

ALEISTER CROWLEY – EN VESTLIG TANTRIKER?

AV GEIR WINJE

*Aleister Crowley (1875-1947) er omdiskutert, men også svært innflytelsesrik innenfor vestlig esoterisme. Det er relevant å se deler av hans magiske system i lys av den åpenhet for østlig religion som preget teosofi og andre okkulte bevegelser i hans samtid. Blant de impulsene som oftest trekkes fram, er tantrismen. I denne artikkelen drøftes denne mulige påvirkningen med utgangspunkt i hvordan Crowley i sin selvbiografiske *The Confessions of Aleister Crowley* iscenesetter seg selv.*

Aleister Crowley begynner sakte å få den plass han fortjener som premissleverandør og nøkkelperson for vestlig okkultisme. Han fikk blant annet en faglig presentasjon i *din* nr 4/2007 (Asprem 2007), der noen sentrale tekster nærmest ble eksegert med vekt på Crowleys bruk av begrepet vilje. Han ble i denne sammenheng forstått i lys av Friedrich Nietzsche og andre representanter for fremveksten av en moderne forståelse av menneske og samfunn på 18-1900-tallet. I denne artikkelen vil jeg nærme meg Crowley fra en litt annen vinkel.

Det kan virke som om Aleister Crowleys til dels skandaløse livsførsel og renommé som «mørk» okkultist (se f. eks. Solum 2008) står i veien for hans forfatterskap, som i tillegg til tekster om okkulte forhold også omfatter poesi og annet. Mens Asprem bruker modernitet og Solum «det mørke» som nøkler til fenomenet Crowley, vil jeg ta utgangspunkt i et sitat av John Symmons, en av utgiverne av *The Confessions of Aleister Crowley* (1979): «His [Crowley's] greatest merit, perhaps, was to make the bridge between Tantrism and the Western esoteric tradition, and thus bring together Western and Eastern magical techniques» (ibid:25).

Jeg vil i det følgende undersøke i hvilken grad en slik påstand kan ha noe for seg. Samtidig vil jeg gjøre rede for Crowleys selvforståelse med vekt på noen av de inspirasjonskildene han påberopte seg. Min hovedkilde er nevnte *The Confessions of Aleister Crowley* med undertittelen *An Autohagiography*.^[1] *Confessions* er altså ingen biografi i vanlig forstand, men en selvbiografisk helgenfortelling. Sjangeren åpner for en form for posering som gjør det mulig for forfatteren å sile sin informasjon og konstruere et betydningsfullt livsløp. Jeg vil i det følgende altså ikke forsøke å presentere Aleister Crowley slik han «var», men slik han selv påsto å være.

ALEISTER CROWLEY I EN NORSK DISKURS

Mens en skikkelse som Helena P. Blavatsky i senere tid har blitt gjenstand for faglig behandling (se f. eks. Gilhus/Mikaelsson 2005:kap. 3), underkommuniseres eller presenteres Aleister Crowley fremdeles på lite sakssvarende måter. Eksempler på hvordan han forstås i norsk offentlighet ser vi blant annet i to lærebøker for ungdomstrinnet. De ble utgitt i 1999, da læreplanen en kort stund gjorde okkultisme og satanisme til pensum i faget KRL (nå RLE). Her presenteres Crowley uten noen nyansert fremstilling av hans lære om thelema (vilje).^[2] I stedet hevder bøkene ukritisk at «grunnleggeren av den moderne satanisme er Aleister Crowley» (Waale/Wiik 1997:192-193) og at han «laget sin egen forvrengte form for religion» (Kristensen 1997:125).

Et annet eksempel finnes i *Det guddommelige jeg* (Kvalvaag 2003), en bok som brukes mye i lærerutdanningen. Her trekkes Aleister Crowley ifølge registeret fram tre steder: i forbindelse med satanismen, okkulte strømninger i ungdomskulturen, og Led Zeppelin. Alle tre har relevans, men han presenteres altså ikke under noen egen overskrift. I den grad Crowley faktisk *får* en presentasjon, skjer det også her i forbindelse med satanismen, og en leser uten forkunnskaper vil sitte igjen med denne koblingen som et hovedinntrykk. Kvalvaag knytter innledningsvis Crowley til Dyret i Johannes' åpenbaring, før hans filosofi om viljen utlegges som «...at enkeltmennesket er helt fritt, det vil si uten moralsk eller sosialt ansvar» (ibid:60), en påstand som faktisk ikke bekreftes i Crowleys egne skrifter. Deretter trekkes linjene til Anton LaVey og Satankirken.^[3]

Koblingen til moderne satanisme er ikke helt uten relevans, siden Crowley var en av Anton LaVeys inspirasjonskilder. Koblingen fungerer likevel som en avsporing, både fordi Crowley ikke var noen sentral kilde, og fordi han i hovedsak arbeidet langs helt andre linjer. Det er derfor påfallende at et leksikon som Store norske (www.snl.no – lest 15.03.09) under ”satanisme” hevder:

(...) okkultisten Aleister Crowley (...) fremstilte satansmakten som en kosmisk, altgjennomstrømmende seksualenergi. Crowley hevdet at gjennom ritualer (delvis tantrisk inspirerte) kan mennesket beherske denne makten. Derved blir det guddommelig og frigjøres fra alle moralske og sosiale normer.

Under oppslaget «Crowley, Aleister» sier samme leksikon at Ordo Templis Orientis (O.T.O.) «bl.a. er kjent for sin praktisering av seksualmagi», mens det under «Ordo Templis Orientis» står at «ordenens lære var dels inspirert av satanisme, dels av tantrisme og teosofi».

I en norsk Crowley-diskurs kobles altså amoral, normløshet, satanisme, tantrisme og seksualmagi sammen på en slik måte at hele konstruksjonen fremstår som infantil og sensasjonell. Den tas i liten grad seriøst, og underkjennes som en viktig forutsetning for dagens nyreligiøsitet.

