet bevissthet, skjønner man at man er ett med alt, man er alt; *tat tvam asi*, en

interconnectedness der man opplever en ”merging into God”. Da er ikke meditasjon et ritual man utfører lenger, men man lever meditativt, meditasjon er selve livet, og man er blitt det man mediterer på. Kropp, energi, sjel, selv og bevissthet forenes med alt. Man når en erkjennelse ved hjelp av denne metoden, en direkte erfaring av ens egen eksistens, og denne selverkjennelse ser for de fleste nyåndelige ut til å ende i en form for gudserkjennelse. Rappaport forklarer hvordan man kan få en erfaring av å bli ett med det guddommelige ut fra ritualteori: ”With loss of the sense of distinction between themselves and that which is meaningful, the worshipers may sense that they are participating in, or becoming one with ... the divine being” (Rappaport 1999: 398). Når man kaller både mennesket og Gud for energi, blir selv og bevissthet forstått som medierende deler som gjenoppretter en enhet mellom Gud og mennesket.

Det senmoderne mennesket er i en viss grad preget av relativisme og lengsel etter det grenseoverskridende og infinitte – noe som finner sitt utløp i denne type spiritualitet der man transcenderer selvet og det guddommelige i en *unio mystica* erfaring av forening. Mens man i kristen meditasjon begrenser målsettingen til at man i meditasjon skal bli *berørt* av Gud, mener de nyåndelige hinduistiskpregede meditasjonslærerne at man *blir* eller *er* Gud.

”Ideen om alle tings enhet og derfor samhörighet, (”interconnectedness”) tilhører kjernen i New Age-filosofien” (Mikaelsson 2004: 376). Etter som arbeidet med denne oppgaven skred frem, søkte jeg å finne et begrep som de såkalte nyåndelige ville kunne identifisere seg med, som var makt-nøytralt og som bedre beskrev det fenomen jeg her undersøker. Hva utvikles til hva? Hva er disse menneskene opptatt av? Hva er deres mål og hovedteori? Svaret for meg ble da begrepet enhetsspiritualitet. Enhetsspiritualitet er et begrep som, så vidt meg bekjent, ikke tidligere er brukt i nyåndelig sammenheng.<sup>45</sup> Dette begrepet dekker nettopp det jeg undersøker i denne opppgaven. Meditasjonslærerne har som det ultimate mål å komme til en erkjennelsen av total enhet. Enhet med Gud, med andre mennesker, med alt liv, med alle religioner. Det er hva mystikerne ville kalt *unio mystica*. Enhetsspiritualitet er hva man i hinduismen kaller advaita vedanta, men også i en modifisert utgave som i vishistadvaita, det viser atman-brahman relasjonen, det belyser menneskesynet som preget av energi som ikke atskiller kropp, sjel, ånd, det viser gudsforståelsen som er preget av en enhet, en non-dualitet mellom mennesker og Gud. Begrepet enhetsspiritualitet fungerer også godt ved å vise

---

<sup>45</sup> Man kan finne det brukt blant annet i katolsk sammenheng og i enhetstanken i Johannesevangeliet.

kontrasten til dualistisk religion; både ved at ordet religion er byttet ut med spiritualitet og ved at det i enhetsspiritualitet ikke er noe skille mellom skaper og det skapte. Videre fungerer begrepet godt for å illustrere hvordan informantene anser alle religioner eller spiritualiteter som ulike veier til den samme Gud. Gayatri symboliserer, for brukerne, enheten med alle, alt og all tid ved å transcendere denne, og friheten finnes i erkjennelsen av ens egen guddommelighet. Den menneskelige erfaring slik den erfares gjennom ritualer, her forstått som meditasjon som ideelt sett blir en kontinuerlig tilstand, oppretter ”det *direkte båndet* mellom et stort og et lite subjekt: guddommen og hvert enkelt menneske” (Salomonsen 1999: 301).

