

Beteckning: HRJ:C10:2



Institutionen för humaniora och samhällsvetenskap

Alkemi och jungiansk psykologi

Maja Bräuner
Januari 2010

C-uppsats, 15 högskolepoäng
Religionsvetenskap

Jungiansk psykologi C
Handledare: Åke Tilander

Abstract

This assignment is a venture into the use of the concept alchemy in the texts on analytical psychology written by Carl G. Jung. Originally the idea was to compare the blending of colours in art painting with the Jungian understanding of alchemy. In order to understand the many and it seems differentiated correlations to alchemy in the texts on analytical psychology written by C.G. Jung, I have found it necessary to investigate the history of alchemy in modern Europe and the Egyptian figure of Hermes Trismegistos. This helps shedding light on Jung's manner of writing in his texts on analytical psychology.

The assignment includes an understanding of colours as understood by Goethe as well as the aspect of alchemy in the Rosicrucian movement and the kabbalah. The Jungian aspects of world religions are in this context emphasized as well as the use of symbols and symbolic speech.

Keywords: Alchemy, Hermes Trismegistos, Gnosticism, Symbols, Symbolic speech, analytical psychology, the unconscious.

Innehållsförteckning

Abstract.....	1
1. Introduktion.....	3
2. Syfte och frågeställning.....	4
3. Metod.....	4
4. Alkemins ursprung	5
4.1 Hermetikern – Hermes Trismegistos.....	6
4.2 Gnosticismen och jungiansk psykologi.....	8
5. Alkemi – olika perspektiv	10
5.1 Kabbala och europeisk historia	10
5.2 Rosencruzarna	11
5.3 Goethes ”Farbenlehre”	13
5.4 Sammanfattning av den historiska genomgången av alkemi	16
6. C. G. Jung och relationen mellan alkemi och analytisk psykologi.....	18
6.1 Analytisk psykologi.....	18
6.2 Jungiansk psykologi	19
6.3 Världsreligioner.....	22
6.4 Motsatser och symboler – uroboros	24
7. En annan uppfattning om alkemin	26
7.1 Slutsatser	26
8. Litteraturförteckning	27
9. Bilagor	29
Bilaga 1: The Texts of Hermetic Discourse	29

1. Introduktion

Denna uppsats är född ur intresset för symbolers betydelse inom den jungianska psykologin. Jag har valt att skriva om det begrepp som jag förstår minst; som jag inte tycker ger någon klarhet eller förståelse av sammanhang i den symbolvärld som Jung annars så noggrant beskriver.

Jag vill skriva om ”alkemi”, som är ett ord som inte enbart finns inom den jungianska psykologin. Inom konsten finns några som menar att processen att blanda färger kan liknas vid en alkemisk process. Detta har gett min uppsats en ledtråd, då jag kan avgränsa intresset för alkemi till fokusering på färger.

Uppsatsen är till stor del en historisk genomgång av alkemi som på slutet sammanvävs med jungiansk psykologi och en liten del av dess symbolvärld. Den historiska genomgången är nödvändig för att jag ska kunna förstå de sammanhang som Jung hänvisar till när han berättar om olika symboler och deras betydelse. Helmut Hark som har skrivit om Jungianska grundbegrepp beskriver hur Jung genom studiet av alkemiska texter och de senare forskningarna i alkemi upptäckte den historiska motsvarigheten till det omedvetnas psykologi.

”Typiskt för alkemisternas språk är paradoxen och den symboliska bilden. Båda svarar mot livets och det omedvetna psykets ofattbara natur. Därför heter det till exempel att stenen inte är någon sten eller att den alkemistiske Mercurius, anden i materien, är undvikande, undflyende som en hjort, ty han är ogripbar. ”Han har tusen namn.” Inget av dem ger uttryck för hela hans väsen – liksom inte heller någon definition entydigt kan fånga ett psykiskt begrepps hela väsen. (Jfr *Mitt liv*, s. 361)”¹

Det är min förhoppning att läsaren med denna uppsats får en tydligare bild av Jungs psykologi och symbolvärld.

¹ Hark, 1993, s. 15

2. Syfte och frågeställning

Min arbetshypotes är att ta reda på, på vilket sätt alkemin är relaterad till den jungianska psykologin. Infallsvinklarna till denna frågeställning är många, ursprungligen har jag haft en tonvikt på konsten och via detta om möjligt visa på ett sammanhang mellan det konstnärliga arbetet, alkemi och jungiansk psykologi; en del av denna litteratur har numera blivit sekundärlitteratur. Min personliga frågeställning är fortfarande alkemi-konst, men uppsatsskrivandet har blivit en kompromiss mellan mitt eget intresse och vägen jag har måttet gå för att uppnå ett sammanhang i skrivandet.

Mitt syfte med denna uppsats är att på ett åskådligt sätt redogöra för Jungs användning av begreppet alkemi i hans utformning av en egen psykologi. Den historiska aspekten av alkemin och hur denna har använts tycker jag bidrar med ett oundvikligt sammanhang till den jungianska psykologi, varför jag har vald att ge denna aspekt mer utrymme.

3. Metod

Uppsatsen är menad som en diskussion eller belysning av alkemins roll inom jungiansk psykologi. Metoden jag kommer att använda är jag gör en litteraturstudie, där jag jämför olika skrifter inom detta område. Uppsatsen kommer även att innehålla egna kommentarer till denna belysning.

4. Alkemins ursprung

I detta avsnitt återger jag den syn på alkemi som Mircea Eliade (hädanefter: Eliade) har gett i boken: "The Forge and the Crucible".² Eliade är religionsvetare och känd för sina studier inom den komparativa religion.³ Eftersom Jung kommenterar flera olika världsåskådningar/världsreligioner inom sitt fält, tycker jag det är relevant med en annan forskare/vetenskapsman som är lika brett sökande i sina värderingar och jämförelser.⁴ En av Eliades centrala åsikter/begrepp är förståelsen av naturen som en "hierophany" dvs. uppfattningen att en sten eller ett träd inte enbart är en sten eller ett träd utan någonting heligt, besjälad.⁵

Uppfattningen att naturen ses som helig återfinns Eliade inom metallurgin i primitiva kulturer där man menar att metallen "växer i jordens mage"⁶ Sambandet mellan metallarbetarna i primitiva kulturer och alkemi hittar Eliade i ett annat av hans centrala begrepp: "Man's intervention in the temporal rythm peculiar to 'living' substances." Eliade menar att när man hämtar upp metall från jordens inre ändrar man på samma gång den tidscykel som levande substanser har. Detta är även hans åsikt om alkemi; boken The Forge and the Crucible är en presentation av detta.

