

Södertörns högskola | Institutionen för genus, kultur och historia  
Kandidatuppsats 15 hp | Religionsvetenskap | Vårterminen 2008

# Uråldrig visdom och samtidens förfall

– En diskursanalys om framställningen av Indien  
i *Teosofisk tidskrift* 1891-1894

Av: Martin Englund  
Handledare: Göran Ståhle

# Innehåll

<b>1. Inledning</b>	<b>2</b>
1.1 Syfte	2
1.2 Frågeställning	2
1.3 Disposition	3
1.4 Diskursanalytisk metod och teori	4
1.5 Källan: <i>Teosofisk tidskrift</i>	6
1.6 Avgränsning	7
<b>2. Bakgrund</b>	<b>8</b>
2.1 Forskningsläge	9
2.1.1 Forskning om västerländsk esoterisk tradition	9
2.1.2 Vetenskapliga studier av teosofin	11
2.1.3 Det postkoloniala forskningsfältet	13
2.2 Teosofins lära och historia	15
2.3 Teoretisk ram	19
<b>3. Indien i <i>Teosofisk tidskrift</i> 1881-1884</b>	<b>27</b>
3.1 Den diskursiva helheten i <i>Teosofisk tidskrift</i>	27
3.2 Det västerländska	28
3.2.1 Den kyrkliga kristendomen	29
3.2.2 Materialismen	32
3.2.3 Den uråldriga visdomen	34
3.3 Indien	36
3.3.1 Österns visdomar	36
3.3.2 Samtidens förfall	41
3.3.3 Återuppväckandet	44
<b>4. Vidarediskussion</b>	<b>47</b>
4.1 Del av ett större diskursivt sammanhang	47
4.1.1 Indien-konstruktionens rötter, spridning och maktutövande	48
4.1.2 En anti-kolonial kolonial konstruktion	50
4.2 Uppsatsens betydelse	53
4.3 Frågan om skuld	53
<b>Källor</b>	<b>55</b>
<b>Referenslitteratur</b>	<b>55</b>
<b>Internetkällor</b>	<b>58</b>

# Kapitel 1: Inledning

---

## 1.1 Syfte

Det primära syftet med denna undersökning är att teckna diskursen om Indien ur *Teosofisk Tidskrift* från 1891-94. Det är teosofernas definition av Indien som används i uppsatsen och den syftar på ett Indien i bred bemärkelse, både geografiskt och i avseendet Indiens religioner. Med detta intar detta arbete inte någon ställning i frågan om vad Indien egentligen är eller borde vara utan Indien betraktas här enbart som en inom-teosofisk konstruktion, alltså teosofernas syn på vad Indien är. Ambitionen finns dock att relatera detta Indien till andra indienar (alltså Indien i bestämd form plural) som cirkulerar i diverse nationalistiska och koloniala medvetanden.

Det diskursiva skall tecknas upp utifrån textens representation, på den teosofiska framställningens egna premisser. Utifrån detta skall ett diskursivt landskap uppvisas där olika företeelser avgränsar sig till varandra. Denna lokala diskurs skall även i viss mån ställas i relation till en större diskursiv konstruktion av det mystiska eller andliga Indien.

Om det är något detta arbete vill undvika är det att säga någonting om Indien i sig, att ställa en motbild till teosofernas syn på Indien. Att utföra en diskursanalys handlar om att visa upp konstruktioner och inte nödvändigtvis att förklara hur dessa överensstämmer med någon slags verklighet. Att presentera en sådan verklighet till motbild vore enbart att skapa en ny diskurs om Indien.

## 1.2 Frågeställning

Den grundläggande frågeställningen är som följer:

- Hur ser den diskursiva framställningen ut av Indien i *Tesofisk Tidskrift* 1891-1894?

För att sedan underlätta utmejslandet av det diskursiva har en del hjälpfrågor emanerat ur den grundläggande frågeställning.

- Vilka föreställningar förknippas med Indien?

- Hur avgränsas det indiska gentemot andra föreställningar?

- Hur beskrivs Indiens historiska och religiösa utveckling?
- Hur ser tidskriftens diskursiva helhet ut som Indien ingår i?
- Hur borde Indien vara, enligt teosoferna, och hur förhåller sig det samtida Indien de möter till detta?

Avslutningsvis kommer ett antal frågeställningar som hänger utanpå själva undersökningen i en vidarediskussion. Dessa kommer enbart ytligt beröras och gäller kontextualiseringen av undersökningens resultat. De diskuterade frågorna är följande:

- På vilket sätt utgör teosofernas Indien-föreställningar en del av ett större sammanhang?
- Var kommer teosofernas föreställningar ifrån och hur representeras de idag?
- Hur utövar denna diskurs makt på en icke-diskursiv verklighet?
- Hur bör vi betrakta den teosofiska diskursen om Indien inom den postkoloniala debatten om ansvar och skuld?

### 1.3 Disposition

Denna rapport är upplagd i fyra akademiskt klassiska kapitel. Först denna inledning som presenterar projektets utgångspunkt med frågeställningar och metodval med mera. Sedan ges en bakgrund som skänker läsaren den förståelse som krävs för att själva undersökningen skall bli begriplig. Bakgrundskapitlet går igenom vad Det teosofiska samfundet var, historiskt och innehållsmässigt, men framför allt lägger detta kapitel en hel del möda på att reda ut uppsatsens teoretiska grundantaganden och dess förhållande till annan forskning. Det kan tyckas att bakgrunden tar omotiverat stor plats i förhållande till undersökningens omfattning men detta krävs för att reda ut en rad teoretiska frågor som är av avgörande betydelse. Uppsatsens vill bidra lika mycket till en teoretisk diskussion som till utforskandet av själva studieobjektet, teosofin.

Själva undersökningsdelen, kapitel 3, tecknar diskursen om Indien ur *Teosofisk tidskrift*. De olika avsnitten har underrubriker som målar upp de centrala begreppen i det diskursiva landskapet. I största möjliga mån håller detta avsnitt sig till källmaterialets representation och undviker att skena iväg i för långtgående diskussioner och kontextualiseringar. Upplägget av rapporten har inget med studiens kronologi att göra. Istället är det diskursiva landskap som presenteras en bild som framträtt efter en kaotisk, hermeneutisk process av läsande och analys.

Alla vidare diskussioner har placerats i kapitel 4, ett kapitel som hänger utanpå den egentliga

uppsatsen för att inte smutsa ned den redodlade diskursteckningen. Kapitel 4 upprättar ett fritt forum att utveckla diverse tankar som inte tillåts i den renodlade undersökningen. Detta kapitel ger en kontextualisering av den tecknade diskursen och presenterar en rad nya frågeställningar som kan locka till framtida tänkande och debatt.

#### 1.4 Diskursanalytisk metod och teori

Detta avsnitt kommer att behandla en rad centrala metodiska och teoretiska frågor. Först kommer det praktiska tillvägagångssättet att beskrivas och sedan fördjupas avsnittet sig något i en redogörelse för den diskursanalys som begagnats.

Källan, *Teosofisk tidskrift*, årgång 1891-1894, har angripits på följande sätt. Inledningsvis har texten kodats genom att alla utsagor om Indien plockats ut. Sedan har dessa sorterats i olika kategorier enligt vilka föreställningar de uttryckt. Slutligen har dessa kategorier sammanställts till ett enhetligt diskursivt landskap som sammanfattar utsagorna om Indien i *Teosofisk tidskrift* 1891-1894. Det är inte enbart explicita utsagor om Indien som kommer behandlas utan även dess motsatser som Indien avgränsas mot. Det handlar alltså om en diskursanalys.

Det är svårt att finna någon konsensus i definitionen av begreppet diskurs. Bland annat skriver Göran Bergström och Kristina Boréus att:

Diskursanalys är fortfarande på frammarsch i samhällsvetenskaperna. När ett nytt begrepp lanseras på olika håll samtidigt och blir populärt brukar följden bli att det används på ett både vagt och mångtydigt sätt. Diskursbegreppet är inget undantag.<sup>1</sup>

Detta är milt uttryckt, det har utkommit en rad böcker som försöker reda ut vad diskurser och diskursanalys är för något<sup>2</sup> och det finns en rad olika skolor av diskursanalytiker. Bergström och Boréus påpekar en markant uppdelning mellan en fransk, Foucault-inspirerad och en anglosaxisk, strukturellt lingvistisk huvudinriktning.<sup>3</sup> Utan ett intrasslande i för långa redogörelser av det diskursteoretiska fältet kommer här en kort redogörelse för vad diskurs betyder och hur begreppet kommer att användas i denna uppsats.

Michel Foucault betraktas som diskursanalysens främste förgrundsgestalt och det är också hans arbeten som inspirerat den diskursanalys som detta arbete bygger på. Foucault använder begreppet

---

<sup>1</sup> Bergström&Boréus 2005, s. 17

<sup>2</sup> Howarths 2007, Börjesson&Palmblad 2007 och Bergström&Boreus 2005 är exempel på sådana böcker.

<sup>3</sup> Bergström&Boréus 2005, s. 308f

diskurs som ”namn på hela den praktik som frambringar en viss typ av yttranden”.<sup>4</sup> I sina tidiga arbeten använde han en metod han kallade arkeologisk, den finns formulerad och kommenterad i *Vetandets arkeologi*. Denna metod undersökte diskursers inre ordning, vad den innefattar och vad den utesluter. Genom att angripa ett kunskapsfält som medicinen eller mentalvården kunde Foucault undersöka hur de föreställningar som uttrycktes drabbade patienten eller fången. Han beskrev med andra ord diskursproduktionen, diskursens inre former och dess maktutövande inom ett givet epistem. Foucault kallas ofta idéhistoriker vilket var tvärt emot hans egna intentioner. Själv avgränsar han sig mot idéhistoriker genom att hävda att idéhistoriker söker en bakomliggande verklighet bakom texten, en dold intention hos författaren. Som arkeolog i vetandet gräver vetenskapsmannen enbart i representationen och dess diskursiva maktutövande. Det går även att finna diskursiva brott, förändringar och släktskap mellan diskurser. Detta är utmärkande för diskursanalys. Foucault avslutar sin angränsning mellan idéhistoria och sin arkeologi med:

4. Slutligen försöker inte arkeologin att rekonstruera vad människorna kan ha tänkt, velat, avsett, upplevt eller önskat i det ögonblick då de uttalade diskursen; den har inte för avsikt att uppfånga den flyktiga kärna då upphovsman och verk utbyter identitet; då tanken är ännu helt inpå sig själv, i identitetens ännu oförvanskade form, och då språket ännu inte utvecklats i diskursens spridning i tid och rum. Med andra ord: arkeologin försöker inte upprepa det som en gång sagts genom att återuppsöka det i själva dess identitet. Den gör inte anspråk på att utplåna sig själv i en tvetydig, ödmjuk läsning som skulle tillåta ursprungets avlägsna, prekära, nästan utplånade ljus att återuppstå i hela sin renhet. Arkeologin är varken mer eller mindre än en omskrivning: det vill säga en regelbunden omvandling av det som redan skrivits, under bevarande av exterioritetens form. Den är inte en återgång till själva ursprungets hemlighet, den är systematisk beskrivning av en diskurs som objekt.<sup>5</sup>

Denna uppsats skall utforska en lokal diskurs. Med det menas att endast det som uttrycks om Indien i *Teosofisk tidskrift* kommer att behandlas. Däremot bygger själva intresset för studien på en större referensram som det studerade är en del av. På vilket sätt teosofernas föreställningar om Indien stämmer överens med andra Indien-föreställningar kommer att kortfattat vägas mot de teorier om Indien-representationer som presenteras i uppsatsens teoretiska ram-beskrivning.

Bergström och Boréus påpekar att diskursanalysen är ointresserad av aktörer.<sup>6</sup> Det är dock så att många diskursanalyser håller sig fullkomligt på det diskursiva planet utan även blandar in aktivt diskursskapande aktörer i sin analys. Ett klassiskt exempel på detta är Edward Saids hegemoniska

---

<sup>4</sup> Citatet kommer från en not av Mats Rosengren i hans svenska översättning av *Diskursens ordning*. Rosengren sammanfattar Foucaults diskurs-begrepp på ett sätt som är lättare att kort citera än att gå till Foucaults egna ord. Foucault 1993, s. 57

<sup>5</sup> Foucault 2002, s. 170

<sup>6</sup> Bergström&Boréus,2005, s. 328

diskurs om Orienten i *Orientalism*.<sup>7</sup> Eftersom denna uppsats inte närmare kommer att undersöka de skribenter som kommer till uttryck i *Teosofisk tidskrift* så riskerar den inte heller att falla in i några intentionalistiska diskussioner om dolda agendor. Det handlar om en ren diskurs-analys som undersöker hur språk organiserar den sociala verkligheten.<sup>8</sup>

Det diskursiva landskap som denna uppsats målar upp utgör de föreställningar, vokabulärer, terminologier, dikotomier och logiska system som möjliggör teosofernas utsagor i texten. De strukturer och regelbundheter som uttrycks utgör det diskursiva planet.

### 1.5 Källan: *Teosofisk tidskrift*

Detta avsnitt ifrågasätter ifall de uppställda frågeställningar har sina svar förborgade i det utpekade källmaterialet. Om vi på samma sätt som i metodavsnittet går från det primära till det sekundära, från representation till kontext så blir det en enkel början. Givetvis går det att utifrån tidskriften teckna vad som sägs om Indien i den och även att sortera dessa uttalanden i alla möjliga små askar.

Är då jag kapabel att förstå vad som sägs? Uppfattar jag alla undertoner, alla implicita uttalanden om Indien? Givetvis kan jag inte vara säker på detta. Min förförståelse hamnar här under luppen när vi frågar oss om *Teosofisk tidskrift* är begriplig för mig. Här tar vi hjälp av den hermeneutiske filosofen Hans-Georg Gadamer. Enligt Gadamer kan en uttolkare av en text aldrig utrota sin egen historiska och kulturella utgångsposition. Förståelse präglas av våra fördomar och utan våra fördomar blir förståelsen omöjlig. Uttolkaren har en förförståelsehorisont och författaren en annan och den gäller att synliggöra dessa positioner för att skapa en horisont-sammansmältning vilket är målet i den Gadamerska textanalysen. Om jag då skall försöka förstå min egen position så kommer jag med en post-strukturalistiskt inspirerad forskningsansats, inställd på att synliggöra tankestrukturer hos en esoterisk rörelse för över hundra år sedan. Den andra positionen, den studerade tidskriftens, kommer jag återkomma till i relation till sin samtid och till den teosofiska rörelsen. Däremot skall vi här behandla hur jag närmar mig den. Rent akademiskt kommer jag från två håll. Min inläsning har dels bestått av postkolonial skildringar av västerländska Indien-bilder och dels av skildrandet av teosofin som en rörelse inom den västerländska esoteriken. Dessutom har min förståelse av teosofin färgats av att mycket av dagens nyandliga föreställningar återfinns hos teosoferna. Utifrån detta har jag gjort mig en bild av den historiska, kulturella och ideologiska

---

<sup>7</sup> Said kombinerar Foucaults diskursanalys med Antonio Gramscis historiematerialistiska hegemoni-teori. Detta leder till att de författare som i Suids studie uttrycker den orientalistiska diskursen tillskrivs en större intentionalitet än utsago-producenterna i Foucaults analyser. Genom deltagandet i ett kolonialprojekt etablerar Suids orientalist, på ett medvetet sätt, ett kulturellt rättfärdigande för en västerländsk dominans av Orienten.

<sup>8</sup> Bergström&Boréus 2005, s. 305

situation som cirkulerar i *Teosofisk tidskrift* och det är alltså så jag försökt att närma mig en gadamersk horisont-sammansmältning.

Det finns ett paradoxalt drag i förhållandet till källan i denna uppsats. Först och främst ska det handla om representationen, inte någon bakomliggande verklighet, men ändå dras Gadamer in i det hela för att diskutera förståelse av historiska och kulturella positioner. På något sätt krävs här ett klargörande av dessa till synes kolliderande förhållningssätt. För att uttolkaren över huvud taget skall förstå vad som står i en text krävs en föreställningsvärld att hänga upp textens innehåll på. På detta sätt har min kulturellt betingade föreställningsvärld påverkat min förståelse av *Teosofisk tidskrift* och för att även förstå den föreställningsvärld som texten tillhör så har jag försökt förstå denna värld. Från detta startar min läsning och tillslut har jag avkodat textens utsagor om Indien och ordnat dessa i en åskådlig diskursteckning. Däremot söker jag inte att kontrollera vilka personernas intentioner var bakom texten, vilka dolda agendor som finns. Inte heller söker jag någon psykoanalytisk förståelse där en berättelse om en svunnen civilisation kan betyda fadersavund. Min analys vilar i orden, satserna och de öppna betydelseerna.

Avslutningsvis kommer uppsatsen att diskutera denna undersöknings koppling till ett större sammanhang i en vidare diskussion. Här låter vi ändå diskursen lämna tidskriften och ge sig av in i större föreställningar om det mystiska Indien. Här kan inte längre *Teosofisk tidskrift* skänka vägledning och besvara frågeställningarna. Här kommer sekundär-litteraturen in och hjälper till med kontextualiseringen. Uppsatsen kommer inte att försöka svara på hur stor tidskriftens diskursiva påverkan var i Sverige. Det huvudsakliga resultatet av denna studie ligger förborgad i tidskriftens representation.

## **1.6 Avgränsning**

Avslutningsvis i detta inledningskapitel bör det motiveras varför just årgångarna 1891-1894 valts ut. Den huvudsakliga anledningen till detta är det greppbara omfånget. Materialet innehåller tillräckligt med utsagor för att en diskursteckning om Indien. Dessutom håller tidskriften en enhetlig karaktär under dessa år innan en konfliktfylld epok inleds som slutligen leder till att samfundet delas i två 1896. I att välja de tidiga årgångarna eftersökes ett ursprungligt budskap, hur teosoferna vill presentera sig och sin världsbild för den svenska allmänheten i sitt första framträdande.

För att utföra en giltig diskursanalys inom ett avgränsat fält så krävs att allt material på området går igenom. Detta handlar om en tydlighet och ärlighet, en slags offentlighetsprincip. Varje läsare kan lätt gå till det väl avgränsade materialet och kontrollera rönen. Arbetes representativitet kan ifrågasättas utifrån om läsaren anser det möjligt att tala om en teosofisk diskurs av intresse efter att

fyra årgångar genomgått. En c- uppsats tidsramar kräver att materialet inte blir för stort. Hade det funnits eoner av tid skulle det vara intressant att teckna den diskursiva konstruktionen av Indien i teosofernas tidskrifter ända fram till idag. Tills dess får vi nöja oss med de fyra inledande åren.

## Kapitel 2: Bakgrund

---

### 2.1 Forskningsläge

Att studera Det teosofiska samfundets representation av Indien är ett forskningsfält som sammanför erfarenheter och perspektiv från olika forskningsområden. Först handlar det om att studera Det teosofiska samfundet som en västerländsk esoterisk tradition och för det andra handlar det om att utforska teosofernas konstruktioner av Indien som präglade den postkoloniala tillvaron. Enligt detta har forskningsläget delats upp i *Forskningen i västerländsk esoterisk tradition* och *Det postkoloniala forskningsfältet*.

Forskare inom det postkoloniala forskningsfältet hävdar ofta att det inte går att sammanfatta alla studier om det postkoloniala som en disciplin eller teoribildning. De hävdar att området rymmer allt för stora oenigheter och skillnader på fokusering. Ändå har det utvecklats en antydan till en postkolonial kanon från Edward Said och Stuart Hall till Homi Bhabha och Chakravorty Spivak. Det är den forskningen som nedan kommer att beskrivas och sedan kommer det som har skrivits om Sverige ur ett postkolonialt perspektiv att tas upp.