## 6. 2. Jeg føler, altså er jeg.

”Authority is characteristically located in the heart, feelings, intuition or experience of each individual ... It is therefore characteristic of the New Spirituality to *divinize the human and the natural.*” (Partridge 2004: 96)

Et felt med betydning for selvutvikling som gudserkjennelse er hva man gjerne kaller den subjektive vendingen i kulturen og ikke minst i nyåndelighet som innebærer at erfaringsaspektet ved religiøsitet vektlegges; det som *føles* rett for meg *er* virkelig. ”The New Age’s emphasis on the self and the Higher Self is not simply a result of a sacralizing anthropology. Self-authority is also linked to a particular epistemology of experience” (Partridge 2004: 75). Målet med Gayatri er å få direkte erfaring av en åndelig, oversanselig virkelighet, å erfare seg selv som del av det guddommelige. Erfaring og erkjennelse av det hellige i mennesket forstås både som å støtte kroppens iboende mekanismer for å skape et autentisk og meningsfylt liv og å ”åpne opp for det hellige i vårt indre” til den prosess som ”overskrider det rent personlige” (Solum 2011: 123). I følge nyåndelighetens epistemologier blir selvet det som er i stand til å få åpenbaringer, ikke utenfra, men i sitt indre (Partridge 2004: 73) fordi “The New Age, influenced by certain elements of Indian thought, thinks more in terms which indicate a sacralization or even divinization of the self” (Partridge 2004: 72). Den subjektive vendingen er en frigjøring fra tradisjonsbaserte roller til valg og egen definerings av ens roller og identitet. ”Central to this *turning* East is the turn towards the experiencing self ... a shift away from doctrine to techniques, to facilitation of experience, and to the growth of the self” (Partridge 2004: 88). I nyåndelighet vektlegges ofte at man kan oppnå erkjennelse eller tilgang til det guddommelige gjennom personlige erfaringer, og

dermed blir mennesket den eneste autoritet. Erfaringene får autoritet som åpenbaringer og blir helt konkret knyttet til hvert enkelt menneske, noe som muliggjør at mennesket erkjenner sin egen guddommelighet.

Heelas hevder at nyåndelighet i høy grad handler om sakralisering av selvet og kaller det en selv-religion (Heelas 1996). Selvet er et nøkkelsymbol i nyåndelighet og når man er opptatt av erfaringsaspektet i religion, er det umulig ikke også å være opptatt av det individuelle – for det er hos den individuelle at erfaringen oppstår. ”Det er menneskets mulighet til å erfare det hellige direkte, og gjøre seg egne erkjennelser knyttet til dette, som er kjernen” (Solum 2011: 124). Disse erfaringer, som anses som åpenbaringer, trenger likevel ikke ha gyldighet for andre enn en selv. Individualismen fører til en motstand mot alle former for autoriteter, den eneste autoritet som anerkjennes blir ens egne personlige erfaringer. I nyåndelighet sidestiller man objektiv virkelighet og subjektive erfaringer. Når ens subjektive erfaringer blir det som refererer til virkeligheten, blir selvet hellig. Mikaelsson får støtte av forskere som Roof (1999), Sutcliffe (2003), Heelas og Woodhead (2005) i at man ser et skifte i religiøs dynamikk ved at ”Religion som springer ut av en indre trang til mening og selvutvikling erobrer terreng i forhold til religion basert på ytre autoriteter” (Mikaelsson 2011: 81). Denne endring er ikke forbeholdt nyåndelighet, men her er den rendyrket og iscenesatt. Nyåndelighet kalles gjerne for ”the zenith of individualism” fordi dette erfaringsperspektivet forutsetter individualisme (Bruce 1995: 122). Individualismen er likevel relasjonell, mener Heelas, i den forstand at man er opptatt av at ”the ’me’ serves the ’we’”, og dette gir gjenklang i Sananda og ShantiMayis uttalelser om at de mediterer for alle (Heelas 2008: 136). Også Kalvig kritiserer og nyanserer den epistemologiske individualismen i faglitteraturen (Kalvig 2011: 230).