Når jeg i det følgende skal undersøke hva koblingen mellom Aleister Crowley og tantrisme egentlig innebærer, vil jeg først gi en oversikt over noen hovedelementer i tantrisk religion. Et sentralt spørsmål i den forbindelse er hvilke kunnskaper om og erfaringer med tantrisme Aleister Crowley hadde da han tidlig på 1900-tallet systematiserte sine ideer og praksiser med konseptet thelema som et tydelig sentrum. Deretter vil jeg se nærmere på Crowleys selvpresentasjon – først og fremst i *Confessions* – med vekt på elementer som kan kaste lys over hans påståtte «bridge between Tantrism and the Western esoteric tradition». Som vi skal se, er det nærliggende å tro at det bak disse påstandene ligger en forestilling om seksualmagi som felles for vestlig esoterisme og østlig tantrisme. Før jeg konkluderer vil jeg derfor også se nærmere på hva seksualmagi innebærer i denne konteksten.

TANTRISMEN – EN ENKEL OVERSIKT

Sures Chandra Banerji kommenterer i *A Companion to Tantra* (2007) en mengde tantraer (tantriske skrifter) fra forskjellige tradisjoner. I et oppsummerende kapittel peker han på noen temaer som går igjen i disse tekstene (Banerji 2007:19-30):

- 1) Forholdet mellom Shiva og Shakti, den mannlige og den kvinnelige guddom,
- 2) instruksjoner med utgangspunkt i energibaner og -punkter i menneskekroppen (chakraer etc),
- 3) kundalini-kraften,
- 4) gunaene (sattva, rajas og tamas), de tre kvalitetene som ligger til grunn for den materielle verden,
- 5) forholdet til en guru,

- 6) innvielser ved en guru,
- 7) rituell bruk av mantraer (lyd),
- 8) rituell bruk av mudraer (gester),
- 9) rituell bruk av mandalaer og yantraer (diagrammer),
- 10) tilbedelse av guddommer lokalisert i egen kropp,
- 11) en form for avklart forhold til ikke-tantrisk praksis, for eksempel kombinasjonsløsninger mellom tantra og bhakti eller en begrenset bruk av vediske ritualer, men også visse brudd med omkringliggende religiøs praksis – blant annet systematisert i «bruken» av kvinner og nytelsen av de fem makaraene (fem tradisjonelle tabuer som skal brytes – mer om dette nedenfor),
- 12) ritualer knyttet til (menneske- og dyre)lik,
- 13) måloppnåelse (løsrivelse fra samsara) som blant annet viser seg i overnaturlige evner, og
- 14) seks magiske egenskaper.

Når tantriske ideer og praksiser oppsummeres i andre sammenhenger, blir listen ofte noe kortere, og forskjellige sider ved tantrismen vektlegges av ulike forfattere. Et eksempel er Knut A. Jacobsens bøker om hinduismen (2003) og buddhismen (2000), som har fått status som norske standardinnføringer. Her vektlegges hindu-tantrismens fokus på bipolar symbologi (jmfør punkt 1 hos Banerji), tantrismen som effektiv frelsesvei, kundalini-yoga, ritualer knyttet til kroppen som mikrokosmos, mantraer og mandalaer – og sist, men ikke minst: guruer, hemmelighold og innvielser (Jacobsen 2003:162-167). Når samme forfatter presenterer tantrisk buddhisme, vektlegges ritualer, mantraer, mandalaer, visualisering som metode, seksuelle symboler, virksomme midler (blant annet å bryte med de fem nevnte tabuene) og magiske evner (Jacobsen 2000:kap. 7).

Tantrismen fremstår altså i faglitteraturen som et omfattende og komplekst system, og det er vanlig å karakterisere religiøse fenomener, tekster eller miljøer som tantriske dersom et flertall av, men ikke nødvendigvis alle, kjennetegnene er til stede.

Siden Aleister Crowley ofte forbindes med tabubrudd, vil jeg se litt nærmere på de fem tabuene (jf punkt 11 ovenfor og Jacobsen 2000:136). De kalles makaraer (m'er) fordi de alle begynner med bokstaven m: madya (vin), mamsa (kjøtt), matsya (fisk), mudra (korn, gjerne brukt om afrodisisk mat) og maithuna (seksuelt samkvem). De fem makaraene er ifølge Banerji ikke blant de viktigste kjennetegnene ved tantrismen, men altså viktige nok til at han tar dem med i oversikten sin. Mens de i mange tantraer ikke er nevnt i det hele tatt, er de i enkelte tekster et hovedanliggende. Blant annet tolkes det siste punktet – seksuelt samkvem – på ulike måter. Mens én tekst anbefaler samleie med en annen manns hustru, kan en annen tekst advare mot det samme. Og mens Jacobsen stresser at «bryting av tabuer må (...) foregå med et rent sinn og ikke foretas for å oppnå sansenytelse» (ibid), poengterer Banerji at tekstene snarere diskuterer slike forhold: De vekselvis anbefaler og advarer mot det å nyte et forbudt samleie.

I noen få tekster tas også opp forhold som kan synes viktige innenfor et vestlig okkult univers, men som virker perifere når en ser den store samlingen tantraer under ett. Et eksempel er en tantra som foreskriver et ritual der menstruasjonsblod inngår (Banerji 2007:156). Det finnes også eksempler på radikal praksis som i liten grad synes å ha inspirert verken østlige tantrikere eller vestlige okkultister, for eksempel ofring av mennesker for å oppnå visse gevinster (ibid:202).

