

Vetenskap och upplysning inom den tidiga pietismen: några ledmotiv till adeptskapets historia

Tomas
Mansikka

Åren närmast efter decennieskiftet 1780 cirkulerade i Stockholm rykten om att staden hölls under kontroll av mystiska adepter. I ett brev daterat den 4 maj 1781 skrev den bekante swedenborgaren och hovalkemisten August Nordenskjöld (1754–1792) till sin bror i Finland att han

har fått spår här på värkel. Adepter, som länge hafva uppehållit sig här i Sverige; men jag har ej ännu kommit i connexion med dem och jag vet ej el. om Herren tillåter det; ty de ställa allt under strängaste tysthet med de aldrastarkaste eder och då blefve aldrig denna saken af mig upptäckt, som likväl torde vara i Herrens ordning.¹

Orsaken till Nordenskjölds aningar står närmast att hämta i en annons inflikad i dagbladen från den 7 mars i vilken ett mystiskt sällskap vid namn Metatron offentligt hade kungjort om sin existens. Annonsern hade av allt att döma väckt en inte så liten uppståndelse och ryktesspridning i staden, som under denna tid var ett betydande centrum för mysticism och hemliga ordensammanslutningar.²

Sällskapet Metatron var på många sätt tidstypiskt i detta klimat och hade kabbala, alkemi och rosenkreutzianism som främsta komponenter. Enligt annonsen skulle sällskapet ha existerat i Sverige och verkat i det dolda i drygt 40 år. Efter att stiftaren, som var svensk, avlidit år 1740 hade till ledare utnämnts en »berömd prästman» som verkat fram till sin död 1759. Såsom Jan Häll har visat, kan man med stor säkerhet identifiera denne prästman med den kände och älskade pietisten Eric Tolstadius (1693–1759). Tolstadius hade i sin tur varit djupt påverkad av alkemisten och läkaren Johann Konrad Dippel (1673–1734), vilket lett till att han mellan åren 1720 och 1740 inkallats till ett sexiotal förhör i olika lärofrågor, dock utan att man lyckades få honom att förkasta de dippelska åsikterna.³

Även om denna historia mycket väl kunde tänkas vara en ordenslegend, visar den mot ett för upplysningstiden anmärkningsvärt förhållande gentemot de äldre vetenskaperna alkemi och kabbala: nämligen att dessa, och framför allt då alkemin, hade förval-

tats fram till upplysningstidevarvet av *pietister*. Häll antar också beträffande sällskapet Metatron, att »det mycket väl kan tänkas att en alkemistiskt orienterad sammanslutning uppstått bland svenska pietister i Dippels kölvatten».4

Kopplingen mellan alkemi och pietism är i sig dock varken ny eller kontroversiell inom forskningen, om än ingen övergripande sammanfattning ännu gjorts på området. Exempelvis Ronald D. Gray kunde redan för ett drygt halvsekel sedan i sin *Goethe the Alchemist* konstatera att på orter där pietismen hade starka fotfästen under 1700-talet det i regel fanns intressen för alkemiska spekulationer.⁵ Beträffande pietism och rosenkorsartraditionen är förhållandet till synes mer intrikat.⁶ I det följande skall jag emellertid försöka visa hur både den alkemiska vetenskapen och rosenkorsartraditionen ofta gick hand i hand och utgjorde ett inte ovanligt inslag i den tidiga pietismen i Sverige och dess östra rikshalva. Detta förhållande stod också klart, skall vi se, för dessa traditioners utövare och försvarare under det gustavianska tidevarvet.

I den religiösa och intellektuella miljö som var rådande kring sekelskiftet 1700 stöter man framför allt på ett motiv som, i en eller annan form, går att följa in i pietismen. Det är tanken om *adepter*, det vill säga personer för vilka naturens mysterier stod mer öppna än för andra. Denna idéns spridning inom den tidiga pietismen hängde samman med att den utgjorde en naturlig och logisk beståndsdel i en vetenskapsfilosofi, eller ett vetenskapsideal, som under loppet av 1700-talet led mot sitt slut. Inom denna var en kännedom om naturens mysterier på samma gång en insikt i skapelsens mysterier: naturforskningen hade en klart uttalad religiös grundval. I vetenskapsidealet var det mindre frågan om att ge en samlad och mekanisk beskrivning av naturförloppen än om att intuitivt skåda och uppleva världen sådan den verkligen är. Kunskapen i fråga kunde skildras både som igenfunnen och som ett inbrytande av en ny era. Insikterna om naturen upplevdes därmed primärt som ett återupprättande av en förlorad kunskap, eller alternativt ett föregripande av ett tillstånd inom en snar framtid av allmän insyn och upplysthet i naturens mysterier.⁷ Skådandet in i tillståndet före syndafallet kongruerade således med den kommande ordningen, den framtida kunskap som skulle vara för handen för mänskligheten i stort i det tusenåriga riket. De som satt inne med denna kunskap var de sanna adepterna. Samtidigt var de, i enlighet med den rosenkreutziska traditionen, obundna av specifika läror och trosstycken och såg sig ofta som ensamma vandrare på jorden.

Den tidiga pietismen: intellektuella kättare

Pietismens historia är, såsom Johannes Wallmann påpekat, från första början de enskilda ledarnas historia.⁸ Den startade som en reformrörelse i staden Frankfurt am Main genom en liten diskussionsgrupp som samlades under ledning av Philipp Jakob Spener

(1635–1705) i dennes ämbetsrum år 1671. Pietismens egentliga programförklaring, *Pia desideria* (Fromma önsknningar), utkom år 1675 som ett förord till en postilla av Johann Arndt (1555–1621).

Med sin reform kan man se att Spener fullföljde tidigare strävanden från 1600-talets början. Kyrkans stora misstag hade legat i att den anammade en aristotelisk, nyskolastisk utformning av den lutherska läran. Detta hade lett till att fromhetslivet hamnat i skymundan för ett betonande av den rena läran, som i sin tur resulterat i att religionen blivit liktydig med intellektualism och formalism. Den negativa utvecklingen hade enligt Spener gått så långt att reformarbetet nu måste påbörjas nerifrån, det vill säga från dem som ännu gick fria från skolastikens fördärvande inflytande. Bildandet av konventikeln eller diskussionsgruppen, känd som *collegium pietatis*, hade sitt upphov i just denna värdjan till enskilda människor som gick fria från skolastisk påverkan.⁹

Pietistiska konventiklar började snart växa fram, först i de större städerna men efterhand som de utsattes för kyrkans förföljelser sökte de härskarens beskydd inom små hertig-, fursten- eller kurfurstendömen. Eftersom en stor del av dessa centrum samtidigt var medelpunkter för pansofiska aktiviteter är en gränsdragning mellan pietister och andra ideologiska grupperingar under denna tid svår att dra.¹⁰ En mer fruktbar utgångspunkt är därför att koncentrera sig på några inflytelserika personer och visa på den bakomliggande intellektuella miljön liksom de intrikata nätverk av kontakter man kan skönja i bakgrunden.