Epistemologisk individualisme innebærer at det er en selv og ens egne erfaringer som gir tilgang og som er autoritet hva sannhet angår. Ut fra denne tankegangen rettferdiggjøres en eklektisme ved at kun jeg vet hva som er rett for meg, og jeg kan dermed velge min egen sannhet. Partridge trekker den slutning at epistemologisk individualisme og eklektisme fører til relativisme (Partridge 2004: 33). Relativismen leder til at alle veier er like riktige i sin søken etter sannhet. Selv om nyåndelighetsfeltet er preget av epistemologisk individualisme, er der er også felles sannheter og ideal. Vi husker Krishnaraj sa at uansett hva vi velger å kalle Gud, så er det det samme nærvær vi snakker om, og dette er en sentral tanke i nyåndelige

miljøer. Et annet viktig metanarrativ i disse miljøer er evolusjonsoptimismen knyttet til sakraliseringen av selvet (Partridge 1999: 80).

### **6. 3. ”Er det så galt å ville ha det godt, da?”**

Den innadvendte søken etter selverkjennelse kan ende i en selvopptatt religiøsitet som til syvende og sist hverken er opptatt av Gud eller nesten. (Thelle 2010: 86)

Kan selvutvikling med sitt store fokus på selvet og ens egen utvikling som da hevdes å føre til en form for guddommeliggjøring bli en egotripp, en form for åndelig materialisme og konkurransementalitet, en selvisk religiøsitet der man bare er opptatt av å shoppe mystiske opplevelser – eller en virkelighetsflukt der man kun er opptatt av feelgood – på grensen til åndelig onani? Nyåndelighet kritiseres for å være kommersiell, selvsentrert og hedonistisk forbrukerorientert (Lau 2000, Furedi 2004, Carette og King 2005, Possamai 2005, sitert i Mikaelsson 2011: 74). Det veldige fokus på selvet i selvutviklingssammenhenger, har ført til en kritikk om nærmest freudiansk narsissisme og kulturell degenerering fra flere hold. Sosialantropolog og grunnlegger av Alternativt Nettverk (nå kalt Visjon) Øyvind Solum er en sentral person i det nyåndelige miljøet og svarte i et foredrag på Utstein kloster 10. mars 2012 slik på denne kritikken: ”Er det så galt å ville ha det godt, da?” Nei, det er et menneskelig behov å ville ha det godt. Men hva med det relasjonelle? Hva med de som ikke klarer å leve opp til de forventinger og krav som stilles? Er det slik at det oppleves som et krav at man skal prestere også innen selvutvikling? Skapes det tapere av de som ikke får de store peak-opplevelsene eller som har de sterke skjellsettende religiøse erfaringene? Mediterende som søker å erfare denne tilstand, men som verken opplever indre fred, bliss, kjærlighet, awareness eller guddommelighet kan få en sterk følelse av skyld og skam. Vissheten om at alt er mulig, men jeg får det ikke til, kan føre til nederlagsfølelse og depresjon. Antiautoritet eller selvautoritet i nyåndelighet kan lede til at dersom man mislykkes med prosjektet ”meg,” er det kun seg selv man har å skylde på. I tillegg har vi den indre konkurranse; den som viser hvor langt man er kommet i sin spirituelle utvikling. Selv om dette er underkommunisert i de fleste nyåndelige miljøer, bærer både fargelære i auratolkning, ritualisering med guruer og elever samt erfaringsaspektet om hvem som har hatt de dypeste, de høyeste, de mest spektakulære metafysiske erfaringer preg av dette. Så hvor blir det plass for hverdagsreligiøsiteten? Når erfaringsperspektivet vektlegges så sterkt i disse miljøene, etterlyser jeg sikringsrammer for de som ikke ”får det til.” Jeg tenker at man skal være

forsiktig med å kun fremheve det ekstraordinære slik at det ikke blir en forakt for det hverdagslige, for de som ikke har disse ekstraordinære opplevelsene.

Vi lever i et samfunn som stiller krav til prestasjoner på alle plan. Den utilitaristiske individualismen leder til at hver må skape sin egen lykke og velferd (Botvar 2011: 91). ”Vår tids ideal for mennesket er det aktivt velgende individet som selv er skaperen av sitt liv og sin identitet” (Madsen 2011: 25). Berger kaller denne utvelgelsestendensen et heretisk imperativ ”modernity creates a new situation in which picking and choosing becomes an imperative” (Partridge 2004: 34). At nyåndelighet henger sammen med individualisering betyr ikke nødvendigvis at nyåndelige er egosentriske, men kan også vise at de er relasjonelle og ideologisk orienterte, hevder Botvar (2011: 98). Ser de mediterende kun inn i sitt eget indre, eller er det mulig at slik innsikt også skaper utsyn og samfunnsengasjement?

