

# "Jag lever i tre världar"

*Margit Sandemos visioner i ljuset av religionspsykologisk mystikteori*

Andreas Jansheden

LUNDS UNIVERSITET | CENTRUM FÖR TEOLOGI OCH RELIGIONSVETENSKAP

RHBK01 Religionsbeteendevetenskap: Examensarbete för  
kandidatexamen 15 hp

Handledare: Antoon Geels

Examinator: Anne-Christine Hornborg

Termin: Höstterminen 2015



## **Abstract**

The topic of this essay is visions and how they can be viewed in the scientific study of mysticism. A case study of the life and mystical visions of Swedish-Norwegian author Margit Sandemo is conducted. The method used is interview as well as textual studies. The material thus consists of both several autobiographies and the transcribed interview with Sandemo. Through comparisons and rereading of the different texts a short biography is constructed focusing on important events and experiences, particularly visions, in the life of Sandemo. Based mainly on the theories and concepts of Antoon Geels and Mark Freeman the visions of Margit Sandemo are analyzed and discussed. The purpose is to try to understand the visions and decide which of them are to be regarded as mystical experiences. Applied to the material the theories often seem to be in accord, but they provide different levels of understanding. Depending on the theory used different visions may or may not appear as mystical experiences. The viewpoint, particularly of W.T. Stace, that visions are not to be regarded as mystical experiences is also discussed.

Keywords: mysticism, visions, Antoon Geels, Mark Freeman, Margit Sandemo

# Innehållsförteckning

<b>1. Inledning</b>	<b>4</b>
1.1 Bakgrund	4
1.2 Syfte och frågeställningar	4
1.3 De två begreppen mystik och vision	5
1.4 Material	6
1.5 Etiska metodöverväganden	7
1.6 Metod och teori	8
1.6.1 Övergripande	8
1.6.2 Mark Freeman	10
1.6.3 Antoon Geels	11
1.6.4 W. T. Stace	13
1.7 Forskningsöversikt	13
<b>2. Fallet Sandemo</b>	<b>15</b>
2.1 Tidigare forskning	15
2.2 Biografi	16
2.2.1 Världsliga händelser	17
2.2.2 Mystiska upplevelser	22
2.3 Mystiska upplevelser – analys och diskussion	24
2.3.1 Den hängde mannen, samt hjälparen	25
2.3.2 Skrivandet	27
2.3.3 Möte med Lucifer	29
2.3.4 Det Stora Ljuset	32
2.3.5 Visionerna och Stace	33
<b>3. Avslutning</b>	<b>33</b>
3.1 Sammanfattning	33
3.2 Avslutande diskussion	34
3.3 Vidare forskning	35
<b>Litteratur</b>	<b>35</b>
<b>Övriga källor</b>	<b>38</b>
<b>Bilaga</b>	

# 1. Inledning

## 1.1 Bakgrund

Visionens plats inom mystiken är inte självklar. Med det menas att både mystiker och forskare ifrågasätter om visioner skall räknas som mystiska upplevelser. Detta faktum har exempelvis föranlett professor emeritus i religionshistoria med religionspsykologi, Antoon Geels, att i flera av sina verk ägna plats åt att motivera uppmärksamheten på visioner inom mystikstudiet. Men är alla visioner mystiska upplevelser?

Min grundläggande idé med kandidatuppsatsen var redan från början att behandla ämnet mystik; ett ämne som naturligtvis är mycket stort.<sup>1</sup> En av flera tankar var att studera djävuls-promethevs-visioner vilket snart ledde mig fram till författaren Margit Sandemo.<sup>2</sup> Sandemos upplevelser av Lucifer är välkända, och uppmärksamheten kring dem och hennes skönlitterära verk har bland annat lett till brännande av böcker på bål.<sup>3</sup> Jag insåg dock tidigt att Lucifer-upplevelsen blott var en av många diversifierade visioner i Sandemos rika upplevelsevärld.

## 1.2 Syfte och frågeställningar

Syftet med denna uppsats är att analysera olika typer av visioner för att genom ökad förståelse kunna sätta dem i relation till mystikstudiet.