Med sin betoning på den personliga religiositeten är det, som ofta framhållits, berättigat att tala om Johann Arndt som pietismens egentliga fader. Ser man till spridandet av läran om en *praxis pietatis* och betonandet av en innerlig och personligt upplevd religiositet kommer ingen ens i närheten av det inflytande han hade för 1600-talets fromhetsliv. Trots beskyllningar för irrlärighet hade han alltid också beskyddare inom kyrkan, såsom under seklets första hälft i Johann Valentin Andreae (1586–1654), som bland annat tillägnade sin stora utopi *Christianopolis* från 1619 den då åldrige uppbyggelseförfattaren.¹¹ Om Arndts roll inom paracelsismens och rosenkorsrörelsens historia i vår tid har glömts bort, så var detta ännu inte fallet under 1600- och 1700-talen. För det stora flertalet framstod han nämligen som den stora läraren och adepten som ledde fromhetslivet in på sitt rätta spår, fattat i termer av en *theophrastia sancta* eller *religio paracelsica*.¹² Arndts favoritlärjunge på äldre dagar, Melchior Breler (1589–1627), befordrade betecknande nog till trycket en utgåva av Arndts *Fyra böcker om en sann kristendom* som han hade utökat med citat från Paracelsus.¹³

Vid sidan om Arndt och Andreae, av vilka den senares namn är direkt knutet till den tidiga rosenkorsrörelsen, framstår också Johann Amos Comenius' (1592–1670) roll inom den tidiga pietismen som betydande – framför allt genom hans ireniska och ekumeniska intressen liksom hans enhetsfilosofi (pansofi), eller strävan till universella

synteser på olika områden. Gemensamt för dessa tre var en kritisk hållning gentemot hedningen Aristoteles' läror, och därmed också den skolastiska utformningen av den kristna läran i stort. Genom deras inflytande och efterföljare kan man i stället skönja ett befordrande av tyskarnas – eller det tyska språkets – egna naturfilosof, schweizaren Paracelsus (1493–1541), och detta särskilt inom den disciplin som tidigt hade kommit att uppfattas som den lutherska vetenskapen *par excellence* – alkemin.¹⁴ En övergripande orsak till detta, fortfarande ganska lite kända förhållande i det lutherska arvet, var att alkemin under det tidiga 1600-talet hade hört till de äldre vetenskaper som skulle kristnas och tas i bruk i förverkligandet av det lutherska idealsamhället.¹⁵ Från en rent icke-mystisk synpunkt var alkemin helt enkelt en etablerad gren av naturforskningen – en vetenskap som även hade legitimerats av Luther själv.¹⁶

Att Paracelsus' namn sällan nämns i kyrkans kritik mot pietisterna kan förefalla märkligt med tanke på hans inflytande. Förklaringen torde närmast ligga i paracelsismens etablerade ställning inom kemin och medicinen, en påverkan som var allmänt känd även bland prästerskapet.¹⁷ En kritik av Paracelsus skulle ha inneslutit förutom teologiska problem även intränganden i ontologiska och epistemologiska frågor. De teologiska delarna i Paracelsus' skrifter, i den mån dessa var kända, var likaså både till stil och klarhet mindre tillgängliga än vad som var fallet hos till exempel Valentin Weigel (1553–1588). Irrlärlighet kom att bli synonymt just med att vara weigelian, liksom också schwenckfeldare (efter Caspar Schwenckfeld 1490–1561) och böhmist, (Jakob Böhme 1575–1624). Men fastän praktiskt taget ingen under 1600- och 1700-talen benämnde sig som weigelian kom detta epitet – som alltså var en ren invention från kyrkans sida – att bli den mest utbredda.¹⁸ Följaktligen beklagade Johann Gerhard i en dikt, återgiven i *Pia desideria*, både för egen del och för andras att om man blott höll fromhet och visdom som heliga blev man stämplad som rosenkorsare och weigelian.¹⁹

Under det tidiga 1700-talet kom kyrkans officiella syn fram hos Johann Gezelius d.y. (1647–1718), som själv under yngre år hade dragits mot pietismen. Gezelius hade besökt Spener år 1673 i Frankfurt och till och med planerat en svensk översättning av *Pia desideria*, men ändrat sin inställning mot slutet av 1680-talet till följd av tumultet kring radikalpietisten Laurentius Ulstadius. Som biskop i Åbo indelade han i sin kyrkohistoria från 1708 pietisterna i tre klasser: två radikala och en kyrkovänlig. Till de förra hörde å ena sidan de som använde sig av schwenckfeldianska, weigelianska och labadistiska (efter Jean de Labadie 1610–1674) grundsatser, å andra sidan Jakob Böhmes anhängare. Till den kyrkovänliga hörde de som ville efterlikna Johann Arndt »i den sanna gudaktighetens övning». Även bland sistnämnda fann Gezelius flera förkastliga lärostycken, bland annat att de inte höll de symboliska böckerna i tillräcklig vördnad och att de lade för stor vikt vid den personliga pånyttfödelsen. De bedrog sig även med hoppet »om bättre tider och ett Kristi rike, som skall framträda på denna jord här-

ligare än härförinnan». ²⁰ Vi kan komplettera Åbobiskopens syn med domprostens i samma stad Ingemund Bröms, som år 1714 anmärkte att han i pietismen inte kunde se »annat än en uppenbar Fratrum Rosae Crucis Societas, som i många seculis här tills hållit sig hemligen». ²¹ Utifrån prästerskapets utlåtanden förmedlades inte sällan en bild av det svenska riket som invaderat av rosenkorsare, eller, på vissa orter, Valentin Weigels anhängare. Så varnade till exempel Andreas Mennander i marginalen i ett brev (I/IO 1732) till sonen Carl Fredrik i Uppsala för det »nya weigelianska swermerij» han hört om i staden – »wachta dig för sådant», var faderns råd till sonen. ²²

Anmärkningsvärt är att till Sveriges första pietister hörde läkaren, paracelsisten och alkemisten Urban Hiärne (1641–1724). Benämningen »pietist» synes tidigast nämnas i svenskt sammanhang i ett brev från 1690 till Hiärne av hans gode vän, läkaren och mineralogen Erik Odhelius (adlad Odelstierna), som från Dresden omtalade en »mägta wacker prädikan» han hört av Spener. ²³ Hiärne är på många sätt representativ för den intellektuella miljö och religiösa hållning som var rådande decennierna strax före och efter sekelskiftet 1700. Han var internationellt känd som expert på mineralbrunnar (surbrunnar) och bergshantering, och han hade kontakt med ett flertal kända naturforskare, till vilka hörde praktiserande alkemister och pansofer. Till hans nära vänner hörde bland andra läkaren Johann Friedrich Helvetius (1625–1709), författaren till den alkemiska klassikern *Vitulus aureus* (Den gyllene kalven) från 1667. ²⁴ Verkets ryktbarhet grundar sig på att Helvetius i den skildrar hur han kom i kontakt med Elias artisen, den mytomspunna profet som vid ingången till den nya tiden skulle avslöja transmutionskonsten för mänskligheten. ²⁵ Hiärne är samtidigt ett utmärkt exempel på den eklektiska och synkretistiska anda som var rådande i dåtidens naturforskning. Aristoteles och Descartes hade båda en plats i hans naturlära, men endast så långt det gällde de rent påvisbara mekaniska förloppen. Beträffande naturens inre mekanismer var och förblev Paracelsus – den ojämförligt största av alla kemister – den främsta uttolkaren. ²⁶