I følge informantene hindrer en holistiske forståelsen av selvet og *interconnectedness* en narsissistisk fokuseringen på selvet, fordi enhetsspiritualitet betyr at alt henger sammen med alt og at alt er guddommelig (Solum 2011: 123). Målet med selvutvikling er i følge meditasjonslærerne å gjøre mennesket helt i seg selv og å sette mennesket i en større helhet, en integrert del av et større hele og slik bidra til et meningsfullt liv (Hanegraaff 1996: 49). Informantene forteller at de mediterer til beste for alle, og siden alt henger sammen, fører en slik form for spiritualitet også til et stort personlig ansvar ved at alt man gjør ikke bare påvirker en selv, men alt og alle. Slik enhver religion kan forstås som både egosentrisk og relasjonell, finner man også dette i hinduistiskpreget nyåndelighet. Filosofen Arne Næss uttalte følgende i et intervju med Solum for noen år siden:

“Det er vanlig å tenke på selvet som egoet, sånn at man oppfatter selvrealisering som en egotripp. Da sier jeg at dette er en veldig undervurdering av deg selv. Ditt selv som menneske er mye dypere og videre enn det du tror. Selvrealisering går i siste instans på dette store Selvet, og da blir selvrealisering noe annet enn en egotripp.” (Solum 1998)



## 7. Konklusjon og avsluttende refleksjoner

Man leter etter noe som kan fylle ens lengsler, men det man finner, er stort sett speilinger av ens eget bilde, tanker og forestillinger som bekrefter eller utdyper de idealene man i utgangspunktet er opptatt av. (Thelle 2010: 69)

Det er interessant å se hvordan selvutvikling kan ha utviklet seg fra fokus på å oppnå erkjennelse av hvem man er, ut fra en mer filosofisk kunnskapstilnærming som i antikken og gnostisismen, til transpersonlig, psykologiserende spiritualitet knyttet til meditasjon og mantra og mennesker forstått som energi. Den humanistiske psykologi førte til en psykologisering av selvutvikling, for så også å bli en spirituell ritualisering ved hjelp av meditasjon tilgjengelig for folk utenfor de tradisjonelle østlige meditasjonsmiljø. Teosofiens søken etter selverkjennelse førte til en mer esoterisk tilnærming og østlig innflytelse. Maslow og New Age førte selvutvikling inn på nye veier der kursvirksomhet ble en kombinasjon av psykologi og religiøsitet.

Jeg vil forsøke å samle trådene ved å vise hvordan hinduistiskpregede nyåndelige meditasjonslærere mener Gayatri er et av de viktigste mantra å meditere på og hvordan meditasjon, mantra, kundalini, gudsforståelser og menneskesyn er underliggende forklaringsmodeller for å komme til en erkjennelse av at man er Gud. Meditasjonslærerne plasserer Gayatri i hinduistisk tradisjon og vektlegger at det er et av de eldste og mest virkningsfulle mantra. Slik vi så i begynnelsen vil informantene ha seg frabedt å bli kalt religiøse, men har likevel ingen problemer med å benytte seg av religiøse tekster eller hellige lyder. For at Gayatri-meditasjonen skal klare å skape den forventede effekt – som er å *bli* eller *være* det man mediterer – brukes forklaringsmodeller ut fra forståelsen knyttet til mantra som den ytre virkning, og kundalini som den indre respons på mantraet. Når kundalini vekkes, 'restaureres' den tredje energikroppen og illusjonen om maya fjernes. Slik man kan forklare kulde som fravær av varme og mørke som fravær av lys, forklarer informantene denne form for selvutvikling som fjerning av illusjonen om adskilthet. Og dermed kan man si at selvet, eller atman, gjenoppdages av den mediterende, og man ser hva eller hvem man virkelig er – altså guddommelig eller Gud. For å forsøke å forstå sammenhengen mellom mennesket og det guddommelige har jeg vist hvordan meditasjonslærerne erfarer mennesket som energi. Når så også Gud forstås som energi, blir det lettere for dem å trekke den konsekvens å sette likhetstegn mellom mennesket og Gud som ett fordi alt er energi. Denne tilstand av total

