

A U R A

TIDSKRIFT FÖR AKADEMISKA STUDIER AV NYRELIGIOSITET

Teosofi och vetenskap: 1890-talets Sverige

Einar Petander

Aura: Tidskrift för akademiska studier av nyreligiositet, Vol. 3 (2011), 71–119.
doi: <https://doi.org/10.31265/aura.475>

De första tio årgångarna, utgivna mellan 2009 och 2018, av *Aura: Tidskrift för akademiska studier av nyreligiositet* (ISSN: 2000-4419) publicerades ursprungligen i tryckt format. Från och med volym 11 (2020), har tidskriften omarbetats till en diamond open access-tidskrift, och har bytt namn till *Aura: Tidskrift för akademiska studier av nyreligiositet* (ISSN: 2703-8122). Samtliga artiklar, redaktionella texter och bokrecensioner från volymerna 1–10 publiceras nu online med open access (Creative Commons BY-SA 4.0 licence) med tillstånd från författarna.

For the first ten volumes, published between 2009 and 2018, *Aura: Tidskrift för akademiska studier av nyreligiositet* (ISSN: 2000-4419) was exclusively available in printed form. Starting with volume 11 (2020), the journal is re-envisioned as a diamond open access journal and will be renamed *Aura: Tidskrift för akademiska studier av nyreligiositet* (ISSN: 2703-8122). All articles, editorials, and reviews from volumes 1–10 are published online in open access form (Creative Commons BY-SA 4.0 licence) with the permission of the author(s).



Teosofi och vetenskap: 1890-talets Sverige

Einar Petander

Inledning

Den här artikeln bygger på en magisteruppsats där jag studerar hur svenska teosofier under en hundraårsperiod har förhållit sig till västerländsk vetenskap.

Med västerländsk vetenskap menar jag i första hand naturvetenskap. Vad som skall räknas till denna naturvetenskap kan naturligtvis variera från tidpunkt till tidpunkt. Jag har i min undersökning utgått från det som i de samtida teosofiska texterna, och i den samtida litteratur som teosoferna refererar till, betraktas som naturvetenskaplig forskning. I regel bedrivs denna forskning av personer som innehar höga akademiska titlar och befattningar och som är etablerade inom det samtida forskningssamhället. Denna forskning ansluter sig till en metod som grundar sig på experiment som undersöker kvantitativa, objektiva och reproducerbara förhållanden.¹

Med *teosofi* menar jag här den åskådning som är förbunden med

¹ Det kan i realiteten förhålla sig så att enskilda forskningsrön och teorier är mer eller mindre omstridda i samtiden. Och det kan också förhålla sig så att forskningsrön och teorier senare har förkastats genom nya upptäckter och genom formulerandet av nya teorier. Detta är dock ingenting som jag här vill problematisera eller fördjupa mig i. Avgörande är hur forskningsrönen och teorierna uppfattas i det samtida textmaterial som jag studerar.

det Teosofiska Samfund som instiftades av Helena Petrovna Blavatsky (1831-1891) och Henry Steel Olcott (1832-1907) med flera i New York 1875.²

Tidigare forskning har koncentrerat sig på att undersöka hur den internationella teosofiska rörelsens frontfigurer förhöll sig till västerländsk vetenskap. Wouter J. Hanegraaff undersöker i sin *New Age Religion and Western Culture* (1996) hur den västerländska vetenskapens kausalitetsbegrepp integrerades i den teosofiska föreställningen om karma och reinkarnation (Hanegraaff 1996: 479-482). Olav Hammer studerar i sin avhandling olika diskursiva strategier att använda vetenskap för att legitimera föreställningar inom den esoteriska traditionen från Blavatskys teosofi till new age (Hammer 2000). Jag vill med min undersökning istället rikta fokus på hur den *svenska teosofins frontfigurer* förhöll sig till västerländsk vetenskap. I första hand är det en *empirisk* undersökning som med utgångspunkt i ett samtida källmaterial redovisar hur teosofier relaterar till vetenskap.

Det finns en pågående akademisk debatt om hur dagens esoterism³ skall beskrivas. Flera forskare menar att den förändring som i samhället beskrivs med termer som avsektularisering eller återförtrollning också återfinns inom uttryck för esoterism (Granholt 2008: 59).

² Begreppet teosofi kan även användas i en mer allmän betydelse som benämning på åskådningar som har det gemensamt att de anser det möjligt att få kunskap om en gudomlig eller översinnlig verklighet genom olika former av översinnliga förmågor och tillstånd som överskrider människans normala medvetande. För den moderna teosofins idéhistoria samt en historik över den tidiga svenska teosofin, se Petander 2009.

³ Med "esoterism" åsyftar jag här den samlingsbeteckning för teosofi och med denna besläktade rörelser som har använts inom de senaste årens akademiska forskning. Bidrag till upprättande av denna nya forskningsdisciplin har framförallt lämnats av Antoine Faivre och Wouter J. Hanegraaff.

Andra forskare menar att det inte har skett någon väsentlig utveckling av den västerländska esoterismen (Hanegraaff 1996: 518). För att bättre kunna klargöra vilka förändringar som har skett inom det senaste århundradets esoterism behövs mer empirisk forskning.

I Sverige saknas nästan helt forskning på teosofin, och i de fall den har behandlats har det varit teosofins förhistoria och första år som har studerats som en del i undersökningen av besläktade rörelser och idéströmningar (Sanner 1995 och Lejon 1997). Bristen på forskning om teosofin är särskilt anmärkningsvärd när man beaktar den betydelse som rörelsen har haft för utvecklandet av senare tiders nyreligiositet, i synnerhet den som sammanförs under benämningen new age. Genom min undersökning hoppas jag att kunna bidra till att öka kunskapen om teosofins och därmed också den moderna esoterismens etablering i Sverige från 1890-talet och framåt.

Som har belysts i tidigare forskning har teosofin ett dubbelt förhållningssätt till den etablerade vetenskapen.⁴ Å ena sidan kritiserar den för att vara materialistisk och ge en reduktionistisk och ofullständig uppfattning av tillvaron. Å andra sidan hänvisas till vetenskapliga teorier och vetenskapliga auktoriteter, företrädesvis inom de naturvetenskapliga disciplinerna, för att legitimera teosofiska föreställningar. För att beskriva de här två förhållningssätten till naturvetenskapen använder jag mig av begreppen restriktionism och expansionism, som jag hämtat från idéhistorikern Kjell Jonson, som i sin tur lånat in dessa från Loren R. Grahams studie *Between Science and Values* (1981). Restriktionism får beteckna en uppfattning som framhäver naturvetenskapens begränsning till materiens och de fem sinnenas värld och dess oförmåga att överhuvudtaget kunna belysa andliga, religiösa, metafysiska och översinnliga förhållanden. Expan-

⁴ Se exempelvis Hammer (2000: 171-173).

sionism låter jag beteckna en uppfattning enligt vilken naturvetenskaplig teori och metod uppfattas kunna ha relevans för hur religiösa och metafysiska frågeställningar skall betraktas. Naturvetenskapliga teorier, begrepp och metoder används för att bekräfta och legitimera religiösa och metafysiska föreställningar. De två förhållningssätten till naturvetenskap, som jag här presenterar, förbinder jag med två olika förhållningssätt till verkligheten, eller snarare betoningar av vad som är det centrala i den teosofiska läran, enheten eller hierarkin. Mer om hur de här olika förhållningssätten förhåller sig till varandra kommer jag att belysa i anslutning till analysen av de teosofiska texterna.

Den här artikeln, som utgör den första delen av tre artiklar om den svenska teosofiska rörelsen, kommer att i tiden begränsas till tidpunkten för teosofins genombrott i Sverige.⁵ Min huvudsakliga källa är de svenska teosofernas huvudorgan, *Teosofisk Tidskrift*, vars första nummer kom ut i januari 1891 och därefter gavs ut månatligen med undantag av de tre sommarmånaderna.⁶ Upplagan uppgick till 5 000 exemplar (Lejon 1997: 127). I varje nummer redovisades samfundets verksamhet och av de korta resuméerna av sammankomsterna kan man sluta sig till vad som föredrogs och diskuterades. Men framförallt upptogs tidskriftens volymer av artiklar – inte så sällan på upp till ett tiotal sidor. Många av artiklarna var direkta översättningar av utländska artiklar eller bearbetningar av utländska förlagor, men en stor del var också artiklar författade av svenskar eller andra skandinaver. Det svenska teosofiska samfundet samlade under 1890-talet teosofier från

⁵ För en kort översikt över teosofins förhistoria och de första svenska teosoferna se Petander (2009).

⁶ Vid källhänvisningar förkortas i fortsättningen *Teosofisk Tidskrift* med *T.T.*

alla de nordiska länderna inklusive Finland, och *Teosofisk Tidskrift* tjänade sålunda som ett gemensamt organ för de nordiska teosoferna. Det rikssvenska materialet tillsammans med det översatta dominerar. Flertalet av artiklarna uppges vara baserade på föredrag hållna inom det Teosofiska Samfundet.

I första hand koncentrerar jag mig på texter författade av svenska teosofier men också översättningar av texter från utländska teosofiska organ behandlas för att belysa ställningstaganden som inte går att finna i de svenska texterna och för att belysa skillnader mellan hur ämnet behandlas i Sverige och i utlandet.

I en kommande artikel kommer jag att studera hur genombrottet för den nya fysiken under mellankrigstiden speglades i *Teosofisk Tidskrift*, och i en avslutande artikel kommer jag att studera hur den svenska teosofiska rörelsen förhöll sig till den framväxande new age-rörelsens idéer på 1970- och 1980-talen.

Som en bakgrund till mitt studium av 1890-talet kommer jag inledningsvis att ge en idébakgrund samt presentera några texter som belyser den samtida diskussionen som de första svenska teosoferna förhåller sig till. I artikelns avslutning kommer de svenska teosoferna och deras texter att relateras till såväl den samtida svenska kontexten som den internationella teosofin.

Tiden innan *Teosofisk Tidskrift*

Studier om den teosofiska rörelsens förhistoria brukar ta sin utgångspunkt i den animala magnetismen, som var en företeelse som introducerades av den tyske läkaren Franz Anton Mesmer (1734-1815). Mesmer utvecklade en lära och en behandlingsmetod som innebar att med hjälp av magneter, men även på andra sätt som till exempel handpåläggning, tillföra patienten så kallad magnetisk fluidum för att på så sätt åstadkomma ett tillfrisknande från olika sjukdomstillstånd. En efterföljare till Mesmer, markis de Puységur (1751-1825), utforskade det mycket speciella sinnestillstånd som patienterna försattes i under de magnetiska terapierna, det somnambula tillståndet – ett slags

sömntillstånd som också benämns ”magnetisk sömn” och som vi idag hade beskrivit närmast som ett hypnotiskt tillstånd. Patienterna i det somnambula tillståndet uppvisade en rad märkliga förmågor som de inte besatt i vaket tillstånd. Patienternas medvetande utvidgades i tid och rum så att de kunde relatera händelser på avlägsna platser och se fram i tiden, vilket benämndes clairvoyance (”klarseende” på svenska). Den som befann sig i det somnambula tillståndet föreföll också kunna fungera som förmedlare mellan vår värld och den så kallade andevärlden – den förmodade vistelseorten för de avlidnas själar. Den animala magnetismen eller mesmerismen förenades med Emanuel Swedenborgs lära om att livet fortsätter i en andevärld på andra sidan döden. Här tycktes erbjudas en möjlighet att kommunicera med de avlidna (Johannisson 1974: 22-28; Hanegraaff 1996: 438-439; Lindström 1952: 208 ff; Sanner 1995: 332-333).

Den mesmeristiska traditionen lever vidare under hela 1800-talet (Lindström 1952: 210 ff; Johannisson 1974: 247-255). I mitten av seklet fick den moderna spiritismen sitt genombrott. Utlösande var en händelse i slutet av 1840-talet i ett hus i den amerikanska småstaden Hydesville i staten New York dit familjen Fox flyttade 1847. Familjen stördes varje natt under flera månaders tid av knäppningar. Genom ett slags kodsyste m lyckades familjen Fox etablera en kontakt med den eller det som man ansåg gav upphov till knäppningarna, som förklarades komma från någon som blivit mördad. Kännedomen om vad som utspelade sig i huset spreds över hela USA tillsammans med intresset för att upprätta kontakt med de dödas andar. Systrarna Margaretta och Kate Fox började uppträda som medier och de fick snart efterföljare (Ahlbäck 1998: 161-162; Sanner 1995: 331-332; Frisk 1998: 32-33).