Forskningen i västerländsk esoterisk tradition kommer från den religionshistoriska disciplinen. På detta sätt går det att visa på att den är enhetligare än den postkoloniala forskningen som spänner över hela humaniora- och samhällsvetenskapliga fältet. Denna uppsats vill bidra till forskningen om västerländsk esoterisk tradition genom att bidra med perspektiv, teori och metod från det postkoloniala forskningsfältet. Detta är dock inte det allra första arbetet som kombinerar religionsvetenskap med postkolonial teori. Richard Kings *Orientalism and Religion: Postcolonial Theory, India and "The Mystic East"* befinner sig inom detta område och har bidragit mycket till detta arbete. En rad andra studier som behandlar koloniala konstruktioner av Indien kommer också att diskuteras. Det är dock inget tidigare arbete som helt fokuserat på en esoterisk tradition som teosofins konstruktion, diskurs eller bild av Indien.

#### 2.1.1 Forskning om västerländsk esoterisk tradition

I religionsvetenskapens barndom och ungdom betraktades ofta de esoteriska rörelserna som obskyra fenomen i samhällets utkanter som inte tilldrog sig forskarnas intresse i någon större utsträckning. Den första att sätta en esoterisk tradition i centrum av sitt forskningsfält var renässans-historikern Francis Yates i sitt verk *Giordano Bruno and the Hermetic Tradition* från 1967. Yates placerade den

esoteriska traditionen, eller den hermetiska som hon benämnde den, i centrum av sin renässansförståelse. Inom de esoteriska kretsarna föddes och närdes de idéer och föreställningar som sedan genomdrev den vetenskapliga revolutionen. I denna miljö kunde de vetenskapliga diskussionerna flöda fritt, skyddade av initiationen från en repressiv kyrkas insyn. Det esoteriska uppfattades inte längre som ett obskyrt fenomen i västerlandets periferi utan Yates omvandlade det till själva motorn i ett av den västerländska idéhistoriens namnkunnigaste grand narratives, den vetenskapliga revolutionen. Wouter J. Hanegraaff har benämnt denna syn på den västerländska esoteriken för ”the Yates-paradigm”.<sup>9</sup>

Detta paradigm varade under 70- och 80-talen men stötte på alltmer kritik. Bland annat kritiserades Yates för en förenklad syn på de stora kulturella utvecklingsmönstren och därigenom överdrev hon den hermetiska rörelsens betydelse. Idag erkänner många forskare att många av de vetenskapliga pionjörerna rörde sig i esoteriska kretsar men att det inte går att beskriva dessa rörelser som själva drivkraften för den vetenskapliga revolutionen.<sup>10</sup> Henrik Bogdan skriver: ”it is today assumed that western esotericism was merely one among a number of factors that contributed to the emergence of modern science – not the only one”.<sup>11</sup>

Nästa steg i Hanegraaffs periodisering av sitt forskningsområdes historia är Antoine Faivres definition av den esoteriska rörelsen som ”a pattern of thought”.<sup>12</sup> Faivre inledde sin forskning på 80-talet och 1992 presenterade han sin definition.<sup>13</sup> Han avgränsade forskningsfältet geografiskt, innehållsmässigt och historiskt. Den esoteriska traditionen var ett västerländskt fenomen som avgränsade sig från betraktandet av någon universell esoterik. Dessutom löpte den från renässansen och framåt. Huvudsakligen sammanfattade Faivre sex punkter som beskriver föreställningarna inom den esoteriska traditionen som ett ”pattern of thought”. Dessa punkter består av fyra grundläggande: 1. Correspondence; 2. Living Nature; 3. Imagination and Mediations; 4. Experience of Transmutation. Till dessa tillkommer ytterligare två punkter: 5. The Practice of Concordance; 6. Transmission.<sup>14</sup>

Faivre fick den första professurstolen i västerländsk esoterisk tradition vid Sorbonne. Hans definition av fältet har blivit en utgångspunkt för all senare forskning på området. Dock har även Faivre-paradigmet ådragit sig en viss kritik. Hanegraaff och von Stuckard har påpekat hur Faivre har utgått ifrån renässans-esoteriken när han skapat sin definition vilket leder till att en del senare rörelser som allmänt uppfattas som esoteriska inte fullkomligt passar in på Faivres ”pattern of

<sup>9</sup> Hanegraaff ur Antes, Geertz & Warne 2004

<sup>10</sup> Hanegraaff ur *Aries: Journal for the Study of the Western Esotericism* nr. 1, 2001

<sup>11</sup> Bogdan 2003, s. 14

<sup>12</sup> Detta begrepp ”forme de pensée”, ”form of thought” eller ”pattern of thought” är genomgående i Faivres verk varav *Access to Western Esotericism*, Faivre 1994, är det centrala. Faivres punkter är en uppräknig av de föreställningar som fyller hans tankemönster och som alltså är det utmärkande för den esoteriska traditionen.

<sup>13</sup> Stuckard 2005, s. 3ff

<sup>14</sup> Faivre 1994, s. 10-14

thought”.<sup>15</sup> Problemet uppstår då om definitionerna bör anpassas eller om vetenskapen skall tillåtas att definiera vilka rörelser som egentligen är esoteriska. Hanegraaff har vänt på Faivres tidsperspektiv och huvudsakligen intresserat sig för dagens nyandlighet. I hans centrala verk *New Age Religion and Western Culture: Esotericism in the mirror of secular thought* så definieras New Age utifrån ett punktsystem som påminner om Faivres. Hanegraaff gör en religions- och idéhistorisk studie som placerar New Age-rörelsen inom den västerländska esoteriken men präglad av moderniteten. Detta arbete kommer vi att återkomma till i den teoretiska ramen.

Kocku von Stuckard förespråkar att den esoteriska rörelsen skall betraktas som en esoterisk diskurs. Han skriver: ”I am seeking to describe the continuities and breaks, the overlaps and changes of `esoteric discourse` in a specific historical context”.<sup>16</sup> På detta sätt behöver vi inte fördjupa oss i vilka punkter som bör finnas med i definitionen av den esoteriska traditionen utan istället kan vi försöka följa hur en historisk och kulturell överföring och utveckling gått till.

I Sverige har föreningen Finyar sedan 1997 samlat de forskare som intresserat sig för nya religiösa rörelser. Där ingår bland annat Liselotte Frisk, Henrik Bogdan och Olav Hammer. Hammers arbete *Claiming Knowledge: Strategies of Epistemology from Theosophy to the New Age*, *Profeter mot strömmen* och *På spaning efter helheten: New Age, En ny folktro?* har bidragit med mycket av förståelsen till detta arbete och kommer diskuteras närmare framöver. Liselotte Frisk har i *Nya religiösa rörelser i Sverige : relation till samhället/världen, anslutning och engagemang* och *Nyreligiositet i Sverige : ett religionsvetenskapligt perspektiv* gått igenom de dominerande nyreligiösa rörelserna i Sverige däribland teosofin. Henrik Bogdan har följt i den forskartradition av den esoteriska traditionen som Faivre och Hanegraaff tillhör när han utforskat frimureriets initiationsmönster i sin doktorsavhandling *From Darkness to Light: Western Esoteric Rituals of Initiations*. Han har även utkommit med *Western Esotericism and Rituals of Initiation* som som studerar precis det som titeln annonserar med utgångspunkt i frimureriet.

### 2.1.2 Vetenskapliga studier av teosofin

Det teosofiska samfundet och dess historia har skildrats av en rad författare. Huvudsakligen har detta skett av teosofier som utgivits på Teosofiska bokförlaget eller dess utländska motsvarigheter. Den mest utförliga historieskrivningen, från den akademiska världen, av den teosofiska rörelsen är Bruce Campbells *Ancient Wisdom Revived : a History of the Theosophical Movement*. Andra arbeten har betonat vissa delar av teosofin som Joy Dixons *Divine Feminine* och Joscelyn Godwins *The Theosophical Enlightenment*. Stephen Prothero har skrivit *The White Buddhist* om teosofernas

---

<sup>15</sup> Stuckard 2005, s. 5 & Hanegraaff ur Antes, Geertz & Warne 2004

<sup>16</sup> Stuckard 2005, s. 5

ordförande Olcotts verksamhet inom den lankesiska buddhismen.

Dixons studie handlar om relationen mellan den tidiga feminismen och esoteriska rörelser, i synnerhet teosofin. Teosofin dominerades länge av kvinnliga förgrundsgestalter som Madame Blavatsky, Annie Besant, Katherine Tingley, Anna Kingsford och Alice Bailey. Dixon kopplar detta kvinnliga ledarskap till teosofernas kritik av den västerländska, materialistiska och imperialistiska civilisationen. Det kvinnliga förknippas med det österländska på samma sätt som i hegemoniskt koloniala diskurser men teosoferna vänder på det hela och uppvärderar den kvinnliga principen.

Journalisten Peter Washington har skrivit en populärvetenskaplig skildring av teosofins historia i *Madame Blavatskys Baboon: A history of the Mystics, Mediums, and Misfits Who Brought Spiritualism to America*. Den ger en lättsam historisk genomgång från grundandet av det teosofiska samfundet till dess olika arvtagare som Rudolf Steiner och G. I. Gurdjieff.

Vad det gäller teosofin i Sverige så finns det inte så mycket att tillgå. Håkan Lejon har skrivit *Historien om den antroposofiska humanismen : den antroposofiska bildningsidén i idéhistoriskt perspektiv 1880-1980*. Denna behandlar då teosofin i andra hand som antroposofins förlaga. Skildringen av övergången från teosofisk- till antroposofisk kunskaps- och människosyn gör dock att teosofin tar en betydande plats. Inga Sanner har skildrat Det teosofiska samfundet i Sverige som en moralisk utopi i sin idéhistoriska avhandling *Att älska sin nästa såsom sig själv : om moraliska utopier under 1800-talet*. Här ges en introduktion till teosofins framväxt i Sverige och framförallt dess idéinnehåll och engagemang i samtidens offentliga debatt. Sanner beskriver teosofin som ett exempel på en moralisk utopi. Hennes studie beskriver en rad rörelser i det sena 1800-talets Sverige som förenas av kategoriseringen moralisk utopi. Rörelserna skiljer sig så mycket som anarkismen, unitarismen och teosofin men Sanner visar ändå på en rad gemensamma drag. För det första sätter alla de moraliska utopierna en tro till individen och dess kärlekskraft. Förutom detta räknar Sanner upp ”kritiken av egoismen och den etiska materialismen, ifrågasättandet an de kristna dogmerna, tron på människans godhet eller möjligheter att utveckla det goda, vikten av sociala relationer som bygger på kärlek och inte på tvång”<sup>17</sup> som gemensamma drag för samtliga moraliska utopier. Hon sätter in dessa rörelser i en kontext av social förändring, modernisering, sekularism och industrialism som en slags motreaktion.<sup>18</sup>

På teosofernas hemsida finns det en kortfattad historik av teosofins historia i Sverige av Curt Berg.<sup>19</sup> De svenska teosoferna har dock själva upplevt behovet av en utförligare historieskrivning och adresserat detta. År 2000 skrev de på sin hemsida: ”Att ta vara på den Teosofiska Rörelsens historia är något som länge saknats inom våra led. På svenska existerar det knappast något mera än

---

<sup>17</sup> Sanner 1995, s. 409

<sup>18</sup> Sanner 1995, s. 276f & 11

<sup>19</sup> Berg, Curt, odaterad, *Kort historik över Teosofiska Samfundet, svenska sektionen*  
<http://www.teosofiskasamfundet.a.se/historik.html>, 080420

ett par korta artiklar som belyser vår svenska teosofiska historia under perioden 1889–2000. Detta vill vi ändra på genom att sätta igång detta projekt och forska i de teosofiska arkiven på ett djupare och mer omfattande sätt än det tidigare har gjorts i Sverige”<sup>20</sup> Någon uppföljning av detta projekt är dock svårt att finna.

De norska och finska teosofernas historia har dock skildrats. Tore Ahlbäck har skrivit *Uppkomsten av det Teosofiska Samfundet i Finland*. Denna studie fokuserar på den massmediala debatten kring teosofin, hur de presenterades i finländsk press. Mycket av det finska teosofernas verksamheter var sammanlänkade med de svenska, i synnerhet fram till bildandet av det finska samfundet 1907. Detta leder till att Ahlbäck till viss mån skriver den svenska teosofins historia på ett inledande och översiktligt vis.

Forskningsprojektet *Teosofi i Norge* som inleddes 1991, resulterade i antologin *Skjult visdom – universelt brorskap* 1998. Detta verk består av tionbidrag från tio olika författare som belyser olika ämnen kring teosofin. Bland annat beskrivs de ledande norska teosoferna under samfundets storhetstid men den innehåller även diskussioner av teosofins roll inom nyandligheten och en skildring av en forskningsresa till dagens teosofiska högkvarter i Adyar.

Denna uppsats vill primärt bidra till att inleda skrivandet av den svenska teosofins historia, alltså att föra forskningen om den västerländska esoteriken framåt. Därtill vill den även berika forskningen med erfarenheter från det postkoloniala forskningsfältet.

### 2.1.3 Det postkoloniala forskningsfältet

Detta forskningsfält består till stor del av den västerländska vetenskapens självbild och tolkningsföreträde. Företrädare för den postkoloniala forskningen vill ofta hävda att det inte går att kategorisera den som en enhetlig disciplin, tradition, forskningsfält eller teoribildning. För att göra detta krävs det en smula narrativt våld. Med detta förbehåll kan den postkoloniala forskningens grand narrative beskrivas på följande sätt:<sup>21</sup>

Till startpunkt har vi Edward Saids *Orientalism* från 1978. Denna bok samlade en rad tendenser som tidigare hade funnits hos författare som Anouar Abdel-Malek, A. L. Tibawi och Frantz Fanon. Said tecknade en hegemonisk diskurs om Orienten, en kolonial konstruktion som rättfärdigade en västerländsk dominans över Orienten. Diskussionsvågorna inom orientalismdebatten går ännu höga. Mycket av det som senare kommit ur det postkoloniala fältet kommer av ett vidareutvecklande eller

---

<sup>20</sup> <http://www.teosofiskakompaniet.net/Historia2000TredjeTeoFondRapporten.html>, 080420

<sup>21</sup> Mer omfattande redogörelse för det postkoloniala forskningsfältet finns till exempel i Loomba 2006 eller Eriksson, Baaz&Thörn 1999.

kommenterande av Saids *Orientalism*.

En annan framträdande del av det postkoloniala fältet är ”det subalternas kollektiv” med Homi Bhabha och Chakravorty Spivak i spetsen.. Dessa studerar det postkoloniala samhället i efterföljden av Antonio Gramscis subalternas studier. Med subaltern menas underordnad och i allmänhet studeras maktrelationer utifrån de förtrycktas perspektiv. Bhabha talar om hybriditet i kulturmöten, hur kultur ständigt omförhandlas. Spivak har utfört ett antal studier om subalternas grupper i Indien och Bangladesh och hon har framförallt bidragit till den teoretiska diskussionen kring det postkoloniala fältet. På senare tid har hon intagit en position som ställer sig kritisk till termen postkolonialism då den för fokus till äldre former av kolonial dominans. Hon vill istället lägga fokus på all socio-kulturell dominans. Bhabha och Spivak har tillsammans med Said kallats för den postkoloniala forskningens heliga treenighet.<sup>22</sup>

I Sverige är det postkoloniala forskningsfältet ännu yngre men ack så snabbt växande. I grunden för studiet av det koloniala i en svensk kontext så ligger frågan: Hur kolonialt var eller är Sverige? Sigrid Kahle skrev en inledning till den svenska översättningen av Saids *Orientalism* som i viss mån var ett försvarstal för de svenska orientalisterna, alltså forskare inom den akademiska orientalistiken, varav Kahles pappa H. S. Nyberg ingick. Detta var nog för att provocera igång en orientalistdebatt i Sverige om den tidigare hade varit försvinnande lågmäld. Christer Hedin har visat på de orientalistiska föreställningarna hos Tor Andrae<sup>23</sup>, en av Kahles skyddslingar, och Tobias Hübinette har gett sig på Kahle tillsammans med hela den svenska självbilden som demokratins, toleransens och fördomsfrihetens högborg. Hübinette utgår från Åke Holmbergs omfattande studie *Världen bortom västerlandet: Svensk syn på fjärran länder och folk från 1700-talet till första världskriget* när han konstaterar att Sverige var och är en självklar del av det koloniala väst.<sup>24</sup>

I Sverige har det på senare tid kommit ut en rad verk som rör sig inom den postkoloniala fältet. Alla dessa utgår ifrån en syn på Sverige som en del av det världsdominerade, koloniala väst. Dan Landmark har skrivit om den litterära orientalismen i svensk 1890-tals litteratur. Christian Catomeris har gått igenom svensk syn på diverse minoriteter och utomstående grupper i *Det ohyggliga arvet : Sverige och främlingen genom tiderna*. Antologin *Orientalism på svenska* består av diverse artiklar som behandlar svensk orientalism, det gör även *Sverige och de Andra*. Michael Azar har skrivit *Den koloniala bumerangen* som handlar om hur Sverige och övriga västerländska länder reagerar på bumerang-effekten av att de koloniserade folket, uppfattade som antikens barbarer, nu kommer tillbaka till kolonialismens västerländska kärna. Detta är några exempel på verk som på senare tid utkommit om Sverige ur ett postkolonialt perspektiv. I dagspressen har

---

<sup>22</sup> Young 1990, s. 163

<sup>23</sup> Hedin 2005

<sup>24</sup> Hübinette 2006, O-ordet nere för räkning, artikel publicerad på:  
<http://www.humf.su.se/kanguru/tidigare/kanguru31/O-ordet.htm>, 080510

Stefan Jonsson frekvent diskuterat diverse postkoloniala frågor sedan 1990-talet.

Angående konstruktionen av Indien har det kommit ut en rad verk men inget som rör en specifikt svensk eller teosofisk/esoterisk Indien-syn, som vi tidigare konstaterat så är den svenska bilden av Indien till stor del gemensam med det övriga västerlandet. Redan 1950 gav Raymond Schwab ut boken *Renaissance Orientale* som handlade om den europeiska återupptäckten av Indien 1680-1880. 1984 kom en engelsk översättning ut med ett förord av Edward Said. Detta arbete kan ses som startpunkten för en serie studier som på senare år berört den koloniala konstruktionen av Indien. Ronald Inden har i *Imagining India* beskrivit hur Indien konstruerats av den västerländska vetenskapen. Med hjälp av Collingwoods teorier om "human agency" angriper Inden de essentialistiska framställningar av Indien som härstammar från en västerländsk vetenskap som indologin.<sup>25</sup> Kamakshi P. Murti har beskrivit den tyska orientalismens konstruktionen av Indien dels som en uråldrig överensstämmelse med en myt om ett ariskt ursprung och dels som en ociviliserad motbild.<sup>26</sup>

Det verk som har betytt mest för denna uppsats förförståelse och teoretiska grundantaganden är Richard Kings *Orientalism and Religion* som hör samman med de ovan nämnda verken om Indien-konstruktioner. King går igenom postkoloniala teories bidrag till religionsvetenskapen i betraktandet av Indien och dess religioner. I den teoretiska ramen kommer vi att återkomma till King. Inden, Murti och även Schwab är eniga om mycket. Deras verk kan sorteras i ett enhetligt fack, det postkoloniala studiet av Indien-konstruktion. Ett fack som även denna uppsats ingår i.

## 2.2 Teosofins lära och historia<sup>27</sup>

Teosofi är ett begrepp som förekommit länge inom de esoteriska rörelserna. Den gudomliga visdomen, teosofi, alltså av grekiskans teos: gud och sofia: visdom, är ett grundläggande koncept för esoteriska rörelser som söker en närmare förståelse av de stora mysterierna. Många har efter Det teosofiska samfundets genomslag hävdad att termen teosofi har blivit förvanskad. I detta arbete är dock en teosof en medlem av Det teosofiska samfundet som Blavatsky och Olcott grundade och äldre tiders teosofi kommer inte behandlas. Det teosofiska samfundet tog sig till uppgift:

**1) att bilda en kärna af universelt broderskap och verka för spridandet af kärlekens och broderlighetens anda på jorden;**

---

<sup>25</sup> Inden 1999. Första kapitlet *Knowledge of India and Human Agency* beskriver Indens grundläggande perspektiv som ser hur en orientalistisk diskurs förpassar det indiska agentskapet till ahistoriska essenser, s. 7-48.

<sup>26</sup> Murti 2001

<sup>27</sup> Detta avsnitt innehåller, på grund av sin svepande och översiktliga karaktär, inte mycket referenser. I stort bygger det på Hammer 1999 och Washington 1995.