tilstedeværelse, awareness, som Gayatri hevder å frembringe, kulminerer i samadhi som er den tilstand i hvem man ser at man er ett med Gud eller endog er Gud. Informantenes gudsforståelser er analysert ut fra hinduistiske gudsforståelser knyttet til nirguna og saguna brahman. Vi ser sammenfall mellom hinduistiske gudsforståelser og informantenes, men informantene mener likevel at de ikke har religiøse gudsforestillinger, kun spirituelle erfaringer. De filosofiske systemene advaita vedanta og vishishtadvaita vedanta samt forståelsen av atman-brahman relasjonen har vært analytiske grep for å komme dypere inn i problemstillingen. Med diskursanalytisk perspektiv, supplert av ritualteori, har målet vært å få økt forståelse for hvordan det er mulig å hevde at selvutvikling er gudserkjennelse.

Gayatris relevans og bruk er meget utbredt i nyåndelige miljø. Gayatri er én vei å gå for å oppnå enhet med Gud, men meditasjonslærerne fremhever at det ikke er den eneste veien. Målet med Gayatri-meditasjon er grenseløshet, total enhet med det guddommelige. Men som vi har sett er der varierende grad av denne enhet med Gud, der noen mener man beholder noe av ens singularitet og andre forstår det som en total absorpsjon blant annet fordi Gayatri ikke har klare grenser når det gjelder gudsbegrep, men åpner for personlige forståelser og tolkninger.

Man kan undres om det går an å leve uten å utvikle seg eller om selve livet er det ultimate selvutviklingskurs? Jeg konkluderer med at selvutvikling for disse meditasjonslærerne er en prosess som ender i en selverkjennelse som samtidig er en gudserkjennelse fordi alt er ett. Gilhus og Mikaelsson trekker noen grove oversiktslinjer og kaller 1970-årene for preget av interesse for indiske religioner og guruer, 1980-årene var preget av kanalisering, 1990-årene av interesse for paganisme og økologi (Gilhus og Mikaelsson 2005: 153). Selv om det er vanskelig å si noe om den tid man selv befinner seg i, drister jeg meg likevel til å kalle vår tid *selvutviklingens tid*.

Menneskets lengsel etter mening i tilværelsen beskrives av meditasjonslærerne som atmans lengsel etter forening med brahman – samtidig som atman *er* brahman. La oss derfor avslutte der vi begynte – i et meditasjonslokale der en meditasjonslærer gir oss et bilde av hvordan Gayatri-meditasjon fører til en gudserkjennelse i form av forening med Gud: ”Ved den hellige elven Ganges renner sakte en duggdråpe på en lotusblomst ned langs lotusblomstens stengel og faller til sist ned i elven og blir ett med det mektige vannet. På samme måte lengter mennesket etter å bli ett med Gud.”