Pansofer och kabbalister

Det pansofiska idealet är framträdande i den tidiga pietismens historia. Som nämnts är det svårt att dra klara gränser mellan centrum för pietistiska aktiviteter och pansofiska strävanden. Medan Nikolaus Ludwig von Zinzendorf (1700–1760) hade som mål att på sitt gods i Herrnhut förverkliga den böhmiska eller moraviska brödrauniteten, byggde August Hermann Francke (1663–1727) sitt reformarbete i Halle på Comenius' uppfostrings- och bildningsideal, grundande skolor, fattighus och ett boktryckeri. Betydelsefullt är att Comenius' pansofiska livsverk *Consultatio catholica* efter hans död överlämnades av anhängarna åt just Francke för publicering. ²⁷

För Francke var den pansofiska traditionen ett släktarv genom hans far som varit jurist hos hertigen av Sachsen-Gotha, vars länder hade fungerat som ett stort centrum för dessa strävanden.²⁸ Detsamma gällde Speners närmaste vän och medgrundaren till *collegium pietatis*-gruppen, Johann Jakob Schütz (1640–1690). Schütz var sonson till en bror av Johann Valentin Andreae och, liksom tidigare sin far, knuten till den kabbalistisk-pansofiska kretsen i Sultzbach under pfaltzgreven Christian August.²⁹ Det var i denna lärda och stimulerande miljö som Schütz inhämtade sin kunskap och lärdom. Till Schützs nära vänner hörde bland andra Franciscus Mercurius van Helmont och Christian Knorr von Rosenroth genom vilka han blev en anhängare av kabbalan. Det var också via Schützs lärjunge Christian Fende som Friedrich Christoph Oetinger (1702–1782), den spekulativa pietismens stora namn, fick impulser att börja studera kabbalan. I Schützs kontaktnät, och framför allt genom den kringresande »forskningszigenaren» van Helmont, skymtar förutom stimulerande intellektuella miljöer, såsom den som underhölls av Anne Conway på hennes gods i Warwickshire, även betydande kulturpersonligheter. Här stöter man på Cambridgeplatonisten Henry More, filosoferna Joseph Glanville, Gottfried Wilhelm von Leibnitz och Isaac Newton, liksom Ezekiel Foxcroft som år 1690 utgav den första engelska översättningen av Andreaes rosenkreutziska allegori *Chymische Hochzeit*.³⁰

I detta lärda klimat kring sekelskiftet 1700 kunde olika synsätt och naturfilosofiska strävanden samsas sida vid sida. Som rörelse var pietismen knappast ideologiskt avgränsbar från redan existerande strävanden, utan vad som närmast förenade var att de moderata, som Spener, ville blåsa nytt liv in i kyrkan. De radikalare, eller radikalpietisterna, utmärktes i sin tur av en närmast likgiltig eller negativ hållning gentemot kyrkan. Dessa framstår i mångt och mycket som samhällskritiker och intellektuella under en tid då samhället upplevdes som hårt åtstramat av en ofördragsam kyrklig myndighet, liksom ett prästerskap som inte uppfattades som föredömligt för ett kristet leverne. Ett viktigt gemensamt drag för de tidiga pietisterna finner man i toleransen och det fria utbytet av åsikter. Till detta hör också ett förespråkande av en individualism som sträckte sig in på det religiösa livets område. Vad som kyrkohistoriskt betecknats som radikalpietism kan ur deras perspektiv ses som just ett omutbart ställningstagande för åsiktsfrihet i religiösa frågor. Det innebar dock inte ett upplösande av gemensamma religiösa grundsatser. Sann religion hade att göra med gärningar och personlig fromhet, ett utövande och tillämpande av dygder i det egna livet. Lärostycken var, när allt kom omkring, blott lärostycken och åsikter och fick som sådana inte ställas högre än ett rättfärdigt och dygdigt leverne.

Mot denna bakgrund är det förstäligt att de pietistiska nätverken gick utöver de större trossamfundens gränser och inneslöt anhängare av olika bekännelser. Där etablerade även mindre religiösa grupperingar kontakter med varandra. Ett belysande exempel

är förhållandet mellan schwenckfeldarna och pietisterna. De förra formade en tämligen sluten och som sådan utpräglad separatistisk rörelse, i motsats till pietismen också starkt kyrkofientlig. Spener hyste emellertid förståelse för dem emedan han i denna sak såg att det lutherska prästerskapet själv ytterst bar skulden. Zinzendorf gav sedermera skydd åt dem i Herrnhut under perioden 1725–1734, då de var hårt ansatta av myndigheterna. Trots att schwenckfeldarnas lära, liksom exempelvis mennoniternas, var i grunden ganska olik Zinzendorfs hindrade detta inte att de sökte upp varandra och knöt kontakter sinsemellan. Gemensamt för dem alla var, förutom att de förespråkade en individualism och *praxis pietatis*, också att de utan urskillning bekämpades av de kyrkliga myndigheterna.³¹

Som radikalpietismens lärdaste företrädare och centralgestalt inom nätverken framstår Gottfried Arnold (1666–1714), författaren till radikalpietismens bibel *Unparteyische Kirchen- und Ketzer-Historie* 1699–1700. Liksom Spener och de övriga pietisterna var det främst skolastiken som han angrep. Peter C. Erb har framhållit att Arnold i första hand bör ses som en »typisk pietist» med huvuduppgift att leda individer till en ny födelse och mognad i det religiösa livet. Trots hans individualism och intresse för religiös erfarenhet förkastade han inte kyrkan som sådan, utan närde förhoppningar om att åstadkomma en reform inom den. Kristendomens förnyelse innebar emellertid inte enbart den lutherska bekännelsekyrkans förnyelse utan gällde kristenheten i stort.³² Liknande tankar kan man se hos van Helmont, en nära vän till pietisterna i Frankfurt vars strävan gick ut på att skapa enighet mellan de stridande bekännelsekyrkorna med kabbalan som medium. Det samlande motivet bakom hans mångsidiga aktiviteter härörde, enligt Allison Coudert,

from his untiring attempt to find a comprehensive reform of the Christian religion in an age of bitter controversy. The reformed religion which Helmont thought he had discovered was a blend of Christianity and the Jewish Kabbala. He was convinced that his Kabbalized version of Christianity (or Christianized version of the Kabbala) was the solution to the religious problems of his time; and throughout his long life he never changed his mind. Every one of his books is a variation on this theme, that a union of the Kabbala and Christianity would provide a firm foundation for a universal religion, embracing Catholics, Protestants, Jews, and Pagans.³³

Utmärkande för Arnold och radikalpietisterna var följaktligen en opartiskhet eller obundenhet gentemot olika trosläror. Hos den tidiga finske radikalpietisten Peter Schäfer (1662–1729), som besökte Arnold strax före sekelskiftet,³⁴ kulminerade denna obundenhet i en samvetsfrihet och erfarenhet av att höra till korsbröderna, det vill säga rosenkorsarna – att vara en ensam pilgrim fri från alla band. I sin »bekännelse» från 1707 skrev han att samvetsfriheten

har förmått skilja mig från alla människobud och stadgar, ifrån samvetstvång och all fördömmelig och själaskadlig lära uti alla religioner, sekter och söndringar i världen, större som smärre. Den har ock friat mig och löst ifrån deras stjernors kraft, deras bokstafsembete och ifrån deras vildjurs regimente, och har återfört mig till en fullkomlig samvettsfrihet, och bundit mig allena till Guds bud och Christi saliggörande lära och efterföljelse samt beklädt min tro med paradisetts kraft, att lefva uti andans embete och uti Christi kärleks rike ibland korsbröderne, ehvarest de äro strödde i den vida världen.³⁵