I Crowleys samtid var mye av denne kunnskapen om tantrisk religion utilgjengelig for Vesten (Urban 2003:kap. 3-5). Ja, ikke bare det, men også i India var (og til dels er) tantrisk ideologi og praksis skjult bak et teppe av rykter og antakelser. Tantrikere kan fremdeles bli vurdert som en slags Østens satanister, og «venstrehandsveien» til umiddelbar opplysning

forstås ofte som en farlig og potensielt destruktiv vei. Mye tyder på at mesteparten av den kunnskapen Crowley kan ha hatt om tantrismen tilfløt ham gjennom den ritualmagiske ordenen Det gylne daggry (grunnlagt 1888), der han en tid var medlem (Uldal/Winje 2007:48-589). Vi finner i denne ordenen en viss åpenhet for østlig religion (Regardie 1984:514-522), men hele tiden forstått på tilnærmet samme måte som hos Teosofisk Samfunn (stiftet 1875 – Winje 1999:kap. 15): Religionene går dypest sett ut på det samme, og praksiser hentet fra østlige religioner kan supplere praksiser hentet fra vestlig okkult tradisjon.

Det er særlig ett element i Det gylne daggrys ritualmagiske portefølje som kan kobles på tantrisme, nemlig de såkalte tattva-kortene. Det er fargesterke kort som medlemmene selv kunne lage, der farger og former representerte de fem elementene i hinduisk ontologi. De ble brukt under visualiseringsøvelser og oppøving av clairvoyante evner (King 1975:26-27, Uldal/Winje 2007:57).

Da O.T.O. ble grunnlagt tidlig på 1900-tallet, var en av hovedtankene å kombinere østlig religion og ritualmagi med vestlig esoterisme i større grad enn hva Det gylne daggry hadde gjort, noe som ble signalisert i begrepet «Orientis» (Pasi 2006b). Blant grunnleggerne var Carl Kellner (1850-1905), som utga en av de første vestlige bøkene om yoga i 1896. Det er særlig to elementer som i denne forbindelse kan spores hos Crowley: Han harmoniserte etter hvert chakrasystemet med det kabbalistiske Livets tre,^[4] og det kan også synes som om seksualmagi som konsept ble forstått som et østlig eller i det minste fellesreligiøst anliggende.

Crowley vurderte ofte teosofien negativt (Crowley 1979:604). På den annen side integrerte han mange av Madame Blavatskys synspunkter i sine egne skrifter, og mente at han i motsetning til teosofier flest hadde forstått dem (ibid: 528,842). Han var også en periode svært positiv til buddhismen, og han praktiserte noen dager i 1901 meditasjon i en theravada-kontekst (ibid:kap. 28). Det skjedde under veiledning fra Alan Bennett (1872-1923), et tidligere medlem av Det gylne daggry som valgte å leve som buddhistmunk i Asia.

Aleister Crowley hadde altså førstehåndskunnskap om og erfaringer med theravada, mens han med stor sannsynlighet kun kjente til tantrismen slik den ble forstått og formidlet i samtidens europeiske miljøer – både innenfor esoteriske grupper som Det gylne daggry, innenfor en gryende religionshistorisk forskning, og i litteraturen for øvrig. Et eksempel på det siste er Sir Richard Burton (1821-90), en av Crowleys ungdomshelter (ibid:114,375 o.a.). Han var en oppdagelsesreisende forfatter som særlig trakk fram tre elementer når han skrev om tantrisme: blasfemiske seremonier, sex med lavkastekvinner og sanselig nytelse. I slike sammenhenger ble gjerne også *Kama Sutra*, en av de få sanskrit-tekstene som var tilgjengelig i engelsk oversettelse, trukket inn (Urban 2003:110-111).

CROWLEYS SELVHAGIOGRAFI

Når jeg i det følgende i stor grad avgrenser mitt kildemateriale til Aleister Crowleys selvfremstilling i *Confessions*, er det fordi jeg på denne måten forsøker å komme bakenfor de mange versjonene av «den egentlige Crowley» som florerer. Mange har gjennom tidene «avslørt» ham, mens andre har dyrket ham som et okkult geni. Mye sekundærlitteratur fra siste tiår er riktignok mer edruelig, for eksempel Sutin 2000, som jeg også støtter meg til. Han følger i stor grad *Confessions*, men korrigerer den i lys av andre kilder. Selv vil jeg undersøke sammenhenger fremfor å gå inn i debatten om hvordan Crowley skal vurderes. Når jeg konsulterer selve «helgenlegenden», er det for å finne svarene på de mentalitetshistoriske spørsmålene jeg stiller: Hvordan ønsket Aleister Crowley å fremstille seg selv, og hvilke inspirasjonskilder valgte han å trekke frem i denne selvfremstillingen?

Den ene kilden utelukker selvsagt ikke den andre, og i en større studie bør flere perspektiver ivaretas. Av andre primærkilder baserer jeg meg særlig på tekster der Crowley gjør rede for sin forståelse av hva magisk arbeid egentlig går ut på, så som *Magick in Theory*

and Practice (1912-13) og brevsamlingen *Magick Without Tears* (1991), som ble publisert i 1954.^[5] Jeg forholder meg også til Urban 2003 og 2006, der konsepter som tantra og seksualmagi behandles på en faglig forsvarlig måte.

Selv om Aleister Crowley er omhyggelig med å fremstille seg selv i samsvar med idealer som personlig styrke, sterk vilje og sin store betydning for en ny tidsalder, er han også raus med positive karakteristikk av sine helter, forbilder og inspirasjonskilder. Siden de kan bidra til å avdekke hva som influerte Crowley, vil jeg i det følgende se nærmere på noen av disse inspirasjonskildene.