I förordet redogör Eliade för sambanden mellan alkemi och kemi, som är den vetenskapliga disciplin vi känner till idag, och Eliade beskriver hur vetenskapshistorien inte erkänner ett absolut avståndstagande mellan dessa. Förklaringen är att båda områdena arbetar med samma mineraliska substanser och generellt sett använder man samma tillvägagångssätt.⁷ Som förtydligande av alkemins ursprung skriver Eliade att alkemin inte i grunden är en experimentell vetenskap, såsom kemin som vi känner den idag. Så har det först blivit efter det att dess mentala värld hade förlorat sin "raison d'être". Senare skriver Eliade att kemin (chemistry) är född ur alkemin som en desintegrering av alkemins ideologi och att alkemi har uppstått under en förvetenskaplig tidsepok. Eliade går så långt som till att säga att en del av den prehistoriska alkemin återfinns i primitiva myten och ideologier.⁸ Eliade ger exempel från bl.a. en 1400-

² Eliade, 1962.

³ http://en.wikipedia.org/wiki/Mircea_Eliade

⁴ Se även avsnitt 6.3 för mera information om Jung och världsreligionerna.

⁵ Eliade, 1957, p. 12.

⁶ Se not 2, p. 8

⁷ Se not 2, p. 9

⁸ Se not 2, p 49-50. (Detta innebär även motsatsers förening – sättet myter är uppbyggda)

tals text, *Summa Perfectionis*, som handlar om alkemi: "What nature cannot perfect in a vast space of time we can achieve in a short space of time by our art."⁹ På så sätt återkommer Eliade till uppfattningen om alkemi som en konst, som i viss mån kan eliminera tiden.

4.1 Hermetismen – Hermes Trismegistos

Detta avsnitt vill jag inleda med Jungs egna ord, som jag tycker ger ett bra och kortfattat sammanhang till alkemin:

"Western alchemy is mainly of Egyptian origin, so let us first of all turn our attention to the Hellenistic figure of Hermes Trismegistus, who, while standing sponsor to the medieval Mercurius, derives ultimately from the ancient Egyptian Thoth."¹⁰

Enligt Karsten Fris Johansen som har skrivet om den antika europeiska filosofis historia är den egyptiska guden Thoths visdom ansedd som upphovet till flera av de skrifter som ingår i Corpus Hermeticum. Den egyptiska Thoth blev på grekiska översatt som Hermes Trismegistos, den tre gånge största Hermes.¹¹

Corpus Hermeticum är en samling skrifter, där en gudomlig lärare pratar till en elev. I det första traktatet får berättaren en uppenbarelse av den gudomliga Poimandros. Uppenbarelsen består i *Nous*, som har utgått från den högsta Gud, som vilar i sig själv. Med hjälp av detta ser berättaren universum, ett väldigt ljus och ett fruktansvärd mörker, som rör sig som en orm i avgrunden. Ljuset är Poimandros själv, Andan eller urformen (arketypen), som Guds son, *Logos*, utgår ifrån och som på Guds bud formar stjärnhimlen och alla elementen och makterna som bildas till ett enda kosmos. Härefter skapar Gudomen urmänniskan till sin egen avbild med makt att styra naturen. Men människan fattar tycke för den kroppsliga natur, där Guds *Logos* inte finns. Genom detta har människan blivit ett dubbelväsen, som består av kropp och anda. Den andliga människan kan återigen frigöra sig om hon stigar upp genom de sju himmelssfärerna och avlägger sin jordiska kropp. Detta är den första vision i Corpus Hermeticum,

⁹ Eliade, 1962, p 51.

¹⁰ Jung, 1953, s. 133.

¹¹ Johansen, 1998, s. 659-660.

som inte är särskilt mycket annorlunda än t.ex. visionen beskriven av gnostikern Valentinus (som är känd från kyrkofadern Irenaeus).¹²

Begreppet *Nous* är bl.a. det J. Peter Södergård tar upp i sin avhandling: *The Hermetic Piety of Mind; A semiotic and Cognitive Study of the Discourse of Hermes Trismegistos*. Det är en genomgång av de texter som anses utgöra hermetismens skriftliga underlag.¹³ Metoden Södergård använder är en tolkning av metaforer som finns i dessa texter, utifrån detta hoppas Södergård finna hur hermetikern tänkte om Gud, kosmos och människor. Metoden baseras till stor del på Lakoff och Johnson och deras förståelse av metaforer som återgivits i deras bok "Philosophy in the Flesh".

Istället för den aristoteliska synen på metaforer som: "a figure of speech" menar Lakoff och Johnson att metaforer ska förstås som: "a figure of thought". På detta sätt ses det mänskliga begreppssystemet som strukturerat av en kognitiv begreppsbyggnad. Det kognitiva synsätt är på samma gång en opposition mot en objektivism som postulerar att världen består av objekt som är oavhängiga av tanken och att betydelse genereras mellan villkorliga symboler och en objektiv realitet. Lakoff och Johnson försöker istället att rikta uppmärksamheten mot "figures of thought" som är en utformning av metaforer baserade på människans på förhand existerande kunskap om den sensomotoriska erfarenheten som är implicit i/från kroppen.¹⁴

Detta utgör en del av Södergårds undersökning av det hermetiska ordvalet och det leder fram till en textförståelse, där människans förmåga att via begrepp se sig själv som en del av något obegränsat, är det som utgör kärnan i textförståelsen.¹⁵ Som jag har förstått detta blir de hermetiska texter, vid genomläsning, på detta sätt internaliserade och ger en känsla av samhörighet med den hermetiska rörelsen hos den enskilda människan. Ett resultat av Södergårds avhandling blir då frågan om språkbruket inom hermetismen är orsaken till hermetismens genomslagskraft.

¹² Johansen, 1998, s. 660.

¹³ Södergårds återgivning av detta finns som bilaga 1.

¹⁴ Södergård, 2003, s. 148-151

¹⁵ Södergård, 2003, s. 241-242

4.2 Gnosticisemen och jungiansk psykologi

Enligt Karsten Fris Johansen¹⁶ är det möjligt att dela upp gnosticisemen i (1) en hednisk gnosticism och (2) en kristen gnosticism.