- 2) att befremja studiet af arisk och annan österländsk litteratur, vetenskap och religion;
- 3) att utforska det ännu okända naturlagarne samt människans andliga krafter.<sup>28</sup>

Madame Helena Petrova Blavatsky och Överste Henry Steel Olcott möttes för första gången 1874 inom den amerikanska spiritismrörelsen. Olcott hade skrivit några artiklar om andefenomen medan Blavatsky var ett rutinerat medium med ett fantasifullt panteon av andar som hon framkallade under seanserna. Blavatsky och Olcott bestämde sig dock för att bryta med spiritismen och grundade det teosofiska samfundet 1875 i New York.

Blavatsky var den stora visionären i sammanhangen och Olcott var mer av en organisatör. De spiritistiska andar Blavatsky stod i kontakt med hade i den teosofiska versionen övergått till levande varelser, mästare. Dessa mästare, även kallade mahatmer eller adepter var individer som hade kommit betydligt längre i sin andliga utveckling än vanliga människor. De befann sig i ett halvt andligt tillstånd, som medlemmar i det upphöjda brödrskapet, den vita logen, någonstans i Himalaya och därifrån kontaktade de Blavatsky och senare även andra teosofer. Blavatsky hade inte enbart telepatisk kontakt med mästarna utan hon mottog även brev av dem som materialiserades i ett låst skåp eller plötsligt signade ner från taket.

I Blavatskys första bok, *Isis Unveiled* från 1877, hade teosofin ett typiskt västerländskt esoteriskt fokus på hermetism, kabbala, rosenkreutzism med mera. Detta har lett till att denna epok kallas för den väst-inriktade teosofin. Dock låg väst-teosofins fokus förvirrande nog i Egypten som då räknas till en sfär förknippat med det antika Grekland och så vidare genom den västliga esoterikens historia. Den öst-inriktade teosofin etablerades slutgiltigt i och med att Blavatsky gav ut sitt centrala verk *The Secret Doctrine* 1888. Den hade även föregåtts av teosofen A. P. Sinnetts *Esoteric Buddhism* från 1883. Nu hade den andliga urkällan förlagts till Indien istället och med esoterisk buddhism menade teosoferna att det inte fanns någon skillnad på teosofi och buddhismens innersta kärna.

Vad bestod då denna innersta kärna av? Enligt Blavatsky finns det en inre kärna i varje religion som är en del av samma lära, den hemliga doktrinen, visdomsreligionen eller den uråldriga visdomen. På detta sätt kunde *Esoteric Buddhism* översättas till svenska som *De invigdes lära*. Med de invigdes lära menas samma sak som esoterisk buddhism eller *The Secret Doctrine* som teosofins viktigaste verk heter. Detta bygger på en föreställning om en *philosophia perennis*, en evig visdom inom alla religioner. Religionsstiftare som Buddha eller Jesus hade undervisat denna lära men sedan hade deras budskap förvanskats och utnyttjats till diverse maktanspråk. Enligt Blavatsky gällde detta särskilt den kristna kyrkan som var hennes främsta exempel på förvanskad och dogmatisk

---

<sup>28</sup> TT, januari 1891, s. 2. Så översattes de grundläggande punkterna av de svenska teosoferna som presenterades i första numret av deras tidskrift.

religion.

Teosofins lära bygger huvudsakligen på Blavatskys verk som i sin tur innehåller klassiskt västerländskt esoteriskt stoff i kombination med en evolutionistisk reinkarnationslära och en stor mängd sanskrit terminologi. Mycket rör sig kring talmystik kring siffran sju. Ur den ursprungliga gudomliga helheten har den kosmologiska utvecklingen inletts genom sju utströmmningar som sedan skall återvända genom en serie tidsåldrar. I varje individ finns en gudomlig gnista som tillslut skall återförenas. Återföreningen är en linjär evolutionsprocess av anden. Vi inkarneras gång på gång och lär oss mer och mer. Utvecklingen går från en matriell existens till mer andliga tillstånd. Risken finns dock att utvecklingen bromsas av att vi fastnar i materian. Detta har den västerländska civilisationen gjort och därför har mahatmorna, de esoteriska mästarna som överser världsutvecklingen, bestämt sig för att inrätta Det teosofiska samfundet. På detta sätt kan den uråldriga visdomen åter revitaliseras.

I New York hade teosoferna haft kontakt med en representant för den hinduiska reformrörelsen Arya Samaj. Då intresset hade dalat för teosofin i USA så beslutade Blavatskys sig för att samfundet skulle flytta till Indien och alliera sig med Arya Samaj. 1879 inrättade Det teosofiska samfundet sig i Indien och det är först 1880 som reinkarnationen dyker upp i Blavatskys skrifter.<sup>29</sup> Ahlbäck beskriver det som att reinkarnationsläran förmedlades till teosoferna av Dayananda Sarasvati, grundaren av Arya Samaj.<sup>30</sup> Reinkarnationen spelar sedan en avgörande roll i den senare öst-inriktade teosofin. Teosofin attraherade både indier och européer och samfundet växte avsevärt de inledande åren i Indien. Blavatsky reste även och startade avdelningar i olika europeiska länder. Teosofin spred sig till en världsomtäckande företeelse. Olcott arbetade aktivt för en buddhistisk reformation och revitalisering på Ceylon som sedan spred sig till andra delar av världen.

Blavatsky betraktades dock ständigt av sina motståndare som en bluff, en spiritistisk effektsökerska som använde sig av enkla trollerikonster. Redan under sin tidiga karriär hade hon blivit tvungen att fly från Kairo efter en seans som gick snett. Nu inträffade samma sak igen när hennes medhjälpare Emma Coloumb avslöjade offentligt hur de bland annat gjorde för att materialisera mahatma-brev eller för att en mästare i turban skulle kika fram i bakgrunden. Teosoferna reagerade genom att utesluta Coloumb som lögnerska. Det hela slutade dock med att *Society for Psychological Research*, en förening som undersökte övernaturliga fenomen, gjorde en utredning av anklagelserna. Denna utredning kom fram till att Coloumb's uttalande stämde, alltså att Blavatsky var en bluffmakare.

Åtskilligt har sedan skrivits inom teosofiska kretsar för att rentvå Blavatsky och en hel del sådana texter finns med i den svenska *Teosofisk tidskrift* som denna uppsats studerar. Skandalen gjorde att

---

<sup>29</sup> Hammer 1999, s. 226

<sup>30</sup> Ahlbäck 1995, s. 16

Blavatsky lämnade Indien och begav sig till Europa där hon sluligen bosatte sig i London 1887. Olcott var dock kvar i Indien och ledde det sargade samfundet som dock gjorde framsteg bland indier och singaleser medan de hånades i väst. Det teosofiska samfundet överlevde dock alltjämt och började åter attrahera nya medlemmar men värre skandaler väntade på dem.

Blavatsky dog 1891 och Olcott tog ensamt över samfundets ledning. I praktiken hade det indiska samfundet och en amerikansk sektion uppdelats i två enskilda organisationer. William Q. Judge som var ledare för den amerikanska grenen bröt sig fullkomligt ur 1895 och 1896 spred denna uppdelning sig även till Sverige som alltsedan dess har haft två Teosofiska samfund, det ena med säte i Adyar och det andra i Point Loma.

Olcott ledde samfundet fram till sin död 1907 och efter detta hårdnade konflikterna inom samfundet om vem som var den rättmätiga arvtagaren till Olcott och Blavatsky. Annie Besant som var en socialt engagerad, kvinnoaktiv med karismatiska ledaregenskaper tog över ledningen av samfundet med hjälp av den färgstarke Charles Leadbeater. Leadbeater är ett kapitel för sig som vi tyvärr inte har tid att fördjupa oss i utan det viktiga här är hans betydelse för teosofin. 1909 upptäcker nämligen Leadbeater, som redan dras med anklagelser om sexuella övergrepp på unga pojkar, den nye världsläraren lord Maitreya i den trettonåriga indiska pojken Jiddu Krishnamurti. Leadbeater publicerade Krishnamurtis fantastiska tidigare inkarnationer under titeln *The Lives of Alcyone*. I denna bok förekommer även Besant och Leadbeater i olika konstellationer tillsammans med Krishnamurti under diverse tidsåldrar. Sällskapet omorganiserades för att anpassas till att världsläraren hade anlänt och *The Order of the Star in the East* bildades för att sprida världslärarens budskap. Krishnamurti sattes i esoterisk skolning och agerade som teosofisk föredragshållare men alltefter åren gick så gled hans uppfattning ifrån Leadbeater och Besants och 1929 upplöste han *The Order of the Star in the East*, den teosofiska världsläraren ville inte vara med längre. Istället inledde han en egen karriär som anti-auktoritär guru. Fram till sin död 1986 förespråkade han andlig utveckling utan att underkasta sig andliga ledare. Efter Krishnamurtis avhopp återhämtade teosofin sig aldrig, åtminstone inte till antalet medlemmar, utan har sedan dess funnits som en av många alternativandliga rörelser.

Rudolf Steiner var ledare för de tyska teosoferna som i allmänhet hade en mer kristen inriktning. Till skillnad från Blavatsky såg Steiner Jesus som den viktigaste mästaren och att hans död på korset var den centrala vändpunkten i världsutvecklingen. När de ledande teosoferna i Adyar fann deras främste mästare Maitreya i den unge Krishnamurti skapades en svår konflikt som ledde till en uppdelning 1907 och slutligen grundade Steiner sitt egna, antroposofiska, sällskap 1912. Antroposofin var en esoteriskt kristen rörelse som med tiden utvecklade en rad olika praktiker som läkepedagogik, waldorfskolor, biodynamisk odling, eurytmi med mera. Det religiöst andliga innehållet har tonats ned och idag utgör det esoteriska en mikroskopisk del av antroposofins

verksamheter.

Inom dagens nyandlighet eller New Age-rörelsen hålls arvet från teosofin levande. Själva benämningen New Age kommer från teosofen Alice Baileys *Disciples in the New Age*. I samma anda som Blavatsky härledde hon sitt budskap till en mästare i Himalaya. Hanegraaff och Hammer har visat på en rad olika aspekter av kontinuiteten mellan teosofi och New Age. Detta kommer vi återkomma till senare.

I Sverige grundades Det teosofiska samfundet 1889. Författaren Viktor Rydbergs verkar ha varit en av de första att lansera teosofiska föreställningar i landet. Rydberg blev dock aldrig en officiell medlem av samfundet. Precis som i de flesta länder kom teosoferna från över- och övremedelklassen. Inga Sanner har visat på hur olika rörelser som de förnuftstroende och sanningssökarna, inklusive en hel del spiritister uppgick i Det teosofiska samfundet under dess tidiga år.<sup>31</sup> De översatte en rad teosofiska verk och gav från och med 1891 ut *Teosofisk tidskrift*.

Den teosofiska lärans syn på förhållande mellan vetenskap och religion är av yttersta intresse för denna uppsats. Att hitta en mellanposition där ett kritiskt vetenskapligt ideal appliceras på religionens område, för att komma fram till religiösa sanningar var ett nytt sätt att tackla sekulariseringen på. Detta är en tendens som det idag finns många uttryck för inom nyandligheten. Det är även av största betydelse i den diskursiva konstruktionen av västerland och österland att förstå denna syn på vetenskapen.

### 2.3 Teoretisk ram

Det finns en rad historiska, diskursanalytiska och religionsvetenskapliga teoretiker som bidragit med den förståelse som gjort denna studie möjlig. Givetvis bestämmer ingen sig för att slumpmässigt välja ut en tidskrift att undersöka indienbilderna i. De teorier som nedan presenteras har fungerat som en förståelse och en kontextualisering av det diskursiva landskap som nedan kommer målas upp ur *Teosofisk tidskrift*. Denna kontextualisering eller ram är en förutsättning för att den teosofiska framställningen av Indien skall bli begriplig.

I metodavsnittet diskuterades den diskursanalys som uppsatsen bygger på men även i denna teoretiska ram bör det nämnas något om detta. Ett grundläggande konstruktivistiskt perspektiv hör till denna metods grundantaganden. Med konstruktivism menas här att verkligheten och sanningen är beroende av de sociala konstruktioner vi fyller den med. Det finns ingen inre essens i tillvaron som representerar en ultimata sanning utan olika sanningar framstår som sannare ur olika perspektiv

---

<sup>31</sup> Sanner, 1995, s. 296-303

och inom olika paradig. När det första steget är taget på denna teoretiska programförklaring kan vi fortsätta in på Michel Foucaults bidrag.

Foucault hänger samman med Edward Said i detta hänseende. Suids orientalistiska diskurs som är en större konstruktion vilket den teosofiska framställningen av Indien skulle kunna betraktas som en del av. Dock finns det vissa problem med Suids orientalistiska diskurs som gör att vi får gå tillbaka ett steg till Foucaults grundläggande teorier. Det diskursiva handlar där om makt och kunskap. Hans klassiska verk *Vansinnets historia*, *Övervakning och straff* och *Sexualitetens historia* handlar om hur sanningar konstrueras på en diskursiv nivå och sedan drabbar människor. I till exempel *Vansinnets historia* diskuteras inte vilka psykiska sjukdomar eller diagnoser som är korrekt ställda utan enbart hur de konstruerats diskursivt via diverse utsagor. Specifikt i hans senare arbeten, som han kallar genealogiska, betonas hur det diskursiva förhåller sig till det icke-diskursiva. Det som tecknas i denna uppsats kommer dock inte att, på något konsekvent sätt, lämna det diskursiva och betraktas i sitt maktutövande över det icke-diskursiva. Det finns tyvärr inte utrymme för en sådan studie, däremot skulle det vara en god idé att göra en sådan. Även om detta arbete huvudsakligen rör sig i det diskursiva bör det poängteras att det som tecknas skall betraktas utifrån ett foucaultskt synsätt som maktutövande diskurser.

De problem med Suids orientalism som ovan nämns är den ensidiga poängterandet av det hegemoniskt koloniala inom den orientalistiska traditionen. Said avgränsar sig här mot Foucault när han tar ställning för att orientalismen bör betraktas som en hegemonisk diskurs, ett medvetet konstruerat kolonialt rättfärdigande. Denna konspiration av vetenskapsmän som projicerade koloniala föreställningar på landmassan i öst var i stor mån övertygade imperialister men det fanns även andra inslag. Detta erkänner även Said och det är svårt att fullkomligt reda ut vilken grad av intentionalitet hans orientalistiska diskurs är konstruerad med. Omvärldsynen i väst dominerades av diverse etnocentriska, kristnocentriska och upplysningspräglade föreställningar som givetvis utgjorde en grundläggande del i de koloniala projekten. Däremot är det något förenklat att beskriva det som att alla de orientalistiska forskarna gick medvetet i täten för kolonialismen och skapade dessa föreställningar. När en diskurs som orientalism väl etablerats så förökar den sig själv och dess grundläggande antaganden övertas av nya individer som inträder i fältet. En intertextualitet uppstår som gör att föreställningar förökar sig. På detta sätt är Suids *Orientalism* en utmärkt skildring av de drag som är typiska för västerländsk österlandskonstruktion och hans arbete har betytt mycket för denna undersöknings grundperspektiv.

Ett sätt att berika maktanalysen av orientalismen är att fråga sig ifall de subalternerna kan tala.<sup>32</sup>

---

<sup>32</sup> *Can the subaltern speak?* är en artikel av Gayatri Chakravorty Spivak som ifrågasätter hur de kolonialiserade skall betraktas i den postkoloniala diskussionen. Hon varnar både för ett passiviserande perspektiv som förvandlar dem till hjälplösa offer och att förhöja dem till romantiserade frihetshjältar. Artikeln finns översatt till svenska i

Alltså, har människor från den projektionsmottagliga landmassan i öst varit med att skapa den orientalistiska diskursen? Foucault har bidragit med ett dynamiskt maktbegrepp som ständigt poängterar möjligheten till motstånd. Diskurser omskapas ständigt och det finns flera olika diskurser i kamp om att dominera ett fält. Richard King har bidragit med en problematisering och utvidgning av Saids orientalism-teori. I sin studie av hur "the Mystical India" blivit konstruerat så berikar han helheten med att poängtera hur diversa brahminska grupper välkomnade de västerländska perspektiven på Indien och dess religiositet. Det teosofiska samfundet spelar en avgörande roll i hans skildring och den Indien-bild som nedan skall tecknas kommer betraktas inom den helhet som King målat upp.

Homi Bhabha har i sina subalterna studier arbetat utifrån ett hybriditetsbegrepp som han benämner som ett tredje rum. I detta rum uppstår den nya kulturen mellan kolonialiserad och kolonialiserande eller i alla kulturmöten. Bhabha vill komma bort ifrån att tala om en blandkultur som består av två kulturer i blandning. Ett sådant synsätt skulle nämligen förutsätta en essentialistisk kultursyn som skiljer på genuin och blandad kultur. Istället, och här bidrar Bhabha till teoriantagandena i denna uppsats, så bör all kultur uppfattas som föränderlig, blandat och historiskt betingad.<sup>33</sup> All normativ beskrivning, till exempel om hur Indiens kultur egentligen borde vara eller ursprungligen var, bannlyses från denna uppsats.

Richard King vill i sitt centrala verk *Orientalism and Religion: Postcolonial Theory, India and "The Mystic East"* sammanföra religionsvetenskapen med postkolonial teori på ett sätt som liknar de teoretiska grundantagandena i denna uppsats. Han skriver:

The approach of this study is to look at the categories of mysticism and religion, some of the presuppositions involved in the disciplines of religious studies and Indology, and the ways in which Indian religion became located within contemporary notions of "the mystical". My aim, therefore, is to *change the subject* (that is, mysticism and the comparative studies of Indian religion), not by changing what we talk about (that is, by looking at something else) but rather by suggesting ways in which one might redirect the intellectual trajectory of comparative study in the light of postcolonial and post-structuralist theories.<sup>34</sup>

King går sedan igenom konstruktionen av hinduism, buddhism och indisk mystik. Han använder sig av Saids diskursiva orientalism men vidareutvecklar, kritiserar och anpassar den till en indisk kontext. Han visar på, i enighet med Inden och Schwab, hur indiska religioner anpassats till västerländska kategorier som härstammar från kristendomen. På detta sätt förutsätts att det finns en ursprunglig kärna som motsvarar Jesus förkunnelse och Bibeln, alltså en auktoritativ essens som är

---

Thörn&Eriksson 1999.

<sup>33</sup> Stycket sammanfattar centrala tankar i *The Location of Culture*. Bhabha 1994

<sup>34</sup> King 1999, s. 7

religionens sanna väsen.<sup>35</sup> King beskriver textualiseringen av de indiska religionerna och med hjälp av Foucault, Gramsci, Said och Gadamer så visar King på hur en textcentrerad, normativ och vedantiserad religion, som utmärks av mystik, skapas av västerländska indologer. King poängterar dock att det inte går att göra några enkla generaliseringar kring indologernas intentionellitet i skapandet av sin koloniala konstruktion. Alla indologer hade inte en medvetet hegemonisk agenda. Däremot påpekar han:

As Gadamer argues, understanding something implicitly involves the prejudices of one's own "historical situatedness"; one simply cannot avoid having an agenda or a perspective upon things by virtue of one's cultural and historical particularity.<sup>36</sup>

Från King härstammar ett perspektiv som betraktar alla västerländska skildringar av Indien och dess religioner som konstruktioner. Teosoferna betraktas som en betydande grupp inom denna diskursproduktion. Givetvis inte den enda och detta arbete kan inte få någon större klarhet i hur stor del teosofernas föreställningar om Indien spelade.

Vi har ovan sett en skildring av en bred västerländsk kolonial orientalistism, på vilket sätt innefattar detta då Sverige. Först och främst kan vi konstatera att Sverige tillhör väst på ett ideologiskt och kulturellt plan för att inte säga alla tänkbara plan. Åke Holmberg sammanfattar detta som kontentan av sin mastodontstudie av svensk syn på fjärran länder och folk.<sup>37</sup> På detta sätt cirkulerade samma koloniala föreställningar i Sverige som i de länder som hade egna kolonier. Om vi talar historiematerialism så går det att beskriva som att den ideologiska överbyggnaden var densamma då det skrivna materialet om fjärran länder översattes från tyska, engelska och franska. Det går även att beskriva Sverige som del av en ekonomisk sfär som var beroende av kolonialismen, där har vi alltså även en materiell bas. Diskussionen kring Sveriges grad av kolonialitet gör denna studie desto intressantare. Här ges ett exempel på om Indien-diskurs i en svensk tidskrift som är del av en internationell rörelse som härstammar från den västerländska esoteriken.