I Schäfers kiliastiska förkunnelse om tusenårsrikets nära förestående nya ordning är det intressant att konstatera att de profetior han utgick från, och som i svenska översättningar åtnjöt stor popularitet bland pietisterna, var dem som Comenius utgivit i den mycket populära samlingen *Lux in tenebris* från år 1657. Utifrån dessa framstod Karl XII för Schäfer som det »gula lejonet» som skulle förverkliga det nya riket på jorden.³⁶ Schäfers skildringar av det nya riket bar likaså omisskännliga kemiska eller paracelsistiska drag, där förutom människan även alla växter, metaller och mineraler blev »tingerade» till sina ursprung eller »första paradisetts klarhet och oskyldighet».³⁷

Det paracelsistiska vetenskapsidealet

Den vetenskapliga friheten under denna tid, då inget synsätt ännu rest monopol på förklaringar, gjorde att kabbalistisk och alkemisk forskning vandrade sida vid sida med Aristoteles, Galilei och Descartes. I de förra inriktningarna ingick tanken om adepter som ett naturligt inslag och kom att särskilt förknippas med utövarna av den alkemiska vetenskapen. Paracelsus' inflytande är här framträdande, men också Johann Arndts roll är viktig genom att han populariserade dennes naturfilosofi i *Fyra böcker om en sann kristendom* (1605–1610, översatt till svenska 1647–1648). Den paracelsistiska vetenskapssynen kommer fram i Arndts skildring av naturen som en vacker och levande bok som Gud ställt i människans tjänst. Trots den förbannelse som är nedlagd i henne visar sig naturen vara

ett stort apotek och en stor örtebok, helt underbart och fullkomligt skrifwen. Det är en lefwande bok, icke som man beskrifwer örter i böckerna och afinålar dem som en död skugga, utan i Guds bok äro lefwande bokstäfwer, de der ställas alla människor, stora och små, lärda och olärda, för ögonen.³⁸

Allt i naturen vittnar om att den, trots allt, är inrättad på bästa möjliga sätt. Detta eftersom den »skall påminna oss om den nya jord, som wi vänta [...] der ingen förbannelse skall wara, såsom på denna förgängliga jord, som är underkastad förbannelsen».³⁹ Den nya och bättre jord som han väntade, skulle komma inom en snar framtid. I ett brev till sin vän Christopher Hirsch från 1619 tvivlade han på om han själv skulle få leva så länge

att han hann bevittna denna händelse, men han gratulerade det kommande »Elias artisens århundrade» för detta stora »ljus». Arndt såg det rosenkreutziska brödraskapet direkt förebåda denna händelse, och framför allt då Andreaes samma år utgivna *Chymische Hochzeit* (Kemiska bröllop) som han strax innan hade läst.⁴⁰ Men för att detta Guds verk skulle komma i ljuset gav Arndt uppmaningen att ivrigt utforska naturen. Detta gjordes enklast genom de anlag eller frön som naturen har inpräglat i människan och som – i kraft av att hon är ett »microkosmos» – står under stjärnornas inflytande. Efter att ha hänvisat till Paracelsus och lämnat »omdömet till den christlige läsaren» förklarade Arndt att

uti stjernorna är inbegripen all naturlig wishet, konst och skicklighet, som en menniska på jorden kan uppfinna och utöva. Deraf komma [...] de stora konstnärer och naturliga mästare i allehanda konster och uppfinningar; ty naturen drifwer sådana människors sinne att lägga sig på konsterna med ifrigt eftersinnande och arbete, på det att Guds werk må uppenbaras och komma i ljuset.⁴¹

För Arndt var således det högsta och ädlaste människan kunde befatta sig med att »lägga sig på konsterna», för när hon gjorde det skyndade hon Gudsrikets frambrytande. Att inte låta sina anlag och böjelser komma fram vore att begå synd, för Gud vill att hans verk skall uppenbaras. Vi ser att för Arndt var människans inre förmågor, färdigheter och anlag till sin natur goda. Likaså var själva skapandeprocessen, att ivrigt befatta sig med vetenskaper eller konster, något upphöjt och gott. Arndts människosyn visar sig som positiv och livsbejakande och är till exempel mer befryndad med den så kallade tyska teologin (*Theologia Deutsch*) än med Luthers genomfördärvade människa. I denna mycket inflytelserika lilla skrift från 1400-talet av en anonym författare, som såväl den unge Luther som Arndt befordrade till trycket, framställs människans natur, väsen och förmågor som i sig goda. Det är endast när hon vill tillräkna sig förmågorna och egenskaperna som något »mitt», »jag» och »åt mig» som det onda kommer in. Ondska är själviskhet medan människans natur och anlag är goda i sig.⁴²

En minst lika viktig källa för Arndt var Paracelsus' lära om att vetenskaperna är givna människan ovanifrån och därmed direkt inspirerade av Gud. Vetenskaperna ansågs också på ett speciellt sätt knutna till det historiska skeendet, genom att Paracelsus' och Arndts historiesyn var frälsningshistorisk, kiliastisk. Ju närmare människan stod tusenårsriket, desto mer avslöjade naturen sina mysterier för henne.⁴³ Enligt Paracelsus hade samtliga konster eller vetenskaper ännu inte blivit uppenbarade: »Flera konster är undanhållna oss», skrev han i *Von den natürlichen Dingen*, »eftersom vi inte har vunnit Guds ynnest så att han skulle ha låtit dem öppnas för oss». ⁴⁴ Till de fördolda konsterna hörde färdigheten att göra järn till guld, en kunskap som Gud ännu hemlighöll för mänskligheten men som skulle uppenbaras inom en snar framtid. En lyckad guldtransmutation kunde därmed implicera något mycket mer oerhört än en blott vetenskaplig upptäckt, nämligen att tusenårsriket stod för dörren.

Enligt Paracelsus fanns det emellertid också de som var längre hunna på denna väg, personer för vilka naturens hemligheter redan stod öppna. Dessa var de sanna alkemisterna – adepterna eller *astrales*, som han hade kallat dem.⁴⁵ För dessa stod i öppen dag vad som för mänskligheten i stort skulle bli verklighet först i det nya riket.

Paracelsus' profetia kom att etsas in i det allmänna medvetandet under de två följande seklen framför allt genom två bilder: profeten Elias artisen och Lejonet från midnattslandet.⁴⁶ Om Elias artisen var den store alkemisten som skulle uppenbara transmutationskonsten för folket, så skulle uppdykandet av det gula lejonet markera att porten till tusenårsriket stod på glänt och att naturens alla mysterier började upp-dagas.