- (1) Till denna räknas *Corpus Hermeticum*, som i det platoniska Akademin i Firenze under det 15:e århundradet översattes till latin av Marsiglio Ficino och ansedd som ortodox Platonism likvärdig med Plotinos och Platon själv. I senare århundraden har det särskilt haft stor inflytande på Renässansens filosofi. 1781 utgavs en tysk översättning: ”Hermes Trismegists Poemander oder von der göttlichen Macht und Weisheit”.¹⁷ Bilaga 1 är en återgivning av J. P. Södergårds uppräknings av den hermetiska litteratur.¹⁸
- (2) Basilides och Valentinus är de mest kända representanterna för den kristna gnosticisemen, som via referat är kända hos kyrkofäderna och då särskilt Irenaeus.¹⁹

I volym 14 av Jungs samlade verk, *Mysterium coniunctionis*, berättar Jung från sidan 408 och framåt om den gnostiska förståelsen av Adam, den första mannen *homo maximus*. Jung återger källor från båda kyrkofäderna Irenaeus och *Corpus Hermeticum*. I denna återgivning kommer Jung in på den kosmologi som också Rudolph beskriver i sin bok om gnosticisemen.

Den gnostiska förståelsen av världen påminner till det yttre om den som fanns i senantikens. Jordan finns i centrum av kosmos och omges av luft och 8 himmelska sfärer, dessa sfärer består var och en av en planet och utanför dessa sfärer finns den okända Guds rike, the Pleroma (the ”fullness”) som återigen består av graduerade världar (aeons).²⁰

Enligt Jung är den kristna eran baserad på det antika mysteriet om den gudalikhande mannen, som har sina rötter i den arketyppiska Osiris-Horus myt från det gamla Egypten.²¹

¹⁶ Johansen, 1998.

¹⁷ Rudolph, 1987, s.26.

¹⁸ Denna uppräknings av litteratur överensstämmer med Kurt Rudolphs, 1987, uppräknings av texter som enligt honom även räknas som gnostiska. Michael Allen Williams drar bland mycket annat slutsatsen i boken ”Rethinking Gnosticism” att texterna funna vid Nag Hammadi, är av ett hedniskt ursprung (p. 260).

¹⁹ Johansen, 1998, s. 658.

²⁰ Rudolph, 1987, s. 67.

²¹ Jung, 1964, s. 68-69.

”Osiris plays a certain role in the alchemical texts: the brother/sister or mother/son pair are sometimes called Isis and Osiris. The alchemical interpretation of him as Mercurius has its parallel in the Naassene comparison of Osiris to Hermes.”²²

Denna svårtillgängliga text innehåller hänvisningar till antik mytologi, och det ovannämnda citatet tycker jag visar på den komplexitet som ständigt finns i Jungs egna texter. En sammanvävning av olika influenser, som gör det svårt att dra ut enskilda komponenter, och på så sätt förklara det ursprungliga sammanhanget; i detta fall sammanhanget mellan gnosticismen och jungiansk psykologin. Sammanhangen finns i en sammanvävning mellan egyptisk och grekisk mytologi.

²² Jung, 1970, s. 509

5. Alkemi – olika perspektiv

5.1 *Kabbala och europeisk historia*

Kabbalan är känd som judisk mystik och esoterism, dock anger Mogens Lärke i boken: ”Kabbalisten i den europeiske tanke” att kabbalisten i huvudsak är ett europeiskt fenomen som uppstått i Europa omkring år 1200. Grundtexterna till denna doktrin eller rörelse är delvis från det gamla testamentet samt Sefer Yetsira (Skapelsens bok), Sefer ha-Bahir (Klarhetens bok) och Zohar. De tre sistnämnda böckerna är sannolikt skrivna på 11- eller 12-hundratalet i Sydeuropa. Den kabbalistiska tanken sprids sen till andra delar av Europa och mellanöstern genom fördrivningen av judar från den iberiska halvön 1495.

Inom kabbalisten finns en överordnad föreställning om att kunna kommunicera direkt med Gud via en särskild metod. Ambitionen är att på något sätt förstå den ”kod” som Guds språk är angivet i, på så sätt skulle det vara möjligt att nå en förening med Gud. Genom en sådan hermetisk föreställning anknyter kabbalisten teoretisk till gnosticismen och kvalificerar samtidigt kabbalisten som en form av mysticism.

Mogens Lärke vill med sin bok försöka att placera kabbalisten i ett idéhistoriskt sammanhang genom bl.a. en genomgång av kabbalismens spridning under renässansen. Detta sker i huvudsak i Italien, där Giovanni Pico della Mirandola (1463-94) (hädanefter: Pico della Mirandola) är kabbalismens främsta språkrör. Under renässansen sker delvis en assimilering av kabbalistiska texter inom olika kristna rörelser, således också hos Pico della Mirandola som utger boken om de 900 teser. En tes är att ingen vetenskap på något bättre sätt kan övertyga oss om den kristna trons riktighet utan det måste ske genom magin och kabbalan. Inspirerad av Pico della Mirandola är bl.a. Jacob Böhme (1575-1624) som i sin förklaring av gudsbegreppet använder sig av kabbalistiskt språkbruk eller vokabulär. Enligt Frederic Nef skapar Böhme en syntes mellan den kristna kabbalism och hermetismen.

En annan och ny aspekt av kabbalisten i renässansen är dess nära anknytning till alkemin, enligt Mogens Lärke hänger anknytningen till alkemin ihop med den tidigare nämnda kristna

aspekten. ”Den alkymistiska kabbala er et resultat af mødet med den kristne lærdom og den gryende naturvidenskab.”²³

I samband med den alkemiska aspekten omnämns ett flertal författare bl.a. Robert Fludd (1574-1637), läkare och medlem av den engelska Rosicrucian Order.

Enligt Mogens Lärke är kabbalismens försök att bli en del av den kristna tankevärlden ett försök av de olika författarna för att legitimera kabbalan som en teoretisk disciplin och därmed vetenskapliggöra denna, fast kabbalan ursprungligen har varit en meditativ spekulativ metod anknuten till bönen.