Från detta skall vi nu följa den tredje linjen i denna teoretiska ram, nämligen hur en esoterisk tradition som Det teosofiska samfundet kan förenas med den postkoloniala diskursanalysen. Till hjälp tar vi då Wouter J. Hanegraaff och Olav Hammers nära relaterade arbeten. Dessa båda forskare betraktar den esoteriska traditionen huvudsakligen ur ett modernitets-perspektiv. De utgår från den sen-moderna New Age-rörelsen och drar därifrån trådar tillbaka i den religiösa

---

<sup>35</sup> King 1999, s. 101-108.

<sup>36</sup> King 1999, s. 95

<sup>37</sup> Holmberg 1988

idéhistorien.<sup>38</sup>

I Hanegraaffs centrala verk *New Age Religion and Western Culture: esotericism in the mirror of secular thought* så försöker han definiera New Age rörelsen ur ett idé- och religionshistoriskt perspektiv. Han visar på fem stycken ”major trends” som sammanfattar New Age rörelsens idéinnehåll. Dessa är:

1. This worldliness, particularly of the weak variety
2. Holism
3. Evolutionism
4. Psychologization of religion and sacralization of psychology
5. Expectations of a coming New Age<sup>39</sup>

Dessa fem punkter relateras sen historiskt till den äldre västerländska esoteriken och även teosofin. *Naturphilosophie* är ett inslag inom de esoteriska rörelserna som Hanegraaff lägger stor vikt och som han relaterar till Antoine Faivres arbeten. Begreppet *Naturphilosophie* syftar till en vetenskap om naturen som skiljer sig paradigmiskt från det som i allmänhet menas med naturvetenskap. De främsta företrädarna för *naturphilosophie* finns bland de tyska romantiska idealisterna. De studerade naturen vetenskapligt och systematiskt men inte för att primärt konstatera lokala sanningar om naturens lagar och företeelser utan huvudmålet var att hitta den bakomliggande orsaken, helhetstanken bakom naturens mångfald, en enhetsfilosofi.<sup>40</sup>

När vi nu har etablerat begreppet *naturphilosophie* kan vi närma oss relationen mellan den etablerade vetenskapen och den esoteriska världsåskådningen. De tyska romantikerna spelade en avgörande roll i religionsvetenskapens inledningsfas. Alltså samma grupp som utmärktes av *naturphilosophie*. Deras teorier blev i hög grad diskvalificerade i och med att religionsvetenskapen blev alltmer professionaliserad. Däremot föll de inte fullkomligt i glömska utan mycket av denna romantiska religionsvetenskap återfanns inom de esoteriska rörelsernas världsåskådningar. Till exempel i Madame Blavatskys kritik av den kyrkliga kristendomen.<sup>41</sup>

När det gäller att tillgodogöra sig Hanegraaffs perspektiv är det bra att utgå från undertiteln i hans bok ”in the mirror of secular thought”, att den västerländska esoteriska traditionen speglar sig i den sekulära tanken. Där har vi New Age-rörelsen och vad som framförallt är av intresse här, även teosofin. Alltså kommer Madame Blavatskys idévärld från en mer klassisk västerländsk esoterisk miljö men till den för hon vetenskapliga anspråk, evolutionismen och en rad andra tidstypiska

---

<sup>38</sup> Hanegraaff påpekar att han placerat avsnittet om New Age-rörelsens historiska rötter längst bak i sin bok för att visa att det inte handlar om någon enkel kausalitet och kontinuitet. Hanegraaff 1996, s. 367

<sup>39</sup> Hanegraaff 1996, s. 365

<sup>40</sup> Hanegraaff 1996, s. 65. Faivre, 1994, s. ???

<sup>41</sup> Hanegraaff 1996, s. 442f

fenomen. Hanegraaff beskriver det som att ”evolution of consciousness” tar överhanden gentemot ”ancient wisdom”.<sup>42</sup>

Ett annat exempel på Blavatskys omformande av den äldre esoteriken, som redan berörts, var betonandet av den som källan till den uråldriga visdomen. Föreställningen om en uråldrig visdom, en i alla religioner återkommande esoterisk kärna av sanning var en äldre föreställning inom den västerländska esoteriken. Faivre tar med föreställningen om denna lära, *philosophia perennis*, som ett av de utmärkande dragen för västerländsk esoterisk tradition. Den stora innovationen som Blavatsky kom med var att denna *philosophia perennis* var främst företrädd i indiska traditioner och att den kyrkliga kristendomen var dess värsta hot. De äldre esoteriska lärorna hade betraktat det som att *philosophia perennis* härstammade från Hermes eller Zoroaster och sedan fullbordades genom den kristna läran.<sup>43</sup>

Bör vi då inte betrakta teosofin som en österländsk lära när Blavatsky så starkt hävdade att teosofin spred österns visdomar? Varför envisas forskarna med att förlägga teosofins rötter till den västerländska esoteriken? För att svara på denna fråga tar Hanegraaff hjälp av experten på indisk filosofi Helmuth von Glasenapp. Det är enbart diverse sanskrit-begrepp som kommer från Indien men dessa används för annorlunda företeelser än de förknippas med i den pre-koloniala indiska filosofin. Teosofiska föreställningar om logos, andlig hierarki, sjutalet och akasha-krönikor är västerländska koncept med ursprung hos exempelvis Paracelsus och Agrippa.<sup>44</sup>

Det går även att ifrågasätta teosofins möjlighet att definieras som österländsk på ett hermeneutiskt plan. Teosoferna studerade en rad klassiska sanskrit och pali texter. Särskilt Olcott hängav sig helhjärtat åt en buddhistisk verksamhet på Ceylon, övertygad om riktigheten i den buddhistiska lära han studerade och spred. Däremot går det inte att förneka de ledande teosofernas västerländska utgångspunkt, deras förförståelsehorisont. Den horisontsammanslutning som Gadamer förespråkar var knappast möjlig när teosoferna i allmänhet, på grund av den orientalistiska föreställningen om Indiens förfall, ansåg sig ha ett tolkningsföreträde i uttolkandet av de religiösa traditionerna. De fördomar de hade med sig vägdes inte mot verkligheten de upplevde eller förståelsehorisonten hos indierna de samarbetade med. Även om de hade omskapat teosofin i grunden efter studiet av den sanskrit-litteratur de kom över, vilket de inte gjorde, så går det inte att utradera de västerländska subjekt som uttolkade de gamla lärorna. Det går alltså att även på ett gadamerskt vis definiera teosofin som västerländsk esoterik.<sup>45</sup>

Till och med begreppet ”karma” som teosofin bidragit till att etablera i den västerländska vokabulären behöver inte betraktas som en österländsk föreställning. Enligt Hanegraaff införde

---

<sup>42</sup> Hanegraaff 1996, s. 441f

<sup>43</sup> Hanegraaff 1996, s. 448.

<sup>44</sup> Glasenapps resonemang här referat från Hanegraaff, 1996, s. 454f

<sup>45</sup> Fritt resonemang efter teorier som bland annat presenteras i Gadamer 1997.

Blavatsky karna i sin teosofi för att skänka en vetenskaplig orsakslag till den gudomliga ordningen. Från början till slut var teosofin en ockult version av romantisk evolutionism. I sin *naturphilosophie* lämnade hon den äldre esoterikens ”Divine providence” och ersatte dem med ”Natural law”<sup>46</sup>

En viktig del av Hanegraaffs skildring av teosofin bygger på Joscelyn Godwins *The Theosophical Enlightenment*. Godwin har visat på kopplingen mellan upplysningstänkandet och teosofin i motsats till vanligt förekommande uppfattning om teosofin som en konservativ motreaktion på rationalistiskt upplysningstänkande. Godwin ger en historisk genomgång av den esoteriska traditionen från 1700-talet till och med tidigt 1900-tal. Han visar på en rad tendenser inom den upplysningspräglade 17- och 1800-talsesoteriken som alla samlas upp i Blavatskys *Isis Unveiled*.<sup>47</sup> Efter detta får vi följa utvecklingen av den öst-orienterade teosofin som kom i konflikt med en mer västligt inriktad esoterik, fram till att påpeka teosofins avgörande påverkan på New Age-rörelsen. Godwin konstaterar även det rakt igenom västerländska i teosofernas sammanförande av öst och väst i en enad visdomsreligion. En för den västerländska civilisationen typisk universalism.

No previous civilization has ever had the interest, the resources, or the inner need to hold the entire world in its intellectual embrace; to take the terrifying step of renouncing, even blaspheming, its own religious tradition, in the quest for a more open and rational view; to publish freely those secrets that were formerly only given under the seal of initiation; and, in short, to plunge humanity into the spiritual alembic in which we find ourselves today.<sup>48</sup>

Olav Hammer har i sin doktorsavhandling *Claiming Knowledge: Strategies of Epistemology from Theosophy to the New Age* undersökt hur nyanliga rörelser från teosofin till New Age bevisar sina påståenden om verkligheten. Hammer har även i mer populärvetenskapliga skildringar som *Profeter mot strömmen* och *New age: en ny folketro?* behandlat frågor kring nyandlighetens kunskapsanspråk, rötter och relation till samhället med mera. Som redan påpekats så sätter Hammer på samma sätt som Hanegraaff och Godwin in det hela i ett modernitetsperspektiv och resonerar kring nyanligheten utifrån samhällets sekularisering och individualisering.

I *Claiming Knowledge* utgår Hammer från tre diskursiva strategier: The Appeal to Tradition, Scientism as a Language of Faith och Narratives of Experience. Dessa strategier beskriver olika sanningsanspråk som går igen inom den esoteriska traditionen från teosofin till New Age.

Vetenskapens påverkan på religionen beskriver Hammer på följande sätt:

Generally speaking, post-Enlightenment religion have felt the need to come to grips with the ever stronger

---

<sup>46</sup> Hanegraaff 1996, s. 472. Citat från s. 480

<sup>47</sup> Godwin 1994, s.305f

<sup>48</sup> Godwin 1994, s. 379

hegemony of the scientific worldview, whether by embracing or rejecting it.<sup>49</sup>

Hammer ser teosofin i enighet med Godwin som en förenare av olika post-upplysningstendenser inom den esoteriska religionen. Blavatskys teosofi skapade ett Master Narrative som senare alla esoteriker måste förhålla sig till.

Post-Enlightenment esotericism can be seen figuratively as a funnelshaped construction, with the development of the doctrines of the Theosophical Society as the pivotal set of events<sup>50</sup>

När den diskursiva strategin, *The Appeal to Tradition*, skildras så kopplar Hammer teosofins diskursiva konstruktion av Indien till Hobsbawm och Rangers *The Invention of Tradition*. Detta får Hammers arbete att delvis även spänna över det postkoloniala fältet. Vid ett tillfälle skriver han att ”the India that has now entered theosophy is an imagined India”.<sup>51</sup> Detta visar på att han skiljer på verkliga och föreställda indienar, detta skär sig till viss mån med Hobsbawm och Rangers perspektiv som tillsammans med Benedict Anderson skulle betrakta alla nationer som *Imagined Communities*. Det som där emot bör poängteras är de maktförhållandena som visar sig i definitionsrätten av en nation. Nationen Indien tvingades på till stor del utifrån och kolonialt ovanifrån medan de europeiska nationalstaterna till stor del konstruerades internt. Teosofins Indien är idag på många sätt en förverkligad fantasi.

Utifrån alla dessa teorier som här presenterats och kommenterats skall diskursen om Indien i *Teosofisk tidskrift* 1891-1894 förstås. Uppsatsen kommer att beskriva en snäv del av verkligheten. Den kommer inte bidra med en skildring av en universell teosofisk bild av Indien utan enbart beskriva representationen i den svenska tidskriften. Däremot kan den teoretiska inramning som här givits hjälpa till att antyda konturerna av ett större sammanhang.

---

<sup>49</sup> Hammer 2001, s. 5

<sup>50</sup> Hammer 2001, s. 81

<sup>51</sup> Hammer 2001, s. 123

## Kapitel 3: Indien i *Teosofisk tidskrift* 1891-1894

---

### 3.1 Den diskursiva helheten i *Teosofisk tidskrift*

Teosofisk tidskrift ger utlopp för en rad olika föreställningar. Bakom dessa går det dock att spåra en enhetlig världsåskådning som kretsar kring en rad centrala uppfattningar. Trots att det påpekas i inledningen av varje nummer att tidskriften håller de enskilda författarna till artiklarna ansvariga så finns det en rådande samstämmighet som ligger till grund för artiklarna. Det är dessa bakomliggande föreställningar, vokabulärer, terminologier, argumentationsmönster, dikotomier och grundantaganden som utgör tidskriftens diskursiva helhet. I enighet med Foucault påpekas här diskursers produktiva funktion, mer än dess begränsande funktioner. Om det inte finns en diskurs att uttrycka går det inte att producera en text.

Tidskriften innehåller texter som är författade av de svenska teosoferna och översättningar av utländska texter. De utländska texterna domineras av de stora namnen inom teosofin som Blavatsky, Olcott, Besant och Judge men även översättningar från tyska och franska teosofiska tidskrifter förekommer. Det går att skönja en hierarkiskt förhållande mellan de svenska och de översatta texterna. I de svenska behandlas ofta den samtida debatten, teosofins förhållande kyrkan, vetenskapen och spiritismen. Detta uppblandas med en och annan teosofisk dikt. De översatta artiklarna definierar på ett mer auktoritärt sätt hur saker och ting ligger till, vad mästarna har sagt och vad den eviga visdomen säger i olika frågor. De svenska teosoferna verkar inte ha någon egen korrespondens med mästarna.

I denna undersökning kommer den världsbild som uttrycks i *Teosofisk tidskrift* beskrivas som ett diskursivt landskap. I synnerhet när Indien behandlas. Detta landskap bygges av en rad avgränsande storheter, diskurser, som avgränsar sig och signalerar signifikant annanhet gentemot varandra. Dessa föreställningar är axiomatiska antaganden som ligger till grund för det teosofiska epistemet. Dessa diskurser fylls sedan med diverse utsagor som kommenterar, belägger, etablerar, reproducerar och vidareutvecklar detta diskursiva landskap. Än så länge verkar det hela oerhört abstrakt och svår-greppbart men nedan kommer det klarna avsevärt när diskurserna synliggörs och exemplifieras av källmaterialet.

På samma sätt som King gör i sin postkoloniala studie av Indien-konstruktioner så presenteras här, redan i inledningen, de grundläggande resultaten av denna textanalys. King radar upp en rad klassiska dikotomier i det upplysningspräglade tänkandet som präglar den västerländska synen på östern. Bland annat ställs rationellt och väst mot irrationellt/icke-rationellt öst. Detta kan verka som

att gå händelserna i förväg men genom att tidigt presentera en sådan modell kan läsaren sedan fylla i dessa kategorier med innehåll alltefter läsningen fortskrider.<sup>52</sup>

Grunden till det diskursiva landskapet består av följande begrepp: västerland, österland, teosofi. Där har vi grund-perspektivet världen betraktas igenom. Dessa förknippas sedan med en rad föreställningar. Väst förknippas med materialism som är ett mycket centralt ord i sammanhanget, denna materialism har en lika förkastlig motsats inom diskursen om det västerländska som är den kyrkliga kristendomen. Österland förknippas med den uråldriga visdomen som teosoferna sprider och även de mästare, mahatmorna som befinner sig i Himalaya hör till denna österländska visdomslära. Däremot utmärks den samtida österländska tillvaron av ett förfall, förslappning, andlig sömn. Den österländska visdomen finns i de gamla sanskrit-urkunderna eller hos de hemliga mästarna inte hos gemene indier. Detta leder in på den tredje storheten i tidskriftens diskursiva helhet som är teosofi, eller vishetsreligionen. Teosofi har kommit för att sammanföra öst och väst och råda bot på materialism, dogmatisk kyrklig kristendom och det andliga förfallet i öst.

Där har vi alltså det hela. Nu fortsätter denna undersökning med att gå på djupet med dessa diskurser och visa på utsagorna som ingår i dem. För att förstå den diskursiva framställningen av Indien krävs att även den dikotomiska motsatsen tecknas, nämligen diskursen om det västerländska. Ett citat som sammanfattar mycket av det diskursiva landskapet kring öst, väst och teosofi i *Teosofisk tidskrift* är följande:

Ännu så sent som 1875 tycktes det som skulle Österlandets däsighet och stillastående, i förening med Vesterlandets alltjämt tilltagande materialism och cyniska tvifvelsjuka, dess vilda kapplöpning om rikedom, makt och inflytande, hvar på sitt håll drifva mänskligheten i förderfvet. Österlandet syntes vara på god väg att sjunka ned i förintelsens och dödens svalg, och Vesterlandet rusade mot sin undergång, tillfölje af sitt djupa förakt för allt, som ej kunde vändas till timlig vinst, samt sitt förhånande av all sådan kunskap, som ej kunde hänföras till ”mängd och rörelse”. Hur storartade än Vesterlandets så mycket omskrutna vetenskapliga framsteg må hafva varit, hur outtömliga än Österlandets gömda metafysiska skatter – båda, ehuru, efter allt hvad man kunde se, dragande åt rakt motsatta håll, rusade lika fullt i förderfvet.<sup>53</sup>

### 3.2 Det västerländska

Både de svenska och de utländska teosoferna tilldrog sig allmänhetens intresse. De fick offentlig kritik och svarade inom tidens massmediala debatt. De bedrev inte något isolerat världsfrånvärd verksamhet utan rörde sig inom en offentlig sfär och som så många postkoloniala teoretiker har

<sup>52</sup> King 1999, s. 13

<sup>53</sup> TT, oktober 1893, s. 219. TT är förkortning för *Teosofisk tidskrift* och sidnumret refererar till det aktuella sidan i den sammanbundna helårgångsutgåvan. De enskilda månadsnumren är betydligt tunnare än 219 sidor.

påpekat så var den västerländska världsåskådningen präglad av orientalistiska synsätt. Detta var en realitet som teosoferna förhöll sig till. Öst och väst var varandras motsatser.

Det västerländska samhälle som teosoferna kritiserade och ville sprida sin andlighet i består av två bromsande krafter, den kyrkliga kristendomen och materialismen. Dessa två irrläror skall teosofin råda bot på för att föra världsutvecklingen vidare.

På samma sätt som utforskandet av Indien-konstruktioner så kommer uppsatsen beröra den teosofiska konstruktionen av västerlandet, den dikotomiska förutsättningen för ett österland. Om något västerland i sig, ifall något sådant existerar, påstås inget.

### 3.2.1 Den kyrkliga kristendomen

Teosoferna har kommit för att sprida visdomsreligionen, den uråldriga visdomen som ska råda bot på den andliga fattigdom som råder i världen. Deras främste motståndare på religionens område är den kristna kyrkan, den dogmatiserade förvanskningen av mästaren Jesus esoteriska lära.

Förhållandet mellan teosofi och kristendom upptar en stor plats i tidskriften och kyrkan är ett av diskursen om västerlandets mest konstituerande drag. Det finns ett spår av uråldrig visdom inom den samtida kristendomen men ett klart avståndstagande markeras. I en översatt artikel av Annie Besant står det: ”må kyrkorna söka höja sig till visdomsreligionen, ty denna kan ingalunda sänka sig till dem”.<sup>54</sup>

Jesus var bärare av kristus-principen, det vill säga att han nått en hög grad av andlig initiation, som han dock var långt ifrån ensam om att ha uppnått. Han förkunnade visdomsreligionen, samma evolutionistiska samsara-doktrin som Buddha, Blavatsky och alla andra stora religionsgrundare förkunnat. För att skilja denna urkristna lära från kyrkans kristendom talar teosoferna om esoterisk kristendom. Dock nämns sällan kristna källor när det talas om den uråldriga visdomen utan det brukar framför allt relateras till äldre läror från Indien. Den nyskapande tolkning av Bibeln som moderna teologer under 1800-talet i allmänhet uttryckte handlade om att betona de bakomliggande budskapen men förneka existensen av de mirakel som förekommit. Teosoferna intar här en motsatt position. De vill till och med visa på att vetenskapen är på väg att upptäcka existensen av mirakel eller rättare sagt de företeelser och förmågor som ännu inte förklarats.