Enligt lejonprofetian låg tre skatter förborgade på skilda ställen i Europa. Förutom omätliga rikedomar i form av ädla stenar och metaller fanns i skatterna också Paracelsus' egna skrifter rörande metallförvandlingens och universalmedicinens hemligheter. Enligt profetian skulle rikedomarna en dag upptäckas av tre män samtidigt som ett lejon dök upp från Norden.⁴⁷ Vi ser här tanken att det är Paracelsus' egna skrifter och naturfilosofi som skulle bereda ingången till det nya riket. Detta eftersom hans lära, eller teori, hade sin upprinnelse i naturens ljus och följaktligen var av samma beskaffenhet (*beständighet*) som sin källa.⁴⁸

Vetenskapens adepten

För Urban Hiärne utgjorde tanken om adepten en naturlig ingrediens i hans vetenskapliga och filosofiska orientering. Förutom Paracelsus hade även Johann Arndt varit en »adeptus» för honom, liksom också alkemisten Otto Arnold von Paykull.⁴⁹ Den senares försök att rädda sitt liv genom att erbjuda Karl XII sina tjänster som alkemist, men som trots en lyckad transmutation i fängelset blev avrättad år 1707, fick för Hiärne magistrala dimensioner. Med honom begravdes inte endast »den ädlaste konst i hela rerum natura», utan i Paykull hade möjligen också profetian om det gula lejonet besannats: »Jag hade den förhoppningen at Theophrasti Paracelsi för 170 år sedan skrefne spådom skulle nu ändteligen inträffa». Den alkemiska konsten var inte vilken vetenskap som helst utan en »vetenskap som Gud immediate har under sin hand och med sin alsmegtighets signete beseglat». Vetenskapen kommer aldrig till den, heter det vidare, »som har ett verldsligt sinne, uthan den, som sig om verlden litet eller intet bekymrar, [...] allmenna väsendet inte stort vårda, utan lefva i sin devotion och enfaldighet görandes åth de fattige stora chariter».⁵⁰

I en försvarsskrift förklarade Hiärne att alkemins egentliga mål inte var guldmakeri, »vtan den stora vplysning man winner derigenom, som förståndet till de aldra-

högste ting skärper, och dören till de allraförborgaste och lönligaste Naturens hemligheter öppnar». ⁵¹ Denna tanke gick igen även hos andra utövare av konsten och visar på den särskilda art av kunskap som det var frågan om. Det var insikter som man erhöll på direkt, intuitiv väg, men som krävde en viss mottaglighet eller känslighet av utövaren. Samtidigt hade kunskapen mer karaktären av ett varseblivande, ett skådande av naturens eller världens sanna ordning, än av en »ny» kunskap i modern naturvetenskaplig mening. I egentlig mening kunde naturforskaren därmed inte uppdaga något »nytt» om världen, annat än att han fick djupare insikt i den redan existerande ordningen. Eftersom skapelsen rörde sig mot allt större klarhet, genomskinlighet, var vetandet därför alltid också ett föregripande av tillstånd, eller insikter, som låg i framtiden.

För August Nordenskjöld hade intresset för alkemin i mångt och mycket förmedlats som ett fädernearv genom hans far Carl Fredrik Nordenskjöld (1702–1779) och farbror Magnus Otto Nordenberg (1705–1756). I en handskriven avhandling från omkring 1750 betitlad »Vägen till Urim och Thummin» förklarar Nordenberg hur han år 1735 erhöll »oförmodeligen et ganska Simpelt eller Naturligt begrep, så väl om hela Verldenes Konst-bygnad i gemen, som om Solens, Jordens och Elementernas Ursprung och beskaffenhet i synnerhet». ⁵² Denna hans upptäckt markerade samtidigt inbrytandet av den nya tidseran. ⁵³ Det var en kunskap a priori, »en besynnerlig Nåde-skänck av GUD» som blivit »lyckligen igenfunnen». Det var samtidigt en insikt om hur allting hängde ihop, utifrån vilken även Skriftens alla dunkla passager öppnade sig. ⁵⁴

I det sena 1700-talets stora uppsving för de äldre vetenskaperna alkemi, magi och kabbala, föll det sig naturligt att man kom att blicka tillbaka på det tidigare seklet. Den äldre och mer naturfilosofiskt orienterade pietismen hade närmast gått över i extatiskt-mystiska rörelser som spreds bland hantverkare och det lägre borgerskapet – vanligen betecknades de som »läseri». Såsom Martin Lamm har påpekat existerade dock ingen absolut gräns mellan det aristokratiska intresset för mystik eller ockultism och det folkliga läseriet. Detta gällde i synnerhet där Jakob Böhme lästes, vilket var fallet med strumpvävaren Anders Collin som hade anhängare såväl bland allmogen som i hovkretsar. ⁵⁵

Sett från den då utbredda ordensmysticismens sida, inom vilken alkemisk, kabbalistisk och magisk spekulation intog en framträdande plats, var det naturligt att se pietismen som en viktig länk i vidarebefordrandet av dessa läror. För de mer insatta kunde det nämligen knappast ha undgått att en stor del av de mystiska verk som frimurarna sysselsatte sig med, var utgivna på 1680-talet av Speners och Schützs nära medarbetare, såsom Knorr von Rosenroth och boktryckaren Andreas Luppilus. ⁵⁶ Emanuel Swedenborgs (1688–1772) inflytande på det andliga klimatet var givetvis också stort, och i hans fall rörde ju det sig om ett direkt pietistiskt arv genom fadern och psalmbok-utgivaren Jesper Svedberg (1653–1735).

Ett genomgående tema i denna åttiotalsmysticism var att rosenkorsarna levde och verkade i det dolda. Sannolikt till följd just av den radikalpietistiska vågens särskilt kraftiga yttringar i Finland med Ulstadius, Schäfer och på 1730-talet bröderna Eriksson, kom tanken om mystiska adepter och rosenkorsare att vanligtvis lokaliseras till just den östra rikshalvan. Till exempel Gustav Björnram (1745–1801), som hörde till de mystiker som för en tid verkade med framgång vid Gustav III:s hov, uppgav att han erhållit all sin kunskap av en gammal militär i Finland. Enligt Gustav Adolf Reuterholm (1756–1813), som var Björnrams lärjunge i de mer mystiska ämnena, var den gamle militären av god adelssläkt och en av de få verkliga rosenkorsarna. Denna mystiske man förmedlade bland annat genom Björnram ett brev åt kungen där han gjorde gällande att ett rosenkorskapitel skulle inrättas i huvudstaden.⁵⁷ Reuterholms intresse begränsades emellertid inte enbart till rosenkorsarna, utan till snart sagt allt av mystisk eller magisk karaktär som rörde sig i tiden. En »gammal österbottnisk bonde» som Björnram av en händelse hade kommit i kontakt med i en folkträngsel, visade sig förtrogen med förutom en hel del »märkliga arcana» även konsten att skaffa igen förlorat gods. Detta var enligt Reuterholm något »som alla den nationens folk plägade vara så snälla i». Allt detta var också bevis på »hvilka farliga kunskaper, som finnarne ega i den elaka magien och hvilka de så fritt utöfva».⁵⁸ I den gustavianska atmosfären kan man intressant nog iaktta att det rosenkreutziska idealet samtidigt började förlora något av sin religiösa orientering, såsom den kom fram hos till exempel Schäfer, och mer fick drag av en magikernatur. Baron A. Falkenberg gav år 1782 Reuterholm några råd gällande dennes dyrkan av kvinnoskönheten med orden »en stadig magicus eller Rosencreutzare bör undfly sådant allt och taga sina vissa tider i akt».⁵⁹