5.2 Rosencreuzarna

I boken ”The Rosicrucian Enlightenment” skriven av Frances Yates anges två huvudpersoner bakom rörelsens tankemässiga ursprung eller innehåll, det är Robert Fludd (hädanefter Fludd) och Michael Maier (hädanefter Maier). Dessa personer var båda ”Paracelsist physicians”²⁴, som översatt betyder läkare med en skolning i den fysik som Paracelsus lärde ut. Yates anger Fludd som den person som tydligast i publikationer har gett uttryck för den filosofi som ligger bakom mikrokosmos och makrokosmos, medan Maier skriver om andlig alkemi (spiritual alchemy). Fast än dessa båda personer nekade till någon personlig tillhörighet till rörelsen, hade de båda ett intresse för den och var positiva inför texterna som utgör den samling som tillskrivs rörelsen Rosencreuz.²⁵

Texterna som Yates anger som ”The Rosicrucian Opus” är:

1. Fama
2. Confessio
3. Chemical Wedding (ranks almost as a third Rosicrucian manifesto)²⁶

Syftet med detta avsnitt är att ge en belysning av alkemin. Därför kommer jag i fortsättningen enbart att koncentrera mig om några utav Maiers publikationer. Michael Maier är född i

²³ Lärke, 2004, s. 60

²⁴ Yates, 1972, p. 109.

²⁵ Yates, 1972, p. 97.

²⁶ Yates, 1972, p. 68.

Rindsberg i Holstein i 1566. Han utexaminerades som doktor och bodde i Rostock och sedan i Prag, där han blev läkare åt den katolska kejsaren Rudolf II trots att Maier själv var lutheran. År 1618 utkommer två böcker av Maier:

Viatorum, hoc est de Montibus Planetarum Septem (hädanefter *Viatorum*) & *Atalanta fugiens*
Enligt Yates är *Viatorum* ett uttryck för Maiers alkemiska mystik medan *Atalanta fugiens* är en eftersökt bok på grund av sina illustrationer kombinerade med en fyndig (enigmatic) text. *Atalanta fugiens* presenterar ett sätt att uppnå uthållighet och goda intentioner för den andliga alkemisten (perseverance and purity of intention). Via de olika emblemen i boken ger Maier ett förslag till en religiös, alkemisk, filosofi. Det kanske mest kända emblemet "Following the Footprints of Nature" visar hur en filosof med sin lanternan försiktigt försöker att följa naturens fotsteg.²⁷ Detta emblem påminner om förordet i *Articuli adversis mathematicos* som Giordano Bruno, 1588 under sin vistelse i Prag har dedikerat till Rudolf II. I förordet står beskrivet hur man måste tolka naturens fotsteg som överallt söker att bli hörd.²⁸



²⁷ Detta visar även på samband med Jungs begrepp synkronicitet, som härrör från den kinesiska metoden I Ching, där man försöker att "ge" naturen en röst, låta den tala och ge svar. Se evt. min tidigare uppsats om synkronicitet.

²⁸ Yates, 1972, p. 114

Yates anger dessutom att Maier var starkt influerad av hermetismen. Han omnämner det som Maiers kult runt figuren Hermes Trismegistos.²⁹

5.3 Goethes ”Farbenlehre”

Detta avsnitt vill jag inleda med referenser till boken ”The Man of Light” som är skriven av Henry Corbin (hädanefter Corbin) (1903-1978),³⁰ som var teolog och filosof vid universitetet i Sorbonne i Frankrike. Orsaken till mitt val är hans kombination av Goethes lära om färger och hermetismen. Corbins förklaringar av sammanhanget tycker jag åskådliggör Jungs tankar med införandet av begreppet ”alkemi” inom den analytiska psykologin.

Något som talar emot användningen av Corbins bok i detta sammanhang är bokens bibliografi, dvs. förteckning av böcker som Corbin har använt i skrivandet av boken, som jag förstår det. I denna förteckning ingår bl.a. en bok av Jung som heter ”Der Geist der Psychologie”. Invändningen är att uppsatsens mål inte blir belyst på ett tillräckligt neutralt sätt eftersom Jung ingår i källmaterialet till ett flertal olika avsnitt.

Då jag enbart är intresserat av Corbins beskrivning av Goethes lära om färger i samband med hermetismen och inte en förklaring av psykens struktur som finns på andra ställen i boken, är det min värdering att återgivningen är värd att nämna.

Johann Wolfgang von Goethe (1749-1832) är kanske mest känd som poet och författare. Han har skrivit olika romaner som t.ex. Den unge Werthers lidanden. 1807-1809 utkom en skrift i tre delar som heter Till färgläran, där Goethe tar upp frågan om färgarnas natur. Goethe ansåg själv färgläran som ett av hans viktigaste verk; ett resultat av tjugo års studier.³¹ Corbins syfte med beskrivningen av Goethes färglära är att hitta tydliga samband eller korrelationer till den iranska sufismen som innehåller en föreställning om ljus och ljusets betydelse. Detta kommer jag inte att kommentera eller försöka att återge, det är ett ämne i sig. Jag vill börja med ett citat Corbin ger i sin bok:

”The eye [writes Goethe], owes its existence to light. From an auxiliary, sensory apparatus, animal and neutral, light has called forth, produced for itself,

²⁹ Yates, 1972, p.116.

³⁰ Corbin, 1971, preface.

³¹ http://sv.wikipedia.org/wiki/Johann_Wolfgang_von_Goethe, http://sv.wikipedia.org/wiki/Zur_Farbenlehre

an organ like unto itself; thus the eye was formed by light, of light and for light, so that the inner light might come in contact with the outer light. At this very point we are reminded of the ancient Ionian School, which never ceased to repeat, giving it capital importance, that like is only known by like. And thus we shall remember also the words of an ancient mystic that I would paraphrase as follows:

If the eye were not by nature solar,
How should we be able to look at the light?
If God's own power did not live in us,
How would the divine be able to carry us off in ecstasy?"
(Farbenlehre, vol. 62, Stuttgart, 1949)³²

Förståelsen av färger hos Goethe är mångfacetterad, i förståelsen av färgers inverkan på människan skriver Goethe:

"From the idea of polarity inherent in the phenomenon, from the knowledge that we have reached of its particular determinations, we can conclude that particular impressions of colors are not interchangeable, but they act in a specific way and must produce conditions having a decisive specific effect on the living organism. The same applies to the soul (Gemüt): experience teaches us that particular colors produce definite mental impressions." (Farbenlehre, vol. 62, Stuttgart, 1949)³³