Som nevnt var theravada-buddhismen i en periode viktig for ham, og etter hvert fortolket han sine erfaringer fra Sri Lanka og Burma som en del av sitt (uformelle) studium i sammenlignende religionskunnskap. Han hevdet i likhet med teosofien at alle religiøse tradisjoner har en felles, esoterisk kjerne av sannhet, men gikk svært langt i å avmytologisere denne kjernen. I forbindelse med egne visjoner under et ritual sier han hva religionene *egentlig* handler om på denne måten:

These visions (...) brought all systems of magical doctrine into harmonious relation. The symbolism of Asian cults; the ideas of the Cabbalists, Jewish and Greek; the mysteries of ancient Egypt; the initiations of Eleusis; Scandinavian saga; Celtic and Druidical ritual; Mexican and Polynesian traditions; the mysticism of Molinos no less than that of Islam, fell into their proper places without the slightest tendency to quarrel. The whole of the past Aeon appeared in perspective and each element thereof surrendered its sovereignty to Horus, the Crowned and Conquering Child, the Lord of the Aeon announced in *The Book of the Law* (Crowley 1979:618-619).

Religionene vurderes altså positivt som relevante uttrykk for menneskelig visdom i tidligere tidsaldrer. De peker alle fram imot den nye tidsalder og thelema som religionen for vår moderne tid. Han karakteriserer den nye tiden «barnets tidsalder», symbolisert ved guden Horus. Den etterfølger Isis' (morens) og Osiris' (farens) tidsaldrer. De navngis på denne måten fordi «egyptology and psychology help us to understand what is implied, and what effect to expect, in the world of thought and action» (ibid:399 o.a.). Crowley var den nye religionens utvalgte profet, og *Lovens bok* dens åpenbarte skrift:

The main ethical principle [in thelema] is that each human being has its own definite object in life. He has every right to fulfil his purpose, and none to do anything else. It is the business of the community to help each of its members to achieve this aim; in consequence all rules should be made, and all questions of policy decided, by the application of this principle to the circumstances (ibid:848-849).

Når Crowley skriver om andre religioner, er det interessant å merke seg at han ofte vurderer islam positivt og for eksempel buddhismen negativt (ibid: 234), noe som står i motsetning til en tendens innenfor dagens alternativbevegelse. Han uttaler seg også ofte om kristendommen, både positivt og negativt. Det henger blant annet sammen med hans forståelse av kristendommen som en egentlig gnostisk religion. Dermed uttrykker han skepsis mot andre kristendomsformer, ikke minst den pietistiske varianten han selv vokste opp med. Men også her er kommentarene nyanserte: Mens morens kristendomsform vurderes negativt fordi den var preget av frykt og usikkerhet, blir farens handlekraft som predikant fremhevet som forbilledlig, selv om Crowley også tar avstand fra plymothbrødrene, som foreldrene hans tilhørte. Han skrev et av de viktigste ritualene til den nye religionen (thelema) som en gnostisk messe, tenkt åpen for alle og med klare paralleller til den katolske messen.^[6]

Crowley ville i motsetning til medlemmene i Det gygne daggry ha åpenhet rundt ritualer og magiske konsepter, og satte på et tidspunkt i gang med å publisere Det gylne daggrys ritualmagiske portefølje. Mens andre okkultister brukte hemmelighetskremmeri som strategi, skrev Crowley artikler og bøker der det meste ble forklart for et større publikum.

Lovens bok og andre åpenbarte skrifter er vanskeligere tilgjengelige, men de hadde han altså i egne øyne ikke forfattet selv.

Vi kan med fare for å presse materialet sortere Crowleys viktigste inspirasjonskilder i fem kategorier. Hvis den første kategorien omfatter (de avmytologiserte) religionene, som han uten tvil kjente bedre enn mange andre i sin samtid, synes hans egen kallsopplevelse å tilhøre en annen kategori. Fortellingen om da han mottok *Lovens bok* (*Liber AL vel Legis*) i Kairo i 1904 står sentralt i selvhagiografien (ibid:kap.59).^[7] Han gjør et poeng av at han først langt senere forsto og aksepterte *Lovens bok* som en åpenbart tekst. Mens han i sine sammenlignende religionsstudier arbeidet ganske kritisk og rasjonelt, fremstår han som en troende når han forteller om sin egen kallsopplevelse. Han er rett og slett en utvalgt profet. Mens han avmytologiserer de tradisjonelle religionene, mytologiserer han altså sin egen rolle som profet for thelema, den nye æons religion. Tross en uttalt og til dels gjennomført skepsis, synes han i denne sammenhengen å forholde seg til «the Secret Chiefs» og andre åndevesener som entiteter (ibid:680 o.a.).^[8]

En tredje kategori er preget av moderne fremskrittstro og begeistringen for vitenskapelige metoder og nyvinninger. Crowley fremstilte seg selv som en representant for det moderne, og kombinerte en til dels darwinistisk forståelse av mennesket med troen på reinkarnasjon og en åndelig virkelighet. Også Sigmund Freud (1856-1939) og Friedrich Nietzsche (1844-1900) kan forstås som nøkkelfigurer når Crowley tolket religion og magi inn i en moderne ramme (Asprem 2007, Crowley 1979:257). Han nevner for øvrig hyppig Ibsens dramaer som eksempler på kunstneriske uttrykk for en moderne forståelse av mennesket (ibid:338 o.a.). En typisk uttalelse lyder: «While I have done my utmost to advance directly towards truth by the regular traditional magical and mystical methods which *The Book of the Law* had perfected, I have constantly sought *pari passu* to correlate my results with those of modern intellectual progress (...)» (ibid:815).

Naturen kan synes som en fjerde kategori, og Crowley var på mange måter en representant for moderne friluftsliv. I tillegg til flere lange reiser til utilgjengelige deler av verden, var han tidlig i livet også en pasjonert og dyktig – men utradisjonell – fjellklatrer. Selvhagiografien handler nesten like mye om fjellklatring som om magi, og det er påfallende hvor mange av de større magiske operasjonene Crowley gjennomførte som fant sted i ørkener, i det skotske høylandet eller lignende. «The desert is a treasure house» (ibid:654), og tilbyr de beste omgivelser for en som skal bli kjent med seg selv og oppøve sine evner og sin vilje.