Reuterholms intresse för de magiska vetenskaperna hade, liksom för August Nordenskjöld, varit ett släktarv från Finland. Enligt Falkenberg hade fadern Esbjörn Reuterholm (1710–1773) varit en »kuriös herre» som behärskat konster som att »laga om skämde viner, göra arkebusadvatten, gulltinktur, mixtura simplex, pulver antispasmodicus» med mera.⁶⁰ Esbjörn Reuterholm hade även öppet och modigt tagit parti för Erikssönerna i samband med deras landsförvisning år 1734. Hans utlåtande i ett memorial är intressant eftersom det vittnar om att i Åbo på 1730-talet tycks en stor del av de lärda ha stått närmare Erikssönernas teosofiska åskådning än kyrkans lära:

Om hvar ock en af riksens ständers nu församlade ledamöter på sitt samvete ville sina tanckar i religionen fritt utsäja, torde en stor dehl tilläfventyrs hysa de meningar, som äfven så litet funne bifall, som de, hvilka de olyckelige finske officerare blifvit retade att utsäja.⁶¹

Alkemins svanesång kan iakttas under upplysningstidevarvet i det gradvisa separerandet av vetenskapen från dess naturfilosofiska premisser. Hos August Nordenskjöld går den i förbund med Swedenborgs teologiska läror där den sistnämnde blir den yttersta uttol-

karen; som den som stått för pånyttfödelsen i andens rike, medan Eirenaeus Philaethes som representant för den klassiska alkemin visat vägen för pånyttfödelsen i naturens rike.⁶² I Augusts och brodern Carl Fredrik d.y:s uppslagverk *Oneiromantien* från 1783 finner man intressant nog den kanske bästa karakteristiken av den naturfilosofiskt orienterade alkemin – eller den inre upplysthet som följde med denna – inte under rubriken »Alchemie», utan under »Philosoph»:

Philosoph betyder en werldskunnig man, icke den som antager något utan skäl. Han ser in i djupet av naturens gömmor och med en helig wördnad för allmagts Lagar böjer sin skärpta tanka til samtidens bästa. Han ernår efterwerldens aktning, då han otwungit besörjer människors wäl, och genom sit rymliga förstånds ljus qwäfwet det mörker, som swäljer dagen, ofta i själfwa des gryning: lik[a]så ödmjuk som nyttig, sätter han sig dristigt öfwer små ting, lemnar fördomen på afstånd i des dagfria skrymslor, under det han outtrötteligen strider mot hennes blinda dyrkare. [...] Morgonen hämtar aldrig lättjan i hans hus eller aftonen en sömlös natt. Ledsnaden är ej befryndad med honom; ty sig sjelf och sit slägte känner han och wil än bättre känna. Naturen är et wigtigt mål för hans forskning och Himmelens sällhet swäfwar för hans begär, icke på obegripeligt sätt. [...] Hans anlete utwisar en nöjd men werksam själ, tystlåten, men upriktig; menlös men tänkande: blygsam men oförskräckt. Ingen falskhet kastar konstiga weck på hans panna: ingen mörk gerning dunklar hans ögon: intet skryt: ingen mened, intet osant har orenat hans läppar. Tiden räknar han efter måttet af sina gärningar: han gör dem ej til lekande kastbollar i allmänheten; ty han förwarar dem på sit rätta läge: stundom hemliga för werlden, äro de dock lysande inför Efwighetens syn, inför den Majestätiska Gudamänniska som ser det fördolda...⁶³

Jag har i denna uppsats granskat den alkemiska vetenskapen närmast utifrån dess paracelsistiska utgångspunkter. Enligt Sten Lindroth ger Hiärnes forskning utifrån de paracelsistiska premisserna ett ofrånkomligt primitivt intryck, »en simpel empiri utan varje spår av metodisk reda». Men, fortsätter han, »den utgick emellertid, på ett sätt varom vi nu ha svårt att göra oss en föreställning, från en genomtänkt filosofisk åskådning».⁶⁴ Den bakomliggande naturfilosofin var inte endast en uppsättning antaganden om världen, utan en hel livsfilosofi, en livssyn utlovande en upplysthet, allt invävt i ett fromhetsideal där skapandeprocessen i sig, idkandet av vetenskaperna, ytterst sågs i termer av en återlösning eller ett upphjälpande ur syndatillståndet.

Från och med tidigt 1700-tal började alkemin allmänt begränsas till blott guldmakeri, det vill säga vad som tidigare utgjort endast en sida eller praktisk tillämpning i det hela – *alchemia transmutatoria* eller *chrysopoëia*.⁶⁵ Man kan se också hur andra praktiska tillämpningar fortsatte att leva vidare – en del ända fram till vår tid. Till dessa hör till exempel slagruteriet, *alchemia rutomanica*, vars syfte under 1700-talet huvudsakligen var att spåra upp metaller i naturen. I A. F. Cronstedts uppsats om den mystiska naturkunnigheten nämns bland annat en tysk expert, Nusslein, som åren efter 1727 med sina slagrutor av trä och mässing med stor framgång verkade i Sverige och hjälpte »på spräng några förmögne slägters egendom».⁶⁶

När den filosofiska grundvalen försvann förändrades också den äldre, religiöst uppburne adepten. Han blev, liksom alkemisterna i gemen, en charlatan – eller kanske i bästa fall en magiker. Den koppling mellan alkemi, rosenkreutzianism och pietism som jag har försökt visa på, kunde ses mot den historiska bakgrunden att sistnämnda rörelse som bekant utgjorde en reformriktning inom lutherdomen, liksom också rosenkreutzianismen under det tidiga 1600-talet hade stått i fokus för en reform – kyrkohistoriskt benämnd som en kris i fromhetslivet (*frömmigkeitskrise*)⁶⁷ – med Arndt, Andreae och Comenius i centrum för strävandena. Och det var till dessa som Spener och hans meningsfränder blickade tillbaka för att, som de själva såg det, bygga vidare på reformarbetet.

I August Nordenskjöld till Adolf Gustav Nordenskiöld 4/5 1781, i A. E. Arppe, *Anteckningar om finska alkemister*, Bidrag till kännedom af Finlands natur och folk 16, Helsingfors 1867, s. 17. Den senaste studien som behandlar alkemin och Nordenskjöld är Carl-Michael Edenborg, *Alkemins skam*, Tollarp 2004. Nordenskjöld verkade som hovalkemist för Gustav III från 1780 till 1787, först i ett laboratorium vid Myntet och det sista året i ett laboratorium inrättat i Nystad. Se Jan Häll, *I Swedenborgs labyrint. Studier i de gustavianska swedenborgarnas liv och tänkande*, Stockholm 1995, s. 117–163. Se även Gösta Bodman, »August Nordenskjöld, en Gustav III:s alkemist», *Lychnos* 1943, s. 189–229; Ronny Ambjörnsson, »'Guds Republique' En utopi från 1789», *Lychnos* 1975–1976, s. 1–57.