## Litteraturliste

- Aadnanes, Per M. (2008), *Gud for kvarmann: kyrkja og den nye religiøsiteten* (Oslo: Universitetsforlaget).
- Ahlin, Lars (2007), *Krop, Sind – eller Ånd? Alternative behandlere og spiritualitet i Danmark*, red. Forlaget Univers (Højberg).
- Alver, Bente, et al. (1999), *Myte, magi og mirakel i møte med det moderne* (Oslo: Pax Forlag A/S).
- Alvesson, Mats og Sköldbberg, Kaj (2008), *Tolkning och Reflektion: Vetenskapsfilosofi och Kvalitativ Metod* (Lund: Studentlitteratur).
- Bell, Catherine (2009), *Ritual, Perspectives and Dimensions* (New York: Oxford University Press).
- Bellah, R & al. (2006), *The Robert Bellah reader* (London: Duke University Press).
- Berger, Peter L. (2007), 'Foreword', i Nancy T. Ammerman (red.), *Everyday Religion: Observing Modern Religious Lives*. (New York: Oxford University Press).
- Botvar, Pål Ketil (2011), 'Den alternative religiøsitetens to ansikter', i Tormod Engelsen, Rolv Olsen, and Notto R. Thell (red.), *Nye guder for hvermann? Femti år med alternativ spiritualitet* (Trondheim: Tapit Akademiske Forlag).
- Braarvig, Jens (1990), *Bhagavadgita* (Oslo: Universitetsforlaget).
- Bruce, Steve (1995), *Religion in Modern Britain* (Oxford: Oxford University Press).
- Cavallin, Clemens (2006), 'Forholdet mellom teori og metode', i Siv Ellen Kraft and Richard J. Natvig (red.), *Metode i religionsvitenskap* (Oslo: Pax Forlag A/S).
- Chari, S.M. Srinivasa (1998), *Fundamentals of Visistadvaita Vedanta* (Dehli: Motilal Banarsidass Publishers).
- Danermark, Berth m fl. (1997), *Att förklara samhället* (Lund: Studentlitteratur).
- Demariaux, Jean-Christophe (1995), *How to Understand Hinduism* (London: SCM Press Ltd).
- Denzin, N. og Lincoln, Y. (2005), 'Introduction: The Discipline and Practice of Qualitative Research', i N Denzin and Y. Lincoln (red.), *Handbook of Qualitative Research* (Thousand Oaks: Sage).
- Dietz, Karl-Martin (2005), *Når hjertene begynner å ha tanker: Om spiritualisering av tenkningen* (Oslo: Antropos Forlag).
- Fiennes, Maya (2011), *Yoga – en livsstil: Din guide til yoga i hverdagen* (Oslo: Cappelen Damm).
- Fonneland, Trude A. (2006), 'Kvalitative metoder: Intervju og observasjon', i Siv Ellen Kraft, Natvig, Richard J. (red.), *Metode i religionsvitenskap* (Oslo: Pax Forlag A/S).
- Friedrichs, Kurt (1994), *The Encyclopedia of Eastern Philosophy and Religion* (Boston: Shambala).
- Gilhus, Ingvild Sælid (2006), 'Metodisk mangfold: Utforskningen av en religiøs tekst', *Metode i religionsvitenskap* (Oslo: Pax Forlag A/S).
- Gilhus, Ingvild Sælid og Mikaelsson, Lisbeth (2001), *Nytt blikk på religion: Studiet av religion i dag* (Oslo: Pax Forlag A/S).
- (2005), *Kulturens reformatrylling: Nyreligiøsitet i moderne samfunn* (Oslo: Universitetsforlaget).
- Goodwin, Jocelyn (1994), *The Theosophical Enlightenment* (New York: State University of New York Press).
- Hammer, Olav (2004), *På spaning efter helheten: New Age en ny folketro?* (Stockholm: Wahlström & Widstrand).
- Hanegraaff, Wouter J. (1996), *New Age Religion and Western Culture: Esotericism in the Mirror of Secular Thought* (Leiden: E.J. Brill).