Goethe återger en föreställning om färger som fysiologiska, fysiska och kemiska. De fysiologiska färger är enligt Goethe fundamentet för färgläran, och är nära förknippat med ögat; något som betingar synen i sig och även ingår i en ständig växelverkan med detta. Denna växelverkan mellan syn och öga beskriver Goethe noggrant vid ett flertal olika tillfällen. I dessa fall understryker Goethe att ögats näthinna är anpassningsbar till många olika sorters

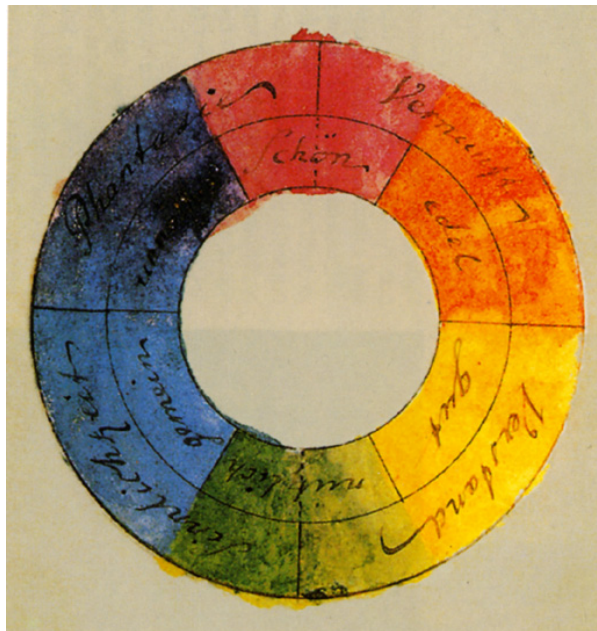
³² Corbin, 1971, s. 139-140

³³ Corbin, 1971, s. 139-140

ljus, och det är dessa olika ljus (ljus eller mörker) som i näthinnan bryts och ger sken av gul, blå eller en annan färg.³⁴

Utifrån dessa observationer har Goethe gjort en färgcirkel, som visar på vilka färger som alltid är varandras motsättning:

”Således kräver gul det violette, orange det blå, purpur det gröne – og omvendt. Således kræver alle nuancer skiftevis hinanden, den mere simple farve kræver den sammensatte og omvendt.”³⁵



Figur 1. Goethes Farbenlehre

Goethes lära om de komplementära färgerna utvidgas även till att omfatta andra delar av det levande livet runt oss:

”Her mener vi imidlertid endnu engang, at vi står overfor nethindens store bevægelighed og den sagte modstand, alt levende er nødt til at yde, når det står overfor en eller anden bestemt tilstand. Således forudsætter indåndingen

³⁴ Goethe, 1971, s. 78

³⁵ Goethe, 1971, s. 83

allerede udåndingen og omvendt, på samme måde som enhver systole dens diastole.”³⁶

Om vi återgår till Corbin så är det särskilt Goethes beskrivning av de fysiologiska färgerna och då särskilt den helhet han beskriver mellan ögat och det som ögat ser. Uppfattningen av de fysiologiska färger³⁷ som en subjektiv handling, ögat som ”tolkar” färgerna utifrån deras brytning på näthinnan gör seendet till något annat och mer än ett passivt mottagande.³⁸

Föreställningen om ljusets subjektivitet menar Corbin har varit omnämnd tidigare i ”Pistis Sophia”,³⁹ där det står: ”The man of light in me”, ”my being of light”. Detta är länken till hermetismen, där Pistis Sophia är en del av det skriftliga underlaget för rörelsen.

5.4 Sammanfattning av den historiska genomgången av alkemi

Det jag har skrivit hittills ger en viss uppfattning om den mångfacetterade plats alkemin har haft i dåtidens olika samhällsskiften. Den alkemiska rörelsen, som jag hädanefter kommer att använda som ett gemensamt begrepp för alla beskrivna historiska sammanhang, där alkemi har varit en del, visar sig att vara mycket utbredd och med rötter i den egyptiska gudavärlden som den såg ut före vår tideräkning. Om den egyptiska guden Tot är den tidigaste historiska figuren som hänvisar till alkemi kan jag utifrån denna studie inte avgöra.

Genomgången av Södergårds avhandling: *The Hermetic Piety of Mind* förstår jag som en kartläggning av det hermetiska språkbruket som är använt i de hermetiska skrifterna. Södergård finner att språkbruket är inkluderande på ett sådant sätt att människor som läser och söker att förstå dessa texter känner en samhörighet med den hermetiska rörelsen, som den framträder i texterna. Genom det följande avsnittet i uppsatsen som behandlar gnosticisismen finns en länk mellan den gnostiska och hermetiska världsbilden, eftersom en del av källorna är identiska. En fråga utan sammanhang till den historiska genomgången blir då naturlig men kanske lite långsökt, nämligen om det ”alkemiska” språkbruket, som kanske inte har hittats än, kan ge en liknande förklaring till den till synes dolda roll som alkemin har haft enligt

³⁶ Goethe, 1971, s.81

³⁷ Corbin omnämner s. 139 färgerna som ”pure colours”, avsnittet heter *The physiological colours according to Goethe*.

³⁸ Corbin, 1971, s. 139

³⁹ Som ingår i *Corpus Hermeticum* som omnämnd av P. Södergård.

böckerna? Annorlunda uttryckt: Finns det då en möjlighet att alkemin har påverkat olika människor genom tiderna på ett sådant sätt som inte har varit möjligt att uttrycka, men trots detta varit en påverkan som har haft kraft att nå olika betydelsefulla samhällsskikt genom tiderna?

En annan stor svårighet med en undersökning av den alkemiska rörelsen från medeltidens Europa och senare är bristen på direkta källor om ämnet. Alkemi verkar på något sätt som en dold vetenskap som förekommer i böcker med ett annat, nästan tillfälligt huvudämne verkar det på mig ibland. Ofta finns en liten hänvisning eller kanske även ett kapitel som omnämmer alkemi, Hermes Trismegistos, judisk mystik, rosenkreuz-rörelsen eller kejsare Rudolf d. II:s hov i Prag. Detta har båda varit aningen enerverande men även spännande.