2 »Advertissement af Sällskapet Metatron den 7 mars 1781», se Häll 1995, s. 121f. Sturzen-Becker ger följande livfulla skildring utifrån Gustav Adolf Reuterholms sedermera förlorade anteckningar: »I Stockholm hvimlade det omkring 1784 af alla möjliga slags 'magici' och 'necromanter'. Åtskilliga af dessa voro mer eller mindre 'ofarliga' och Reuterholm kan nästan icke afhålla sig från att mokera sig öfver deras allahanda små duodesarbeten. [...] Mera bryderi gjorde honom vid denna tidpunkt ett hemlighetsfullt 'kosmopolitiskt och magiskt' sällskap, som under namn av 'Metatron' existerade i hufvudstaden och påtagligen arbetade i hans métier, men utan att räkna honom bland sina invigde. Detta sista oroade honom; denna förening, stod den öfver honom, stod den måhända hemligen emot honom? Det var frågan, och den störde hans natters lugn. Denna klubb hade länge funnits i Stockholm alldeles okänd, – skrifver Reuterholm 1784 men 'har nu på de sednare åren begynt göra sig mer och mer bekant'. Dess första offentliga début skedde 'med en särdeles märkvärdig annonce i dagbladen', hvarefter den så småningom yppade sig för 'några af de högste frimurare', [...] iakttagande för öftrigt 'än i denna stund den strängaste tystnad och incognito för alla andra'. Hofstallmästaren Munck var en af dess 'kunder'. Honom hade de gifvit 'en hop märkvärdiga papper' äfvensom en 'viss universalmedicin', hvaraf Reuterholm också vid flera tillfällen med 'särdeles nytta' brukat.» O. P. Sturzen-Becker, *Reuterholm efter hans egna memoires*, Stockholm & Köpenhamn 1862, s. 85f. Se också Olle Holmberg, *Leopold och Gustaf III: 1786–1792*, Stockholm 1954, s. 252f.

3 Häll 1995, s. 120–129.

4 Häll 1995, s. 127.

5 Ronald D. Gray, *Goethe the Alchemist*, Cambridge 1952, s. 4.

6 Under senare år har framför allt Christopher McIntosh tagit upp aspekter kring detta; dens., »The Alchemy and the 'Gold- und Rosenkreutz'» i Z. R. W. M. von Martels (red.), *Alchemy Revisited: Proceedings of an International Congress at the University of Groningen, 17–19 April 1989*, Leiden 1990; dens., *The Rose Cross and the Age of Reason: 18th-century Rosicrucianism in Central Europe and Its Relationship to the Enlightenment*, Leiden 1997.

7 Se om detta motiv Peter Harrison, »Original Sin and the Problem of Knowledge in Early Modern Europe», *Journal of the History of Ideas* 63 (2002) s. 239–259.

8 Jag har använt den finska översättningen av Johannes Wallmanns *Der Pietismus* (1990) med tillägg av Esko M. Laine belysande de finska och svenska förhållandena. Johannes Wallmann, *Totinen kääntymys ja maailmanparannus. Pietismi kirkkohistoriallisena ilmiönä*, Helsingfors 1997, s. 16.

9 Wallmann 1997, s. 58f.

10 Wallmann 1997, s. 77f.

- 11 John Warwick Montgomery, *Cross and Crucible. Johann Valentin Andreae (1586–1654) Phoenix of the Theologians*, Haag 1973, s. 43f.
- 12 Carlos Gilly, »'Theophrastia Sancta'. Paracelsianism as a Religion, in conflict with the established Churches», i *Transformation of Paracelsism 1500–1800: Alchemy, Chemistry and Medicine (Glasgow-Symposium 15–19 September 1993)*, Leiden 1998, s. 151–185; Sten Lindroth, *Paracelsismen i Sverige till 1600-talets mitt*, Uppsala, 1943, s. 431–446.
- 13 Wallmann 1997, s. 32.
- 14 Montgomery 1973, s. 13–22.
- 15 Montgomery 1973, s. 56; Frank E. Manuel & Fritzie P. Manuel, *Utopian Thought in the Western World*, Cambridge 1979, s. 297f.
- 16 Stanton J. Linden, »Alchemy and Eschatology in Seventeenth-Century Poetry», *Ambix* 31 (1984) s. 102. Det kan nämnas att Martin Luthers son, Paul Luther, var hovläkare och utgick i sin praktik från iatrokemin, d.v.s. den paracelsistisk-alkemiska läkekonsten; Montgomery 1973, s. 15f.
- 17 I mer aristoteliserad form finner man paracelsismen hos Daniel Sennert och Johannes Sperling. Sennerts inflytande var stort vid Åbo akademi under det sena 1600-talet framför allt genom den första medicinprofessorn Erik Achrelius och hans son Daniel Achrelius; Maija Kallinen, »Daniel Achreliuksen teos Contemplationes mundi libri tres – sen lähde pohja ja tulkinta», *Minerva*, Oulun yliopiston historian laitoksen julkaisuja, No. 2/1991, Uleåborg 1991, s. 18–20.
- 18 Se här Gilly 1998.
- 19 »Qui studium hoc aevo pietatis gnauiter urget, Et sophies partem tractat utramque sacra. Ille Rosaecrucius vel Weigelianus habetur, Et nota turpis ei scribitur haereseos»; Phillip Jakob Spener, *Pia Desideria*, Helsingfors 1984, s. 38.
- 20 Herman Råberg, *Teologins historia vid Åbo universitet*, I, Skrifter utgivna av Svenska litteratursällskapet i Finland 23, Helsingfors 1893, s. 128–130.
- 21 Cit. efter Emanuel Linderholm, *Sven Rosen och hans insats i frihetstidens radikala pietism*, Uppsala & Stockholm 1911, s. 100.
- 22 Andreas Mennander till Carl Fredrik Mennander I/10 1732, i Kaarlo Österblad (utg.), *Brev från och till C. F. Mennander*, Helsingfors 1940, s. 25.
- 23 Linderholm 1911, s. 88.
- 24 Åke Åkerström, »Urban Hiärnes resa till Tyskland och Holland 1667», *Lychnos* 1937, s. 206.
- 25 Jag har behandlat det här motivet i Tomas Mansikka, »Vetenskap och millenarism: Historien om Elias artisten», i Maria Leppäkari & Tomas Mansikka (red.), *I förgården till tusenårsriket. Religionsvetenskapliga perspektiv på millenarism*, Åbo 1999, s. 57–79. Se också Susanna Åkerman, *Rose Cross over the Baltic. The Spread of Rosicrucianism in Northern Europe*, Leiden 1998, s. 173–176.
- 26 Sten Lindroth, »Urban Hiärne och Laboratorium Chymicum», *Lychnos* 1946–1947, s. 96. Lindroth skriver att »Hiärne var ingalunda ensam om en sådan inställning. Han delade den med de flesta av sina samtida. Sextonhundratalet var den stora brytningsperioden i västerlandets intellektuella utveckling; de gamla lärororna, och framför allt en religiöst inspirerad platonism, levde ännu livskraftigt tillsammans med den nya

filosofin. Man ville icke inse, att seklets stolthet, den moderna philosophia experimentalis, hade diktatoriska krav och omöjligt kunde fördraga andra tänkesätt vid sin sida»; s.st., s. 97.