Den västerländska vetenskapens store, som förut förkastat Nya Test:s s. k. underverk, börja delvis att antaga dem genom de nu pågående psykiska forskningarna, d. v. s. alla företeelser som kunna komma under rubriken hypnotism med hvad därtill hörer. Emedan teosofien härleder sig från nu i Österns länder lefvande invigde,

---

<sup>54</sup> TT, mars 1892, s. 107

hvilka äro i besittning af de i Nya Test. omtalade underbara egenskaperna, kan den äfven förklara de s. k. underverken, om Vesterlandet *vill* egna tid och arbete åt förklaringens mottagande.<sup>55</sup>

Något som här blir tydligt är den position som teosofin intar tydligt avgränsad från både kyrkan och vetenskapen. Vetenskapen återkommer vi till nedan men här skall vi gå till botten med skildringen av kyrkan eller dogm-tron som den ofta kallas. Ett hastigt förfall drabbade kristendomen efter att dess kyrkliga form etablerade sig.

Så snart ett officiellt presterskap tog kristendomens eviga sanningar om hand och sjäfvä utsågo sig till deras väktare och den rena den rena lärans enda förkunnare, då flyktade kristendomens anda, som skulle i så hög grad kunnat befordra mänsklighetens framåtskridande. Nu skulle detta i stället befordras genom kyrkomöten och synoder, symboler och dogmer, bål och tortyr, religionskrig och korståg.<sup>56</sup>

Trots att teosoferna attackerar kyrkans krav på blind tro så kritiserar de även ett utpräglat tvivel. Under rubriken ”Om bevisen för teosofiens sanning” så beskrivs teosofin som ”den kämpande, förtroendefulla lärjungatro, som prövar allt och behåller det goda, men förkastar det odugliga”. Den avgränsas mot både tvivlaren och den dogm- och auktoritetstroende. ”Tviflet dödar intresset och verkar därigenom i samma riktning som den blinda auktoritetstron”.<sup>57</sup>

Om vi då fortsätter det teosofiskt inom-diskursiva historieskrivandet över kristendomens utveckling. Efter att den dogm-troende kyrkan hade uttraderat stora delar av den uråldriga visdomen ur sina egna läror började den förfölja de som undervisade visdomsreligionen. På detta sätt förpassades alla rester av visdomen till hemliga sällskap som levde i skräck för kyrkans repressioner. I ett tryckt föredrag ”Om Kristusprincipen i människan” så förklaras att innehav av kristusprincipen är en grad av initiation och andlig utveckling. Sedan fortsätter föredraget med att beskriva var dessa initierade tog vägen efter kyrkans uppkomst.

Förtiden kände i allmänhet till detta tillstånd, ty en om makten afundsjuk kyrka hade icke då genom förföljelser tvingat dem som uppnått detsamma att fördölja sig och sina skrifter under en slöja af nästan ogenomtränglig hemlighet. Ännu längre tillbaka var den lära, hvaraf de invigde nu ensamma äro i besittning, en hela mänsklighetens gemensamma egendom och det omtalade kristustillståndet ganska allmänt,(...)<sup>58</sup>

Kyrkan spelar alltså en roll i en extrem avinitieringsprocess som är typisk för kali-yuga, alltså den materialistiska tidsålder teosofin har tagit till uppgift att föra världsutvecklingen vidare ifrån.

---

<sup>55</sup> TT, mars 1891, s. 67

<sup>56</sup> TT, maj 1891, s. 165f

<sup>57</sup> TT, oktober, 1892, s. 193-205

<sup>58</sup> TT, februari, 1893, s. 37

”Kyrkan har förlorat nyckeln till mysterierna”, men denna nyckel kan ännu alltid återfinnas”.<sup>59</sup>

Givetvis lärde Jesus ut reinkarnationsläran. Trots att kyrkan har försökt dölja detta finns det fortfarande spår av reinkarnationen kvar i bibeln. Bland annat går den att upptäcka med hjälp av gnostikernas läror.<sup>60</sup> Ett exempel på reinkarnationsföreställningar i Bibeln kommenterades av Överste Olcott när han höll ett anförande för vetenskapsakademin som sedan översattes och publicerades i tidskriften.

Jag vill påminna eder om berättelsen i Nya Testamentet om den blindfödde:

Jesu lärjungar frågade honom: ”Hafver denne mannen syndat eller hans föräldrar, efter som han är blind född”

I denna judarnes fråga ligger tydligt uttalad deras tro på återfödelse; ty när skulla den blindfödde hafva syndat, om ej i ett föregående lif? Vi finna äfven, att Jesus ej tillrättavisar dem för deras uppfattning.<sup>61</sup>

Här visar Olcott hur inte bara Jesus hade insikt om reinkarnationen utan att det även rörde sig om en väl utbredd lära inom judendomen. Kyrkan lyckades alltså fördunkla reinkarnationsläran både inom kristendomen och judendomen.

Vad innebar då den lutherska reformationen för den dogmatiska kyrkan. Under rubriken ”Katholicismens Pyrrhusegrar” så beskrivs reformationen som ett projekt med goda intentioner att ge sig på auktoritetstron men det slutliga resultatet ledde inte närmare den eviga visdomen.

Hon hade kommit till världen för att *nedbryta* de skrankor, som påfvedömet uppbyggt mellan människan och Gudomen. Men hvad hon ref ned med den ena handen *byggde* hon *upp* med den andra; sålunda svikande sin höga kallelse.<sup>62</sup>

På detta sätt ledde en katolsk dogm till en protestantisk och inget blev vunnet. Den stora mångfalden av rivaliserande protestantiska sekter ses som ett bevis för lärans osanning.

Kyrkans religiositet beskrivs som en halvhjärtad ”söndagstro”. Denna avgränsas tydligt mot den religiositet som teosoferna förespråkar, i en utsaga står det:

Människorna behöfva ej en religion, som gör dem religiösa blott på söndagarne, utan en religion, som är en del af deras eget väsen, som drifver dem att älska sanningen och som frambringar kärlek och harmoni i lifvets alla förhållanden. Man bör, som hinduen säger, ”lefva religiöst, sofva religiöst, och dö religiöst”.<sup>63</sup>

Här går det även att poängtera att ”hinduen” får uttrycka teosofins ståndpunkt. Trots kyrkans

---

<sup>59</sup> TT, maj 1891, s. 153

<sup>60</sup> TT, april 1892, s. 115

<sup>61</sup> TT, november 1891, s. 226

<sup>62</sup> TT, oktober 1893, s. 204

<sup>63</sup> TT, november 1891, s. 223

andliga utarmning ser teosoferna med positiv blick på denna utveckling för i och med att kyrkan förfaller kan den nya andligheten resa sig.

### 3.2.2 Materialismen

Redan i provnumret av Teosofisk tidskrift från december 1890 förklaras under rubriken ”Anmälan” att ”Tidskriftens förnämsta syfte blir att i vårt, i materialismens djupa dy alltmer nedsjunkande tidevarf höja andens fana”.<sup>64</sup> Ande ställs mot materialism och teosofin förespråkar anden i denna dikotomi. Materialismen är djupt förknippad med teosofernas samtid, det rör sig både om en moralisk och ontologisk materialism. Den livsåskådning som följer av ontologisk materialism betraktas som en moralisk materialism där fysiskt märkbar rikedom och direkt behovstillfredsställelse eftersträvas.

Den materialistiska vetenskapen är den, ofta positivistiska, vetenskapen i teosofernas samtid. I en översatt artikel av Madame Blavatsky så argumenterar hon för att atomer är besjälade i enighet med en rad romerska, grekiska och indiska läror. Hon avslutar artikeln med att likna hinduernas 300 miljoner gudomligheter vid en makrokosmisk överensstämmelse med den mikrokosmiske människan och dess atomer. Sista stycket lyder:

Detta är utan tvivel för mycket poetiskt och svårfattligt för vår generation, men det är påtagligen minst lika vetenskapligt som de läror vi hämta från *fysiologiens* och *naturalhistoriens* senaste upptäckter.<sup>65</sup>

Avståndstagandet från de materialistiska vetenskapsmännen är inte ett avståndstagande från vetenskapen som sådan. Motsättning mellan vetande och tro skall övervinnas av en utvidgat vetenskap. Därför används gärna epitetet ”den materialistiska” före ”vetenskapen” när det handlar om samtida västerländsk vetenskap. Teosoferna sysslar ju själva med vetenskap fast på en högre nivå. Dock finns det utsagor i tidskriften som uttrycker en tro på att den materialistiska vetenskapen kommer att göra stora framsteg, åtminstone till en viss gräns. Här nedan kommer en sådan passage som även ger ett exempel på det teosofiskt vetenskapliga sätt att skriva på som präglar så mycket av tidskriften.

Innan vi lämna detta område, kan jag ej underlåta att påminna om de nutida naturforskarnes, ej minst materialisternas, benägenhet att återföra hela den organiska världen till ett gemensamt ursprung: Har ej Darwin sökt uppvisa hela djurvärldens härstammande ifrån en urtyp, derigenom inom denna värld sökande häfda enhetslagens sanning? Pågår ej ett liknande enhetssträfvande inom en annan klass av vetenskapsmän, hvilka

---

<sup>64</sup> TT, profnummer, dec 1890, s. 5

<sup>65</sup> TT, mars 1891, s. 81

söka bevisa, att attraktion, värme, ljus elektricitet och magnetism alla äro en och samma kraft, som blott antager olika former allterfter de olika yttre betingelserna? Den moderna naturvetenskapen synes sålunda vara på god väg att bekräfta teosofiens urgamla lära om en universell enhet t. o. m. Inom den yttre, kroppsliga världen.<sup>66</sup>

Det finns även förhoppningar om att Madame Blavatskys övernaturliga krafter i framtiden skall förklaras av den materialistiska vetenskapen så att hon blir offentligt rentvådd från alla de bluffmakar-anklagelser hon blivit utsatt för.<sup>67</sup>

Den materialistiska vetenskapen premieras även i tidskriften för att ha verkat mot den dogmatiska kyrkan. Under rubriken ”Teosofiens förhållande till vetenskapen” så understryks detta:

Vi erkänna det stora tålamod och den utomordentliga noggrannhet, som utmärkt dess forskning och vi erkänna likaså tillfullo den skuld, hvori vi stå till och med till hvad jag kan kalla den materialistiska vetenskapen, derutinnan att den ofta räddat såväl kvinnor som män undan teologiska dogmers och presterliga vidskepelsers värde. Vi tro, att det som den hittills gjort är godt, men också, att den kan gå längre än den själf vill medgifva.<sup>68</sup>

Materialismen är en del av den evolutionära helhetsprocess som inleds med materiell utveckling för att fortsätta i en andlig utveckling. Det materialistiska väst spelar på detta sätt en avgörande roll i teosofernas världsutveckling men för att komma vidare krävs att inte evolutionen avstannar och stagnerar i ett materiellt stadium. ”Teosofien gifver vetenskapen nya områden att eröfra”.<sup>69</sup> Psykologin studerar människosjälens beskaffenhet men skulle komma så mycket längre om de förstod ”människans verkliga inre natur”.<sup>70</sup> Vid ett tillfälle beskrivs filosofin som den ”förirrar sig i en tvekande västerländsk psykologis irrgångar”.<sup>71</sup> Det närmar sig en återvändsgränd där den materialistiska vetenskapen inte kan ta oss längre och en ny behöver ta vid. Om de västerländska vetenskapsmännen skall komma vidare krävs att de ser bortom det materiella.

Det räcker inte enbart med att acceptera existensen av en verklighet bortom det materiella utan den andliga evolutionen kräver ett utvecklande av översinnliga förmågor. Dessa förmågor gör teosofernas ockulta vetenskap överlägsen den materialistiska och detta är även anledningen till att mahatmorna, mästarna i den vita logen, inte kan visa sig och sprida sina läror direkt till allmänheten. Det exklusiva hemlighetsmakeriet kring den hemliga läran är något som teosofin kritiserats för och i tidskriften besvarar de en sådan kritik på följande vis:

---

<sup>66</sup> TT, oktober 1892, s. 197

<sup>67</sup> TT, februari 1894, s. 40f

<sup>68</sup> TT, oktober 1891, s. 196

<sup>69</sup> TT, april 1893, s. 104. Citatet kommer från en översatt artikel av Annie Besant under rubriken ”Hvarför man bör blifva teosof?”.

<sup>70</sup> TT, februari 1893, s. 48

<sup>71</sup> TT, maj 1893, s. 175

En utbildning af mänskliga förmågheter, till ex. muskelkraften, kan dels ske genom naturens egen evolution, dels påskyndas såsom muskulaturens utdanning hos gymnasten genom vårt eget medvetna sträfvande medelst viljekraften. I afseende på utdanningen af nya psykiska förmågheter har man emellertid ytterligt försumligt i Vesterlandet. Man icke allenast underlåter att genom lämpliga metoder utbilda de i människoorganismen inneboende latent krafterna som organen, man är tillika försänt i sådan okunnighet, att man förgätit det dylika metoder äro tillfinnandes.<sup>72</sup>

Det västerländska vetandet har kommit långt vad det gäller ”maskinteknik och andra rent yttre anstalter”<sup>73</sup> men det andliga vetandet har försumrats. Därför krävs det att Det teosofiska samfundet verkar i väst, sprider den uråldriga visdomen och förklara den så att den materialistiskt försjunkna befolkningen förstår.

Vissa utsagor i tidskriften klassar materialismen som en ny dogmtro. Alltså att den är lika fördärlig som den dogmatiska kyrko-kristendomen. I ett tryckt föredrag av Sven-Nilson står det att ”Materialismen uppställer visserligen en stolt klingande **formal**-princip: den fria bevispröfningen. Dogmtron bannlyses sålunda helt och hållet. Men tyvärr endast heter det så”. Både materialismen och kyrkan hindrar vår fria andliga utveckling.<sup>74</sup>

### 3.2.3 Den uråldriga visdomen

Då har vi då den tredje punkten i den diskursiva konstruktionen av västerlandet. Vi har sett hur både den materialistiska vetenskapen och den kyrkliga dogm-tron lever med en förenklad och förfelad bild av verkligheten. Är då västerlandet helt förtappat? Det är i denna situation som teosofin uppstår som ett återupplivande av den uråldriga visdomen. Medicinen mot västerlandets stagnerade andlighet. Som vi har sett finns det uråldriga visdomen i kristendomens esoteriska kärna, den finns även i andra västerländska esoteriska rörelser som kabbala, gnosticism, parcelism, swedenborgianism med mera. Men den uråldriga visdom teosoferna fått att sprida i väst är direkt förmedlad av de österländska mästarna i den vita logen. På något sätt verkar den västerländska esoteriken ha spelat ut sin roll.

Om vi tar ett steg tillbaka ifrån *Teosofisk tidskrifts* diskursiva nivå och istället betraktar vad diverse forskare uttalat om teosofins relation till tidigare esoteriska system så råder det en samstämmighet bland forskarna om att deras läror är arvtagare till en rad västerländskt esoteriska

---

<sup>72</sup> TT, maj 1893, s. 152

<sup>73</sup> TT, maj 1893, s. 152

<sup>74</sup> TT, december 1893, s. 268

läror. Som vi redan sett har experten på indisk filosofi Helmut von Glasenapp hävdad att ingen av Blavatskys läror överensstämmer med några kända indiska urkunder, mer än till överresstämmelser i terminologi. Blavatsky använder dock alla termer på ett annorlunda vis.

Det finns även inom teosofin ett starkt släktskap med den tyska romantiska vetenskapens sökande efter indisk-ariska rötter för den västerländska civilisationen. Detta intresse blommar ut i de svenska teosofernas redogörelse för arisk symbolik som förklarar att hakkorset är en forn-indisk symbol, dharmas hjul och eftersom det går att återfinna inom den fornnordiska symboliken är den en symbol som utmärker arierna, indier som skandinaver.<sup>75</sup> Den roterande rörelsen uttrycker en arisk framåtanda. På det sättet är det även symbolen för evolution.<sup>76</sup> Enligt teosofin har den uråldriga visdomen alltid innefattat evolutionsläran. På detta sätt införlivas vetenskapens rön i teosofernas uråldriga visdom och förpassas till ett lägre utvecklingsstadium. Evolutionen kommer lämna det materiella när vår karma är redo för det och istället utvecklas mot högre existensformer.

Det är och har alltid varit esoteriska mästare som fört världs-utvecklingen framåt. På detta sätt blir denna tredje punkt inom teosofins diskursiva konstruktion av västerlandet den mest betydelsefulla. Trots att mästarna inte alltid syns till i den exoteriska historieskrivningen finns de som ledsagare ständigt med och vägleder mänskligheten. En föreställning som till viss mån kan relateras till Frances B. Yates perspektiv på den hermetiska traditionen som själva förutsättningen till den vetenskapliga revolutionen.

Den teosofiska konstruktionen av västerlandet består av tre storheter. De två första kyrkan och materialismen bromsar världsutvecklingen och låser fast mänskligheten i materien. Den tredje är den uråldriga visdomen som teosofin nu erbjuder och som har funnits i alla tider men nu hamnat i glömska i västerlandet. Den västerländska vetenskapen gör dock framsteg och teosofin innehåller en stark framtidstro. Det går att koppla detta till Joscelyn Godwins *Theosophical Enlightenment* vilken betraktar teosofin som präglad av upplysningstänkandet. Till synes kan detta verka förvirrande. Vill inte teosofin motverka materialism och filosofiskt tvivlande? Ja, men de vill söka en sanning som de finner förtryckt av sin samtids intellektuella elit. Huvudangreppet på de svenska teosoferna kom av Karl af Geijerstam i boken *Modern vidskepelse* från 1892 som ville beskriva teosofin som en anti-rationell rörelse. Det går dock att se det på ett annat sätt. Teosofin försökte förena det andliga med rationell vetenskap och då finna ett vetenskapligt rättfärdigande av deras religiösa system.

---

<sup>75</sup> Den första teosofen i Norge Henrik Anton Alme skrev en teosofisk analys av det fornnordiska kvädet Voluspá. Utifrån Blavatskys verk sökte han överensstämmelser med den hemliga läran. Att förena det fornnordiska med den gamla ariska visdomen kan ses som utmärkande för en skandinavisk teosofi. Gilhus&Mikaelsson 1998, s. 12

<sup>76</sup> TT, maj 1893, s. 129-144

### 3.3 Indien

Då har vi alltså tagit oss fram till det centrala, den diskursiva konstruktionen av Indien som det skulle handla om hela tiden. I *Teosofisk tidskrift* används begreppen österland, Indien, östern och så vidare synonymt. Även om teosoferna placerar österns visdomar ibland i Egypten och ibland i den forn-iranska zoroastrismen så har Indien en överlägsen position i detta sammanhang. Det är underförstått att om de talar om de gamla österländska lärorna så handlar det om indiska traditioner.

Vad det gäller islam eller ”muhammedanism” som det heter i tidskriften så nämns det ytterst sällan och aldrig i relation till österns visdomar. På detta sätt skiljer sig den teosofiska representationen av Indien från den orientalistiska diskurs som Said tecknat. Däremot finns det mycket som också överensstämmer. Utsagorna från tidskriften har nedan delats in i en rad utmärkande drag som utgör den diskursiva helheten Indien.

Det västerländska finns hela tiden närvarande som en skugga i framställningen av det österländska. Olika föreställningar om det österländska eller Indien kan kännas igen i tidskriften och de intertextuella relationerna går att spåra från uttalad kolonial-orientalism till populär-kulturella drömska svärmerier om fjärran länder. Många av dessa överensstämmelser faller tyvärr utanför en realistisk omfattning av denna uppsats och berörs därför endast flyktigt i vidarediskussionen.