Til sist skal nevnes Crowleys begeistring for kunst og kultur, ikke minst Auguste Rodin (1840-1917, ibid:338-340), men i særdeleshet poesi. Hvis magi og fjellklatring utgjør hver sin tredel av *Confessions*, er den siste tredelen viet kunst, først og fremst egen diktning. Han var i egne øyne like mye poet som magiker, og han skrev hele livet. I tillegg kommenterte og rangerte han andre diktere, og Algernon Charles Swinburne (1837-1909) fikk i likhet med Sir Richard Burton rollen som ungdomshelt. Swinburnes dikt er formfullendte, og tar for seg mange av de samme temaene som opptok Crowley. Det er særlig «Hymn to Man» som trekkes fram. Diktet kan leses som en kritisk kommentar til Første Vatikankonsil (1869-70), der blant annet pavens autoritet ble formalisert, og det slutter slik: «Glory to Man in the highest! For Man is the master of things».^[9] Crowley erklærte at det var menneskelighet i Swinburnes moderne betydningen av ordet han ønsket å realisere i sitt eget liv (ibid:388).

Aleister Crowley leste for øvrig ofte både egne og andres dikt i lys av «the incompatible idea of justification by sin» (ibid:147). Tanken var at en ved å fokusere på det syndige på et vis kunne frigjøre seg fra det. En slik holdning korresponderer med det psykoanalytiske helseidealet som ligger i å hente fram det fortrenge og akseptere det. Framveksten av det moderne innebar blant annet å undersøke det ubehagelige i kulturen (jamfør Freud 1992) og inkorporere det i kunsten. Crowley mente selv at han bidro i dette arbeidet, både som dikter og magiker.

Crowley er altså lite opptatt av tantrisme i sin selvhagiografi. I stedet skriver han om buddhisme og andre religioner og sin egen opplevelse av å være en utvalgt profet for en ny tid. I tillegg var han levende opptatt av denne nye tiden, og deltok aktivt i samfunnslivet, både som debattant, forfatter, kunstner og magiker. Han var aktiv på både politiske, litterære og andre arenaer, og opererte i og for seg ikke med noe skille mellom det magiske feltet og andre felt. Fjellklatring og langvarige opphold i villmarka ble forstått som paralleller til magisk arbeid, i det begge dreide seg om å overvinne hindringer, utvikle utholdenhet og vilje, og oppøve styrke.

Men selv om Crowley ikke skriver om tantrisme i *Confessions*, finnes noen åpenbare paralleller. I likhet med Østens tantrikere gjorde han sine viktigste erfaringer i villmarka, og han inntok rollen som guru. Han brøt gang på gang med kulturelle tabuer, noe han stort sett opplevde som frigjørende. Også det påfølgende tap av respektabilitet kunne han tolke på denne måten. Han dyrket altså til en viss grad det skandaløse, selv om han også stadig poengterte at en magiker «must behave as a gentleman». I tillegg mente han å ha utviklet magiske egenskaper.

Det gir også assosiasjoner til tantrismen når Crowley trekker chakraene inn i sin magiske portefølje. Vi finner dem blant annet inkorporert i det omfattende referansesystemet han i 1909 publiserte i *Liber 777*.^[10] Det samme gjelder bruken av mudraer (Crowley 1979:768-769, plate 21b). I forbindelse med rituell påkallelse av guddommer skriver han for øvrig at «invocations should always insist on identification» (ibid:589). Guder og åndevesener finnes altså ikke utenfor mennesket, men er i hovedsak lokalisert i mennesket.

Til sist kan nevnes at Crowley vurderte sine forhold til kvinner som positive for sin åndelige utvikling. På samme måte som en periode i villmarka kunne være nødvendig før en innvielse eller stor åndelig opplevelse, kunne intense seksuelle følelser åpne for trancelignende tilstander (ibid: 799-800). Han var åpen når det gjaldt sine relasjoner til gifte kvinner, og brukte dem aktivt i egen personlighetsutvikling. Et annet virkemiddel som kan minne om tantrismen, var bruken av droger i bestrebelsene på å oppnå visse bevissthetstilstander (ibid:386).

Det er altså mange eksempler på ideer og praksiser i Crowleys selvhagiografi som enten ligner på eller *kan* være inspirert av tantrismen. Det viktigste elementet i Crowleys okkulte system var imidlertid hentet fra jødisk kabbalisme. Som hos Det gygne daggry fungerte det kabbalistiske Livets tre som en basis for hele det magiske referansesystemet, og han tolket alle sine innvielser og hele sitt livsløp som en utvikling fra malkut mot keter.^[11] For Crowley innfridde kabbalismen (slik han forsto den) også kravet om vitenskapelighet. Fordi alle ord og begreper kunne oversettes til tall og behandles numerologisk, åpnet kabbala for en matematisk tilnærming til alle fenomener, også åndelige (ibid:706-707 o.a.).

Både i Det gygne daggry og hos Crowley ble tarotkort, planeter og stjernebilder, alkymistiske prinsipper, sigiller, enokiansk magi og andre elementer i den omfattende magiske porteføljen som ble samlet på denne tiden, harmonisert med kabbala.^[12] Det var kabbalisme, og ikke tantrisme, som dominerte og på et vis definerte Crowleys magiske system. Han var i utgangspunktet positiv til ethvert religiøst eller okkult uttrykk, men kombinerte i egne øyne denne begeistringens med en analytisk form for «scientific scepticism». Dette var en skepsis som ikke førte til rendyrket ateisme. Crowley mente at han som empiriker måtte akseptere og fordomsfritt undersøke sine egne opplevelser og erfaringer, også når de var av åndelig karakter. Videre forsøkte han å skille mellom vesentlig og uvesentlig i de religiøse og magiske systemene han forholdt seg til. Det han vurderte som vesentlig synes å ha vært det han kunne tilpasse sitt eget system basert på Livets tre med fokus på viljesutvikling.