Under seanserna uppträdde märkliga fenomen. Föremål förflyttade sig utan att någon tycktes vidröra dessa, andar materialiserades till allt från bara enstaka kroppsdelar till hela kroppar, och det spelades på instrument utan att någon rörde dem. Fenomen som på det här sättet gestaltade sig i något som tycktes *väg- och mätbart* lockade till veten-

skapliga undersökningar. Om fenomen kunde verifieras vetenskapligt kunde det innebära att man vetenskapligt kunde bevisa existensen av ett liv efter detta.

Att det uppfattades som så viktigt att just med vetenskapliga metoder undersöka de spiritistiska fenomenen hör samman med den ställning som den naturvetenskapliga metoden hade tillskansat sig. Område efter område hade underkastats den naturvetenskapliga metoden. Efter att den tyske kemisten Friedrich Wöhler år 1829 lyckats att syntetiskt framställa det organiska ämnet urinsyra kom också själva livet, i alla fall det biologiska, att inkluderas bland de processer som det gick att undersöka naturvetenskapligt (Aspelin 1977: 240). Den franske filosofen Auguste Comte (1798-1857) formulerade i sin positivistiska filosofi tanken att alla vetenskaper kunde anamma den empiriskt naturvetenskapliga metoden, så också vetenskapen om människan som samhällsvarelse eller sociologin. De föreställningar som inte kunde underkastas den naturvetenskapliga metoden förpassades till tidigare passerade stadier i det mänskliga tänkandets utveckling, det teologiska och det metafysiska (Eriksson 1983: 83-84). Genom Charles Darwins teori om det naturliga urvalet blev det möjligt att förklara arternas uppkomst endast med hänvisning till naturliga orsaker. Föreställningen om en gudomlig försyn som leder utvecklingen fanns det inte längre bruk för. Inom psykologin togs empiriska experimentella metoder i bruk för att undersöka det mänskliga själslivet (Aspelin 1977: 242-243).

Helhetsförklaringar av tillvaron tog sin utgångspunkt i naturvetenskapen och ledde då ofta till världsåskådningar som önskade förklara hela tillvaron med hänvisning till en enda princip, nämligen materien, därav benämningen *metafysisk materialism* (Persson 1994: 53-53). Materialisterna mötte en massiv kritik från teologer, vetenskapsmän och filosofer som rörde allt från bristande vetenskaplighet till ateism och omoral (Persson 1994: 56). Också spiritisterna och teosoferna sällade sig till materialismens kritiker. Emellertid hamnade spiritisterna, och i viss mån även teosoferna, i praktiken ofta själva i

positioner som liknade materialisternas (Hanegraaff 1996: 440-441; Morrisson 2007: 79, 83). Det som förenade var de monistiska strävandena att återföra alla aspekter i tillvaron, materia, kraft, medvetande och andlighet på en enda princip. Spiritisterna, och även teosoferna, var i själva verket starkt påverkade av den vetenskapspositiva inställning som återfinns såväl inom positivismen som inom den metafysiska materialismen.

Carl von Bergens föreläsningar

Resultaten av de spiritistiska ”experimenten” spreds till en bred publik genom populärvetenskapliga framställningar och genom pressen – i Sverige från 1850-talet och framåt (Lindström 1952: 214 ff). Det riktigt stora genombrottet för kännedomen om denna så kallade psykiska forskning i Sverige – idag skulle vi säga parapsykologisk forskning – kom i och med skriftställaren Carl von Bergens föreläsningsserier i Göteborg, Stockholm och Sundsvall 1886-1887 (Lindström 1952: 226-227). Carl von Bergen (1838-1897) fungerade som en av de första introduktörerna av de teosofiska idéerna i Sverige. Han hade personligen sammanträffat med Blavatsky. Från slutet av 1880-talet och framåt intresserade han sig för spiritism och psykisk forskning och han deltog också i bildandet av ett svenskt sällskap för psykisk forskning år 1890.⁷

⁷ Innan 1887 hade Carl von Bergen framförallt intresserat sig för den bibelkritiska forskningen och nyare protestantisk teologi. Från 1888 och framåt gick han i offentliga föreläsningar till storms mot representanterna för den unga ”radikalismen” i Sverige, särskilt Knut Wicksell, Viktor Lennstrand, Ellen Key och Gustaf af Geijerstam. Han kritiserade dem för den materialistiska och ateistiska åskådning som han menade att de företrädde. Hans föredrag och artiklar, samlade i *Vårt reaktionära ”unga Sverige”* (1890) följt av *Utilismen på de anklagades bänk* (1891), mötte skarpa mothugg från

Av Aftonbladets referat av föreläsningarna i Stockholm våren 1887 framgår att von Bergen väljer att beskriva såväl utforskningen av de psykiska fenomenen som teosofin med ordvändningar som otvetydigt röjer ett positivistiskt och evolutionistiskt perspektiv. Den teosofiska rörelsen bryter enligt von Bergen ”väg för en ny verldsåsig, der det man hittills betraktat som ett ’öfvernaturligt’ framträder i den undantagslöst gällande lagbundenhetens ljus.”⁸

Beträffande spiritismen framhåller von Bergen hur den under de senaste fyrtio åren ”trängt sig fram och efter hand eröfrat framstående läkare, vetenskapsmän och statsmän” och han ställer detta i relation till ”huru folken på den lägsta naturståndpunkten genom drömmarna fått blicken på själslifvet”.⁹ Människan befinner sig sålunda inte längre på naturfolkens utvecklingsnivå utan har nu nått en sådan nivå att det är tid för vetenskapen att ta sig an de här företeelserna. Men utvecklingen kommer att gå vidare och de idag abnorma paranormala psykiska förmågorna kommer då inte bara vara ett föremål för vetenskaplig spetsforskning utan istället bli var mans egendom, enligt von Bergen.¹⁰

Det här utvecklingsperspektivet på de paranormala förmågorna går igen i flera samtida framställningar. Den tyske filosofen Carl du Prel (1839-1899) – vars skrifter kom att spela en inte obetydlig roll vid receptionen av teosofin i Sverige – anser att den så kallade förnim-

Knut Wicksell, vars föredrag samlades i broschyren *Vetenskapen, spiritismen och herr Carl v. Bergen* (1891) (Landquist 1922: 449-452; Sanner 1995: 240 ff; Nilsson & Bärmark 1972: 246-249).

⁸ ”Föreläsningar af dr Carl von Bergen”, i *Aftonbladet*, den 7/1 1887.

⁹ ”Doktor Carl von Bergen” i *Aftonbladet*, den 17/1 1887.

¹⁰ *Aftonbladet*, den 24/1 1887.

melsetröskeln mellan det medvetna och omedvetna själslivet förskjuts under utvecklingens gång, så att de förnimmelser och förmågor som vid en tidpunkt ligger under förnimmelsetröskeln för vårt vakenmedvetande, och alltså tillhör det omedvetna, vid en senare tidpunkt blir en del av vårt vakenmedvetande (Prel 1885). Föreställningen om medvetandets eller andens utveckling från omedvetenhet till medvetenhet är aktuell alltsedan romantiken. Men Carl du Prel, liksom teosoferna, anser att den här medvetandeutvecklingen inte är begränsad till en överindividuell ande utan att *varje individ* företar den här resan genom att periodiskt återfödas till kroppslig existens. Carl du Prels betydelse för den tidiga svenska teosofin kan inte underskattas. Flertalet av hans verk översattes till svenska vid tidpunkten för teosofins introduktion i Sverige, varav några gavs ut på teosofernas bokförlag. Översättare var skriftställaren Axel Fritiof Åkerberg (1833-1901), som 1887 tog Carl von Bergen i försvar gentemot angrepp från 80-talsradikalen Knut Wicksell (Åkerberg 1887: 159), och det är inte alls uteslutet att von Bergen låtit sig inspireras av Carl du Prel, vars *Die Philosophie der Mystik* utkom 1885.¹¹

Carl von Bergen – Fri Forskning

Samma år som Carl von Bergen inleder sin föreläsningsturné genom Sverige ger han ut tidskriften *Fri Forskning* där han i en artikel vill

¹¹ Den svenska översättningen i två band på totalt närmare 500 sidor kom ut 1890. Enligt obekräftade uppgifter i tyska *Wikipedia* var Carl du Prel också själv medlem i det tyska Teosofiska Samfundet från 1884 och grundade 1886 ett sällskap för psykisk forskning (http://de.wikipedia.org/wiki/Carl_du_Prel). För mer om Carl du Prels filosofi och dess inflytande i Sverige, se Lindström 1952: 231–233; Sanner 1995: 282–287 samt Holm 1957: 78–86.

påvisa stödet för ”framtidens religion” i samtidens vetenskap och filosofi (Bergen 1886). Bergen menar att såväl materialismen¹² som den kristna ortodoxin vederlagts av naturvetenskap och filosofi, och han åberopar nykantianismen samt upptäcker inom sinnesfysiologi och fysik (Bergen 1886: 12-17). Framförallt stödjer sig von Bergen på lagen om ”kraftens bestånd” (Bergen 1886: 17) – eller lagen om energins bevarande, som vi skulle säga idag. Kraften kan, resonerar han, övergå i olika former men aldrig skapas ur intet eller förintas och detsamma gäller för medvetandet (Bergen 1886: 20-21).

Av von Bergens hänvisningar till Thomas Henry Huxley (1825-1895), Herbert Spencer (1820-1903) och fysikern John Tyndall (1820-1893) kan man här sluta sig till att det är den så kallade viktorska vetenskapliga naturalismen som von Bergen knyter an till, när det gäller att med stöd av principer från naturvetenskapen avvisa materialismen och ortodoxin.¹³ Bergen hänvisar också till den

¹² Med materialism torde von Bergen i första hand åsyfta den metafysiska materialism som förknippas med de tyska materialister som publicerade sig i mitten av 1800-talet. Han nämner tre av dem, Moleschott, Vogt och Büchner, samt den skrift som mer än någon annan kom att förknippas med den metafysiska materialismen, nämligen Büchners *Kraft und Stoff* från 1855 (Bergen 1886: 12,14). Dessa forskare och författare invecklades i en bitter polemik med företrädare för hela det akademiska och kyrkliga etablissemangen, den så kallade materialismstriden. Den mest förödande kritiken av materialismen rörde dess kunskapsteori och levererades av nykantianerna (Persson 1994: 53-56). Det är denna kritik som von Bergen refererar till.

¹³ Inom den viktorska vetenskapliga naturalismen formulerades en naturalistisk-mekanistisk världsbild grundad på naturvetenskapens resultat. De viktorska naturalisterna skilde sig från de tyska materialisterna genom att de ansåg att frågan om verklighetens sanna natur inte gick att besvara. De intar därvid en position liknande nykantianismen i Tyskland (Persson (1994: 59 f.).

tyske fysiologen Emil Du Bois Reymonds i samtiden mycket uppmärksammade föredrag i Leipzig den 14 augusti 1872 om naturvetenskapens gränser. Du Bois Reymonds föredrag blev ett viktigt slagträ i diskussionen om naturvetenskapens gränser och ett välkommet stöd för de krafter som upplevde att ideella och religiösa värden hotades av i naturvetenskapen grundade helhetsförklaringar av världen och människan (Jonsson 1987: 26 ff).

För von Bergen får Huxley, Spencer, Tyndall och Du Bois Reymond tjäna som exempel på att samtidens vetenskapsmän lämnat materialismen, som nu i slutet av 1880-talet tillhör en enligt von Bergen föråldrad och, som det visat sig, inte med vetenskapen överensstämmande uppfattning. Den här huvudtesen – om den *otidsenliga och ovetenskapliga materialismen* – förtydligar von Bergen i senare framställningar där han kommer att spetsa till den och använda den som ett slagträ mot de personer som han menar blivit kvar i det föråldrade ”paradigmet”.¹⁴

Enligt von Bergen har den moderna naturvetenskapen nått fram till en organisk helhetsuppfattning av naturen och människan som innebär att ande och materia är ett och detsamma. Bergen använder sig av termen *monism* när han vill beskriva denna nya världsuppfattning och han hänvisar till Ernst Haeckel (1834-1919), den tyske naturforskare som brukar förknippas med begreppet monism och som också kallade sin världsåskådning monism. Monismen var, som idéhistorikern Kjell Jonsson nämner, ett positivt honnörsord i kulturdebatten vid den här tiden. Beträffande begreppet dualism tycks

¹⁴ I skriften *Vårt reaktionära ”unga Sverige”* (1890) gisslar han de ”materialister” och ”gudsförnekare” som inte förmått ta till sig det nya och som dröjt sig kvar i en föråldrad materialistisk världsuppfattning, som dessutom visat sig strida mot modern vetenskap. Därför kan de, enligt von Bergen, med rätta betecknas som reaktionära.

närmast det motsatta ha varit för handen, och det är inte att förvåna att von Bergen hävdar att materialismen hamnar i en dualism då den försöker härleda det andliga ur materien (Bergen 1886: 18-20).