6. C. G. Jung och relationen mellan alkemi och analytisk psykologi

6.1 Analytisk psykologi

I den danska encyklopedi står att analytisk psykologi är en djuppsykologisk teori och skola som grundades av C.G. Jung efter ett avståndstagande till Sigmund Freud och hans formulering av psykoanalysen. Den teori om drifterna som fanns inom psykoanalysen var Jung kritisk mot, eftersom han inte menade att människans hela omedvetna kunna rymmas i en sådan förståelse. Jungs egna teorier utvecklades härefter ständigt under en 40 års period. Denna period kan grovt uppdelas i tre olika delar. Under den första delen (1911-1924) utvecklade Jung de centrala begreppen som har gett hans analytiska psykologi en egen och särskild form. Detta är bl.a. differentieringen i det personliga och det kollektivt omedvetna, där särskilt det kollektiva omedvetna är karakteristisk för den analytiska psykologin, som förklaras som en medfödd och allmänmänsklig del av psyket som är strukturerat av arketyper. Av andra begrepp är personan, skuggan, anima, animus och självet centrala. Dessa begrepp hänvisar varje för sig till delar av själslivet som under en analys efterhand medvetandegöras. Sättet detta sker på är olika beroende på vilken personlighetstyp den enskilde människan är. Jung utvecklade en teori om psykologiska typer, där människor indelas i 8 kategorier beroende på om grundfunktionen hos denna person är extravert eller introvert, kombinerat med fyra medvetenhetsfunktioner: tanke, känsla intuition och perception.

Under andra delen av sin verksamhet (1924-45) vidgade Jung sin kännedom om andra icke-europeiska kulturer, detta medförde bl.a. att han hädanefter kritiserade den enligt honom ensidiga europeiska ”odling” av den manliga logos-principen medan det kvinnliga, relationsorienterade eros-principen inte var lika välutvecklat i Europa. Begreppet finalitet introducerades som en motsvarighet till en kausal-mekanistisk förklaringsmodell. Detta begrepp har inte vunnit stor genomslagskraft men kan liknas vid föreställningen om en skapande utveckling, som numera kallas emergens. Modellen för psykets struktur som Jung har skisserat är ett föregripande av idéer om levande varelsers systematiska utveckling. Psyket anses som ett självreglerande system bestående av växelverkande delsystem.

Under det praktiska arbetet med patienter blir de psykiska processer förstådda via symboler som involverar antingen en omedveten psykisk realitet, en psykisk bild som

hänvisar till denna eller medvetenhetens deltagande i en tolkningsprocess som återigen skapar nya bilder.

Uppfattningen att psykiska processer bildar ett sammanhängande förlopp, där de enskilda delar förvandlas och skapar nya helheter, var en idé som Jung hade fått från studier av den symbolik som fanns inom den medeltida alkemin, som vid denna tid refererade till kemiska likaväl som mentala processor.

Under den tredje och sista delen av den fyrtio år långa perioden var Jung inte längre aktiv inom det praktiska arbetet med patienterna. Texterna som härstammar från denna period innehåller djupa tankar om människans utveckling och en bakomliggande enhet mellan den psykiska och fysiska världen. Det är i denna period Jung utvecklar idén om en icke-kausal ordnande princip, synkronicitet.

6.2 Jungiansk psykologi

Den analytiska psykologin har efter Jung utvecklats i flera olika riktningar. Jag kommer enbart att kommentera den klassiska utformningen som beskrivits av Jung själv. På grund av detta benämner jag detta avsnitt Jungiansk psykologi, som ett förtydligande.⁴⁰ Som några av grundpelarna i den utformning Jung har av den analytiska psykologin som skisserats ovan vill jag särskilt nämna två. Det är förståelsen och indelningen av det omedvetna samt Jungs användning av symboler.

Dessa två karakteristika tycker jag är de fundamentalt mest typiska inom den jungianska psykologin.

Att människan ses som en i första hand symbolskapande varelse är för mig av oerhörd betydelse, om detta delvis orsakas av ett på förhand stort intresse för det visuella vet jag inte, men den symbolskapande världen som finns inom alla människor tror jag är en väsentlig orsak till de olika konstarterna.

⁴⁰ Den danska encyclopädi, s. 371-2

Likaväl som Freud var övertygad om att drömmar är den mest direkta vägen till det omedvetna är också Jung övertygad om detta. I sin psykologi använder Jung sig av drömtolkning, där framträdande symboler får en betydande plats.

Inom jungiansk psykologi finns en betydande och noggrann förklaring av olika symboler såsom djur eller olika mönstrar, Jungs samlade verk består till en stor del av sådana symboltolkningar (amplifikationer) som sätts in i ett historiskt och psykologiskt sammanhang.

Som exempel kan nämnas att symbolen för Hermes Trismegistos enligt Jung är en apa (eller "baboon", som enligt egyptier är den högsta avart av apa). Denna skepnad relaterar han till psykologin om det medvetna och omedvetna, eftersom apans med dens gudaliknande drag gör den till en passande symbol för den del av det omedvetna som transcenderar den medvetna nivån. Med detta förklarar Jung att han utifrån sin egen erfarenhet endast kan se människans medvetna som en del av det mänskliga psyke, fastän det har en central placering, som helt är omgiven av omedvetet material. Omedvetet material har en förbindelse bakåt gentemot å ena sidan fysiologiska tillstånd och å andra sidan arketypisk information.⁴¹

Alkemi används av Jung som en annan typ av symbol, Jung skriver att han i alkemin hittade en redan beskriven process som noggrant motsvarade den process som försiggår i det omedvetna. Den process där omedvetet material efterhand ges utrymme i människans medvetna sfär benämner Jung individuationsprocessen.⁴²

I det följande vill jag försöka att kort skissera hur Jung tänker angående alkemin, såsom det beskrivits i hans bok *Mysterium coniunctionis*. Den centrala idén i den alkemiska processen är coniunctio, dvs. sammansmältning av ämnen oberoende av namnet på dessa olika ämnen. På samma gång menar Jung att den alkemiska processen ska förstås symboliskt fastän en historiker i alkemi, Eduard von Lippmann som är kemiker, inte nämner ordet coniunctio överhuvudtaget, och på så sätt inte verkar tillägga sammansmältningen liknande betydelse som Jung.