SEKSUALMAGI

Så langt har vi sett at selv om Aleister Crowley på noen områder kan ha vært inspirert av ideer og praksiser med visse paralleller til tantrisme, synes andre inspirasjonskilder mer sentrale. Årsaken til at John Symmons, Store norske leksikon og andre likevel kobler Crowley på tantrisme, ligger sannsynligvis i forestillingen om at seksualmagi er felles for de to systemene. Vi vet at koblingen blasfemi-sex-nyttelse dominerte i den vestlige diskursen om tantrismen i Crowleys samtid (se ovenfor), og Crowley vedkjente seg i sin selvhagiografi åpent de to siste momentene. Vi skal imidlertid ikke glemme at han også tok i bruk virkemidler som askese i sitt arbeid med å oppøve egen vilje. Stereotypien om den selvnyttende magikeren må altså nyanseres kraftig.

Som nevnt postulerte Crowley en felles kjerne i alle religioner. På dette punktet gjorde han ikke noe prinsipielt annet enn det som ble gjort innenfor samtidig teosofi, hemmelige ordener og losjer. Da han fra 1912 overtok ledelsen og videreutviklet en gren innenfor frimureriet (O.T.O.), kombinerte han tradisjonelle frimurerstrukturer og -tanker med elementer fra Det gyldne daggry og thelema (ibid:kap.72). Mens Det gyldne daggry i hovedsak forholdt seg til vestlig esoterisme, åpnet O.T.O. som nevnt i større grad for østlige teknikker og forestillinger. Ifølge både Sutin 2000 (226-228) og Urban 2006 (120-122) var det viktigste innslaget i denne sammenhengen – selve hovedsaken fra Østen – seksualmagi. Det ble i O.T.O.s høyeste grader ble gjort ritualer med innslag av både hetero- og homoseksualitet, der tanken var å «reise» seksuell energi, som så kunne sublimeres og tas i bruk til ikke-seksuelle formål.

I tillegg forteller Crowley at han i arbeidet med frimurerritualene i O.T.O. gjenkjente en «hemmelighet» som han hadde møtt i mange andre sammenhenger (Crowley 1979:703). Han refererer til denne hemmeligheten som «Elixir of Life» og «Universal Medicine», og karakteriserer den blant annet som «a magical formula, extremely simple and practical, for attaining any desired object» (se nedenfor). Denne hemmeligheten hadde ifølge Crowley urgamle røtter og utgjør grunnlaget for enhver religion og ethvert magisk system. Her er Crowley på linje med samtidige teorier som hevdet at alle religioner hadde sitt felles opphav i tilbedelse av solens og fallosens livgivende krefter (Pasi 2006a).

De to seksualmagiske hovedingrediensene hos Crowley/O.T.O. synes altså å ha vært visse seksuelle aktiviteter som ble gjort i rituell sammenheng og «hemmeligheten». De ble muligens forstått som to sider av samme sak, i hvert fall ble begge forstått i lys av psykoanalytiske teorier. De kan også ses som et opprør mot viktariatidens negative vurdering av seksualitet. Vestlige ideer om seksuell frigjøring og personlig utvikling ble altså identifisert med elementer i det som siden har fått merkelappen «tantrisk sex» (Urban 2006:108).

Vil vi nyansere det Crowley skriver om seksualmagi i *Confessions*, kan vi gå til hans egne «magiske skrifter» om det samme. Scott Michaelsen (2007:129-167) poengterer i en sammenfattende karakteristikk at disse sjelden ble skrevet for offentlig publisering. Seksualmagien hørte hjemme i den enkeltes private praksis eller innenfor de høyeste gradene i O.T.O. Mye ble derfor bare antydnet eller skjult bak et omfattende symbolspråk. Når det gjelder seksualmagiens rent praktiske side, hevder Michaelsen:

(...) the physical workings of Sexual Magick are not complex, and hardly surprising or shocking. Crowley's activities included mentally meditating on his penis – masturbating – while thinking of gods and angels; consecrating talismans with combinations of semen, vaginal juices and menstrual blood; prolonging and intensifying sex through visualization and meditation; and, perhaps most mundanely, beseeching gods for information, money and material possessions during sex (ibid:130).

Den seksualmagiske aktiviteten kunne foregå på to nivåer: Det første nivået omfattet samarbeid med kvinner og innebar en opplevelse av enhet med en annen. Kvinnen kunne representere en gudinne eller den hellige skytsengel (det høyere selv). På det andre nivået

arbeidet (den mannlige) magikeren uten kvinner, og her kan seksualmagien karakteriseres som fallisk. Uansett metode, må ideer og praksiser på dette feltet forstås i lys av Crowleys overordnede prosjekt; selvrealisering i samsvar med thelema.

Hvor langt Crowley var villig til å gå for å nyttiggjøre seg «hemmeligheten», ser vi av følgende episode fra 1918 (Crowley 1979:807):

Just before leaving New York I had prepared by this method [«the secret»] an elixir whose virtue should be to restore youth, and of this I had taken seven doses. Nothing particular happened at first; and it never occurred to me that it might be imprudent to continue.

I was mistaken. Hardly had I reached my hermitage before I was suddenly seized with an attack of youth in its acutest form. All mental activity became distasteful. I turned into a mere vehicle of physical energy. I could hardly bring myself to read a book even of the lightest kind. I could not satisfy my instincts by paddling the canoe which I had imported. I spent about an hour every day in housework and cooking; the remaining fifteen hours of waking life were filled by passionately swinging an axe without interruption. I could hardly stop to smoke a pipe.