Tidskriften Sanningsökaren

I tidskriften *Sanningsökaren* (1877-1893) – organ för så kallade förnuftstroende och religiösa liberaler – publicerades kring skiftet mellan 1880- och 1890-tal artiklar med ett liknande innehåll som det som vi just fått se exempel på från von Bergen.¹⁵ Flera av de personer som medverkade i *Sanningsökaren* engagerade sig senare i det Teosofiska Samfundet. En av dessa var friherre Victor Pfeiff (1829-1901), som kom att axla posten som vice ordförande i den nygrundade svenska avdelningen av Teosofiska Samfundet 1889 och som redaktör för *Teosofisk Tidskrift* från starten 1891 (*Theosophia* 1901: 128). För *Sanningsökaren* fungerade han som utgivare från 1882 ensam och från 1887 tillsammans med Birger Landén (Sanner 1995: 164-165). *Sanningsökaren* stod inte längre från Teosofiska Samfundet än att Victor Pfeiff inte såg någon motsättning i att tillsammans med Landén kvarstå som tidskriftens utgivare ända till dess upphörande. Birger Landén gick aldrig in i Teosofiska Samfundet, men övergick på 90-

¹⁵ Inga Sanner ger en ingående presentation av de förnuftstroende, persongalleriet kring *Sanningsökaren*, tidskriftens idémässiga förutsättningar samt tidskriftens innehåll från starten 1871 till slutet 1893 (Sanner 1995: 162-191; 279-295). De förnuftstroende utgick från den religiösa liberalismen. Deras ställningstagande i sociala frågor låg nära de samtida 80-talsradikalerna, men till skillnad från dessa hade de en tro förankrad i en kristen och idealistisk världsbild (*ibid.*, s. 162 ff). Benämningen förnuftstro kommer av att de hävdade förnuftets rätt att granska och kritisera även religiösa sanningar (*ibid.*, s. 176).

talet till spiritismen (Sanner 1995: 296). En annan teosof med ett förflutet i kretsen kring *Sanningsökaren* är skriftställaren A. F. Åkerberg, som vi redan mött i samband med redogörelsen för von Bergens föreläsungsverksamhet. Åkerberg fungerade under åren 1877 till 1881 som utgivare för *Sanningsökaren*. Han var med vid bildandet av den svenska avdelningen av Teosofiska Samfundet 1889 och var fram till sitt utträde i september 1891 dess sekreterare (*T.T.* 1891: 2, 219).¹⁶

Mot bakgrund av de här personliga banden som knöt samman tidskriften *Sanningsökaren* och det Teosofiska Samfundet är det inte underligt att Inga Sanner, som analyserat innehållet i *Sanningsökaren*, finner att den under de sista åren alltmer närmade sig teosofin. Den första artikeln som presenterar teosofin publicerades 1887 av Åkerberg och den åtföljdes av flera.¹⁷

I juni 1890 har tidskriftens utgivare Birger Landén en artikel om själsbegreppet. I likhet med von Bergen tar också Landén sin utgångspunkt i fysikens kraftbegrepp. Han beskriver materien som ”till sitt innersta väsende förtätad kraft”. Förtätningen av kraft kan ta sig olika uttryck. Den vanliga materian som vi förnimmer är ”en gröfre uppenbarelseform af kraft” men det finns också en finare uppenbarelseform av kraft – ”en finare, för yttre sinnen oförnimbar, materia (eter)” (Landén 1890: 179). Landén använder sig här av ett begrepp – eter – som fysikerna utvecklat för att kunna förklara hur de elektromag-

¹⁶ Som skäl för utträde anger Åkerberg "sina kristna teistiska åsigter" som skiljer sig från dem "som i allmänhet" hyses inom samfundet (*T.T.*, okt. 1891: 219). Om Åkerbergs biografi se Sanner (1995: 164-169). Dödsruna över A. F. Åkerberg i *Theosophia*, augusti 1901: 128.

¹⁷ "Teosofiens verldsåsig" av A.F. Åkerberg i *Sanningsökaren* 1887: 117-122. *Sanningsökaren* förkortas i fortsättningen SS. Artiklar om teosofin återfinns i SS 1889: 248-252 samt 1891: 106-109; 136-138 och 183-185.

netiska vågorna kunde röra sig genom vad som såg ut som ett tomrum (Eriksson 1983: 164).¹⁸ I analogi med denna uppfattning enligt vilken något icke kroppsligt, kraft, kan anta olika uppenbarelseformer, tänker sig Landén den mänskliga ”kroppen såsom *en af själens möjliga tillvarseformer*” (Landén 1890: 179).

Landén menar att uppfattningen om en gemensam själslig princip bakom kropp och medvetande bekräftas av resultat i den moderna experimentalpsykologin. Landén framhåller att det är genom ”noggrann analys” av själslivet i sömnen samt av sjukdomsförhållanden som man ”nästan lyckats konstatera hos människan tillvaron af ett slags alternerande medvetande” (Landén 1890: 179).

I flera artiklar utvecklar Landén den här uppfattningen om ett alternerande medvetande och han anknyter därvid till Carl du Prels terminologi och lära om ett ”transcendentalt subjekt” eller ”*det transcendentala jaget*” som det också benämns i en av Landéns artiklar (Landén 1890: 364). Det transcendentala jaget är den bakomliggande enheten ur vilken både kropp och medvetande kan härledas (Landén 1890: 364). Landén beskriver det som att det bara är en tidsfråga innan man genom den psykiska forskningen skall kunna fastställa existensen av en sådan här transcendental princip. Landet bortom dödens gränsmärke är inte längre oåtkomligt för forskningens ljus (Landén 1890: 378). Den ”psykologiska” *teori* för det transcendentala som du Prel utvecklat gör det möjligt att på ett vetenskapligt sätt närma sig det som tidigare har varit förbehållet ”mysticismen”¹⁹ och religionen.

Också Landén väljer att liksom von Bergen se utforskandet av det transcendentala ur ett *evolutionärt* perspektiv. Darwin och hans efter-

¹⁸ Om viktoriansk ”eterfysik” se Morrison (2007: 79 f.).

¹⁹ Uttrycket ”mysticismen” brukas av Landén i *SS* (1890: 179).

följare har bara beskrivit den *första halvan* av utvecklingsprocessen, den som rör organismernas fysiska utveckling. Den *andra halvan* som rör den psykiska är förbisedd (Landén 1890: 376).

Teosofi och vetenskap i *Teosofisk Tidskrift* under 1890-talet

När en svensk avdelning av Teosofiska Samfundet bildades i Sverige 1889 var det mer kulmen på en utveckling än början på något nytt. Under flera årtionden hade idéer liknande teosofins varit i ropet. Sanner konstaterar att det bland de svenska teosoferna visserligen fanns en relativt stor trohet mot den internationella teosofin, men att de svenska teosoferna också knyter an till en inhemsk tradition, framförallt genom att flera av de aktiva teosoferna tidigare hade varit aktiva i de religiösa reformrörelser som föregick teosofin (Sanner 1995: 304).

Beslutet om upprättandet av en svensk avdelning av Teosofiska Samfundet togs i Stockholm den 10 februari 1889. Enligt vad som uppges i teosofernas egen historieskrivning hade detta möte föregåtts av ett möte hemma hos religionsforskaren, författaren och akademiledamoten Viktor Rydberg (1828-1895). Rydbergs medverkan vid konstituerandet av det svenska teosofiska samfundet har ifrågasatts av forskningen.²⁰ Oavsett hur det nu förhåller sig med detta förmöte och Viktor Rydbergs medverkan i detta så finns det både på ett idémässigt och personligt plan anknytningspunkter mellan den tidiga svenska teosofin och tidigare religiösa reformrörelser och kristendomskritik, och det är väl framförallt detta som Rydbergs närvaro i den teosofiska historieskrivningen får representera.

Till ordförande valdes läkaren Gustaf Zander (1835-1920). Han

²⁰ Framställningen av Rydbergs förhållande till de första svenska teosoferna diskuteras av Tore Lund i artikeln "Rydberg och teosoferna" i *Veritas* 23, 2007: 37-46.

utvecklade en mekanisk gymnastik som utfördes med hjälp av mekaniska apparater och öppnade också världens första mekaniska gymnastikinstitut i Stockholm 1865. Gustaf Zander var ett etablerat namn inom den medicinska forskningen, såväl i Sverige som i utlandet (Hasebroek 1915).²¹ Av Svenska Teosofiska Samfundets medlemsförteckning från april 1891 finner man flera medicinare, men också flera med titeln ingenjör (*Svenska Teosofiska Samfundets medlemmar ... 1891*).²² En av dessa senare var statskartografen och diktaren Georg Ljungström (1861-1930), som tillhörde en av de flitigaste skribenterna i *Teosofisk Tidskrift* (T.T. 1930: 242-243).²³ Georg Ljungströms bror arkivarien Oscar Ljungström (1868-1943) bidrog också med material till *Teosofisk Tidskrift* (Gillingstam 1982-1984).²⁴ Georg Ljungström var en viktig inspirationskälla för August Strindberg efter dennes återvändo till Stockholm vid sekelskiftet (Szalczer 1998). Även andra svenska samtida författare som exempelvis Ola Hansson (Lindström 1952: 230-233) kan knytas till vad som lite slarvigt har be-

²¹ År 1877 blev han medicine hedersdoktor i Uppsala, 1880 docent i medicinsk gymnastik vid Karolinska institutet och 1896 valdes han till ledamot av Vetenskapsakademien ("D:r Gustaf Zander", nekrolog i *Den Teosofiska Vägen* 1920: 92-94).

²² Bland medlemmarna i Stockholm, där majoriteten av medlemmarna var bosatta, framgår av medlemsförteckningen att ungefär 1/6 av de yrkesverksamma hade medicinsk utbildning och 1/6 teknisk utbildning.

²³ Georg Ljungström övergick 1913 till det nybildade Antroposofiska Sällskapet, som bildats genom att majoriteten av de tyska teosoferna under ledning av dess dåvarande ledare Rudolf Steiner brutit sig ur det internationella Teosofiska Samfundet Adyar.

²⁴ Oscar Ljungström övergick senare till den gren av den teosofiska rörelsen som kom att ha sitt huvudsäte i Point Loma i Kalifornien och som från 1898 kallade sig Universella Broderskapet.

tecknats ”sekelskiftets mysticism”²⁵, dit såväl teosofiska som spiritistiska rörelser räknas. Skriftställaren Carl von Bergen, som redan har behandlats, träffade Blavatsky och korresponderade också med ledande svenska teosofer.

Flertalet av artiklarna i *Teosofisk Tidskrifts* första årgångar diskuterar teosofins förhållande till vetenskap. Detta återspeglar det förhållandet att det var en fråga som ofta behandlades på det Teosofiska Samfundets sammanträden. Här nedan ges några exempel på sådana föredrag. Den 11 januari 1891 höll Oscar Ljungström ett föredrag över ”astrologin såsom en vetenskap” (*T.T.* 1891: 63), vilket senare publicerades i *Teosofisk Tidskrifts* aprilnummer 1891 under titeln ”Astrologien – en vetenskap” (*T.T.* 1891: 99-107). På sammanträdet den 25 januari uppläste Carin Scholander (1830-1912)²⁶ en kortare avhandling av den berömde franske populärvetenskaplige författaren Camille Flammarion om stjärnor och atomer (*T.T.* 1891: 64). Den 8 februari 1891 berättade Carl Hallström (1854-?)²⁷ om ”några intressanta psykografiska experiment, som utförts inom samfundet för psykisk forskning”. Det noteras att det efter föredraget ”följde en diskussion om medier och spiritism” (*T.T.* 1891: 95). Den 22 februari 1891 anmäler Gustaf Kinell (1847-1935)²⁸ läkaren och den psykiske

²⁵ Se Sanners utredning av begreppet i Sanner (1995: 274-278).

²⁶ Född Nyström.

²⁷ Under titeln ”Ett tjugofemårsjubileum”, redovisas i *T.T.* tulltjänstemannen Carl Wilhelm Hallströms 25 år i Teosofiska Samfundets tjänst (*T.T.* 1918: 171-172).