27 Daniel Murphy, *Comenius: A Critical Reassessment of His Life and Work*, Dublin 1995, s. 43.

28 Wallmann 1997, s. 91.

29 Ortens betydelse för tidens kabbalistiska strävanden har behandlats av Allison Coudert i en mängd artiklar och verk. Se t.ex. Allison Coudert, »A Cambridge Platonist's Kabbalist Nightmare», *Journal of the History of Ideas* 36:4 (1975) s. 633–652.

30 Wallmann 1997, s. 124–129; Betty J. T. Dobbs, *The Foundations of Newton's Alchemy or »The Hunting of the Greene Lyon»*, Cambridge 1975, s. 111f., 115, 120.

31 Horst Weigelt, *The Schwenckfelders in Silesia*, Pennsburg 1985, s. 117f.; Horst Weigelt, »Schwenckfeld and Pietism», i Peter C. Erb (red.), *Schwenckfeld and Early Schwencfeldianism*, Pennsburg 1986, s. 365, 370f.

32 Peter C. Erb, *Pietists, Protestants, and Mysticism. The Use of Late Medieval Spiritual Texts in the Work of Gottfried Arnold (1666–1714)*, New Jersey & London 1989, s. 5.

33 Coudert 1975, s. 635.

34 Arnold var vid tiden för Schäfers halvåriga vistelse hos honom i Quedlinburg år 1699 djupt försjunken i Jakob Böhme och dennes lära om den himmelska Sofia. Genom Arnold blev Schäfer grundligt införstådd i den sofianska mystiken. Arnold publicerade följande år, 1700, hans *Geheimnis der göttlichen Sophia*. Se Esko M. Laine, »Taivaallinen Sofia ja lihallinen Eeva. Seksuaalisuus suomalaisessa radikaalipietismissä ennen iso-avihaa», i Minna Ahola, Marjo-Riitta Antikainen & Päivi Salmesvuori (red.), *Taivaallista seksiä. Kristinusko ja seksuaalisuus*, Helsingfors 2006, s. 202. Om Böhmes inflytande i Finland, se Hans-Olof Kvist, »Der Einfluß Jakob Böhmes in Finnland», i Klaus Fitschen & Reinhart Staats (red.) *Grundbegriffe christlicher Ästhetik* (Beiträge des V. Makarios-Symposiums Preetz 1995), Wiesbaden 1997, s. 119–139.

35 Matthias Akiander, *Historiska upplysningar om Religiösa rörelserna i Finland*, I, Helsingfors 1857, s. 14. Akianders utdrag är från Schäfers »Min Bekännelse i Kyrko-Consistorio 9/10 1707», P. Henriksson Schäfers religiösa skrifter, Riksarkivet (Stockholm).

36 Martti Ruuth, »Kaarlo XII mystillis-separatistisen profetian valossa», i *Ur de religiösa rörelsernas historia i Finland*, I, Finska kyrkohistoriska samfundets handlingar 12:I, Helsingfors 1915, s. 229–253.

37 Akiander 1857, s. 21f.

38 Johan Arndt, *Johan Arndts Fyra Anderika Böcker om En Sann Christendom*, utg. av C. C. Angeldorff, Stockholm 1874, 4:e boken, kap. 3, § 14.

39 Arndt 1874, 4:e boken, kap. 3, § 24.

40 Carlos Gilly, »Johann Arndt und die 'dritte Reformation' im Zeichen des Paracelsus», *Nova Acta Paracelsica*, Neue Folge II, Einsiedeln 1997, s. 65, 75.

41 Arndt 1874, 4:e boken, kap. 4, § 26.

42 *Om det fullkomliga goda: Den tyska teologin*, övers. Hans Reutercrona, Stockholm 1939, passim.

43 Mansikka 1999, s. 61, 70f.

44 Paracelsus, »Von den natürlichen Dingen», i *Sämtliche Werke*, 2, utg. av Karl Sudhoff, München & Berlin 1930, s. 163.

- 45 Walter Pagel, »The Paracelsian Elias Artista and the Alchemical Tradition», *Kreatur und Kosmos. Internationale Beiträge zur Paracelsusforschung, Medizinhistorisches Jahrbuch* 16 (1981) s. 12f.
- 46 Lejonprofetian har utförligt behandlats i Johan Nordström, *De yverbornes ö*, Stockholm 1934, s. 9–51. Om dessa två motiv, se Åkerman 1998.
- 47 Nordström 1934, s. 16f.
- 48 »[...] mein theorik, welche gehet aus dem liecht der nature und kan von der selbigen bestendigkeit wegen nimer verkert werden [...]»; Paracelsus, »Libellus de Tinctura Physicorum», *Sämtliche Werke*, I4, utg. av Karl Sudhoff, München & Berlin 1933, s. 392.
- 49 Sten Lindroth, »Hiärne, Block och Paracelsus», *Lychnos* 1941, s. 195, 219.
- 50 Cit. efter Lindroth 1941, s. 196.
- 51 Lindroth 1941, s. 219.
- 52 Arppe 1867, s. 98; Häll 1995, s. 34.
- 53 Häll 1995, s. 41.
- 54 Häll 1995, s. 37, 42.
- 55 Martin Lamm, *Upplysningstidens romantik*, I, Stockholm 1918, s. 101f.
- 56 Om Schütz och Luppilus, se Wallmann 1997, s. 126. Till äldre magiska och kabbalistiska verk som Luppilus utgav hör bl.a. *Semiphoras und Schenbampboras Salomonis Regis* och *Arbatel de Magia Veterum*, båda år 1686. Den förra utgjorde i Luppilus' utgåva ett huvudverk inom det svenska höggradsfrimureriet »Stricta Observansen»; se Harry Donner, *Frimurarröster ur det förflutna*, Helsingfors 1935, s. 99f.
- 57 Gabriel Rein, »Mystikern Björnram», *Societas Scientiarum Fennica; Commentationes Humanarum Litterarum* 9:I, Helsingfors 1938, s. 4, 6f., 10.
- 58 Sturzen-Becker 1862, s. 87. Om denna mystiska benägenhet hos finnarna, se även [A. F. Cronstedt], »Fortsättning af Bergmästar Cronstedts Brefväxling angående Mystiska Naturkunngheten», *Bergs-Journal* Nr. 2, Stockholm 1787, s. 87f, 93f. Jfr Lamm 1918, s. 96.
- 59 Sturzen-Becker 1862, s. 98.
- 60 Sturzen-Becker 1862, s. 97.
- 61 Cit. efter Linderholm 1911, s. 298.
- 62 Se t.ex. August Nordenskjölds »An Address to the True Members of the New Jerusalem Church», tryckt i Marsha Keith Schuchard, »The Secret Masonic history of Blake's Swedenborg Society», *Blake/An Illustrated Quarterly* 26:2 (1992) s. 48–51.
- 63 [C. F. Nordenskjöld & A. Nordenskjöld], *Oneiromantien eller konsten at tyda drömmar*, 2, Stockholm 1783, s. 92f.
- 64 Lindroth 1947, s. 75.
- 65 Lawrence M. Principe & William R. Newman, »Some Problems with the Historiography of Alchemy» i William R. Newman & Anthony Grafton (red.), *Secrets of Nature. Astrology and Alchemy in Early Modern Europe*, Cambridge, MA, 2006, s. 386.
- 66 Cronstedt 1787, s. 98f.
- 67 Wallmann 1997, s. 20.