#### 3.3.1 Österns visdomar

När teosoferna talar om Österlandet eller östern syftar de i allmänhet på Indien. Indien bör då uppfattas som hela sub-kontinenten inklusive Himalaya. Det geografiska är givetvis inte det nödvändiga utan Indien handlar om en uråldrig visdom som kommer förvaltats av dess olika visdomsskolor och mästare. På detta sätt räknas hela den buddhistiska världen som ett förlängt Indien. I en textualiserad syn på religionen betonas de ursprungliga texterna och lokala kulturella variationer avfärdas. Från Indien kommer den visdom som kan frälsa världen ur dess materiella och dogmatiska försjunkhet som hänger samman med en västerländsk världshegemoni. En poetisk utsaga i tidskriften som illustrerar föreställningen om österns visdomar är följande:

Äfven vi hafva ännu uppfångat endast ett svagt skimmer af den sanning, som är vår förlorade arfvedel och som återskänkes oss, om vi blott vilja fordra vår rätt; såsom vi vända oss mot öster, om vi vilja skåda den gryende dagen, så drifver oss äfvan vår inre trängtan efter ljus att blicka mot östern, ty vi veta, att där skall sanningens

sol sannerligen uppgå.<sup>77</sup>

Att teosofin är österländsk till sitt ursprung tas för givet och är inte något som debatteras internt. I artikeln ”Några analogier” av Georg Ljungström så beskrivs hur väl teosofin stämmer överrens med naturens observerbara liv. Han skriver:

En bland de mest tilltalande sidorna i den teosofiska världsåskådningen utgöres af de många analogier till den österländska vishetslärans ideer, hvilka öfverallt möta vårt öga vid betraktandet af naturens lif och verksamhet.<sup>78</sup>

Det rör sig alltså här om en österländsk visdomslära, i singularis, som går att upptäcka i naturen. Teosofin är alltså österländsk och naturlig till skillnad från västerlandet i övrigt som är materialistiskt eller dogmatiskt. De materiella västerländska framstegen har varit på bekostnad av den andliga utvecklingen, så till den grad att västerlänningarna inte ens kan förstå österns andliga framsteg.

Det viktigaste inslaget i den österländska visdomen är det ariska. Inom det svenska teosofiska samfundet påpekas då givetvis en närhet mellan det forn-indiska och det forn-nordiska som två ariska högkulturer. Axel Zettersten har i en publicerad föreläsning ”Om teosofisk symbolik” beskrivit en rad samband mellan det indiskt ariska och det forn-nordiska. Bland annat förklarar han hur ”de gamla vishetsångerna, Eddorna” upprepar ”i poetiska allegorier de forn-österländska lärorna”. Han visar även, i enighet med den jämförande indo-europeiska religions-forskningen, på överensstämmelsen mellan asa-gudarna och indiska förlagor. Detta kombineras även med esoteriska traditioner som kabbala och den hemliga läran, enligt teosofisk enhetssyn.<sup>79</sup>

Den ariska högkulturen i Indien utmärktes av ”den ockulta hierarkins styrelse”.<sup>80</sup> En tid då visdomsreligionen var stadsbärande och den andliga evolutionen ledsagades av mästarnas politiska styre. För att närma oss denna högkulturs andliga skatter krävs ett utförligt studium av den gamla sanskrit-litteratur de efterlämnat. Eddans poetiska allegorier eller Bibelns fragmentariska spår av den eviga visdomen ger enbart ledtrådar i jämförelse med den utförliga sanskrit-litteratur som teosoferna förutsatt sig att studera.

Redan i provnummrets inledningsavsnitt ”Anmälan” förklaras hur ”Tidskiften vill ock påpeka, hurusom i den urgamla arisk-indiska religionsfilosofien och litteraturen finnas outtömliga skatter av af vetande och visdom”. Hur denna visdom utforskas går sedan att följa genom att

---

<sup>77</sup> TT, januari 1893, s. 21

<sup>78</sup> TT, januari 1893, s. 7

<sup>79</sup> TT, maj 1893, s. 140f

<sup>80</sup> TT, profnummer, december 1890, s. 28

översättningsarbetet i den indiska sektionen skildras.<sup>81</sup> I en utsaga hävdas att ”sanskrit och arisk litteratur” är ett ”arf från högre intelligenser” som kan visa på religionernas gemensamma grund.<sup>82</sup> Den ariska utgör stammen i ett träd av kultur, språk och religion. Allting går att härleda ur de gamla sanskrittexterna, från asatro till kabbala och kristendom. Det gäller att komma åt de gamla traditionerna, teosofin är lika mycket forskningsdisciplin som religion. ”Indiska museet i Calcutta skulle, om det kunde flyttas till Europa, vara en ovärderlig grufva för de västerländska teosoferna.”<sup>83</sup> Forskningen måste gå framåt.

Tidskiften uttrycker en enhetssyn på religionen. Det finns fördunklande krafter som förvanskar religionen och skapar sekteriska polemiker och makthungriga statskyrkor. I grunden är dock alla de stora religionerna grundade på den eviga visdom som tydligast kommer till uttryck i sanskritlitteraturen. Vad är det då som huvudsakligen premieras? Ronald Inden och Richard King har visat på hur vedanta-traditionen eller snarare neo-vedanta har fått utgöra normen för vad hinduismen är. Upanishadernas innehåll har betraktats som mer genuint än andra källor. Detta synsätt är teosoferna klara anhängare av. Även Shankaras advaita-vedanta påpekas av King som en typisk central punkt i konstruktioner av hinduism.<sup>84</sup> Även detta går igen inom teosofernas hinduism då den går utmärkt att förena med deras helhetssyn på det materiella och andliga i den evolutionära världsprocessen.

Genom att betona vedanta i en hinduism-definition går det att framhäva hinduismen som en esoterisk tradition. Andra mer exoteriska bruk, som religiösa festivaler och högtider kan därmed placeras i hinduismens utkanter, som förvanskningar eller trivialiteter. Detta har en stor betydelse i den diskursiva formationen av Indien som mystiskt eller andligt högtstående. Det är naturligt i sammanhanget att museet i Calcutta måste flyttas till Europa för hur högt stående Indien än är så ligger det i det västerländska subjektets ögon att definiera österns signifikanta annanhet, även om denna annanhet bygger på ett positivt förhöjande av den andre.

Kärleksbudet, du skall älska din nästa och så vidare, används som ett bevis på religionernas enhet och dess indiska ursprung. Om detta skriver de svenska teosofernas ordförande Gustaf Zander att ”de kärleksbud Jesus predikade finnas nästan ord för ord i hinduernas heliga böcker mer än 2000 år före Jesu födelse”.<sup>85</sup> Det indiska premieras och betonas.

Begreppet hinduism används i allmänhet på ett oreflekterat vis som den vedanta-baserade företeelse som ovan diskuterats. Dock finns en utsaga i ”Bref från Svenska Teosofiska Samfundets representant vid kongressen i Adyar 1891” som uttrycker att ”Nästan alla sekter, eller rättare

<sup>81</sup> Till exempel: TT, april 1892, s. 124 eller TT,

<sup>82</sup> TT, november 1891, s. 221f

<sup>83</sup> TT, april 1893, s.125

<sup>84</sup> King 1999, s. 62-81&101-108. I dessa avsnitt angriper King en textualiserad syn på indisk religion med en gadamersk hermeneutik som diskvalificerar alla försök till objektiv tolkning av religiösa urkunder. Den oreflekterat västerländskt kristna horisont, som tolkningen av den gamla sanskrit litteraturen utgick från, kunde sedan leverera en normativ version av vad hinduism egentligen är.

<sup>85</sup> TT, mars 1893, s. 66

afdelningar af den samling filosofiska system, som i Vestern kallas hinduism, voro här representerade”.<sup>86</sup> Detta är alltså ett avståndstagande från den västerländska synen på hinduismen och kan tolkas som ett diskurs-brott. Även om teosofin bygger på en kritik av det västerländska tänkandet så har den ändå baserat sin världsbild på västerländska konstruktioner av öst. Här ifrågasätts en sådan konstruktion som tidigare tagits för givet. Vi kommer dock senare se hur en enhetssyn eller hindu-nationalistiskt synsätt inspirerats av den teosofiska konstruktionen av Indien. Där utgör termen hinduism ett nationalistiskt slagord och inte ett begrepp som tvingats på av kolonialmakten.

Det är dock inte bara hinduismen som uppmuntras och utforskas av teosoferna. Buddhismen har, åtminstone i sin samtida ställning, en minst lika framskjuten position. Det är inte helt enkelt att reda ut i vilken mån teosofin är buddhistisk och vice versa. Georg Ljungström skriver att ”Teosofien lär, såsom allmänt bekant är, ingalunda individualitetens tillintetgörelse i nirvana, utan alldeles motsatsen, nämligen människosjälens fulländning i utveckling och salighet”.<sup>87</sup> Detta tillstånd benämner teosoferna nirvana och, som redan nämnts, heter en av deras ledande verk *Esoteric Buddhism*. De arbetar även hårt för att värna buddhismen i Asien och även för dess spridande i väst.<sup>88</sup>

Överste Olcott var delaktig i en buddhistisk reformation på Ceylon vilken studerats av Stephen Prothero i *The White Buddhist*. Teosofins del i buddhismens moderna utveckling utgör en guldgruva för studiet av postkolonial kulturell hybriditet. Resultatet har blivit att den västerländska nyandligheten vurmar för buddhism och den lankesiska buddhismen har blivit avskalad och renodlad efter protestantiska och teosofiska ideal. Nu ska vi dock inte skena iväg utan hålla oss på tidskriftens diskursiva nivå.

Sanskrit-litteraturen gör sig inte bara påmind på ett teoretiskt, idé-mässigt plan utan sanskrit termerna fyller de teosofiska beskrivningarna av kosmos, världsutvecklingen och medvetandenivåer. Till exempel kan vi nedan beskåda ”Människans Principer eller Aspekter”. Dessa består nedifrån av ”Linga Sarira” som är astralkroppen, stommen som den materiella kroppen är byggd på. Sedan går vi via diverse själsliga nivåer som ”Kama Rupa”, lägre- och högre ”Manas” till ”Buddhi”, den andliga själen som utgör vehikel åt den högsta principen ”Atma”. Märkligt nog kommer det in en del icke-indisk terminologi när ”Atma” beskrivs.

**Atma.** Anden. Strålen från Omanifesterade Logos. (Punkten i Cirkeln, hvilken senare är Den Orsaklösa

---

<sup>86</sup> TT, mars 1892, s. 65

<sup>87</sup> TT, april 1893, s. 121

<sup>88</sup> Ett exempel är att Olcott organiserar buddhistisk mission i väst som finansierats av ett samfund i Burma. TT, april 1891, s. 126

Orsaken.) Guden öfver oss. Vår himmelske Fader. Den universella Christosprincipen.<sup>89</sup>

Det går att tolka detta som ett tecken på att artikelförfattaren EB vill anpassa sig till en kristen publik. En sådan tendens går att konstatera överlag bland de svenska skribenterna som har en mer positiv inställning till kristendomen än de ledande teosoferna i de översatta artiklarna. Det ligger ju dock i teosofins grundläggande föreställningar att religionerna är samma och terminologi borde kunna blandas. Dock dominerar sanskrit-begreppen avsevärt.

Det viktigaste sanskrit-begreppet är karma. Världen styrs av karma.

I allt detta se vi lagen, känd under benämningen orsak och verkan, som i teosofien kallas Karma. Ledande sitt ursprung från den Orsaklösa Orsaken, verkar den in i mitt lufs minsta detaljer.<sup>90</sup>

De utvecklingsstadier vi går igenom kallas yugas och nu befinner vi oss i kali-yuga, en mörk tidsålder där människorna riskerar att förtappa sig i material. Det skulle gå att räkna upp teosofiska sanskrit-termer i hyllmeter. Det viktiga är att konstatera att det dominerar. Den eviga visdomen finns i all världens religiösa traditioner men mest i Indien. Som vi redan sett i avsnittet om det västerländska så misstror teosoferna den västerländska befolkningens förmåga att uppfatta Indiens visdomar. Österns visdomar ligger på ett helt annat plan och därför kan inte mästarna kommunicera direkt med västerlänningarna. Det beror på kali-yugas materialism.

I Himalaya förvaltas den uråldriga visdomen av dess främsta företrädare, mästarna. Där lever de i en halvmateriell tillvaro och överser världsutvecklingen. Mycket av kritiken mot teosofin som diskuteras i tidskriften handlar om ett ifrågasättande av mästarna och deras existens.

Visdomen som mästarna besitter har många namn. Bland annat kallas den visdomsreligionen, den uråldriga visdomen/läran, den hemliga läran, de invigdes lära, eller den esoteriska kärnan. Även mästarna har många namn som mahatmorna, adepterna, medlemmarna i den vita logen med mera. Det är dock tydligt att det är samma världsbild som återkommer i en enhetlig version, samma *philosophia perennis* i olika skepnader.

Som en del i den teosofiska världsåskådningen så delar österns visdomar upp världen i två tydliga halvvar, öst och väst. Europa ställs mot Indien och resten av världen nämns sällan. Det hela bygger på ett eurocentriskt perspektiv som vill uttrycka en kritik av det egna samhället, kulturen och religionen.

Frälsningen kommer österifrån men ännu finns det hinder. Teosoferna mobiliserar både i öst och väst för att förlösa den nya andligheten. Mästarna behärskar visdomen och sprider den via

---

<sup>89</sup> TT, februari 1891, s. 37

<sup>90</sup> TT, profnummer, december 1890, s. 7

teosoferna. Dock är inte Indien vad det en gång har varit, förfallet har brett ut sig och hämmat visdomsreligionen på sin egen hemmaplan.

### 3.3.2 Samtidens förfall

Indiens visdomar är storslagna men de hör till forntiden. På detta sätt präglas teosoferna av en mer klassisk orientalistisk diskurs, i Saids bemärkelse. På samma sätt som Hegel konstaterade att världsanden hade lämnat Orienten för att söka sig västerut så betraktas det samtida Indien i *Teosofisk tidskrift* som en stagnerad civilisation. Mästarna håller liv i den uråldriga visdomen men tillbringar sin tid i Himalaya utan kontakt med dagens indier. Förfallet har brett ut sig över Indien. I ”Bref från Svenska Teosofiska Samfundets representant vid kongressen i Adyar 1891” beskriver C. Axel Wachtmeister Indien svårt andligt förfallet men med hopp för framtiden.

Det är en svår, synbart omöjlig uppgift för det teosofiska samfundet att väcka Indien ur dess andliga slummer; och dock har aldrig teosofiska samfundet varit så väl representeradt, som i år, ej till antalet, men af män, som verkligen hafva öppnat ögonen för faran. Med ett dussin sådane män som Tookaram Tatya, samt Rai K. B. Laheri och andra, som verka både med ord och handling, kan det nog hända att Indien åter vaknar upp till andligt lif, och att väktarne för den gamla esoteriska visdomen stiga ned från Himalayas höjder för att bland Indiens ungdom bilda nya lärdomsskolor, vägvisare till högre sfärer.<sup>91</sup>

Redan i provnumret av *Teosofisk tidskrift* från december 1890 så förklaras skillnaden mellan det gamla och nya Indien. I en fotnot klargöres att när det handlar om Indien som ett föredömligt samhälls- och just i detta fall uppfostringsystem så handlar det om svunna tiders Indien.

Ofvanstående uppgifter och anmärkningar syfta endast på de allra äldsta tiders Indien, under den ockulta hierarkiens styrelse, då kastsystemet i stället för att vara en börda och ett ondt, som det för närvarande är, var en sund och nyttig institution. Det behöfver ej sägas, att detta system i våra dagar är ett nästan oblandadt ondt, då det nedsjunkit till ren vidskeplighet och förlorat sin verkliga inre betydelse. Men det goda, som det äfven under sitt förfall uträttat, kan skönjas i det förhållandet, att de högre kasterna i Indien i afseende på intelligens och andlighet representerar de finaste och högsta typerna af den ariska rasen.<sup>92</sup>

Här kan vi vara tacksamma för att författaren skriver ut vad som ”behöfver ej sägas”. En stor del av en diskurs är underförstådd och svåråtkomlig för en uttolkare som inte innefattas av den. Den teosofiska uppfattningen av Indien förutsätter ett avståndstagande till det samtida kastsystemet. På

---

<sup>91</sup> TT, mars 1892, s. 68

<sup>92</sup> TT, profnummer, december 1890, s. 28

detta sätt är teosofin bärare av en större västerländsk föreställning om det samtida Indiens förfall. Förfalls-skildringar inbjuder till diskussioner om hur förfallet skall stoppas, ett återupprättande. Detta kan fungera kolonialt via förslag om olika slags interventioner i det förfallna området. Senare kommer vi dock finna en anti-kolonial potential i teosofins diskursiva framställningar av Indien.

Vad är då anledningen till förfallet? Här finns det en rad faktorer som kommer in i tidskriften och de stora diskursiva formationerna materialismen och den kyrkliga kristendomen gör sig klart påmind. Precis som i väst verkar dessa för att bromsa världsutvecklingen. I Indiens fall tillkommer även islam eller muhammedanism som det heter i tidskriften. Ingen av dessa krafter tillhör ett egentligt Indien utan har inträngt utifrån och förvandlat Indien till det sämre.

I artikeln ”Nyheter från Deccan” beskrivs den dravidiska befolkningen i södra Indien. Det påpekas att draviderna är ”ett folk af icke-arisk härkomst, om hvars ursprung man är okunnig. Sedan urminnes tider har draviderna varit i besittning af en ganska hög bildningsgrad och en riklig litteratur”.<sup>93</sup> Trots allt kan det konstateras att den ariska litteraturen står högre när teosoferna redan i sitt andra grundsyfte formulerat: ”att befämja studiet af arisk och annan österländsk litteratur, vetenskap och religion”<sup>94</sup> så framställs det som något positivt att draviderna bibehållit sin religion bättre än i norra Indien där ”där muhammedismen i hög grad inverkat på folkets karakter”.<sup>95</sup> Trots dravidernas äkta indiskhet så är de andligt sovande och deras andliga liv måste återuppväckas.

Den kyrkliga kristendomen har kraftigt etablerat sig i Indien och teosoferna har tagit till sin uppgift att motverka Indiens kristnande. Detta är särskilt tydligt på Ceylon där Olcott verkar för en buddhistisk revitalisering. Det finns flera aspekter av teosofernas verksamhet på Ceylon som är av ytterst intresse för denna uppsats och den postkoloniala forskningen i stort. Som i exemplet *Esoteric Buddhism*. När denna bok levererar teosofins föreställningar under titeln buddhism. Om denna buddhism nu skiljer sig från alla former av buddhism som utövas i Asien så förhåller sig detta på samma sätt som med esoterisk kristendom och den kyrkliga varianten. Teosoferna har tolkningsföreträde och med den inställningen kommer de till Ceylon och skall återuppliva den äkta buddhismen. Inställningen gentemot den exoteriska buddhismen är betydligt välvilligare än den exoteriska kristendomen och i allmänhet uppfattas den buddhistiska traditionen vara mindre utsatt för dogmatisering och maktanspråk. Däremot lider även buddhisterna på Ceylon av den indiska förslappningen tills teosofin anländer.

I varje nummer av *Teosofisk tidskrift* finns ett avsnitt som heter ”Den teosofiska rörelsen” och beskriver teosofins verksamheter i olika länder. Där går det bland annat att följa den buddhistiska väckelse som teosoferna bedriver på Ceylon.

---

<sup>93</sup> TT, februari 1894, s. 56f

<sup>94</sup> TT, januari 1891, s. 2

<sup>95</sup> TT, februari 1894, s. 57

De buddhistiska skolorna, bildade och underhållna af det teosofiska samfundet, tillväxa med stor hastighet. Föreläsningar hållas och litteratur sprides. Generalsekreteraren för den Ceylonska sektionen d:r J. Bowles Daly, som kastat sig in i arbetet med väldig entusiasm, skriver: Mitt arbete uti Central- och Sabaragamuwa-provinserna tyckes bära frukt. Folket har vaknat till känslan af pligt i hvad angår deras barns uppfostran. Likgiltigheten hos buddhistiska föräldrar att öfverlämna sina söners och döttrars uppfostran åt kristna har nu upphört. Jag är bokstavligen öfverhopad med ansökningar från alla håll att öppna nya skolor.<sup>96</sup>

Verksamheten på Ceylon och det indiska fastlandet är ständigt hotad av kristendomen. Under en föreläsningsturné uppmuntrar Olcott skolungdomar på olika skolor att bilda en "Aryan League" för att "försvara sin religion mot angrepp".<sup>97</sup> Teosoferna uppmuntrar alltså till att försvara sig mot västerländska idéer och återupprätta en gammal arisk kultur.