²⁸ Gustaf Kinell lämnade 1913 tillsammans med ett 100-tal andra medlemmar Teosofiska Samfundet för det nybildade Antroposofiska Sällskapet, och kom sedan att fungera som det svenska Antroposofiska Sällskapets första ordförande fram till 1929 (Sahlberg 2009: 15).

forskaren Paul Gibiers *Verldsalltets analys* (1891). Kinell låter också meddela ”några spiritistiska och ockulta fenomen” som finns omnämnda i Gibiers bok (*T.T.* 1891: 96). Med anledning av Kinells föredrag anhöll Tönnes Algren²⁹ (1848-?) om att vid ett kommande sammanträde få hålla ett föredrag om själen som, anges det, kan vara ”till ledning vid dylika fenomenens rätta uppfattning” (*T.T.* 1891: 96). Algren höll sitt föredrag om själen redan den 8 mars, vilket följdes av ”ett lifligt meningsutbyte mellan honom, d:r Åkerberg och ing. O. Ljungström” (*T.T.* 1891: 127). På nästa sammankomst den 22 mars gjorde Ellen Bergman (1842-1921)³⁰ i ett föredrag ”en jämförelse mellan teosofins och Carl du Prels uppfattning om människans sjufaldiga konstitution” (*T.T.* 1891: 128).

Vi ser av sammanställningen ovan att de svenska teosoferna höll sig informerade om och diskuterade den samtida litteraturen. De var också måna om att markera i vilket hänseende som teosofin skilde sig från samtida uppfattningar. Helt i enlighet med den andra av det Teosofiska Samfundets tre programpunkter kom studier och föredrag att utgöra en viktig del av samfundets verksamhet.³¹

²⁹ Tönnes Algren tituleras ingenjör i medlemsförteckningen från den 1 april 1891 för Svenska Teosofiska Samfundet. I *Sveriges Statskalender för år 1899* (1898) återfinns han som bokhållare i Kungliga Järnvägsstyrelsen.

³⁰ Om Ellen Bergman i minnesartikeln ”Ellen Bergman död” i *Den Teosofiska Vägen* 1921: 96-98.

³¹ De tre programpunkternas formulering har skiftat med tiden. I *Teosofisk Tidskrifts* ”Anmälan” i januari 1891 har de tre programpunkterna följande lydelse: 1) att bilda en kärna af universelt broderskap och verka för spridandet af kärlekens och broderlighetens anda på jorden; 2) att befrämja studiet af arisk och annan österländsk litteratur, vetenskap, och religion, 3) att utforska det ännu okända i naturlagarne samt människans andliga krafter” (*T.T.* 1891: 2).

Utmärkande för teosofins diskussion om vetenskap är att den hävdar att det vid sidan av den etablerade västerländska vetenskapen finns en annan vetenskap, som också studerar människan och naturen fast med andra metoder (Hammer 2000: 171-172). Den teosofiska rörelsens skapare madame Blavatsky gör gällande att denna andra vetenskap har uråldriga rötter och i sin renaste form har bevarats i österlandet, där den framförallt vårdas av en samling klosterbröder, Mahatmerna eller Mästarna, vilka är människor som efter oräkneliga reinkarnationer nått en högre andlig nivå, men valt att stanna kvar på vår nivå för att kunna fungera som andliga vägledare och hjälpare för mänskligheten. Det är i själva verket frågan om en uråldrig visdomslära där vetenskap och religion är förenade. Den fysiska platsen för mästarnas klostergemenskap förlägger Blavatsky till Tibet (Campbell 1980: 53-61). Den teosofiska läran identifieras med denna uråldriga visdom.

"Den Högre Vetenskapen" i Teosofisk Tidskrift

I *Teosofisk Tidskrift* behandlas denna andra vetenskap i en längre artikel publicerad i tidskriftens femte nummer i maj 1891 med titeln "Den Högre Vetenskapen" (Kingsland 1891). Artikeln är en översättning av en artikel av teosofen William Kingsland (1855-1936) från 1888.³² Bestämningen "högre" indikerar en gradering mellan vad som

³² I Peter Washingtons bok om den teosofiska rörelsens historia omnämns William Kingsland tillsammans med Alice Cleather som en av Blavatskys "pre-Besant disciples", vilka drev livslånga kampanjer mot Annie Besant, den person som i praktiken tog över den "ideologiska ledningen" av det Teosofiska Samfundet efter Blavatskys död och som innehade samfundets presidentämbete från 1907 fram till sin död 1933. Denna kritik togs tacksamt emot av de olika "Back to Blavatsky"-rörelserna som uppträdde i början av 1900-talet, och som hade det gemensamt att de ville återupprätta den teosofiska

i artikeln kallas vetenskap ”i vanlig mening” eller ”fysisk vetenskap” och den andra, ”den högre vetenskapen”, som också benämns ”ockult vetenskap”. Graderingen innebär en kritik av den vanliga, den fysiska, vetenskapen, som definieras som en vetenskap som sysselsätter sig ”med naturens *företeelser* och med de lagar, som styra den materiella världen, sådan hon ter sig för våra fysiska sinnen” (Kingsland 1891: 132). Den fysiska vetenskapen *begränsar sig* till att studera den materiella världen och dess fenomen, och den erkänner ingen ”makt bakom eller öfver kraft och materia” (Kingsland 1891: 133). Inte heller har artikelförfattaren mycket till övers för de metoder som den experimentella naturvetenskapen tillhandahåller för att stödja de fysiska sinnena vid deras observation av den materiella världen:

Om han bjuder till att understödja de fysiska förmögenheterna i deras observationsarbete, så sker det genom hårfina definitioner och mekaniska experimenter. (Kingsland 1891: 137)

Det här är en beskrivning som skiljer sig från den beskrivning av den samtida vetenskapen som vi tidigare mött hos von Bergen och Landén. Hos dem möter vi en vetenskap uppbytt av samtidens främsta forskare och kapabel att med hjälp av hela den experimentella vetenskapliga arsenalen ta sig an den andliga världen och dess fenomen – en vetenskap som ingalunda begränsar sig till den materiella världen. Vi har här att göra med två olika beskrivningar av den etablerade vetenskapen – en positivt hållen som höjer upp och hyllar den och en negativ som drar ned och kritiserar den.

Vad som mer saknas den fysiska vetenskapen framgår av följande två citat:

läran, som de ansåg hade förvanskats av Blavatskys efterträdare (Washington 1995: 108).

Den så kallade naturvetenskapen tager en blomma eller en insekt, klassificerar dem, gifver hvarje deras del ett namn och för bok öfver deras funktioner och lefnadssätt. Och sedan? Ingenting ... Hvarifrån blomman eller insekten kommer; hvad källan till deras lifskraft är; hvem som utfört den konstnärliga byggnaden; hvad det är som gifver dem deras funktioner; hvarför dessa funktioner skifta i tusen sinom millioner arter; hvarifrån hela den ändliga världen kommer och hvarthän den syftar — inför dessa och liknande frågor står vetenskapen alltjämt stum. (Kingsland 1891: 133)

Så länge vi därför inskränka vår uppmärksamhet till det materiella planet, kunna vi icke komma längre än till upptäckten af de lagar, som behärska materien; men *hvarför* elektriciteten, ljuset, värmet, lifvet eller själen manifesterar sig i och genom materien, eller hvarför materien öfver hufvud alls existerar, måste förblifva en olöslig gåta, så länge vi endast hafva våra fysiska förmögenheter att tillgå. (Kingsland 1891: 141)

Det är alltså frågorna om ursprung, mening och syfte som den fysiska vetenskapen lämnar obesvarade. Detta är frågor som i och med den västerländska vetenskapens konsolidering från 1600-talet och framåt allt mer överlåtits åt religion och metafysik att besvara.

Sammanfattningsvis gäller kritiken av den fysiska vetenskapen att den är begränsad i

- 1) vad den väljer att studera – den materiella världen,
- 2) vilka förmögenheter den använder sig av – de fysiska sinnena,
- 3) vilka metoder den använder sig av – experiment, klassificering, kvantifiering m.m. samt
- 4) vilka frågor den väljer att *inte* besvara – frågor om mening, syfte, ursprung.

Det står klart att med fysisk vetenskap här i första hand åsyftas naturvetenskap. Den högre vetenskapen kan benämnas högre just därför att den försöker greppa en mycket större verklighet än den fysiska vetenskapen. Den högre vetenskapen studerar den verklighet som sträcker sig utöver den materiella fysiska världen.

I artikeln står det att vetenskap ”i vanlig mening”, den fysiska vetenskapen, begränsar sig till att studera världen ”sådan hon ter sig

för våra fysiska sinnen” (Kingsland 1891: 132). Det är alltså inte begränsningen till våra sinnen som sådana som utmärker den fysiska vetenskapen, utan dess begränsning till våra *fysiska* sinnen. Bestämningen ”fysiska” till sinnen borde förutsätta att det finns sinnen – eller förmögenheter som motsvarar sinnen – som inte är fysiska. Sådana *motsvarigheter* till sinnena – i artikeln benämns de ”våra andliga förmögenheter” (Kingsland 1891: 149) men också ”de öfversinliga förmögenheterna” (Kingsland 1891: 134) – finns hävdas det, men de befinner sig hos de flesta människor, på den utvecklingsnivå mänskligheten för närvarande befinner sig på, i ett latent stadium och de måste väckas till liv, uppövas och utvecklas innan de kan tas i anspråk i den högre vetenskapens tjänst.

Uppdelningen i högre och lägre, materiellt och andligt, fysiskt och andligt återspeglar en inom teosofin grundläggande uppfattning av tillvaron som uppdelad i olika nivåer eller plan enligt en hierarkisk ordning.³³ Den verklighet som vi normalt uppfattar som den enda, den materiella, står lägst. Högre står den andliga. Den högre vetenskapen är inriktad på studiet av verkligheten sådan hon ter sig från det högre andliga planets synvinkel, därav bestämningen ”högre”. Förbundet med denna uppfattning om tillvarons hierarkiska ordning eller skala är en uppfattning om att människan utvecklas genom att röra sig längs med den hierarkiska skalan. På det plan, benämnt ”det fysiska planet” i artikeln (Kingsland 1891: 138), som människan nu befinner sig uppfattar hon världen med hjälp av sina fysiska sinnen. Det hon då förmår se genom sina fysiska sinnen är den materiella världen.

Varje människa äger dock en möjlighet att genom andlig träning utvecklas och röra sig uppför skalan till ett högre plan och därigenom aktualisera de högre förmögenheter som motsvarar detta högre plan.

³³ Jämför Campbell (1980: 63-68).

Framförallt måste träningen vara inriktad på att befria människan från de själviska materiella behov som håller henne kvar vid det lägre fysiska planet (Kingsland 1891: 134-135; 137-138). Den träning som skall förbereda lärjungen för den högre vetenskapen innefattar alltså inte traditionella *intellektuella* färdigheter i matematik, logik och problemlösning, utan det handlar mer om att uppöva *andliga och moraliska färdigheter* som gör det möjligt för lärjungen att höja sig upp till ett högre medvetandeplan där denne får tillgång till helt nya förmågor:

Studiet af den högre vetenskapen medför utvecklingen af fysiska, intellektuella och moraliska egenskaper till den högsta grad af fulländning; det medför utvecklingen af förmögenheter, om hvilka den fysiska vetenskapen icke känner det minsta; och det är endast sedan dessa förmögenheter blifvit utvecklade och forskaren dymedelst kommit i beröring med naturen på ett högre plan än de fysiska sinnen, som han kan vinna en praktisk lösning af de problem, hvilka naturvetenskapen icke mäktar lösa. (Kingsland 1891: 134)

När människan höjer sig till ett högre plan i tillvarons skala, får hon möjlighet att bruka de förmögenheter som här gör sig gällande. Med deras hjälp kan hon skåda tingen på det högre plan hon nu befinner sig på.

Den metod som den högre vetenskapen använder sig av för att vinna kunskap, är av en helt annan art än den som den fysiska vetenskapen, naturvetenskapen, är hänvisad till: ”den ockulta vetenskapens metoder äro i grunden olika den fysiska vetenskapens” (Kingsland 1891: 137). Det rör sig om ett slags direkt skådande av sanningen, vilket framgår av uttryck som ”hvad vi behöfva är, att vår tro förbytes i seende” (Kingsland 1891: 148) och ”i alla tider [har det] funnits personer, som med öppna ögon skådat in i andens värld och förstått de andliga lagarnes verksamhet” (Kingsland 1891: 155). Det är en intuitiv kunskapsförmåga som här åberopas: ”Den högre Visheten är dårskap för världen; hon kan först intuitivt fattas” (Kingsland 1891: 154). Den metod för vinnande av kunskap som vi här möter är ett uttryck för den gnostiska kunskapsstrategi som Hanegraaff anser

känneteckna den västerländska esoterismen, till vilken teosofin får räknas (Hanegraaff 2004: 492; 510-511).³⁴

Här ovan har vi i fyra punkter sammanfattat kritiken av den så kallade fysiska vetenskapen. Med fysisk vetenskap åsyftas i första hand naturvetenskap. Artikeln vill visa att den högre vetenskapen har ett större omfång än den fysiska vetenskapen och förmår besvara de frågor som den fysiska vetenskapen inte klarar av:

- 1) där den fysiska vetenskapen väljer att begränsa sitt studium till den materiella världen utvidgar den högre vetenskapen sitt studium till ett högre andligt plan;
- 2) där den fysiska vetenskapen begränsar sig till att använda sig av de fysiska sinnen använder sig den högre vetenskapen av de andliga förmågor som är förknippade med ett högre andligt plan;
- 3) där den fysiska vetenskapens forskningsmetoder använder sig av experiment, klassificering, kvantifiering, använder sig den högre vetenskapen av ett direkt skådande genom de andliga förmågor den har tillgång till;
- 4) där den fysiska vetenskapen begränsar sig till att klassificera, kvantifiera, beskriva och formulera lagar besvarar den högre

³⁴ Hanegraaff skiljer på tre strategier, som har använts i västerländska kulturer för att finna ”sanning” (”truth”). Den första strategin baseras på förnuft (”reason”), observation och argumentation och uppträder i filosofi och vetenskaplig forskning. Den andra är den religiösa uppenbarelse (”divine revelation”) förbunden med ”tro” (”faith”) och återfinns i den etablerade västerländska formen av religion och teologi. Den tredje strategin förlitar sig på ”den personliga andliga erfarenheten av inre upplysning” (”gnosis”). Hanegraaff anser att det är denna tredje strategi – gnosism – som är förenande för olika uttryck av västerländsk esoterism genom tiderna.

vetenskapen de existentiella metafysiska frågorna om mening, syfte och ursprung.