Den övergripande frågan är alltså: vilka olika visioner kan rymmas inom begreppet mystik; och hur kan detta motiveras? Resultatet bör således innebära en bättre förståelse av relationen mellan olika typer av visioner och det vetenskapliga mystikstudiet. Men studien vill likväl också försöka kasta ljus specifikt över Margit Sandemos visioner. Vid studiet av visioner kan man försöka undersöka vad som föranleder deras uppkomst och hur de ser ut till sitt innehåll; man kan också exempelvis beakta vilka språkliga uttryckssätt som finns för att uttrycka dessa upplevelser. I Antoon Geels mystikdefinition inkluderas upplevelsens förändrande effekt på individens liv – något som jag anser intressant.<sup>4</sup> Just denna förändring, mystiker talar ofta om ett liv innan och ett liv efter upplevelsen, är i min mening en av de aspekter som ständigt gör mystiken relevant och värd att studera. Jag intresserar mig alltså för (mystiska) visioners förutsättningar, innehåll och efterspel. Tätt knutna till visioner är även auditioner.<sup>5</sup>

---

1 Intresset för mystik kommer ursprungligen från en egen upplevelse som jag hade i 14-årsåldern.

2 Det sammansatta begreppet djävul-promethevs understryker att det upplevda kan ha skilda karaktärsdrag såsom list eller upprorsanda; inte blott ondska.

3 Sandemo, 2011:223.

4 Geels, 2008:15.

5 Se föreliggande uppsats delkapitel 1.3.

### 1.3 De två begreppen mystik och vision

Det tycks i diskussionen av mystikbegreppet, precis som rörande religionsbegreppet, vara svårt att enas om en definition. Redan på 1800-talet kunde en forskare (W. R. Inge) presentera 26 olika definitioner.<sup>6</sup> Religionsfilosofen W. T. Stace hävdade på 1960-talet att essensen i all mystik erfarenhet står att finna i upplevelsen av den yttersta verklighetens enhet<sup>7</sup> Låt oss jämföra detta uttalande med Geels senare formulerade mystikdefinition. Geels tar sin utgångspunkt i en definition formulerad av Robert S. Ellwood jr., och presenterar efter några tillägg följande text:

Mystik erfarenhet är erfarenhet i en religiös eller en profan kontext, som omedelbart eller vid ett senare tillfälle av den upplevande tolkas som ett möte med en högre eller en yttersta verklighet. Detta möte sker på omedelbar, enligt subjektet icke rationell väg och medför en djup känsla av enhet och ett intryck av att denna erfarenhet ligger på ett annat plan än det vanliga, alldagliga. Denna erfarenhet medför vittgående konsekvenser i individens liv.<sup>8</sup>

Vi ser här en utvidgning av Staces mystikuppfattning. Det behöver inte vara en upplevelse av yttersta verkligheten, utan blott en högre sådan. Betoningen av enhetsupplevelsen, som alltså är så viktig hos Stace, finns förvisso tydligt med också här. Geels uppehåller sig dock i sin definition inte blott vid upplevelseaspekten utan framhäver också exempelvis konsekvenserna av mystiken, något han också själv understryker.<sup>9</sup>

Det är på sin plats att kort säga något om förhållandet mellan mystiska upplevelser och mystiska upplevelser. Tidigare användes orden mystiska och mystika omväxlande för att beteckna samma sak. Numera tycks mystiska upplevelser som begrepp alltmer få företräde i vetenskapliga sammanhang. Därmed menar jag att det kan vara rimligt att förpassa 'mystiska' upplevelser till vardagsspråkets vaga betydelse av underliga, svårförklarliga upplevelser; medan 'mystika' upplevelser används för att beteckna något som definierats i vetenskapliga sammanhang. Därför talas i föreliggande uppsats delkapitel 2.2.2 om mystiska upplevelser i Sandemos liv, eftersom jag där inte tar ställning till upplevelsernas eventuellt mystika karaktär (detta diskuteras istället i de olika delkapitel som sorterar under 2.3).

Som Geels framhåller kan begreppet vision ha flera betydelser: seende i allmänhet; föreställningar i fantasin om exempelvis hur man vill att något skall vara; och syner/uppenbarelser (av exempelvis upplevda övernaturliga väsen) eller hallucinationer.<sup>10</sup> Med hallucination menas en upplevelse, ”som

6 Geels, 1989:21.

7 Stace, 1961:132; se också föreliggande uppsats delkapitel 1.6.4.

8 Geels, 1989:23f (jag har tagit bort Geels kursivering av tilläggen, samt numreringen av de olika leden i definitionen).

9 Geels, 1989:27.

10 Geels, 1989: 27f; observera den religiöst positiva laddningen i ordet uppenbarelse, den något motsatta i det

har varseblivningens form och således förefaller fullt verklig”, av något som inte fysiskt finns på platsen vid tidpunkten för upplevelsen.<sup>11</sup> Audition är i sin tur en uppenbarelse eller hallucination som uppfattas som ljud.<sup>12</sup> När visioner (och auditioner) omtalas i denna uppsats är det i betydelsen uppenbarelse eller hallucination.