Det verkar dock finnas problem som härstammar ur det genuint indiska och inte är ett resultat av yttre påverkan. Om den dravidiska byggnadsstilen står det: "denna hopgyttring af groteska figurer; från estetisk synpunkt står den ej högt, den är ett alster af den indiska fantasien, yppig och mångskiftande liksom naturen".<sup>98</sup> Det går att uppfatta en nedsättande ton mot den indiska karaktären i denna utsaga. En annan utsaga använder "österländsk passivitet" som ett vedertaget begrepp, när spiritismen hos de "obildade lägre klasserna" i Indien diskuteras.<sup>99</sup> Här är det fråga om en essentialistiska kultur och ras-lära, ett tänkande som täcker in både vetenskapen, politiken och folkliga föreställningar under 1800-talet. Blavatskys huvudverk *The Secret Doctrine* har en lång redogörelse för hur människosläktet genomgår olika rotraser och underraser i sin andliga evolution och att utvecklingen kräver att vissa raser går under och att nya högre utvecklas. Detta esoteriskt rasbiologiska inslag är dock nedtonad i *Teosofisk tidskrift* till förmån för tal om universell förbrödning kring visdomsreligionen. Dock finns det exempel på rasbiologisk diskussion kring indiernas karaktär.

Som detta avsnitt visat på ovan så betraktas det nuvarande kastsystemet som korrupt. Brahminerna har exklusivt lagt beslag på de delar av den hemliga läran som fortfarande traderas och håller svartsjukt undan allmänheten från visdomarna. Teosoferna har på detta sätt ett komplicerat förhållningsätt till brahminerna som de samtidigt betraktar som de sanna bärarna av den ariska högkulturen. Denna ambivalens i förhållandet mellan teosoferna och brahminerna visade sig bland annat i sammanslagningen med den reform-hinduiska rörelsen Arya Samaj som det senare skar sig med.

Det största förfallet i Indien ligger i att de till stor del kommit bort från visdomsreligionen. Det

---

<sup>96</sup> TT, april 1891, s. 125f

<sup>97</sup> TT, februari 1894, s. 59f

<sup>98</sup> TT, februari 1894, s. 58

<sup>99</sup> TT, oktober 1892, s. 219

heliga Sanskrit är inte längre ett levande språk och många av de stora texterna finns inte tillgängliga på folkspråk. Framför allt har de inte studerats på länge. Det andliga förfallet är en central del av den diskursiva framställningen av Indien i *Teosofisk tidskrift* och utan det är det svårt att bära upp dess dikotomiska motsats, återuppväckandet.

### 3.3.3 Återuppväckandet

Vi har precis konstaterat Indiens andliga förfall. Givetvis krävs det en förändring, ett återuppbyggande. Indien måste väckas. Denna uppgift vilar på teosoferna och i en översatt artikel av Annie Besant står det:

I Indien banade sig samfundet hastigt väg, och tack vare energien, vältaligheten och hängifvenheten hos öfverste H. S. Olcott medstiftare af samfundet och dess president, bildade nya afdelningar af detsamma i alla riktningar, den gamla litteraturen studerades med entusiasm, skolor inrättades, där kunskap, obesmittad af den kyrkliga kristendomen, kunde inhemtas af de unga, och Indien kände sig, vaknande ur sekellång sömn, åter såsom ett folk, ett folk med ett väldigt förflutet och med möjligheten af en ärorik framtid.<sup>100</sup>

I en artikel om när grevinnan Wachtmeister och Annie Besant kommer till Ceylon beskrivs deras storslagna mottagande i hamnen. Sedan förklaras teosofiens popularitet på Ceylon på följande sätt:

Singaleserna hafva nämligen teosoferna till stor del att tacka för den lyftning och väckelse, som under det senaste årtiondet försiggått med deras religion, buddhismen. Efter att hafva legat i dvala, så att den af vesterländska religionsforskare benämnts en kall, osympatisk förnuftslära med föga lifskraft, har den nu liksom ett trollslag vaknat upp på nytt och företer för närvarande en anblick af lif och verksamhet, som ej kan kallas sporadisk, och intresset för Buddhas läror har hos befolkningen i hög grad tilltagit.<sup>101</sup>

Den teosofiska arbetet med att förnya buddhismen på Ceylon och även hela Indiens religiösa liv skiljer sig en del från deras roll i västerlandet. I väst deltar de i en offentlig debatt och diskuterar, debatterar, går i polemik med kyrkan och vetenskapens företrädare med mera. I Indien handlar det mera om ett ensidigt förmedlande. Teosoferna vill väcka det slumrande öst. I den mån det handlar om utbyte så rör det sig om det som teosoferna tillgodogör sig via den gamla sanskrit-litteraturen. De samtida indier som kommer till tals gör det efter inträde i Det teosofiska samfundet.

Teosoferna finner även stöd för sitt kall i gamla urkunder. I redogörelsen för arbetet i den indiska sektionen står:

---

<sup>100</sup> TT, januari 1891, s. 6

<sup>101</sup> TT, januari 1893, s. 23

En profetia om Buddhismens pånyttfödelse har upptäckts uti en gammal tibetansk bok af Babu Sarat Chandra Das. Förutsägelsen antyder att Buddhismen först skall återuppstå på Ceylon, och sedan sprida sig öfver hela Indien norrut. Profetian visar just den väg som den återuppståndna Buddhismen faktiskt har tagit i samband med det teosofiska samfundets arbete.<sup>102</sup>

Buddhismen uppfattas av teosoferna som i dvala om inte död då de talar om dess återuppståndelse. Dock finns det buddhistiska företrädare som teosoferna försöker samla och mobilisera för mission. Indiens befolkning beskrivs ofta som slapp till exempel då de inte gör motstånd mot kristendomens framfart. Tidskriften tar sällan upp att någon indier eller indisk gruppering har kritiserat teosofin. De behöver uppväckas inte övertygas. De indier som framstår med en viss individualitet i tidskriften är antingen medlemmar i Teosofiska samfundet eller så är de brahminer. Som vi sett tidigare är brahminerna innehavare av en del uråldrig visdom som de bevakar svartsjukt. De har alltså en del i Indiens förfall. Skulle de släppa på visdomen skulle det andliga livet revitaliseras. Teosofin arbetar aktivt för detta spridande av andligt medvetande över kastgränserna:

I Indien har samfundet grundlagt skolor för studium af gammalindisk litteratur och sammanfört personer af olika kaster till gemensamt broderligt arbete för landets andliga förkofran.<sup>103</sup>

Teosofier håller föredrag på samma sätt som lutherska protestanter predikar. Föredraget utgör grunden i rörelsen. *Teosofisk tidskrift* är fylld med ned nedtecknade föredrag och hela tiden refereras till andra föredrag. Initiationens rituella praktiker diskuteras sällan utan initiation handlar framför allt om en medvetandegrad som uppnås genom andligt sökande. Det rituella är nedtonat och det mest rituella som förekommer är de ständiga föredragen. Här nedan följer ett citat om ett föredrag som Annie Besant höll i södra Indien. Det är ett exempel på hur teosoferna uppfattar sin relation till Indien och dess återuppväckande.

Grefvinnan Wachtmeister skrifver att hon aldrig hört Mrs Besant (ja, det är felstavat i artikeln) tala så som hon gjorde den kvällen, det var som om hennes åhörare inspirerat henne och frammanat hos henne en kraft och värme som hon aldrig uppnått i vestern. Brahminerna voro häpnad öfver de kunskaper och den inblick hon egde i deras religion, och Mrs Besant å sin sida kände att hon så att säga funnit sitt hem, att hon var bland människor, de där förstodo henne och hennes sträfvanden.<sup>104</sup>

Återuppväckandet berör ju inte bara Indien eller östern. Västerlandet utgör ju en minst lika

---

<sup>102</sup> TT, september 1892, s. 187

<sup>103</sup> TT, november, 1891, s. 222

<sup>104</sup> TT, februari 1894, s. 57

stangerande kraft i världsutvecklingen. Att komma vidare i denna andliga evolution är en kollektiv process för hela mänskligheten och i detta ligger ett behov av att förena öst och väst. Den teosofiska ledningen flyttar ju till Indien och de vill agera för ett spridande av österländska läror i väst. En utsaga i tidskriften beskriver hur närmandet mellan öst och väst bland annat skall ske genom att översätta västerländsk filosofi till indiska språk.<sup>105</sup>

En teosofisk dialekt mellan öst och väst skall leda till ett förlösande av den andliga utvecklingen.

---

<sup>105</sup> TT, september 1892, s. 156

## Kapitel 4: Vidarediskussion

---

### 4.1 Del av ett större diskursivt sammanhang

Diskursen om Indien som tecknats i undersökningsdelen är en del av ett större sammanhang som ibland kan skymtas och som studerats av andra forskare. Det finns brett kulturellt förankrade föreställningar om Indien och dessa skiftar mellan individer, grupper, traditioner och sammanhang etcetera. Dessutom existerar det vissa föreställningar, som det mystiska eller andliga Indien, som kan vändas både till Indiens för- eller nackdel. På en diskursiv nivå kan det dock konstateras en stor samstämmighet mellan olika västerländska framställningar av Indien under och efter den koloniala eran. Genom att teckna ett lokalt diskursivt landskap om Indien som de svenska teosofernas så har en position inom ett visst fält beskrivits. Att beskriva hur denna position förhåller sig till den västerländska esoterisk traditionen skulle kunna visa på ett större sammanhang. En annan skulle kunna vara att följa svensk Indien-uppfattning över tid på ett sätt som liknar Åke Holmbergs studie.

Diskurser bör inte betraktas som något essentiellt utan som ett perspektiv att angripa en text, tradition eller ett tankesystem på. Det går att finna diskursiva förbindelser åt många olika håll. Det diskursiva utgör en nivå som producerar utsagor men som givetvis är oavhängig en icke-diskursiv verklighet. Var en diskurs börjar och en annan slutar är en fråga om diskursteckningens utformning. På detta sätt tillåter sig denna uppsats att tala om diskurser i alla möjliga storlekar. Detta fria gränsdragande vill inte förringa diskursers maktutövande. Till exempel om vi beskriver en nazistisk diskurs om juden så kan vi lika gärna beskriva en diskurs om raser, detta kan tecknas som en eller två diskurser efter diskurstecknarens tycke men hur sedan dessa diskurser drabbade de tyska judarna, alltså hur det diskursiva utövade makt, förändrades inte av hur diskurserna avgränsas.

Michel Foucault gav sig på att förklara stora diskursiva brott och utvecklingar över hela västerlandet. På samma sätt gav sig Edward Said på att beskriva diskursen om Orienten som ett kolonialt västerländskt fenomen. Deras studier är extremt anspråksfulla vilket även gör dem mottagliga för kritik. Till exempel går det att hävda att den textmassa av litteratur om galenskap och psykiska sjukdomar som Foucault hade att välja av är så omfattande att det är svårt att hävda representativitet för de specifika utsagor han valt att lyfta fram. För att hävda riktigheten i Foucaults och Saida diskursanalyser krävs en stor del hjälpforskare som dyker ned i lokala studier och prövar, kritiserar och vidareutvecklar tecknandet av de stora diskurserna. Inom det postkoloniala forskningsfältet har detta ofta varit fallet. Faran finns då att forskningen faller tillbaka i något som liknar hegelsk historicism, där mästaren tecknat grundskemat och lärljungarna fyller i. Detta arbete

bygger till stor del på en förförståelse som färgats av postkoloniala studier, det har färgats av mästarna på gott och ont.

Skräcken över att ledas in i mästarnas förenklade spår har gjort att detta arbete inte primärt undersöker orientalismen i *Teosofisk tidskrift*. I stället tecknas ett diskursivt landskap som definierar Indien vilket sedan visat sig vara synonymt med Österlandet. Ett tydligt tecken på den homogeniserande uppfattningen av Orienten som Said talar om. Det är även uppenbart att det indiska eller österländska även fungerar som en motbild, en signifikant andre i till västerlandet. Det som dock gör teosoferna unika är att de anser sig tillhöra den signifikant andre, de allierar sig med västerlandets motbild. Detta kan givetvis benämnas orientalism med Saids terminologi men detta konstateras först nu efter att undersökningen är genomförd. Det är inte heller det orientalistiska som eftersöks utan det specifikt indiska, vilket är något som är påtagligt inom nyanligheten. Föreställningar som idag gör att en buddhistisk frihetskämpe som Dalai Lama uppfattas så annorlunda från muslimska frihetskämpar. Teosoferna har en föreställning om att islam inte utgör en central del av österns visdomar. Detta komplicerar teosofernas orientalistism som dikotomiserar abrahamitiska och indiska religioner.

Vi skall snart se en del linjer som placerar teosofernas syn på Indien i olika historiska utvecklingsskeenden. På detta sätt kan en antydning till ett större diskursivt sammanhang tecknas. Med hjälp av forskare som Godwin, Hammer, Hanegraaff och King går det att följa en rad uppfattningar från tysk romantisk idealism och jämförande indo-europeisk lingvistik till teosofi och nyandlighet. Vi skall sedan betrakta hur dessa västerländska konstruktioner av Indien slagit rot på sub-kontinenten och utgjort grunden i de nationalistiska föreställningar som hindu-nationalismen bygger på, eller snarare den hybriditet som uppstått mellan kolonialiserande och koloniserad i skapandet av en indisk nationalism.

#### **4.1.1 Indien-konstruktionens rötter, spridning och maktutövande**

Här skall vi alltså försöka placera den diskursiva framställningen av Indien i *Teosofisk Tidskrift* 1891-1894 i sin kontext. Detta bör inte betraktas som en del av denna undersökning utan enbart en kontextualisering av det diskursiva landskap som undersökningen tecknat. Uppsatsen riskerar här att närma sig den av Foucault förhatliga idéhistorien. Vi inleder med att inventera Indien-konstruktionens rötter. Vad kommer den ifrån? Hur har den framträtt inom olika traditioner och fält? Diskursanalysens åsidosättande av individuella intentioner hjälper att se den idémässiga påverkan på ett diskursivt plan som inte förenklar överföringen av diverse föreställningar från den ena författaren till den andre. Istället kan vi då betrakta föreställningar som existerar i det diskursiva

och tränger sig på i individernas medvetanden, för att producera en text krävs en diskurs att uttrycka. Precis som när ett trädets rotsystem blottas vid en omplantering så tenderar en rörelse eller traditions rötter att utgöra ett lika trådigt och svårgripbart rotsystem som trädets. Hanegraaff placerade förteckningen av New Age-rörelsens rötter sist i sin bok för att visa på den spekulativa karaktären i rotsökandet. När trädet rycks ur sin jord och planteras i den akademiska skildringens kruka så förloras ofta mycket av rotsystemets komplexitet, så även här.

Om vi tillåter oss att lämna västerländska föreställningar om Indien före 1700-talet därhän så kan vi inleda en sporadisk rot-invertering med William Jones som var verksam under 1700-talets andra hälft. Jones betraktas som indologins fader och den första britt som lärde sig sanskrit. Han hade inlett sin forskarbana som Persien-kännare och i och med sina sanskrit-studier upptäckte han en överensstämmelse mellan sanskrit, persiska och de europeiska språken. På detta sätt lades grunden för den jämförande indo-europeiska lingvistiken som under nationalismens århundrade bidrog till så många storslagna spekulationer om ursprung och härkomst. Inom den tyska romantiken blomnade denna nationalistiska ursprungs-mystik ut till fullo och vetenskapsmän som Wilhelm Schlegel. Schlegel såg besläktade språk som besläktade kulturessenser och ett arisk urhem framstod som den yttersta kärnan i det romantiska ursprunget. Filosofen Arthur Schopenhauer förklarade sin skuld till vedanta-filosofins tomhetsdoktriner i den filosofi som presenteras i *Die Welt als Wille und Vorstellung*. Inom den västerländska esoteriken fanns en rad olika föreställningar om mystiken från fjärran östern så det fanns mycket för teosoferna att ösa ur och bli påverkade av. Det finns många diskursiva spår att följa upp för att komma fram till teosofernas Indien-konstruktion.

Said har i *Orientalism* beskrivit en litterär orientalism som vurmar för en sexuell, drömsk och mystisk orient. Denna exotism frammålade Orienten som en positiv motbild, en plattform för västerländsk civilisationskritik. Det stela avförtrollade väst behövde berikas med österländsk andlighet. En sådan litterär orientalism finns hos Flaubert, Nerval och Goethe med flera. Dan Landmark har utforskat sådana föreställningar inom den svenska 1890-tals litteraturen.<sup>106</sup>

Landmark visar precis som Holmberg på hur Sverige var en del av en västerländsk kulturell sfär som översatte de centrala litterära verken till varandras språk och de flesta föreställningarna rörde sig fritt över nations och språkbarriärer. Något som är påtagligt i *Teosofisk tidskrift* är den tidstypiska offentliga debatten om vetenskap och tro. Här går det att finna en dragning hos de svenska teosoferna att värna kristendomen och rädda den in i en esoterisk kontext. Blavatskys och andra internationellt ledande teosofier lägger mindre möda på att försvara en esoterisk ur-kristendom.

Många teosofier kom från 1800-talets omfattande spiritist-rörelse. Denna rörelse hade mer att göra

---

<sup>106</sup> Landmark 2003

med teosofins rötter än rötterna till teosofins bild av Indien. Spiritismen hade inte en lika enhetlig lära som teosofin och inom rörelsen cirkulerade en rad olika orientalistiska föreställningar. Blavatsky lät sig inspireras av dessa men ingen spiritist hade tidigare placerat Indien så högt i den andliga hierarkin.

Om vi sedan går vidare med att beskåda Indien-konstruktionens spridning så har den tagit sig tydligt uttryck inom dagens nyandlighet. Det behöver inte enbart röra sig om diverse andliga rörelser utan även allmänt spridda föreställningar i väst om Indiens andlighet. Yoga som motion, ayurvedisk kostföring med mera. Allt detta hör samman med diskursiva framställningar om det andliga Indien. Med detta påstås inte att ayurvedisk-mat eller yoga är själsligt rogivande. Det går bara att konstatera att alla dieter och träningsformer är beroende av diskursiva framställningar och i detta fall rör det sig till stor del om ”det andliga Indien”. Det kulturella genomslaget visar på diskursens livskraft.

Teosofiska samfundet är inte längre den stora tilldragelse det en gång var. Medlemsantalet har sjunkit stadigt stadigt sedan Krishnamurti lämnade sitt messianska kall 1929. Dock lever deras sanskritterminologi, mahatmor, evolutionära karma, det vill säga mycket av deras Indien-diskurs kvar inom nyandligheten. Antroposofin lever och frodas genom sin waldorfpedagogik, bio-dynamiska odling och homeopatiska läke-pedagogik. Antroposofin har i mycket lämnat den esoteriska verksamheten för mer världsligt, samhällsinriktade aktiviteter. Även om Rudolf Steiner talade om karma och nirvana med mera så blev det antroposofiska utbrottet en väst-tillvändning av teo-/antroposofin.

Teosofernas diskursiva framställning Indien utövar ännu idag en avsevärd makt. Antagligen påverkar den synen på buddhism och hinduism hos majoriteten av människorna, både i väst och i öst. Yoga är en av de populäraste träningsformerna idag, människor åker till Indien för att hitta sig själva. Guru-industrin når oväntade framgångar. Teosofins diskursiva nivå fortsätter att konstituera vår sociala verklighet.