⁴¹ Jung, 1968, s. 137

⁴² *Mysterium coniunctionis*, epilogue

I sin beskrivning av sammanhang mellan olika mytologier eller berättelser som sedan överförs till det mänskliga psyket finns några grundteman som Jung ständigt återvänder till. Detta vare sig som skepnader eller astrologiska tecken eller annat. Den följande förklaring är av enbart av symboliskt värde, och som jag ser det är det Jungs sätt överhuvudtaget att försöka sätta namn på den psykiska processen.

Jung benämner det quaternio of elements och det är sulphur, mercurius, salt och jord. Jorden är i detta sammanhang ett skydd för de tre andra ämnena, och kommer att försvinna igen när sammansmältningen är klar, på samma sätt som elden i början har orsakat uppkomsten av sulphur och försvinner när uppkomsten av detta er klar.

”Thus the fire began to work upon the air and brought forth Sulphur. Then the air began to work upon the water and brought forth Mercurius. The water began to work upon the earth and brought forth Salt. But the earth, having nothing to work upon, brought forth nothing, so the product remained within it. Therefore only three principles were produced, and the Earth became the nurse and matrix of the others.”⁴³

Den alkemiska beskrivningen av denna begynnelse korresponderar psykologisk till en primitiv medvetenhet som är i ständig fara att brytas sönder till individuella affektiva krafter. Den alkemiska Mercurius kan jämföras med det kollektivt omedvetna, och Jung skriver också att det inte bara är ett medium i coniunctionen, det är även en av delarna i båda det manliga och kvinnliga som föras samman.

Coniunctionen består av flera olika etapper:

- Första etappen beskrivs som unio mentalis, en sammanföring av själ och ande.
- Andra etappen uppnås när den mentala sammanfogningen även sammanförs med kroppen.

⁴³ Jung, 1970, s.459

- Nästa etapp tolkar jag som transcendent dvs. något som är svårt att nå inom en livstid. ”Even Dorn did not venture to assert that he or any other adept had perfected the third stage in his lifetime.”⁴⁴

Jungs syn på den alkemiska processen innebär en sammanfogning av motsatser i sin mest ursprungliga form av manligt och kvinnligt. Detta är den första delen som är enklast att genomskåda. Den vidare utvecklingen eller stegringen av processen ledar vidare mot det transcendenta och transpersonella eftersom den sammanförda människan senare förenas med unus mundus.

6.3 Världsreligioner

”Religion excels all rationalistic systems in that it alone relates to the outer and inner man in equal degree.” (demand of wholeness even in psychic experiences)⁴⁵

“So long as religion is only faith and outward form, and the religious function is not experienced in our own souls, nothing of any importance has happened. It has yet to be understood that the *mysterium magnum* is not only an actuality but is first and foremost rooted in the human psyche.”⁴⁶

Dessa citat åskådliggör den kärna inom den jungianska psykologin som jag försöker att komma åt. Citaten är för mig samtidig en orsak till att se längre och bortom den rationella vetenskapliga tanken, som de moderna samhällena är grundade på. Jung ser längre och bortom den rationella tanken som bidrag till förklaring av hans psykologi och han har skrivit om detta i flera av sina verk.

Boken ”Psychology and the East” är ett utdrag ur Jungs egna verk bd. 10, 11, 13 och 18. Boken är Jungs kommentarer till olika indiska, kinesiska och buddhistiska verk, t.ex. The Secret of the Golden Flower, I Ching och The Tibetan Book of the Dead. Jungs återgivande av dessa texter kombineras/åskådliggörs ständigt med två andra aspekter: ett förtydligande

⁴⁴ Jung, 1970, s. 467

⁴⁵ Jung, 1968, s. 7

⁴⁶ Jung, 1968, s. 12

av det medvetna och omedvetna kombinerat med den skillnad Jung beskriver mellan Öst och Väst dvs. Asien och Europa. I stora drag kan man säga att Jung identifierar Väst med det rationella, kausala och medvetna principen, medan Öst identifieras med en helhetssyn, det omedvetna och en, i våra (Européernas) ögon, drömliknande tillstånd/miljö.

Detta är de stora drag, som lätt skulle kunna misstolkas, särskilt om antagandet står utan sammanhang till de kommentarer som Jung har gjort till de olika texterna.

Dessa kommentarer menar jag är mycket detaljerade och noggranna vilket ger ett vetenskapligt trovärdigt intryck, pga. de många källhänvisningar. Jungs beskrivning av den indiska kulturen, där yoga är en yttring av denna kultur, gör ett stort intryck:

”Here then, is a great difference between the Eastern and Western mind. It is the same difference as the one we met before: the difference between the high and the low altar. The West is always seeking uplift, but the East seeks a sinking or deepening. Outer reality, with its bodiliness and weight, appears to make a much stronger and sharper impression on the European than it does on the Indian. Therefore the European seeks to raise himself above this world, while the Indian likes to turn back into the maternal depths of Nature.”⁴⁷

Denna kommentar ska ses i ljuset av Jungs psykologi, där motsatser som yttre och inre, extravert och introvert, manligt och kvinnligt har en signifikant roll i förklaringen av det mänskliga psyket. Denna psykologins struktur visar Jung med denna kommentar är en struktur som går att återfinna i olika befolkningars sätt att vara. D.v.s. utifrån de klassiska indiska texterna, t.ex. veda-litteraturen, finns en underliggande ”förförståelse” av livets sammanhang, som kanske inte är solklar och tydlig hos envar indisk individ, men som trots detta finns som fundament för en världsförståelse, på samma sätt som Bibeln är en del av det europeiska folkets världsförståelse eller kulturarv.

⁴⁷ Jung, 2008, s. 193.

Jung kommenterar skrifter om Zen-buddhismen skrivna av Daisetz Teitaro Suzuki som han menar är bland de bästa verk om det levandes kunskap (knowledge of the living)⁴⁸ och nämner de annorlunda begrepp som finns inom buddhismen som inte kan översättas till den europeiska tankevärlden. Satori är ett sådant begrepp, som enligt Jung är en sammansmältning av de europeiska begreppen religion och filosofi. Jung är mycket positivt inställd till zen-buddhismen som han beskriver som en av de mest underbara blommor som härstammar från den kinesiska anden. Efter att detta är sagt ställer Jung frågan om det verkligen är så att det inte finns någon europeisk version av "satori".⁴⁹

6.4 Motsatser och symboler – uroboros

När motsatser förenas uppstår något nytt, detta tror jag är Jungs huvudtanke angående processen i den psykiska världen och detta är samtidigt en orsak till Jungs användning av begreppet alkemi inom hans analytiska psykologi. På samma sätt som alkemister är kända för att förena olika ämnen överför Jung denna förening på det psykiska planet.