## 1.4 Material

Ett inledande övervägande handlade om valet av samtida eller historiska källor, där den uppenbara nackdelen med historiska källor är att de inte är öppna för följdfrågor. Sådana källor är förstås ändå relevanta, men som grund till den här studien var det intressant med studieobjekt som medgav en dialog för att om möjligt bereda djupare förståelse av fenomenet. Mystika (eller relaterade) upplevelser kan sägas vara något relativt vanligt.<sup>13</sup> Men min förförståelse sade mig ändå att de människor som sitter inne med förstahandskunskap inom denna uppsats område utgör en mindre del av samhället; till detta kan också antagas att alla inte vill berätta om sina upplevelser. Det är alltså osäkert om det hade varit fruktbart att slumpmässigt välja informanter och hoppas få relevant material till undersökningen. Min första tanke var att annonsera efter människor som har haft olika typer av visioner. Problemet var här brist på främst en resurs, nämligen tid. Precis som Svensson och Ahrne påpekar är brist på resurser något som sätter gränser för uppsatsens utformning.<sup>14</sup> Baserat på min förförståelse fanns alltså en risk för att jag inte skulle hinna annonsera, få svar från relevanta informanter, kontakta dessa för att planera tid för intervju, samt genomföra intervjun och behandla resultatet inom den relativt korta tid som en kandidatuppsats medger. Ett sätt att försöka komma runt detta problem vore förvisso att använda de möjligheter till mer omedelbar kontakt som internet erbjuder. Via forum på internet skulle man möjligtvis ha större möjligheter att finna informanter, samt dessutom snabbare kunna komma i kontakt med dem än via traditionellt annonserande.

Med bakgrund i ovanstående praktiska funderingar beslutade jag mig för att inleda förstudier av någon offentlig person. Författaren Margit Sandemo framträdde snart för min blick. Här finns praktiska och ämnesmässiga fördelar: hon har haft flera olika typer av visioner; hon har skrivit flera självbiografiska (eller delvis självbiografiska) böcker som kan läsas tillsammans med ett intervjumaterial; hon har en skönlitterär författargärning, dvs. en tydlig aktivitet, som eventuellt kan kopplas till visionerna (i form av upplevelsernas efterspel som jag nämnde tidigare); hon befinner sig dessutom inte på orimligt fysiskt avstånd (vi bor båda i Skåne); samt hon talar ett språk som jag

---

vetenskapligt brukade hallucination, och den förhoppningsvis mer neutrala karaktären hos ordet vision.

11 Andræ, 1926:216.

12 Geels, 1989:28.

13 Geels, 2001:10.

14 Svensson & Ahrne, 2015:31.

behärskar (i det här fallet svenska). Denna persons bakgrund, erfarenheter och verksamhet kan alltså fungera som studiematerial. Efter genomförd intervju framträder så flera olika källor för detta material. Dessa kan delas upp i olika typer av skriftliga källor: självbiografiska texter, skönlitterära texter, eventuella brev eller dagböcker, texter skrivna av andra men som direkt eller indirekt berör informanten; samt muntliga källor: informanten själv eller eventuellt andra människor som kan tala om henne.

För den här studiens syfte och tidsram ser jag självbiografiska texter och intervju med informanten som de två viktigaste materialkällorna. Skönlitterära texter kan förvisso vara intressanta men måste i så fall behandlas än mer varsamt/kritiskt än de självbiografiska. Med brev tänker jag i första hand på en eventuell uppkommen brevkonversation.<sup>15</sup> Texter skrivna av andra (samt motsvarande muntlig information) kan ha ett värde för vissa biografiska detaljer eller för uppslag till vidare studier.

Även om en fallstudie till sitt innehåll kan bestå av en individ så kan allmänt sett naturligtvis kompletterande undersökningar av andra fall bl.a. bidra till att förbättra generaliserbarheten hos resultatet.<sup>16</sup> Poängen med fallet Sandemo är här dock att genom faktisk empiri exemplifiera olika typer av visionära upplevelser inom ramen för en teoretisk och indelande diskussion, varför ett fall i denna mening kan anses tillräckligt.

## **1.5 Etiska metodöverväganden**

Följande reflektioner ansluter till en del till Kvale och Brinkmanns diskussion kring etiska metodöverväganden.<sup>17</sup> Jag har tidigare berört syftet med undersökningen. Ifråga om övriga etiska överväganden så kan man först och främst konstatera att redan publicerat självbiografiskt material inte borde föra med sig något hinder att använda (även om man fortfarande skall ha i åtanke respekten för individen). När det gäller intervjumaterialet blir naturligtvis frågan mer komplicerad. Om man ser till konsekvenser för informanten, kan man i fallet Sandemo konstatera att det handlar om en person som är van att tala (och skriva) om sitt liv; specifikt någon som är van att dessutom delta i intervjuer. Själva intervjusituationen i sig torde alltså inte utgöra något alltför omvälvande i hennes liv.