Restriktionism och expansionism

Som jag i artikelns inledning anmärkt möter vi i vårt källmaterial två uppfattningar om den samtida naturvetenskapen. För att beteckna de här båda uppfattningarna använder jag mig av begreppen restriktionism och expansionism, som jag lånar från idéhistorikern Kjell Jonsson (Jonsson 1987: 11-12). Med begreppet restriktionism vill jag beteckna en uppfattning som framhäver naturvetenskapens begränsning till materiens och de fem sinnenas värld och dess oförmåga att överhuvudtaget kunna belysa andliga, religiösa, metafysiska och översinnliga förhållanden.³⁵ Expansionism får beteckna en uppfattning enligt vilken naturvetenskaplig teori och metod uppfattas kunna ha relevans för hur religiösa och metafysiska frågeställningar skall hanteras. Naturvetenskapliga teorier, begrepp och metoder används för att bekräfta och legitimera religiösa och metafysiska föreställningar.

En expansionistisk uppfattning av naturvetenskapen finner vi hos Carl von Bergen. Carl von Bergen anser att modern naturvetenskap visat på såväl materialismens som den kristna dogmatikens ohållbarhet och istället stödjer en organisk världsuppfattning. En restriktionistisk uppfattning av naturvetenskapen möter oss i den här ovan behandlade artikeln i *Teosofisk Tidskrift*.

³⁵ Med de fem sinnenas värld åsyftas den erfarenhetsvärld som är förbunden med våra fem normala sinnen. Erfarenheter inhämtade genom ytterligare sinnen eller kunskapsförmågor som överskrider de fem sinnen räknas till det översinnliga.

Hierarkisk och monistisk verklighetsuppfattning

De här båda redovisade uppfattningarna om den samtida vetenskapen avspeglar också en skillnad i hur man väljer att uppfatta verkligheten. För att klargöra denna skillnad anknyter jag till Hanegraaffs framställning av vad han väljer att kalla "The Wilber Controversy" (Hanegraaff 1996: 176-181). Ken Wilber³⁶ kritiserar den inom "new age-vetenskapen"³⁷ utbredda monistiska tendensen att beskriva den

³⁶ Ken Wilber (1949-) avlade en grundexamen i biokemi, och lämnade därefter universitetsvärlden för livet som fri intellektuell. Han har idag status av en intellektuell kultfigur. År 1978 lanserade han tidskriften *ReVision*. Hans författarskap omfattar ett 20-tal titlar. År 2000 grundade han *The Integral Institute*. Hanegraaff räknar honom visserligen till de tänkare och författare som bidragit till new age-rörelsens idéer, men uppfattar samtidigt att han står lite vid sidan om new age-rörelsen eftersom han så kraftfullt tar avstånd från föreställningar som är förknippade med den.

Wilber kritiserar tendensen inom new age-rörelsen att dra paralleller mellan österländsk mystik och modern fysik. Han utgår i sin kritik från föreställningen att tillvaron kan beskrivas som en hierarkisk skala (*scala perfectionis*) – en föreställning som enligt Wilber tillhör den för västerlandet och österlandet gemensamma visdomstradition som brukar benämnas *philosophia perennis* – och menar att den värld som fysiken refererar till och den värld som mystiken refererar till tillhör helt olika verklighetsnivåer (Wilber (red.) 1986, särskilt Ken Wilbers artikel "Fysik, mystik och det nya holografiska paradigmet", s. 159-186; Hanegraaff 1996: 58-59; 70; 75; 139-140; 176; "Ken Wilber" på http://paranormal.se/topic/ken_wilber.html; "Ken Wilber" på http://en.wikipedia.org/wiki/Ken_Wilber).

³⁷ Hanegraaff använder sig av begreppet "New Age Science", som jag här översätter med "new age-vetenskap". Han medger dock själv att detta är en vilseledande benämning, eftersom new age-vetenskapens verkliga domän *inte* är naturvetenskap ("natural science") utan "*philosophy of nature*". För att beteckna den här formen av "philosophy of nature", som inte bara new age utan hela den västerländska esoteriska

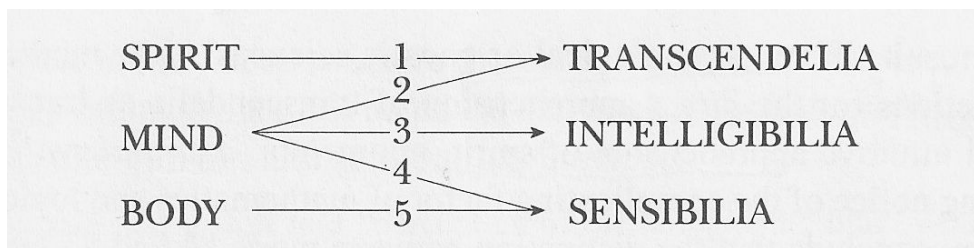
yttersta verkligheten med teorier som har sin grund i den fysikaliska vetenskapen. Exempel på sådan "new age-vetenskap" är Fritiof Capras "parallellism" och det så kallade "holografiska paradigmet" förbundet med fysikern David Bohms tänkande.³⁸

traditionen är förknippad med, använder han, enligt konventionen, det tyska ordet "*Naturphilosophie*". Hanegraaff ansluter sig till Faivres definition av *Naturphilosophie* som "a both intuitive and rigorous approach focusing on the reality underlying phenomenal reality". Till tänkare som tillämpat ett sådant här "naturfilosofiskt" betraktelsesätt räknar Faivre Leibniz, Hegel och Bergson. Hanegraaff anser att det inte går att i *Naturphilosophie* skilja de filosofiska spekulationerna från dess religiösa kontext. *Naturphilosophie* är, enligt Hanegraaff, inte en sekulär filosofi, utan en *religiös filosofi*. Hanegraaff slutsats är att "New Age science" bör klassificeras som ett icke reducerbart trossystem (Hanegraaff 1996: 64-67).

³⁸ Fritjof Capra (1939-) doktorerade i teoretisk fysik vid universitetet i Wien 1966 och har därefter varit verksam som lärare och forskare i teoretisk högenergifysik i Paris, London och Kalifornien. År 1975 kom hans genombrott som populärvetenskaplig författare med boken *The Tao of Physics* (i svensk översättning 1981 med titeln *Fysikens Tao*). I *Fysikens Tao* redovisar Capra de *paralleller* som han anser sig ha funnit mellan modern fysik och österländsk mystik. Den moderna fysiken och den österländska mystiken når på olika vägar fram till samma bild av världen. Boken har varit stilbildande för uppfattningen av förhållandet mellan modern fysik och religiös mystik inom new age-rörelsen. Av religionsvetare har Capras framställning av den "österländska mystiken" kritiserats för att ge en förenklad och felaktig framställning av österländska religioner (Hanegraaff 1996, särskilt s. 69, 74, 107-108, 128-139; Wilber (red.) 1986: 291; "Fysikens Tao – vägen som förenar vetenskap och mystik", i *Nexus* nr 2 1978: 18-21; Hammer 2000: 215; 220-227).

David Bohm (1917-1992) var under större delen av sitt liv verksam som teoretisk fysiker. Han utvecklade en kausal teori baserad på dolda variabler som ett alternativ till den akausala kvantmekaniken. Utifrån denna fysikaliska teori har Bohm

Wilber utgår i sin kritik från en hierarkisk beskrivning av tillvaron i vilken de högre nivåerna omfattar och ”förstår” de lägre nivåerna, som emellertid inte kan omfatta och begripa de högre. I Hanegraaffs framställning redovisas tre nivåer, den materiella, den psykiska och det transcendenta (eller andliga). Till varje nivå hör en särskild kunskapsförmåga – till den materiella de fem kroppsliga sinnen, till den psykiska förnuftet samt till den transcendenta det direkta intuitiva skådandet. Varje nivå refererar till en specifik sfär av kunskapsobjekt. Dessa benämnes här på latin *sensibilia*, *intelligibilia* samt *transcendelia* (Hanegraaff 1996: 176). För att illustrera de olika metoderna (”modes”) att vinna kunskap på använder sig Wilber av ett diagram, som redovisas här nedan.



vidareutvecklat en uppfattning om världen, som framförallt genom hans *Wholeness and the Implicate Order* från 1980 fått en vid spridning inom new age-rörelsen. Enligt Bohm har den värld som omger oss sin grund i en implicit icke-manifest ordning.

Under benämningen ”det holografiska paradigmet” har new age-författare sammanfört Bohms ”teori” om den implicita ordningen med neurologen Karl Pribrams teori för hur den mänskliga hjärnan lagrar minnen. Hanegraaff räknar det holografiska paradigmet till ett av två system eller ”stora teorier” inom new age-vetenskapen (”New Age science”). Enligt Hanegraaff har Bohms tänkande influerats av indiern Jiddu Krishnamurti (1895-1986), som alltsedan han 1929 bröt med Teosofiska Samfundet fungerat som föredragshållare och spridare av idéer, som trots skillnader ändå är besläktade med teosofin (Hanegraaff 1996: 67-68; 70-71; 139-151).

Vi skall inte här fördjupa oss i detaljerna, men tillåter oss ändå några anmärkningar. Den metod ("mode") som här betecknas med pil nummer 5 representerar den rena sensomotoriska förnimmelsen, alltså våra direkta syn-, hörsel-, känslö-, smak- och luktintryck. Vetenskap ("science") anser Wilber vara möjligt för metod 1, 2, 3 och 4. Metod 4 resulterar i de empiriskt-analytiska eller monologiska vetenskaperna ("empirical-analytic or monological (monologue) sciences"), till exempel fysik, kemi, biologi, astronomi och geologi, alltså naturvetenskaperna (Hanegraaff 1996: 177).³⁹ Metod 1 representerar vad Wilber kallar gnostiska vetenskaper ("gnostic sciences"⁴⁰) – innebärande det direkta skådandet eller omfamnandet av det transcendentia; en kunskapsmetod som i den ovan behandlade artikeln från *Teosofisk Tidskrift* förbinds med den högre vetenskapen (Hanegraaff 1996: 177).⁴¹

Enligt Wilber försöker new age-"filosofer" som Fritiof Capra och David Bohm beskriva hela verkligheten, alltså alla nivåer från det materiella till det andliga, med utgångspunkten i en vetenskap, näm-

³⁹ Hanegraaff citerar från Ken Wilber: *Eye to Eye* (1990: 72).

⁴⁰ Citerat av Hanegraaff från Ken Wilber: *Eye to Eye* (1990: 72-73).

⁴¹ Metod 3 resulterar i de mental-fenomenologiska, rationella, hermeneutiska, semiotiska eller dialogiska vetenskaperna ("mental-phenomenological, rational, hermeneutical, semiotic, or dialogical (dialogue) sciences"), till exempel lingvistik, matematik, logik, historia, introspektiv psykologi och sociologi. Metod 2 resulterar i vad Wilber kallar "mandalic sciences", vilket han beskriver som förnuftets försök att arrangera och kategorisera, om än ofullständigt, data från *transcendelia* ("the data of transcendelia") (Hanegraaff 1996: 177).

ligen fysiken, som är begränsad till den lägsta nivån av verkligheten. Så här uttrycker Wilber det själv:

To put it crudely, the study of physics is on the first floor, describing the interactions of its elements; the mystics are on the sixth floor describing the interactions of all six floors. ... Further, physics and mysticism are not two different approaches to the same reality. They are different approaches to two quite different levels of reality, the latter of which transcends but includes the former. (Hanegraaff 1996: 178).⁴²

Kritiken känner vi igen från artikeln ”Den Högre Vetenskapen”. Utgångspunkten är densamma, nämligen uppfattningen att verkligheten är hierarkiskt ordnad, och att särskilda sinnes- eller kunskapsförmågor är knutna till vart och ett av planen (de fysiska sinnena till den materiella världen samt högre kunskapsförmågor till högre nivåer), samt därtill hörande vetenskapstyper (den fysiska vetenskapen – den högre vetenskapen). Fysiken kan därför aldrig – hur mycket den än utvecklas – säga oss något om den andliga världen eftersom den per definition är begränsad till den materiella sinnliga nivån. Uppfattningen av tillvaron som hierarkiskt ordnad är här förbunden med en restriktionistisk uppfattning av naturvetenskapen.