Teksten gir deretter flere eksempler på hvordan den 43 år gamle magikeren som hadde søkt ensomheten på en øy i Hudson-elven struttet av ungdomskraft. Livseliksiren eller hemmeligheten det her er snakk om kan ifølge Sutin (2000) ha bestått av «sexual fluids» – snarere inspirert av alkymi enn av tantrisme (226, 243-244). Urban (2006:kap. 2) poengterer også at blandinger av sæd og menstruasjonsblod og lignende eliksirer må ses i lys av primært vestlig seksualmagi, og ikke østlig religion. Konseptet kan blant annet føres tilbake til Paschal Beverly Randolph (1825-75), en original rosenkorser og seksualmagiker som nok har hatt større innflytelse på vestlig seksualmagi enn tantrismen har hatt.

Fortellingen om de sju dosene med ungdomseliksir er ikke uten en viss underholdningsverdi. Den økes ytterligere når Crowley noe senere skriver (Crowley 1979:825):

(...) my health broke down in a quite inexplicable way. There was no satisfactory diagnosis; the symptoms were confined to a spiritual and physical malaise which deprived me alike of ambition and energy. (I have good reason to suspect that this was partly due to the reaction from my experiments in reviving youth.)

AVSLUTNING

Det synes altså ikke å ha vært Crowley selv, men noen av hans biografer og andre som i dag viderefremmer mytene om ham, som ukritisk kobler vestlig seksualmagi sammen med tantrisk religion. Denne koblingen gjelder så vidt jeg kan se tantrismen som litterær konstruksjon, og ikke østlig religion som sådan. På samme måte som «tantrisk sex» i dag betegner og forutsetter vestlige, terapeutiske og New Age-inspirerte ideer og praksiser (se f. eks. Mahasatva 2008), må seksualmagi forstås som et vestlig, esoterisk konsept. At begge gis en form for legitimitet eller autentisitet ved sin påståtte bakgrunn i tantrismen, er en annen sak. Tantrisme må i begge tilfeller forstås som en orientalistisk konstruksjon (Thorbjørnsrud 2001, Said 2001).

Jeg konkluderer altså med at forestillingen om Crowley som en vestlig tantriker inngår i en etablert diskurs, og at seksualmagi og lignende begreper innenfor denne diskursen i liten grad viser til det vi vet rent faglig om både tantra og Crowley. I stedet brukes de slik at etablerte forestillinger bekreftes og forsterkes. Når jeg karakteriserer diskursen som orientalistisk, er det blant annet fordi den østlige tantrikeren her blir forstått som «en annen», som veldig forskjellig fra «oss vestlige». Han fremstår som både overlegen (fascinerende, autentisk, kan og forstår ting som vestlige mennesker ikke kan og forstår) og underlegen (primitiv, et stort «barn», skremmende, usivilisert, uvitenskapelig, osv). Denne orientalistiske

diskursen passet som hånd i hanske da moderne imperialisme skulle begrunnes og forsvares, men henger altså igjen – både i media og academia.

Når en ser Aleister Crowley i lys av denne diskursen, smitter noen av de samme forestillingene over på ham: Han forstås som både overlegen og underlegen, som klokere enn andre så vel som farligere enn andre. En slik kobling bidrar derfor til fortsatt mytedannelse rundt denne mannen. Som jeg har vist ovenfor, finnes det få eller ingen tegn på at Crowley forsto seg selv i lys av tantra-diskursen. I stedet fremstilte han seg selv som en moderne, vitenskapelig anlagt mann med store poetiske evner, en viss kunnskap om og respekt for naturen, religioner og andre kulturelle uttrykk – i særdeleshet gamle okkulte praksiser. Og innenfor *denne* diskursen forsøkte han å vise hvordan han nærmest motvillig fikk en åpenbaring som skulle danne utgangspunkt for en ny religion for den nye tid.

LITTERATUR

Asprem, Egil 2007: Én vilje, hinsides godt og ondt: Etikk og livssyn for det Nye Aeon. I: *din* 4/2007.

Banerji, S. C. 2007: *A Companion to Tantra*. New Delhi: Abhinav Publications.

Crowley, Aleister 1979: *The Confessions of Aleister Crowley. An Autohagiography edited by John Symmonds and Kenneth Grant*. London: Penguin Arkana.

Crowley, Aleister: *Magick in theory and Practice*. 1912-13 (tilgjengelig på www.hermetic.com/crowley/aba/ - lest 15.03.09).

Crowley, Aleister 1991: *Magick Without Tears*. Tempe: New Falcon.

Freud, Sigmund 1992: *Ubehaget i kulturen*. Oslo: Cappelen.

Gilhus, Ingvild S. og Mikaelsson, Lisbeth 2005: *Kulturens refortrylling. Nyreligiøsitet i moderne samfunn*. 2. utg. Oslo: Universitetsforlaget.

Gilhus, Ingvild S. og Mikaelsson, Lisbeth (red) 2007: *Verdens levende religioner*. Oslo: Pax.

Jacobsen, Knut A. 2000: *Buddhismen*. Oslo: Pax.

Jacobsen, Knut A. 2003: *Hinduismen*. Oslo: Pax.

King, Francis 1975: *Magic. The Western Tradition*. London: Thames & Hudson.

Kristensen, Vidar m. fl. 1997: *Møte med livet* 8. Oslo: Aschehoug.

Kvalvaag, Robert W 2003: *Det guddommelige jeg. Nyreligiøsitet og religiøse strømninger i moderne ungdomskultur*. Bergen: Fagbokforlaget.

Kvalvaag, Robert W 2006: *Det guddommelige jeg. En kort innføring i nyreligiøsitet*. I:

Neegaard, Gunnar (red): *Logos og dharma. Religioner, livssyn og etikk*. Bergen: Fagbokforlaget.