- Hartveit, Karl Milton (1999), *Jakten på det hellige: Nyåndelige bevegelser i Norge* (Oslo: Grøndahl Dreyer).
- Heelas, Paul (1996), *The New Age Movement. The Celebration of the Self and the Sacralization of Modernity* (Oxford: Blackwell).
- (2008), *Spiritualities of Life: New Age Romanticism and Consumptive Capitalism* (Malden, Oxford: Blackwell Publishing).
- Heelas, Paul og Woodhead, Linda (2005), *The Spiritual Revolution* (Malden: Blackwell Publ.).
- Henriksen, Jan-Olav (2003), 'Religionens individualisering og retradisjonalisering', i Tone Lund-Olsen and Pål Repstad (red.), *Forankring eller frikopling? Kulturperspektiver på religiøst liv i dag* (Kristiansand: Høyskoleforlaget).
- Hiebert, Paul G. (1994), *Anthropological Reflections on Missiological Issues* (Grand Rapids, Michigan: Baker).
- Hughes, John (1994), *Self Realization in Kashmir Shaivism: The Oral Teachings of Swami Lakshmanjoo* (Dehli: Sri Satguru Publications).
- Jacobsen, Knut A. (2003), *Hinduisme* (Oslo: Pax Forlag A/S).
- (2010), *Hinduismen* (Oslo: Pax Forlag A/S).
- (2011), *Verdensreligioner i Norge* (Oslo: Universitetsforlaget).
- Jacobsen, Knut A. og Thelle, Notto R. (1999), *Hinduismen og buddhismen* (Kristiansand: Høyskoleforlaget).
- Jung, C.G. (2009), *Østen og det ubevisste* (Hagan: Eik Forlag).
- Kallestad, Jarle (2013), 'Ikke skremt av yoga', *Vårt Land*, 03.05.2013.
- Kalvig, Anne (2011), 'Åndeleg helse: Ein kulturalanalytisk studie av menneske - og livssyn hos alternative terapeutar', (Universitetet i Bergen).
- (2013), *Åndeleg helse: Livssyn og menneskesyn hos alternative terapeuter* (Kristiansand: Cappelen Damm Akademisk).
- Kempton, Sally (2011), *Meditation for the Love of it: enjoying your own deepest experience* (Boulder, Colorado: Sounds true).
- Keshavadas, Sadguru Sant (1978), *Gayatri The Highest Meditation* (Dehli: Motilal Banarsidass Publishers).
- Klostermaier, Klaus K. (2000), *Hinduism: A short introduction* (Oxford: One World).
- Kraft, Siv Ellen (2004), "'No pain, no gain". Kroppsmodifikasjon som religiøs praksis', i Jostein Børtnes, Siv Ellen Kraft, and Lisbeth Mikaelsson (red.), *Kampen om kroppen: Kulturalanalytisk blikk på kropp, helse, kjønn og seksualitet* (Kristiansand: Høyskoleforlaget).
- (2011a), 'Om glede, jubel og selvutvikling. Naturlig fødsel i New Age', *din: Tidsskrift for religion og kultur*, (1-2/2011).
- (2011b), *Hva er nyreligiøsitet* (Oslo: Universitetsforlaget).
- Lévi-Strauss, Claude (1966), *The Savage Mind* (Chicago: University of Chicago Press).
- Lorensen, Asger (1999), *Stjernemennesker og englemennesker* (København: Borgen Forlag).
- Madsen, Ole Jacob (2011), *Den terapeutiske kultur* (Oslo: Universitetsforlaget).
- Maharishi, Mahesh Yogi (1972), *Livskunst og transcendental meditasjon* (Oslo: MIKI).
- Markham, Ian S. (2007), *A World religious Reader: Second Edition* (Malden, MA: Blackwell Publishing).
- Mikaelsson, Lisbeth (2003), 'Religionens individualisering og retradisjonalisering: En kommentar til Jan-Olav Henriksen', i Tone Lund-Olsen and Pål Repstad (red.), *Forankring eller frikopling? Kulturperspektiver på religiøst liv i dag* (Kristiansand: Høyskoleforlaget).