#### **4.1.2 En anti-kolonial kolonial konstruktion**

Edward Said tecknade sin orientalism som en hegemonisk diskurs, ett kolonialt rättfärdigande. I grunden låg en europeisk ambition att dominera Orienten. Genom att skapa ett greppbart kunskapsobjekt av en hiskelig landmassa i öst blev det möjligt att tillskriva landmassan diverse egenskaper och essenser. På detta sätt kunde Europa motivera att det vore bäst för alla om Orienten kom under europeiskt beskydd. Alla västerländska utsagor om österlandet under den koloniala epoken handlar om ett sätt att utöva makt, med eller utan intentionalitet. Att definiera det

österländska är ett kolonialt beteende. Även om den som definierar österlandet inte personligen förespråkar kolonialism. På ett diskursivt plan konstrueras ändå ett österland som blir greppbart och öppet för diverse kategoriseringar. Inom ett sådant kolonialt fält som motsätter sig kolonialism rör sig teosofin.<sup>107</sup>

I Saids skildring behandlas primärt litteratur från Frankrike och Storbritannien. Dessa kolonialmakter befann sig i kolonialismens centrum, de två stora imperierna. Något som Said däremot inte studerat är den tyska orientalismen som spelar en viktig roll i förhöjandet av forna tiders Indien. En rad andra forskare har behandlat detta ämne och visat på den roll föreställningar om Indiens arier spelat i byggandet av en tysk national-identitet. Kamakshi P. Murti har skrivit *India: The Seductive and Seduced "Other" of German Orientalism* som visar på framväxten av och innehållet i den tyska konstruktionen av Indien. Richard Kings *Orientalism and Religion* går igenom hela den västerländska konstruktionen av Indien och dess religioner, hur buddhismen och hinduismen uppfinnes genom en reduktionism till några enstaka element av traditionerna. Ronald Indens *Imagining India* är även den inne på samma spår som även Sheldon Pollocks artikel *Deep Orientalism? Notes on Sanskrit and Power Beyond the Raj*.

Här har vi en utmärkt startpunkt för en ny uppsats, avhandling eller ett livsverk. Dessa forskare som ovan nämnts visar på hur västerländska diskurser konstruerar Indien och hur sedan denna konstruktion etableras i Indien som en nationell identitet. Att följa upp teosofins roll i denna process från det distansierade Indien-vurmandet i New York till reformationen av buddhismen på Ceylon och det aktiva deltagandet i Indiens självständighetsrörelse. Det vore intressant att undersöka de hybriditetsprocesser som uppstår i och med att teosoferna möter en indisk verklighet. Framförallt vore det intressant att se hur koloniala diskurser övergår till att skapa en grund åt en anti-kolonial nationalism. Detta ifrågasätter Saids begrepp hegemonisk diskurs. Går det att hävda att en diskurs är fullkomligt medvetet konstruerad för ett politiskt syfte? Lever inte hindu-nationalismen med en historiesyn om ett storslaget hinduiskt förflutet för att de uppfattar verkligheten på ett sådant sätt och inte för att konspirera till sig makten? Fler sådana frågor kommer att ställas i uppsatsens sista avsnitt om skuld.

En rad forskare har utforskat nationsbyggandets och national-identitetens konstruktion. Nationalism-forskningen kan delas upp i två läger, ett perennialistiskt och ett konstruktivistiskt. Perennialister betraktar nationalismen som ett förverkligande av etablerade kulturella gemenskaper medan konstruktivisterna betraktar nationen som en modern konstruktion, ett nytt sätt organisera samhället i och med den industriella revolutionen. Det är här teosofernas konstruktion av Indien blir intressant. Utifrån de konstruktivistiska perspektiv som ges i Eric Hobsbawm och Terence Ranger

---

<sup>107</sup> King stöder sig på Inden när han klassar romantiserande bilder av Indien som en "Loyal Opposition" eftersom de enbart understöder koloniala dikotomier om öst och väst. King 1999, s. 92.

*The Invention of Tradition*, Benedict Andersons *Imagined Communities* och Ernest Gellners *Nationalism* skulle det gå att skriva en historia över framväxten av indisk national-identitet. Dessa teoretiker har inte legat till grund för just denna uppsats men deras teorier har bidraget med ett intresse för teosofernas föreställningar om Indien. Den stora skillnaden från de europeiska nationsbyggen som i allmänhet studerats och det indiska är att Indien till största delen definierades utifrån.

Det finns en risk att teosofernas bidrag till konstruktionen av Indien överdrivs i ett arbete som detta när undersökningen stirrar sig blind på just en teosofisk Indien-konstruktion. Föreställningar om ett mystiskt eller andligt Indien är betydligt äldre än Det teosofiska samfundet. Här bör nämnas att reform-hinduiska rörelser som Arya-samaj och Brahmo-samaj hade verkat sedan det tidiga 1800-talet. Dessa var precis som teosofin präglade av en västerländsk, textualiserad syn på indiska religioner. Även bland dessa grupper går det att tala om en anti-kolonial, kolonial konstruktion av Indien.<sup>108</sup>

Michael Azar resonerar kring de koloniala diskursernas potentiella dubbelhet. I det koloniala rättfärdigandet låg en filantropisk ambition om att civilisera vilden men när väl vilden var civiliserad, alltså västifierad, hotades kolonialismen. Azar skriver:

De paroller som ledsagat den koloniala exporten av civilisation till barbarerna – frihet, jämlikhet, broderskap, självbestämmande etc. – förvandlades med andra ord ofrivilligt till subversiva redskap i den koloniserade dubbelgångarens händer. Flera av de strängaste antikoloniala kritikerna kom att vända den europeiska universalismen mot kolonialmakterna, i syfte att påminna dem om universalismens verkligt revolutionära potential. Man kan t.ex. nämna Hô Chi Minh i Vietnam, Mohandas Karamchand Gandhi och Ali Jinnah i Indien, Frantz Fanon och Aimé Césaire på Martinique, Ferhat Abbas i Algeriet, Jomo Kenyatta i Kenya och Kwame Nkrumah i Ghana.<sup>109</sup>

Dessa nationella centralgestalter Azar målar blir alltså till en dubbelgångare, präglad av västerländska ideal. Först efter att de uppfostrats till bärare av en västerländsk civilisation kan de formulera innehållet i sin egen nationalism. En nation kräver sin diskurs. Teosofernas konstruktion av Indien blir till en sådan diskurs, den visar på föreställningar att fylla en indisk nationalism med som kan hävda sina nationella självständighetsanspråk för ett väst-dominerat världssamfund. Självständighetskampens idéinnehåll blir en anti-kolonial kolonial konstruktion.

---

<sup>108</sup> King 1999, På sidan 105f förs ett resonemang om de reformhinduiska grupperna som en del av en västerländsk normerande, textualiserad konstruktion av hinduismen. Detta kopplas även till synen på Indien som en stagnerad civilisation. I själva reform-begreppet vilar en föreställning om att dagens hinduism är förfallen.

<sup>109</sup> Azar 2006, s.28

## 4.2 Uppsatsens betydelse

Om vi föreställer oss att c-uppsatser läses och att då detta arbete skulle kunna täcka upp någon slags kunskapslucka i den akademiska världen så har det skapats en möjlighet att skriva detta avsnitt. För det första har ingen forskat på teosofisk diskurs om indien i en svensk kontext. Det kan tillsammans med Inga Sanners avsnitt om teosofin ses som de första ansatserna att skriva den svenska teosofins historia. Sedan har vi den postkoloniala forskningsfältet som studerar västerländska österlandsskildringar i Sverige, detta är ett nykläckt forskningsfält som uppsatsen bidrar till. Det är även intressant att förstå teosofernas diskussion av religion och materialism, öst och väst i ett bredare idéhistoriskt perspektiv som en del i den omfattande offentliga debatt som präglade 1800-talet och det tidiga 1900-talet.

Det viktigaste är dock att visa på en modell, ett sätt att genomföra en studie som skulle kunna utföras i mer omfattande skala. I större skala skulle denna uppsats kunna relatera diskursen om Indien till andra rörelser och hur den tar sig ton inom nyandligheten, alternativmedicinen med mera. Det hade även varit bra att se hur utsagor inom den svenska offentligheten behandlade Indien före teosofins genombrott. I sitt nuvarande omfång är det svårt för uppsatsen att skänka någon precisare förståelse för diskursens betydelse. Hur mycket har uppfattningen om Indien färgats av teosoferna egentligen? Diskursen hänger till stor del i luften. De verk som bidrar med en kontextualisering talar om ett betydligt större fält än svenskt 1890-tal.

Något som uppsatsen öppnar upp för är en konstruktivistisk diskussion om nationalism. Hur skapas en nationsbild och hur sprids den till olika delar av världen? Hur rättfärdigas existensen av en nation? Vad är den nationella särarten i den aktuella nationen? Hur förändras framställningen av en viss nation över tid? I detta fall är då nationen givetvis Indien. Inom detta forskningsfält skulle det gå att göra tusentals diskursanalyser av olika framställningar av Indien i Sverige och se på mångtydigheten och de diskursiva överensstämmelserna. Detta skulle även vara intressant i förhållande till Murtis studie om tysk orientalistisk syn på Indien.

## 4.3 Frågan om skuld

Den postkoloniala forskningen rör sig ständigt i ett gränsland mellan politik och vetenskap. Vetenskapens uttalade objektivitet har bevisats innehålla diverse politiska agendor eller åtminstone en ofrånkomlig subjektivitet. Framför allt i mötet med en omvärld utanför sin egen kulturkrets har vetenskapsmän ofta skildrat andra kulturer ur ett ovanifrån-perspektiv med koloniala undertoner. Denna uppsats har skildrat en sådan konstruktion och visat på hur en sådan konstruktion kan brukas

i anti-koloniala syften. För att inte själv kunna beskyllas för en hycklande objektivitet så krävs det några ställningstaganden här i avslutningen. Den komplicerade frågan om skuld skall kort beröras. Denna fråga som går som en vålnad bredvid alla skildringar av kolonialismen och dess konstruktioner.

Som nämnts vid ett antal tillfällen utgår denna studie från ett konstruktivistiskt synsätt. Genom detta förnekas att det finns någon essentialistisk kärna i Indien. Alltså något som besvarar vad Indien egentligen är. Vad Indien är, eller en indier eller indisk mentalitet, kultur och religion, kan inte besvaras utan att svaret ledsagas av historiska och kulturella uppfattningar. På detta sätt måste Indien konstrueras och det är en sådan konstruktion som denna uppsats handlar om. Det som skiljer Indien från de flesta västerländska nationalkonstruktionerna är att indierna i stor mån inte fick definiera sin egen särart utan den definierades i väst och sedan projicerades den på indierna. Teosoferna blev besvikna när då såg det samtida Indien som hade förlorat sin forna glans, de ville återupprätta det äkta Indien, alltså anpassa det till sin västerländska konstruktion.

När denna konstruktion drabbar en icke-diskursiv verklighet så händer det att människor dör och moskéer förstörs. Ligger ansvaret då enbart på den som rent fysiskt utför dådet? Finns det ett ansvar för det diskursiva våldet? Alltså det våld som uppmanats av diskursiva konstruktioner som det nationella.

I en del fall är skuldfrågan enkel. Grymheter som kolonialmaktens lakejer riktat mot en kolonialiserad befolkning, en tydlig förtryckare och förtryckt. De sub-alterna studierna har dock visat att så ofta inte är fallet. Förtryckare och förtryckt är inga fasta positioner, makt omförhandlas, motstånd uppstår och införlivas i en kulturell situation, hybriditet uppstår. Detta är tydligt i fallet med den teosofiska diskursen om Indien och hur den fortlevde inom hindu-nationalismen. Denna diskurs omskapas i mötet mellan två diskursiva sfärer. Den diskurs som uppstår, i det tredje rummet om vi lånar Bhabhas begrepp, har utövat mycket makt i dagens Indien. Vilka bär ansvaret för dessa diskurser: teosoferna, kolonialismen, brittena, västerlandet, brahminerna, nationalismen, reform-hinduerna? Detta är inga frågor jag skulle drömma om att lyckas besvara men jag vill ställa dem.

När en moské förstörs i Kashmir av en uppretad hindu-nationalistisk folkmassa så spelar föreställningar som teosoferna har del i en central roll, precis som de hade i Indiens kamp för självständighet och en nationell identitet. Precis som teosoferna förhöll sig till sin samtids diskursiva framställningar av Indien och vände dessa till att förespråka anti-kolonialism så kan dessa diskurser i dag slå åt olika håll. Det andliga Indien lär vi i olika former leva med en lång tid framöver.

## Källor

*Teosofisk tidskrift*, (profnummer december 1890) 1891-1894,

Blavatsky, Helena Petrovna, 1988 (org. 1877), *Isis Unveiled*, Theosophical University Press, Pasadena.

Blavatsky, Helena Petrovna, 1952 (org. 1888) *The Secret Doctrine, 1: Cosmogogenesis, 2: Anthropogenesis*, Theosophical University Press, Pasadena.

Geijerstam, Karl af, 1892, *Modern vidskepelse: ett inlägg mot teosofi och spiritism jämte ett svar till herr Carl von Bergen*, Bonnier, Stockholm.

Sinnett, Alfred Percy, 5e utg. 1885 (org. 1883), *Esoteric Buddhism*, Chapman&Hall, London.

Sinnett, Alfred Percy, 1887, *De invigdes lära*, Beijer, Stockholm.

## Referenslitteratur

Ahlbäck, Tore, 1995, *Uppkomsten av Teosofiska samfundet i Finland*, Åbo akademi, Åbo.

Anderson, Benedict, 2006, *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*, Verso, London.

Antes, Geertz & Warne, 2004, *New Approaches to the Study of Religion: Regional, Critical and Historical Approaches*, Walter de Gruyter, Berlin.

*Aries: Journal for the Study of the Western Esotericism*, nr. 1, 2001

Azar, Michael, 2006, *Den koloniala bumerangen: från schibbolet till körkort i svenskhet*, Symposium, Eslöv.

Azar, Michael, 2001, *Frihet, jämlikhet, brodermord*, Symposium, Eslöv.

Bergström, Boreus, 2005, *Textens mening och makt*, Studentlitteratur, Lund

Bogdan, Henrik, 2005, *From Darkness to Light*, Institutionen för religionsvetenskap, Göteborgs universitet, Göteborg

Bogdan, Henrik, 2007, *Western Esotericism and Rituals of Initiation*, SUNY Press, New York.

Börjesson, Palmblad, 2007, *Diskursanalys i praktiken*, Liber, Malmö.

Campbell, 1980, *Ancient wisdom revived: A History of the Theosophical Movement*, University of California Press, Berkeley.

Catomeris, Christian, 2004, *Det ohyggliga arvet*, Ordfront, Stockholm.

- Dixon, Joy, 2001, *Divine Feminine*, Johns Hopkins University Press, Baltimore.
- Eriksson, Catharina; Eriksson Baaz, Maria & Thörn, Håkan (red.), 1999, *Globaliseringens kulturer: den postkoloniala paradoxen, rasismen och det mångkulturella samhället*, Nya Doxa, Nora.
- Faivre, Antoine, 1994, *Access to Western Esotericism*, SUNY Press, New York.
- Foucault, Michel, 1993, *Diskursens ordning*, Symposium, Stockholm.
- Foucault, Michel, 2002, *Sexualitetens historia, Sexualitetens historia. 1: Viljan att veta, 2: Njutningarnas bruk, 3: Omsorgen om sig*, Daidalos, Göteborg.
- Foucault, Michel, 1986, *Vansinnets historia under den klassiska epoken*, Arkiv, Stockholm.
- Foucault, Michel, 2002, *Vetandets arkeologi*, Arkiv, Lund.
- Foucault, Michel, 2003, *Övervakning och straff: fängelsets födelse*, Arkiv, Lund.
- Frisk, Liselotte, 1993, *Nya religiösa rörelser i Sverige : relation till samhället/världen, anslutning och engagemang*, Åbo akademi, Åbo.
- Frisk, Liselotte, 1998, *Nyreligiositet i Sverige : ett religionsvetenskapligt perspektiv*, Nya Doxa, Nora.
- Gadamer, Hans Georg, 1997, *Sanning och metod*, urval, inledning och översättning av Arne Melberg, Daidalos, Göteborg.
- Gellner, Ernest, 1998, *Nationalism*, Phoenix, London.
- Gilhus, Ingvild Sælid & Mikaelsson, Lisbeth (red.), 1998, *Skjult visdom - universelt brorskap: teosofi i Norge*, Emilia, Oslo.
- Godwin, Joscelyn, 1994, *The Theosophical Enlightenment*, SUNY Press, New York.
- Hammer, Olav, 2001, *Claiming Knowledge : Strategies of Epistemology from Theosophy to the New Age*, Brill, Leiden.
- Hammer, Olav, 1999, *Profeter mot strömmen: essäer om mystiker, medier och magiker i vår tid*, Wahlström & Widstrand, Stockholm.
- Hammer, Olav, 1997, *På spaning efter helheten: New Age en ny folktro*, Wahlström & Widstrand, Stockholm.
- Hanegraaff, Wouter J., 1996, *New Age Religion and Western Culture: Esotericism in the Mirror of Secular Thought*, Brill, Leiden.
- Hedin, Christer, 2005, *Tor Andrae och orientalismen*, Swedish Science Press, Uppsala.
- Hobsbawm, Eric J., Ranger, Terence O. (red), 1992, *The Invention of Tradition*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Holmberg, Åke, 1988, *Världen bortom västerlandet: svensk syn på fjärran länder och folk från*

- 1700-talet till första världskriget*, Kungliga vetenskaps- och vitterhetssamhället, Göteborg.
- Howarth, David, 2007, *Diskurs*, Liber, Malmö.
- Inden, Ronald B., 2000, *Imagining India*, Hurst & Company, London.
- King, Richard, 1999, *Orientalism and Religion: Postcolonial Theory, India and "The Mystic East"*, Routledge, London & New York.
- Landmark, Dan, 2003, "Vi, civilisationens ljusbärare" – orientalistiska monster i det sena 1800-talets svenska litteratur och kultur, Universitetsbiblioteket, Örebro.
- Lejon, Håkan, 1997, *Historien om den antroposofiska humanismen : den antroposofiska bildningsidén i idéhistoriskt perspektiv 1880-1980*, Almqvist & Wiksell International, Stockholm.
- Loomba, Ania, 2006, *Kolonialism, postkolonialism: en introduktion till ett forskningsfält*, Tankekraft, Stockholm.
- Matthis, Moa, 2005, *Orientalism på svenska*, Re:orient & Ordfront, Stockholm.
- Mc Eachrane, Michael & Faye, Louis (red.), 2001, *Sverige och de Andra: postkoloniala perspektiv*, Natur & kultur, Stockholm.
- Murti, Kamakshi P., 2001, *India: The seductive and Seduced "Other" of German Orientalism*, Greenwood Press, Westport & London.
- Prothero, Stephen, 1997, *The White Buddhist: The Asian Odyssey of Henry Steel Olcott*, Satguru, Delhi.
- Said, Edward, 2000, *Orientalism*, Ordfront, Stockholm.
- Sanner, Inga, *Att älska sin nästa såsom sig själv: om moraliska utopier under 1800-talet*, 1995, Carlsson, Stockholm.
- Schwab, Raymond, 1984, *The Oriental renaissance: Europe's rediscovery of India and the East, 1680-1880*, Columbia University Press, New York.
- Stuckrad, Kocku von, 2005, *Western Esotericism: A Brief History of Secret Knowledge*, Equinox, London & Oakville.
- Washington, Peter, 1995, *Madame Blavatsky's Baboon: A History of the Mystics, Mediums, and Misfits who Brought Spiritualism to America*, Schocken Books, New York.
- Yates, Frances B., 1978, *Giordano Bruno and the Hermetic Tradition*, Routledge, London.
- Young, Robert J. C., 1990, *White mythologies: Writing history and the West*, Routledge, London.

## **Internetkällor**

Berg, Curt, odaterad, Kort historik över Teosofiska Samfundet, svenska sektionen,  
<http://www.teosofiskasamfundet.a.se/historik.html>, 080420

Hübinette, Tobias, 2006, O-ordet nere för räkning, artikel publicerad på:  
<http://www.humf.su.se/kanguru/tidigare/kanguru31/O-ordet.htm>, 080510

TeosofiFonden. Tredje rapporten – den 7 september 2000 Svensk Teosofisk Historia 2000,  
<http://www.teosofiskakompaniet.net/Historia2000TredjeTeoFondRapporten.htm>, 080520