Den symbol som Jung ofta använder för föreningen av motsatser är ormen som biter sig själv i svansen och på så sätt bildar en ring.

The "serpent rejoicing in itself" (luxurians in se ipso) is the Democritean physis (natura) "which embraces itself" and is symbolized by the uroboros of Greek alchemy, a well-known emblem of Mercurius. It is the symbol of the union of opposites *par excellence* and an alchemical version of the proverb: les extremes se touchent. The uroboros symbolizes the goal of the process but not the beginning.⁵⁰

I detta citat hänvisas till alkemi, antagligen finns denna symbol också i alkemins värld. Dock tror jag inte denna symbol hänvisar till den slutgiltiga etappen inom coniunctio, den etappen som beskrevs som transcendent.

⁴⁸ Jung, 2008, s. 152

⁴⁹ Jung, 2008, s. 156-157

⁵⁰ Jung, 1970, s. 504

I detta citat, där ormen sägas symbolisera målet för processen, tror jag Jung härmed menar individuationsprocessen, som är det begreppet han använder för den individuella varelsens mognad och differentiering.⁵¹

I Jungs struktur och uppbyggnad av en psykologi används alkemin som en ”ögonöppnare” för att symboliskt visa på hur psyket lever och utvecklas.

⁵¹ Hark, 1993, s. 106

7. En annan uppfattning om alkemin

7.1 Slutsatser

James Elkins är målare eller kanske benämner han sig själv som före detta målare eftersom han numera har begett sig in på konsthistoriens väg, som han har studerat. Boken *What Painting Is* är ett uttryck för hans personliga hållning, som han beskriver på sidan 97: "Since this is a personal book and my academic laces are untied, I don't mind saying Monet makes me feel anxious." Senare skriver han att våra känslor inte kan frikopplas från vår respons till målarefärg. (Emotions cannot be excluded from our responses to paint.) Från Elkins synvinkel finns ingen tvekan om sambandet mellan alkemi och målning. Att blanda och använda färger vid målning är en alkemisk process som inte tar slut förrän målningen är klar.

Denna uppsats; den historiska genomgången av olika tiders beröring med alkemi, ljusets filosofi, ögats respons gentemot färger, och Jungs förståelse av sin psykologi utifrån alkemiska processer visar på ett nästan outtömligt sammanhang mellan dessa. Det har blivit tydligt att Jungs användning av alkemi är symbolisk och samtidig ger en förståelse av processerna i det omedvetna.

8. Litteraturförteckning

Primärlitteratur

Corbin, Henry, 1994. *The Man of Light in Iranian Sufism*, New York: Shambala Publications

Danmarks Nationalleksikon, 1997, *Den Store Danske Encyklopædi*, København, Nyt Nordisk Forlag

Eliade, Mircea, 1962, *The Forge and the Crucible*, London: The University of Chicago Press, Ltd.

Eliade, Mircea, 1959, *The Sacred and the Profane*, Florida, Harcourt.

Hark, Helmut, 1993, *Jungianska grundbegrepp från A till Ö*, Stockholm, Natur och Kultur

Johansen, Karsten Friis, 1998, *Den europæiske filosofis historie - antikken*, Viborg: Nyt Nordisk Forlag.

Jung, Carl Gustav, 1970, *Mysterium Coniunctionis*, New Jersey, Princeton University Press

Jung, Carl Gustav, 1953, *Psychology and Alchemy*, London, Routledge

Jung, Carl Gustav, 2008, *Psychology and the East*, London, Routledge

Lärke, Mogens, 2004, *Kabbalisten I den europæiske tanke*, Århus, forlaget Modtryk

Goethe, Johann Wolfgang von, 1988. *Goethes farvelære*, Copenhagen: Hernovs Forlag, 2dra upplaga

Rudolph, Kurt, 1987, *Gnosis – The Nature and History of Gnosticism*, San Fransisco, Harper

Södergård, J. Peter, 2003, *The Hermetic Piety of Mind*, Stockholm, Almqvist & Wiksell International

Sekundärlitteratur

Jung, Carl Gustav, 1961, *Memories, Dreams, Reflections*, London, Harper Collins Publishers

Jung, Carl Gustav, 1933, *Modern Man in Search of a Soul*, San Diego, New York, London: Harcourt, Inc.

Picknett & Prince, 2002, *Tempelherrenes indsiget*, Skive, Bogans forlag

Wamberg, Jacob, 2006, *Art & Alchemy*, Denmark, Tusculanum Press

Internetsidor

http://sv.wikipedia.org/wiki/Johann_Wolfgang_von_Goethe

http://sv.wikipedia.org/wiki/Zur_Farbenlehre

http://en.wikipedia.org/wiki/Mircea_Eliade

9. Bilagor

Bilaga 1: The Texts of Hermetic Discourse

This pseudonymous and heterogeneous literature from the Hellenistic and Roman Egypt is traditionally divided into two main categories – that however are intimately related to each other – and which can be further separated into subcategories:

1. Magical, alchemical and astrological texts attributed to Hermes Trismegistos, the earliest of which are traceable to the first three centuries B.C. but much of it is Late Antique material and hard to date with any precision.
2. Philosophical Hermetic texts, often in the form of dialogues, and composed in the period from the late first to the late third centuries A.D. These philosophical texts are further divided into subcategories: The *Corpus Hermeticum*, which the scholars of the Renaissance envisioned as the quintessence of Hermetic thought, the Latin *Asclepius*, the extracts in *Stobaeus*, and extracts and comments in the Church Fathers. The philosophical Hermetic texts were edited by Walter Scott together with a translation and a still valuable commentary from 1924-1936. A S. Ferguson completed the last and fourth vol. after Scott's death Scott's edition was soon harshly criticized for his reworking of the texts, viz. his over-use of emendations. A new edition was therefore prepared by Arthur Darby Nock and André-Jean Festugière 1945-1954, *Corpus Hermeticum*. It soon became the standard scholarly edition, and it is used in the present work. The most important additions to the Greek and Latin texts in CH are the Coptic texts in the *Nag Hammadi Codex VI*, *The Scribal Note*, and *Asclepius*, which were found in 1945, and the Armenian *Definitions of Hermes Trismegistos*, first published in 1956.