- (2004), 'Den holistiske energikroppen', i Jostein Børtnes, Siv Ellen Kraft, and Lisbeth Mikaelsson (red.), *Kampen om kroppen: Kulturanalytisk blikk på kropp, helse, kjønn og seksualitet* (Kristiansand: Høyskoleforlaget).
- (2008), 'Gendering the History of religions', i Geertz and Warne (red) Antes (red.), *New Approaches to the Study of Religion* (1; Berlin: Walter de Gruyter).
- (2011), 'Salg av spiritualitet', i Tormod Engelsen, Rolv Olsen, and Notto R. Thelle (red.), *Nye guder for hvermann? Femti år med alternativ spiritualitet* (Trondheim: Tapir Akademiske Forlag).
- Monier-Williams, Sir Monier (1964), 'Gayatri', *A Sanskrit-English dictionary* (Oxford: Oxford University Press).
- Murphy, Nancey (2006), *Bodies and Souls, or Spirited Bodies?* (Cambridge: Cambridge University Press).
- Myss, Caroline (2002), *Dine åndelige kontrakter: Vekk ditt guddommelige potensial* (Oslo: Hilt og Hansteen).
- Olsen, Torjer A. (2006), 'Diskursanalyse i religionsvitenskapen', i Siv Ellen Kraft and Richard J. Natvig (red.), *Metode i religionsvitenskap* (Oslo Pax Forlag A/S).
- Paden, William E. (1994), *Religious Worlds: The comparative Study of Religion* (Boston: Beacon Press).
- Partridge, Christopher (1999), 'Truth, Authority and Epistemological Individualism in New Age Thought', *Journal of Contemporary Religion*, (14 (1)/1999).
- (2004), *The Re-Enchantment of the West* (1; London, New York: T&T Clark International).
- (2005), *The Re-Enchantment of the West*, 2 vols. (2; London, New York: T & T Clark).
- Pedersen, Heinrich (1997), *Hinduism i øst og vest* (København: Nyt Nordisk Forlag Arnold Busck).
- Piparaiya, Ram K. (2003), *The ten Upanishads of Four Vedas* (New Dehli: New Age Books).
- Prinsesse Märtha Louise og Samnøy, Elisabeth (2009), *Møt din skytsengel* (Oslo: Cappelen Damm).
- Radhakrishnan (1971), *The Hindu View of Life* (London: Unwin Books).
- Rappaport, Roy A. (1999), *Ritual and Religion in the Making of Humanity* (Cambridge: Cambridge University Press).
- Romarheim, Arild (1990), 'Hva er "New Age"?', *Mellom kvanter og guruer* (Oslo: Credo Forlag A/S).
- (2007a), 'To slag religion – innledningsartikkel', 1-2. accessed 26.06.2007.
- (2007b), 'Hinduisme', 1-3. accessed 06.05.2013.
- (2011), 'Nyåndelig folkereligiøsitet?', i Tormod Engelsen, Rolv Olsen, and Notto R. Thelle (red.), *Nye guder for hvermann? Femti år med alternativ spiritualitet* (Trondheim: Tapir Akademiske Forlag).
- Salomonsen, Jone (1999), *Riter: Religiøse overgangsritualer i vår tid* (Oslo: Pax Forlag A/S).
- Selberg, Torunn (2003), 'Tro og kilder', i Tone Lund-Olsen and Pål Repstad (red.), *Forankring eller frikopling? Kulturperspektiver på religiøst liv i dag* (Kristiansand: Høyskoleforlaget).
- Skarpeid, Jon 'Musikk i hinduismen',  
 <[http://www.krlnett.no/art/menyadm/stat1/0045\\_Musikkhindu.htm](http://www.krlnett.no/art/menyadm/stat1/0045_Musikkhindu.htm)>, accessed 27.03.2011.
- Solum, Øyvind (1998), 'Om økologi, selvrealisering og redselen for å være dum', *Alternativt Nettverk*, (2).
- (2011), 'Den norske kirke og den alternative spiritualiteten', i Tormod Engelsen, Rolv Olsen, and Notto R. Thelle (red.), *Nye guder for hvermann? Femti år med alternativ spiritualitet* (Trondheim: Tapir Akademiske Forlag).

- (2012), 'Holistisk Forbund og Den usynlige religionen', (Universitetet i Oslo).
- Staal, Frits (1996), *Ritual and Mantras: Rules Without Meaning* (Delhi: Motilal Banarsidass Publishers).
- Thelle, Notto R. (2010), *Prinsessens engler: Invitasjon til en samtale om alternativ spiritualitet* (Oslo: Pax Forlag A/S).
- (2011), 'Youthquake – motkultur gjennom femti år', i Tormod; Olsen Engelsviken, Rolv; Thelle, Notto R. (red.), *Nye guder for hvermann? Femti år med alternativ spiritualitet* (Tapir akademiske forlag).
- Thiis, Benedicte (1998), *Regnbuetreet: Drømmens verden* (Østre Gausdal: Mandala Senter for livskunst).
- Thomassen, Einar (2006), 'Hva enhver student i religionsvitenskap trenger å vite om filologi', i Siv Ellen Kraft and Richard J. Natvig (red.), *Metode i religionsvitenskap* (Oslo: Pax Forlag A/S).
- Tillich, Paul (1951), *Systematic Theology* (1; Chicago: University of Chicago Press).
- Uldal, Geir og Winje, Geir (2007), *Hekser og healere: Religion og spiritualitet i det moderne* (Kristiansand: Høyskoleforlaget).
- Vindsetmo, Bjørg (1995), *Sjelen som turist: Om religion, terapi og magi* (Oslo: Gyldendal Norsk Forlag).