Bergens monism kan uppfattas som en motsvarighet till det sena 1900-talets fysikbaserade new age-vetenskap. Båda söker stöd av naturvetenskapen när de behandlar de metafysiska och religiösa frågorna. Monismen är här förbunden med en expansionistisk uppfattning av naturvetenskapen.⁴³

⁴² Citerat av Hanegraaff från Ken Wilber, *Eye to Eye* (1990: 135-137).

⁴³ Hanegraaffs egen åsikt är att Wilbers kritik ”formulates the fundamental difference between the two main types of speculation [inom new age] about ‘the nature of reality’

*

Artikeln ”Den Högre Vetenskapen” är en översättning av en artikel från ett internationellt teosofiskt organ. I *Teosofisk Tidskrift* finns gott om översatta artiklar från internationella teosofiska organ. Också i dessa artiklar framhävs den ockulta kunskapsvägens exklusivitet. I en artikel översatt från det franska organet *Le Lotus Bleu* med titeln ”Ockultismen”⁴⁴ slås i inledningen fast att ”magi och ockultism” är något som vår tids ”tänkare och vetenskapsmän” har mycket ringa kunskaper om. Föreställningar om olika magiska förmågor relateras. Vi får veta att en ”Zanoni” är en människa som besekrat döden och kan leva i tusentals år, och att man i Indien känner till fyra slag av ”hemligt vetande”, vilket i artikeln redovisas under sina indiska benämningar, vilket ytterligare framhäver dess exklusivitet. Det här är vetanden som går utöver det vi är vana vid. Förvärvandet av det vetande som en teosof bör eftersträva, det fjärde i uppräknningen, ”Atma Vidya”, förbinds med moraliska uppoffringar och medvetandeutvidgande metoder (*T.T.* 1894: 207-212).

I ytterligare en artikel från *Le Lotus Bleu*, ”Den teosofiska vetenskapen” kontrasteras den moraliskt neutrala kemin mot ”den ockulta vetenskapen och teosofien” som går ”tillväga på ett helt annat sätt” genom att förutsätta en *moralisk mognad* för vetandets förvärvande (*T.T.* 1893: 182).⁴⁵ Just framhållandet av moralisk mognad som för-

which we have encountered again and again: a monistic type inspired by modern natural science and a hierarchical and idealistic type” (Hanegraaff 1996: 181).

⁴⁴ Översättning av Carin Scholander från *Le Lotus Bleu*, mars 1892, publicerad i *T.T.*, oktober 1894: 206-212.

⁴⁵ Översättning från *Le Lotus Bleu*..

utsättning för inträdandet på den ockulta kunskapsvägen är något som återkommer i flera artiklar.⁴⁶ Också utvecklandet av olika mentala förmågor och metoder förbinds med den ockulta kunskapsvägen. Vi får veta att det är möjligt att utveckla ett sjätte sinne genom vilket vi, medan vi ännu befinner oss på jorden, kan ”komma i medveten vevverkan med andra tillvarelseplan, befolkade med andra intelligenta varelser” och ”träda i förbindelse med den andliga världen” (*T.T.* 1891: 200).⁴⁷ Och i ett föredrag av en mrs Cooper-Oakley på Hotell Continental i Stockholm, återgivet i *Teosofisk Tidskrift* i oktober 1896, berättas det att det genom övning går att göra övergången mellan liv och död (egentligen mellan vakenhet och sömn) medveten och vinna ”kunskap om astralvärlden” (*T.T.* 1896: 274).⁴⁸

Artikulerandet av en alternativ kunskapsväg som förutsätter förvärvandet av moraliska färdigheter och uppövandet av andra sinnesförmågor är alltså något som karakteriserar de översatta utländska artiklarna som behandlar den ockulta vetenskapen eller ockultismen.

⁴⁶ Förutom de här ovan redovisade artiklarna från *Le Lotus Bleu*, se ”Ockultism, semi-ockultism och pseudo-ockultism”, *T.T.* 1899: 262-265, av Annie Besant.

⁴⁷ Artikeln, publicerad i *T.T.* i oktober 1891 med titeln ”Teosofiens förhållande till vetenskapen”, uppges återge ett anförande av Herbert Burrows vid första europeiska teosofiska kongressen i London den 9 och 10 juli 1891. Översättning av Gustaf Zander.

⁴⁸ Publicerad i *Teosofisk Tidskrift* under titeln ”Teosofien: vetenskapen om lifvet och döden”.

De svenska teosoferna och vetenskapen

Franz Kellberg

Som jag här ovan illustrerat genom föredragsreferat från *Teosofisk Tidskrift* så behandlades ämnet teosofi och vetenskap vid ett flertal tillfällen på de svenska teosofernas sammanträden.

Flertalet föredrag publicerades senare i *Teosofisk Tidskrift*. Ett sådant föredrag från september 1892 av filosofie doktor Franz Kellberg (1847-?) vill redovisa bevis för teosofins sanning.⁴⁹ I inledningen av föredraget diskuterar Kellberg vilka sådana olika slag av bevis som det finns. Hans slutsats är:

att bevisen för en sak nödvändigt måste vara af *samma slag* eller röra sig inom samma område som saken själf. Hörer denna till det kroppsliga eller sinnliga området, fordrar hon kroppsliga bevis, hörer hon till tankens eller intelligensens område, fordras tankebevis, och slutligen om hon hör till andens område, måste också bevisen hämtas från andens område eller vinnas genom andlig intuition. (Kellberg 1892: 194)

Franz Kellberg beskriver verkligheten som skiktad i olika nivåer som var och en svarar mot särskilda kunskaps- eller sinnesförmågor.

Efter att ha rätt ut frågan om vilka olika slags bevis som finns un-

⁴⁹ Föredraget publicerades i oktoberutgåvan av *T.T.* under titeln ”Om bevisen för teosofiens sanning” (*T.T.* 1892: 193-205). Franz Kellberg valdes till vice ordförande i Svenska Teosofiska Samfundet på en sammankomst den 11 september 1892. Efter valet höll Kellberg föredraget ”Om bevisen för teosofiens sanning” (”Den teosofiska rörelsen”, *T.T.* 1892: 222). Hans fullständiga namn var Erik Fridolf Kellberg. Fadern var kyrkoherden Johan Erik Kellberg. Han disputerade 1872 i Uppsala på avhandlingen *Om spektra från elektriskt ljus*. Mellan 1877 och 1909 var han verksam som myntkamrerare i Kungliga Myntverket (Indebetou 1919: 165 samt *Sveriges Statskalender för år 1891*, s. 66).

dersöker han giltigheten av ett antal centrala föreställningar inom teosofin. Den första är "Läran om alltings enhet". Hans undersökning går till på så sätt att han utreder lärans giltighet på varje verklighetsnivå för sig. När han skall undersöka enheten inom den *kroppsliga* världen hämtar han sina exempel från och söker bekräftelse från *naturvetenskapen*. När han skall undersöka enheten inom *känslornas* och *tänkarnas* region använder han sig av förståndsresonemang och *förståndet* beskrivs som en motsvarighet till de "yttre sinnena" inom den här regionen. Och när han slutligen skall undersöka enheten inom *andens* område hänvisar han till "ett nytt sinne", nämligen *intuitionen* (Kellberg 1892: 195-201).

Det här sättet att knyta olika sinnesförmågor till vart och ett av tillvarons nivåer känner vi igen från det hierarkiska sättet att beskriva verkligheten i artikeln "Den Högre Vetenskapen". Att begränsa naturvetenskapens auktoritet till den kroppsliga världen kan uppfattas som uttryck för restriktionism.

Samtidigt kan Kellbergs utredning uppfattas som uttryck för expansionism (vilket i så fall exemplifierar att en hierarkisk verklighetsuppfattning kan förenas med expansionism). Kellberg radar upp exempel från naturvetenskapen när han vill argumentera för det rimliga i teosofins lära om en universell enhet. Han påpekar att "de nutida" naturforskarna har en "benägenhet att återföra hela den organiska världen till ett gemensamt ursprung" (Kellberg 1892: 197). Darwins utvecklingslära är ett bra exempel på detta. Inom fysiken finner han enhetssträvanden och han noterar att fysikerna försöker visa "att attraktion, värme, ljus, elektricitet och magnetism alla äro en och samma kraft" (Kellberg 1892: 197). Kellbergs slutsats blir att den "moderna naturvetenskapen" är "på god väg att bekräfta teosofiens urgamla lära om en universell enhet t.o.m. inom den yttre, kroppsliga världen" (Kellberg 1892: 197). Det är sålunda till naturvetenskapen han vänder sig när han vill finna stöd för eller legitimitet för den teosofiska läran.

Beträffande karmalagen anser han att man med hjälp av "öfver-

ensstämmelsens lag” kan finna bevis för karmalagen ”genom dess många motsvarigheter inom den kroppsliga världen, där de direkt kunna af våra yttre sinnen verifieras” (Kellberg 1892: 202). Karmalagens sätt att verka och uppträda ses som en motsvarighet på det ”sedliga området” till den kroppsliga världens kraftlagar:

Genom anbringande af en kraft af gifven storlek kan ett mekaniskt arbete äfvenledes af bestämd storlek uträttas, t. ex. lyftandet af en viss börda, eller ock kan därmed frambringas värme, ljus eller elektricitet till en viss mängd. Kraftens storlek bestämmer alltid storleken af dess verkan, men märk väl, endast *storleken*, ej beskaffenheten. Allt detta har sin motsvarighet i teosofiens lära om karmalagens verkan på det sedliga livvets område: äfven här är orsakens storlek bestämmande för storleken af dess verkan, men ej för den riktning i hvilken denna verkan skall gå; och härigenom inrymmes möjlighet för eftertanken och viljan att under karmas ledning blifva verksamma medel för utvecklingen. (Kellberg 1892: 202-203)

Kraftlagen inom den kroppsliga världen äger alltså sin motsvarighet i karmalagen inom etiken. Den här nämnda *överensstämmelsens lag* som Kellberg vid flera tillfällen hänvisar till när han gör jämförelser mellan fenomen tillhörande olika verklighetsplan, vill jag uppfatta som ett uttryck för det korrespondenstänkande som anses utmärkande för västerländsk esoterisk tradition.

Studiet av Kellbergs artikel visar oss att det uppenbart uppfattades som mycket viktigt bland de svenska teosoferna att demonstrera den teosofiska lärans överensstämmelse med den etablerade naturvetenskapen. Det var på så sätt som man visade att teosofin också var vetenskap – det är så Kellberg i artikelns inledning beskriver teosofin (Kellberg 1892: 193). Uppenbart är också att Kellbergs förankring i den akademiska fysiken – han disputerade i Uppsala 1872 på en avhandling om spektra från elektriskt ljus – präglar hans uppfattning om förhållandet mellan teosofi och vetenskap. Han står alltjämt fast förankrad i den akademiska fysikens begrepp och terminologi och det är med dessa i bagaget som han närmar sig teosofin.

Georg Ljungström

Också i ingenjör Georg Ljungström behandling av teosofi och vetenskap lyser hans förankring i den akademiska fysiken igenom. I en längre artikel i *Teosofisk Tidskrift* i december 1894 låter Georg Ljungström göra ett antal jämförelser mellan teosofin och den moderna vetenskapen.⁵⁰ Georg Ljungström vill precis som Franz Kellberg visa på överensstämmelser mellan teosofi och modern vetenskap. Han använder sig frekvent av begrepp och liknelser från fysiken för att visa på överensstämmelser mellan naturföreteelser och teosofin och rör sig i sina resonemang obehindrat mellan olika kunskapsområden. Hans resonemang kan gå till på följande vis. För att beskriva en andlig eller religiös föreställning liknar han denna vid en bekant företeelse inom fysiken. Till exempel liknas det hos människan bestående – under de ständigt pågående kroppsliga förändringsprocesserna, det som utgör hennes individualitet och väsens kärna – vid en vågrörelse. När han skall ta reda på vad som karakteriserar denna väsens kärna, övergår han till att studera vad som kännetecknar en vågrörelse i naturen – som om det individuella inte bara kan liknas vid en vågrörelse utan också är någon form av vågrörelse eller vibration.