Mahasatvaa Sarita 2008: Tantrisk kjærlighet og forvandling. I: *Visjon* nr. 5/2008 (tilgjengelig på www.altnett.no/Magasinet/10588).

Michaelsen, Scott (red) 2007: *Portable Darkness. An Aleister Crowley Reader*. Ukjent utgivelsessted: Solar Books.

Pasi, Marco 2006a: Crowley, Aleister. I: Hahnegraaff, Wouter J. (red): *Dictionary of Gnosis & Western Esotericism*. Leiden, Boston: Brill.

Pasi, Marco 2006b: Ordo Templi Orientis. I: Hahnegraaff, Wouter J. (red): *Dictionary of Gnosis & Western Esotericism*. Leiden, Boston: Brill.

Regardie, Israel (red) 1984: *The Complete Golden Dawn System of Magic*. Phoenix: Falcon.

Said, Edward S. 2001: *Orientalismen*. Oslo: De norske Bokklubbene.

Solum, Eirik Svenke 2008: Det mørke og ukjente. I: *Visjon* nr. 3/2008 (tilgjengelig på www.altnett.no/Magasinet/9843 - lest 12.11.08).

Sutin, Lawrence 2000: *Do What Thou Wilt. A Life of Aleister Crowley*. New York: St. Martin's Griffin.

Thorbjørnsrud, Berit: Innledende essay. I: Said, Edward S. 2001: *Orientalismen*. Oslo: De norske Bokklubbene.

Uldal, Geir og Winje, Geir 2007: *Hekser og healere. Religion og spiritualitet i det moderne*. Kristiansand: Høyskoleforlaget.

Urban, Hugh B. 2003: *Tantra. Sex, Secrecy, Politics, and Power in the Study of Religion*. Berkeley: University of California.

Urban, Hugh B. 2006: *Magia Sexualis. Sex, Magic, and Liberation in Modern Western Esoterism*. Berkeley: University of California.

Waale, Ragnhild Bakke og Wiik, Pål 1997: *Under samme himmel 8*. Oslo: Cappelen.

Winje, Geir 1999. *Fra bønn til magi. Nye religioner og menneskesyn*. Kristiansand: Høyskoleforlaget.

ABSTRACT

This article discusses why some scholars and biographers insist on viewing Aleister Crowley as an occultist who built a bridge between Eastern tantrism and Western esotericism. After presenting the main elements of Hindu and Buddhist tantra, the article considers *The Confessions of Aleister Crowley*. This work is no ordinary autobiography, but an autohagiography; a text that instead of trying to tell the truth constructs an image of the author as a man corresponding to his own ideals. These ideals seem to be inspired by a number of sources: occult traditions, a variety of religions, modernity, art and nature. Tantrism is not mentioned in *The Confessions*, but may give meaning to some aspects of Crowley's life. The main element seems in this case to be sexual magic; however, a closer look at the practices behind this notion suggest Western origins, disguised as Tantric in an orientalist sense.

KEY WORDS

Aleister Crowley, O.T.O., Western esotericism, tantrism, orientalism

^[1] Boken ble skrevet i seks atskilte deler tidlig i 1920-årene. Noen deler ble utgitt i tidsskriftet *The Equinox*, andre ble ikke utgitt før John Symmons og Kenneth Grant kom med førsteutgaven av *Confessions* i 1969.

^[2] Thelema (vilje) brukes hos Crowley både om det å finne og følge sin sanne vilje, om religionen thelema, som ble etablert i og med at *Lovens bok* ble åpenbart i 1904, og om kommuniteten han grunnla i Italia i 1920. Han hentet begrepet fra den franske renessansedikteren Francois Rabelais (1494-1553), som brukte det om et "antikloster" der medlemmene skulle nyte friheten i stedet for å slave under strenge regler.

^[3] Dette perspektivet er opprettholdt i Kvalvaag 2006, men er også fraværende i enkelte nyere bøker på markedet, se f. eks. Gilhus/Mikalesson 2007:394.

^[4] Livets tre er det viktigste referansesystemet innenfor jødisk kabbala, og fikk ny betydning i europeisk okkultisme på 1800-tallet – se nærmere omtale i f. eks. Uldal/Winje 2007:59-61.

^[5] Se også Crowleys "magiske skrifter" (Michaelsen 2007) og www.hermetic.com/crowley/ [lest 20.03.09].

^[6] Tilgjengelig bl.a. på www.hermetic.com/sabazius/gnostic_mass.htm [lest 15.11.08].

^[7] Tilgjengelig bl.a. på www.sacred-texts.com/oto/engccxx.htm [lest 15.11.08].

^[8] Jamfør Rudolf Steiner (1861-1925), som omtrent samtidig forsøkte å kombinere en moderne, vitenskapsbasert skepsis med troen på, eller snarere erfaringen av, en åndelig virkelighet.

^[9] Hentet fra swinburnearchive.indiana.edu [15.11.08].

^[10] *Liber 777* er bl. a. tilgjengelig på www.hermetic.com/crowley/libers/liber777.pdf [lest 15.11.08]

^[11] Se note 4. Malkut er enkelt sagt den laveste og mest materielle sefira eller sfære på Livets tre, mens keter, som representerer ånd, er den høyeste.

^[12] Arbeid med sigiller eller segl er en gammel magisk virksomhet. Når tall eller bokstaver er plassert etter et visst system, vil linjene som trekkes mellom dem når en leser, danne et mønster eller segl med en særskilt

betydning (se f. eks. Uldal/Winje 2007:53). Enokisnak magi betegner magisk arbeid med utgangspunkt i tegn og begreper fra enokiansk (et gammelt magisk språk som hevdes å ha blitt oppdaget på 1500-tallet – ibid: 51-54).