Han finner att det som kännetecknar vågsystem i naturen är att de behåller sin rytm när de passerar olika medier och brytningspunkter (Ljungström 1894: 260-261). Därför blir Ljungströms slutsats:

att äfven från rent fysisk vetenskaplig ståndpunkt ingen sannolikhet finnes för, att de egendomliga slags system af vibrationer, som vi materiellt sedt kalla individer, skulle för evigt vara upplösta och förlora sin rytm, därföre att de vid födelsen och döden liksom passera genom brytningspunkten eller fokus, där de så korsas af andra vågsystem, att vi med våra begränsade sinnesorgan ej kunna

⁵⁰ Föredrag på Teosofiska Samfundets offentliga sammankomst den 22 april 1894, publicerat i *T.T.* december 1894: 259-276.

följa och urskilja dem. (Ljungström 1894: 261)

Den *individuella väsens kärnan* liknas inte bara vid ett ”system af vibrationer” utan *är* ett sådant system av vibrationer, och eftersom den följer samma lagar som för andra system av vibrationer i naturen kan vi dra *vetenskapliga* slutsatser om dess väsen.

Döden liknas vid en ”tillståndsförändring” – också det ett begrepp hämtat från naturvetenskapen (Ljungström 1894: 262). Och precis som när det gällde att fastställa vad som karakteriserar det system av vibrationer som utgör människans individualitet, så anser Ljungström att det går att fastställa vad som karakteriserar tillståndsförändringen döden genom att studera vad som kännetecknar tillståndsförändringar i naturen. Ljungström finner att det existerar ett sådant gemensamt kännetecken för tillståndsförändringarna i naturen. Han betecknar detta ”den cykliska rörelsens eller återinrättandets (periodicitetens) lag” (Ljungström 1894: 262) och han ger olika exempel från naturen, såsom vattnets kretslopp, årstidsväxlingarna, växlingen mellan dag och natt och människans växling mellan vakenhet och sömn. Ljungström frågar sig om det inte är sannolikt att:

[. . .] vi efter dödens tillståndsförändring likt alla andra naturföreteelser genomlöpa en serie af tillstånd, låt vara än så länge okända för vetenskapen, för att förr eller senare enligt naturföreteelsernas allmänna kretsformade eller cykliska förlopp ånyo inträda i den fysiska tillvaron, födas, utvecklas och dö? (Ljungström 1894: 264)

Observera att det som följer på tillståndsförändringen döden tolkas i ljuset av ”andra naturföreteelser” och att de tillstånd som vi påstås genomlöpa inte uppfattas som oåtkomliga för vetenskapen, utan bara som ”än så länge okända”.

Teosofins *karmalag* beskrivs som en lag för orsak och verkan som ”gör sig gällande på alla områden i naturen” (Ljungström 1894: 268). Ljungström anser det påkallat att utvidga orsakslagen eller kausallagen ”till det andliga och moraliska området”, och konstaterar att ”de andliga och intelligenta krafterna lika litet kunna uppkomma och

förintas, som de fysiska” (Ljungström 1894: 268).

Ljungström deklarerar att han anser att teosoferna ”liksom den moderna naturvetenskapens män” har ”rätt i princip gent emot en del metafysiker, då de [teosoferna och naturvetenskapsmännen] af naturföreteelserna söka draga konsekvenser angående det andliga området” (Ljungström 1894: 274-275). Och han anser att teosoferna och de moderna vetenskapsmännen använder ”liknande forskningsmetoder” (Ljungström 1894: 275). Det sistnämnda strider mot vad som uttrycks i artikeln ”Den Högre Vetenskapen” där det heter att ”den ockulta vetenskapens metoder äro i grunden olika den fysiska vetenskapens” (Kingsland 1891: 137).

Vilka metafysiker det är som Ljungström åsyftar nämns inte. Men eftersom han i samma artikel polemiserar mot den idealistiska filosofiska kritiken av teosofin för dess ständiga uppdragande av paralleller mellan företeelser i ”den själiskt intellektuella” världen och den fysiska världen, ligger det nära till hands att anta att det är filosofer tillhörande en idealistisk riktning som åsyftas (Ljungström 1894: 273). Intressant att notera är att Ljungström stödjer sig på Spencer och darwinismen i sin argumentation (Ljungström 1894: 273). Det är uppenbart att ingenjör Ljungström upplever att teosofin står närmare dessa moderna strömningar än den idealistiska filosofi, vilken ännu lärdes ut vid de traditionella lärosätena och som ingick som en del i den kristna idealistiska enhetskulturen i det oscariska Sverige.⁵¹ Ljungströms argumentation för att modern naturvetenskap kan legitimera andliga och religiösa uppfattningar och hans hänvisningar till Spencer och Darwin, påminner om von Bergens argumentation i *Fri Forskning* från 1886.

Ljungström ansluter sig liksom von Bergen till en *expansionistisk*

⁵¹ Jämför exempelvis Jonsson (1987: 119 ff).

uppfattning av naturvetenskapen. Han inte bara beskriver andliga företeelser med begrepp från naturvetenskapen, utan identifierar också de andliga företeelserna med motsvarande naturvetenskapliga fenomen. Den mänskliga individen liknar inte bara en vågrörelse, utan är också en form av vågrörelse, som enligt Ljungström beter sig på samma sätt som andra vågrörelser i naturen. Därför kan man genom att studera hur vågrörelser beter sig i naturen också dra slutsatser om vad som karakteriserar den mänskliga vågrörelsen. Ljungström anser nämligen att man ur naturföreteelserna kan dra konsekvenser angående det andliga området.

Även om det finns inslag av en hierarkisk verklighetsuppfattning i Ljungströms framställning lutar han betänkligt åt en *monistisk* verklighetsuppfattning. Den hierarkiska skala, som han som teosof utgår ifrån, tenderar i framställningen att falla ihop till en enda fundamental verklighetsnivå där samma metoder och lagar gäller för all verklighet – materiell, psykisk och andlig.

Avslutande diskussion och sammanfattning

Gemensamt för artiklarna av de svenska teosoferna är att de alla månar om att visa på att teosofin överensstämmer med modern naturvetenskap. Att ”bevisa” att de teosofiska föreställningarna är sanna innebär att påvisa att de överensstämmer med modern vetenskap.

Vid denna ”bevisföring” används begrepp från naturvetenskapen. Andliga företeelser och begrepp identifieras med naturvetenskapliga begrepp och företeelser. Människans individuella väsens kärna identifieras med en vågrörelse, döden liknas vid en tillståndsförändring och karmalagen uppfattas som en motsvarighet till lagen om orsak och verkan på det andliga och moraliska området. Identifikationen innebär att de andliga företeelserna följer samma lagar som gäller för de naturfenomen som de identifieras med. Liksom vågrörelser i naturen behåller sin rytm vid passagen mellan olika medier och genom olika brytningspunkter behåller också individen som vågrörelse sin identitet vid passagen mellan liv och död; och precis som tillståndsförändringar

i naturen följer ett cykliskt förlopp följer också tillståndsförändringen döden ett cykliskt förlopp som innebär att döden så småningom övergår i ett nytt liv.

I flera artiklar refereras till en *överensstämmelsens lag*. Vad som äger bestånd på ett plan har sin motsvarighet på de övriga planen. Den andliga världen finns avbildad i den fysiska världen. Genom att studera förhållanden i den fysiska världen går det alltså att skaffa sig kunskap om förhållandena i den andliga världen. Vill vi veta hur karmalagen fungerar kan vi studera kraftlagarnas funktion i den fysiska världen och vill vi veta vad som händer oss efter döden kan vi studera tillståndsförändringar i naturen. Som jag tidigare anmärkt kan denna överensstämmelsens lag betraktas som ett uttryck för de korrespondensförklaringar som anses utmärkande för västerländsk esoterisk tradition. Men den traditionella esoterikens korrespondenser har genomgått en transformering. Det handlar inte längre om att tyda tecken och symboler utan om att studera de naturlagar och kausala samband som naturvetenskapen beskriver. Denna förskjutning från korrespondenser till kausala naturlagar har beskrivits av Wouter J. Hanegraaff i dennes undersökning av new age-rörelsens idéhistoriska rötter (Hanegraaff 1996: 480 ff).

Alla de svenska teosofer som här behandlats refererar i sina framställningar till den traditionella esoterikens hierarkiska skala. Men när de naturvetenskapliga förklaringarna tillåts expandera in på de andligas domäner sjunker den hierarkiska skalan ihop till en enda fundamental verklighetsnivå där samma metoder och lagar gäller för såväl det materiella som det andliga. En sådan här verklighetsuppfattning som framhäver tillvarons fundamentala enhet har jag valt att benämna monistisk. Förutom att "monism" var benämningen på den världsåskådning som formulerades av den tyske biologen Ernst Haeckel i slutet av 1800-talet används termen monism för att beteckna ett världsåskådningsmässigt förhållningssätt som var tämligen utbrett bland såväl vetenskapsmän som författare vid det svenska sekelskiftet. Kjell Jonsson noterar att orden "monism" och "panteism"

blev ”allmänt positiva honnörsord i kulturdebatten”(Jonsson 1987: 150). Jonsson nämner Svante Arrhenius och The Svedberg som exempel på naturvetare som bekände sig till monismen. Bland författare nämner han August Strindberg, Ellen Key och Karl af Geijerstam. Utgångspunkterna för monisterna skilde sig åt. Gemensamt för de olika riktningarna var dock att man ville ”upphäva den cartesianska och kristna dualismen mellan materia och ande” (Jonsson 1987: 150). Jonsson urskiljer ett religiöst patos bakom sekelskiftets monistiska strävanden. Detta religiösa patos kan uppfattas som ett uttryck för en önskan att förena en naturvetenskaplig världsbild med en religiös åskådning (Jonsson 1987: 152-153). Samma monistiska strävan att överbrygga motsättningen mellan en naturvetenskaplig världsbild och en religiös åskådning anser jag att det går att urskilja hos de här behandlade svenska teosoferna.

Att döma av artiklarna i *Teosofisk Tidskrift* förefaller de svenska teosoferna haft en mycket stark tilltro till naturvetenskapens möjligheter att kunna belysa den andliga världens fenomen. Kritik av naturvetenskapen är svår att hitta. I sin avhandling *Claiming Knowledge* uppmärksammar Olav Hammer det dubbla förhållningssättet till vetenskap som han anser genomsyrar Blavatskys hela författarskap. Å ena sidan framhäver hon vetenskapens begränsning med adjektiv som materialistisk, fördomsfull, osäker och ofullständig. Å andra sidan ägnar Blavatsky en tredjedel av sitt standardverk *The Secret Doctrine* åt att visa på den teosofiska lärans överensstämmelse med modern vetenskap (Hammer 2000: 171-173). Det sistnämnda förhållningssättet känner vi igen från *Teosofisk Tidskrift*. Däremot är det svårare att bland de svenska teosoferna hitta exempel på den negativa attityden till modern naturvetenskap.

Kanske kan det bero på de ledande svenska teosofernas långa inskolning i den naturvetenskapliga metoden. Georg Ljungström hade en lantmäterieexamen, Franz Kellberg hade disputerat i Uppsala på en avhandling om spektra från elektriska ljus och ingenjör Oscar Ljungström var anställd vid Stockholms stadsingenjörskontor och uppvisade

i tryck exempel på sitt intresse för egenhändig naturvetenskaplig-teknisk forskning.⁵² Det svenska samfundets ordförande medicine doktor Gustaf Zander hade naturligtvis också skolats in i den naturvetenskapliga metoden. Av medlemmarna i Stockholm hade 1891 minst 1/3 en ingenjör- eller medicinutbildning (*Svenska Teosofiska Samfundets medlemmar den 1 april 1891* (1891)).

I en utvärdering av doktor Gustaf Zanders historiska betydelse på medicinens område publicerad 1915 framhäver författaren Doktor K. Hasebroek – föreståndare för Zanderinstitutet i Hamburg – Zanders naturvetenskapliga uppfostran som avgörande för utvecklandet av den mekaniska sjukgymnastiken:

Zander var ännu icke 24 år gammal, när han började utföra sina idéer. Det är säkerligen ingen slump, att detta – i slutet af 50-talet i förra århundradet – skedde samtidigt med de exakta naturvetenskapernas utbredning och deras införande i medicinen. Blott en naturvetenskapligt uppfostrad och därför nyktert tänkande läkare kunde komma till den insikten, att utförandet af den gymnastiska motståndsrörelsen måste lösgöras från sjukgymnastens person och öfverlämnas åt den visserligen döda men alltid pålitliga apparaten för att möjliggöra å ena sidan att fysiologiskt exakt dosera arbetet, å andra sidan sätta upprepade öfningar i ett sammanhängande system. (Hasebroek 1915: 143)

Jag har tagit med detta citat för att det illustrerar samma fenomen inom medicinen som vi här just sett exempel på inom teosofi: *införandet av en objektiv kvantitativ princip inom ett område som tidigare varit förbehållet det subjektiva och personliga*. Precis som sjukgymnastiken måste befrias från sjukgymnastens personliga och subjektiva massagerörelser måste också människans öde befrias från en personlig

⁵² Oscar Ljungström gav ut uppsatsen *Precisionsteknikens klimax – vätskeytan. Några experiment och idéer* (1922) på eget förlag efter att den, med motiveringen att ”den i flykt påminner om Strindberg”, blivit refuserad i *Teknisk tidskrift*.

guds ”godtycke” och istället betraktas som resultatet av en opersonlig kausallag – karmalagen.

Kjell Jonsson hävdar – tvärtemot vad som vanligen framställs inom framförallt litteraturhistorien – i sin avhandling *Vid vetandets gräns* att ”1800-talets allra sista och 1900-talets första decennium uppvisa ett utökat och fördjupat intresse för den naturvetenskapliga världsbilden” (Jonsson 1987: 140). Den vetenskapliga forskningen kommer under 1800-talets sista decennier att spela en allt viktigare roll vid de naturvetenskapliga och medicinska institutionerna. Under samma tid sker också en påtaglig kvantitativ tillväxt av de naturvetenskapliga ämnena vid universiteten, vilket också återspeglas i samhället utanför lärosätena (Jonsson 1987: 142). Kellberg och bröderna Ljungström har trots eller kanske snarare i kraft av sina naturvetenskapliga utbildningar höga positioner inom de statliga ämbetsverken – som tidigare har förbehållits män med en mer klassisk humanistisk bildning.

Jonsson noterar att samtidigt med att universiteten emanciperar sig från ”rollen som kyrkans talesmän” föds en ”scientism’ som i naturvetenskapen såg den kunskapsform och metod vilken skulle utgöra den högsta auktoriteten i alla ’vetbara’ frågor och ibland även i ovetbara” (Jonsson 1987: 142-143). Vi har här sett exempel på hur denna scientism kunde ta sig uttryck bland svenska skribenter såväl strax före som efter det Teosofiska Samfundets etablering i Sverige. Gemensamt för dessa skribenter är den starkt positiva värderingen av naturvetenskapen och tilltron till att dess begrepp och resultat också äger sin relevans vid besvarandet av de andliga och religiösa frågeställningarna.

Inom teosofin finns också en utvecklad föreställning om en annan kunskapsväg än den västerländska vetenskapens som vi här sett exemplifierad i artikeln ”Den Högre Vetenskapen”. Även om hänvisningar till denna kunskapsväg återfinns hos de svenska teosoferna

spelar den en underordnad roll. De svenska teosoferna bygger vidare på en vetenskapspositiv tradition, som vi här ovan sett exemplifierad genom von Bergen och tidskriften *Sanningsökaren*, vilken är rotad i det moderna genombrottet under 1880-talet.⁵³ I synnerhet von Bergen men också de svenska teosoferna stödde sig i sin argumentation på åtminstone två av 80-talets husgudar, Spencer och Darwin. Uppenbarligen uppfattade både von Bergen och flertalet av de första svenska teosoferna att de förde upplysningens, förnuftets, vetenskapens, det modernas och framförallt utvecklingens talan, under det att dess kritiker stannat i det förgångna och med rätta kunde betecknas som reaktionära. Det är så von Bergen framställer saken i sin skrift *Vårt reaktionära unga Sverige* (1890) och Georg Ljungström använder en liknande debatteknik när han besvarar Karl af Geijerstams attacker på teosofin (Ljungström 1892).

Käll- och litteraturförteckning

Publicerat material

Ahlbäck, Tore, ”Spiritism, ockultism, teosofi och antroposofi – några historiska linjer”, Owe Wikström (red.), *Att se det dolda. Om new age och ockultism inför millennieskiftet*, Stockholm: Natur och Kultur 1998, s. 157-181.

Aspelin, Gunnar, *Tankens vägar. En översikt över filosofins utveckling, del 2*, Lund: Doxa 1977, nytryck av originalutgåvan från 1958.

Bergen, Carl von, ”Religiösa framtidsutsigter”, *Fri Forskning*, 1886, s. 1-39.

Bergen, Carl von, *Vårt reaktionära ”unga Sverige”. Nutidsbetraktelser*, Stockholm 1890.

Bergen, Carl von, *Utilismen på de anklagades bänk*, Stockholm 1891.

⁵³ Jämför Jonsson (1987: 119 ff).

- Campbell, Bruce F., *Ancient Wisdom Revived. A History of the Theosophical Movement*, Berkeley: University of California Press 1980.
- Eriksson, Gunnar, *Västerlandets idéhistoria 1800-1950*, Stockholm: Gidlund 1983.
- Frisk, Liselotte, *Nyreligiositet i Sverige. Ett religionsvetenskapligt perspektiv*, Nora: Nya Doxa 1998.
- Gillingstam, Hans, "Ljungström", *Svenskt biografiskt lexikon band 24*, Stockholm 1982-1984, s. 69.
- Granhölm, Kennet, "Post-Secular Esotericism? Some Reflections on the Transformation of Esotericism", Tore Ahlbäck (red.), *Western Esotericism. Based on Papers Read at the Symposium on Western Esotericism Held at Åbo, Finland, on 15-17 August 2007*, Scripta instituti Donneriani Aboensis 20, Åbo 2008, s. 50-67.
- Hammer, Olav, *Claiming Knowledge. Strategies of Epistemology from Theosophy to the New Age*, Lund 2000.
- Hanegraaff, Wouter J., *New Age Religion and Western Culture. Esotericism in the Mirror of Secular Thought*, Leiden: E.J. Brill 1996.
- Hanegraaff, Wouter J., "The Study of Western Esotericism. New Approaches to Christian and Secular Culture", Peter Antes, Armin W. Geertz & Randi R. Warne (red.), *New Approaches to the Study of Religion vol. 1: Regional, Critical, and Historical Approaches*, Religion and Reason 42, Berlin: Walter de Gruyter 2004, s. 489-519.
- Hasebroek, K., "D:r Gustaf Zander och hans historiska betydelse", Gustaf Zander, *Doktor Gustaf Zander Samlade Medicinska skrifter och lefnadsteckning*, Stockholm 1915, s. 142-148.
- Holm, Ingvar, *Ola Hansson. En studie i åttitalsromantik*, Lund: Gleerups 1957.
- Indebetou, Govert, *Bergshögskolans elever under dess första 100-årsperiod*, Stockholm 1919.
- Johannisson, Karin, *Magnetisörernas tid. Den animala magnetismen i Sverige*, Lychnosbibliotek 25, Stockholm 1974.
- Jonsson, Kjell, *Vid vetandets gräns. Om skiljelinjen mellan naturvetenskap och metafysik i svensk kulturdebatt 1870-1920*, Arkiv avhandlingsserie 26, Lund 1987.
- Landquist, John, "Carl Fredric Berndt von Bergen", *Svenskt biografiskt lexikon band 3*, Stockholm 1922, s. 449-452.

- Lejon, Håkan, *Historien om den antroposofiska humanismen. Den antroposofiska bildningsidén i idéhistoriskt perspektiv 1880-1980*, Stockholm Studies in the History of Ideas 3, Stockholm: Almqvist & Wiksell International 1997.
- Lindström, Hans, *Hjärnornas kamp. Psykologiska idéer och motiv i Strindbergs åttiotalsdiktning*, Uppsala 1952.
- Ljungström, Georg, *En teosofs svar på Karl af Geijerstams "Modern vidskepelse"*, Stockholm 1892.
- Ljungström, Oscar, *Precisionsteknikens klimax – vätskeytan. Några experiment och idéer*, Stockholm 1922.
- Lund, Tore, "Rydberg och teosoferna", *Veritas* 23, 2007, s. 37-46.
- Morrisson, Mark S., *Modern Alchemy. Occultism and the Emergence of Atomic Theory*, New York: Oxford University Press 2007.
- Nilsson, Ingemar & Jan Bärmark, "Forskning om det övernaturliga. Från spiritism till ESP-fenomen", *Idé och lärdom*, Lund: Studentlitteratur 1972, s. 236-274.
- Persson, Mats, *Förnuftskampen. Vitalis Norström och idealismens kris*, Stockholm/Stehag: Brutus Östlings Bokförlag Symposion 1994.
- Petander, Einar, "Teosofi och kristendom i 1890-talets Sverige: Artiklar i *Teosofisk Tidskrift*", *Aura. Tidskrift för akademiska studier av nyreligiositet* 1, 2009, s. 20-43.
- Prel, Carl du, *Die Philosophie der Mystik*, Leipzig 1885.
- Sahlberg, Gardar, "Gustav Kinell 21 mars 1847-26 februari 1935", *Antroposofiska sällskapetets tillkomst i Sverige*, Järna: Wrå förlag 2009, s. 15-16.
- Sanner, Inga, *Att älska sin nästa såsom sig själv. Om moraliska utopier under 1800-talet*, Stockholm: Carlsson 1995.
- Szalczner, Eszter, "Strindberg och Georg Ljungström", *Strindbergiana*, 1998, s. 37-48.
- Washington, Peter, *Madame Blavatsky's Baboon. A History of the Mystics, Mediums, and Misfits Who Brought Spiritualism to America*, New York: Schocken Books 1995.
- Wilber, Ken, "Fysik, mystik och det nya holografiska paradigmet. En kritisk granskning", Ken Wilber (red.), *Det holografiska paradigmet och andra paradoxer*, Göteborg: Bokförlaget Korpen 1986, s. 159-186.
- Wilber, Ken (red.), *Det holografiska paradigmet och andra paradoxer. Ett utforskande av naturvetenskapens frontlinjer*, Göteborg: Bokförlaget Korpen 1986 (översättning från engelskt original: *The Holographic Paradigm and other Paradoxes. Exploring the Leading Edge of Science*, 1982).

Åkerberg, Axel Fritiof, "Materialism och teosofi", *Framåt. Tidskrift utgifven af Göteborgs kvinnliga diskussionsförening*, 1887, s. 155-160.

Tidskrifter och skriftserier (utgivningsår inom parantes):

Fri Forskning (1886), utgiven av Carl von Bergen, endast ett nummer kom ut.

Sanningsökaren (1877-1893).

Skrifter utgivna af Teosofiska Samfundets Svenska Afdelning (1889-1890).

Teosofisk Tidskrift (1891-1960), med ett provnummer från slutet av 1890.

Den Teosofiska Vägen (1911-1925), organ för Universella broderskapet i Sverige.

Theosophia (1896-1911), organ för Universella broderskapet i Sverige.

Följande längre artiklar ur *Teosofisk Tidskrift* analyseras (redaktionellt material och kortare artiklar redovisas ej i käll- och litteraturförteckningen):

Kellberg, Franz:

– "Om bevisen för teosofiens sanning.", okt. 1892, s. 193-205.

Kingsland, William:

– "Den Högre Vetenskapen.", maj 1891, s. 132-153 (översättning av Jean Fr Rossander av en artikel av William Kingsland från *Theosophical Publishing Society*, nr 11 sept. 1888).

Ljungström, Georg:

– "Några jämförelser mellan teosofien och den moderna vetenskapen.", dec. 1894, s. 259- 276.

Följande artiklar ur *Sanningsökaren* analyseras:

Landén, Birger:

– "Några ord om själsbegreppet.", nr 12, 16 juni 1890, s. 177-180.

Landén, Birger:

- ”Själsläran ur monistisk synpunkt.”, nr 23, 1 december 1890, s. 364-365 (textutdrag från Carl du Prels Själsläran framställd ur synpunkten af människoväsendets enhet (1890) samlade och kommenterade av Landén).

Landén, Birger:

- ”Hvad antyder utvecklingsläran?”, nr 24, 16 december 1890, 375-378.

Tidningar:

Aftonbladet årgång 1887.

Okatalogiserat tryck på Kungliga Biblioteket i Stockholm:

Svenska Teosofiska Samfundets medlemmar den 1 april 1891.

Internetsidor

”Ken Wilber” på http://paranormal.se/topic/ken_wilber.html 2011-09-29

http://en.wikipedia.org/wiki/Ken_Wilber 2011-09-29

http://de.wikipedia.org/wiki/Carl_du_Prel 2011-09-29

Förkortningar

SS *Sanningsökaren*

T.T. *Teosofisk Tidskrift*

Einar Petander, doktorand i religionsvetenskap, Åbo Akademi.