Om man ser förloppet mer praktiskt: Informanten får först ett brev för att hon skall kunna ta ställning i lugn och ro. I brevet informeras bland annat kort om etiska överväganden samt att ett

---

15 En sådan har dock inte etablerats. Efter mitt inledande brev till Sandemo har all kontakt vid sidan av själva intervjun skett via telefon. Några dagböcker har inte heller funnits tillgängliga då Sandemo inte skriver dagbok.

16 Patel & Davidson, 2011:56f.

17 Kvale & Brinkmann, 2014:97ff.

telefonsamtal kommer att följa veckan efter brevet skickades ut.<sup>18</sup> Inför intervjun initieras så en diskussion om ljudupptagning. Jag förklarar att inspelat material kommer att förvaras på ett säkert ställe och erbjuder även att förstöra det när arbetet är avslutat. Jag erbjuder informanten att dels ta del av rekonstruktionen av levnadsbeskrivningen för att hon skall få tillfälle att påpeka om det finns uppgifter som hon inte vill se publicerade. Informanten får också erbjudande om att ta del av det färdiga arbetet för att hon på så vis skall få vara med hela vägen och inte riskera att drabbas av känslor av ofullbordan. I samband med intervju talar jag också något om den efterföljande analysen, dvs. beskriver min uppgift som student inom religionsbeteendevetenskap. Analysen är inte på något sätt avsedd att förminska upplevelserna, utan utgör blott ett av flera möjliga sätt att se på dem.

## 1.6 Metod och teori

### 1.6.1 Övergripande

Jag ser ingen kvantitativ metod som naturligt inställer sig för just detta studium. Ett angreppssätt skulle förvisso eventuellt kunna vara att räkna förekomsten av vissa typer av begrepp i redogörelser för denna typ av upplevelser. Kvalitativa metoder tycks ändå ligga närmast till hands. Sättet att utvinna materialet utgörs i fallet Sandemo både av intervjumetod och textläsning som metod.

Intervjun är semistrukturerad, där jag utgår från teman och öppna frågor i en på förhand konstruerad intervjuguide.<sup>19</sup>

Den transkriberade intervjun utgör även den en text, liksom de självbiografiska verken. En första uppgift var att med hjälp av de olika texterna rekonstruera Sandemos livshistoria med fokus på framträdande händelser och upplevelser som hon själv betraktar som viktiga och/eller livsavgörande. Denna livshistoria fungerar så som en grundbit i förståelsen av de visionära upplevelserna. Nästa steg var en noggrann läsning av de texter (självbiografiska och intervjumaterial) som beskriver just dessa upplevelser. I all textläsning handlar det om att läsa och läsa om; att sortera och reducera – hela tiden i mer eller mindre medvetet förhållande till sin förförståelse och teorier.<sup>20</sup> Jag menar att det är viktigt att försöka göra både sig själv och läsaren av ens text medveten om detta i möjligaste mån. Allt material kan naturligtvis inte presenteras, men reduceringen får inte tjäna till att sortera bort sådant som kan motsäga ens eventuellt på förhand uppställda teorier.

Liksom i konstruerandet av livshistorien var det i fokuseringen på visionerna aktuellt att jämföra

---

18 Under telefonsamtal föreslog Sandemo själv plats för intervju, hennes hem i Skillinge, vilket jag tackade ja till.

19 Patel & Davidson, 2011:82; intervjuguiden återfinns i Bilaga till föreliggande uppsats; intervjun varade ca 4,5 timme och samtalet blev allteftersom mer fritt i förhållande till intervjuguiden.

20 Rennstam & Wästerfors, 2015:222-231.



olika texter som beskriver samma skeende eller upplevelse. Även om texterna ligger relativt nära varandra i tid och rum så kan det ändå vara värt att beakta när (och eventuellt var) de skrevs. I fokus står dock främst texternas händelseförlopp och ordval (även struktur och form kan beaktas). Frågan hur en mystik upplevelse kan uttryckas i språket är intressant. Man kan exempelvis beakta användande av paradoxer eller metaforer.

Geels fäster i sin avhandling om mystikern Hjalmar Ekström uppmärksamheten på den inte alltid helt tydliga gränsen mellan upplevelse, tolkning och beskrivning av det upplevda.<sup>21</sup> I en artikel två år senare fortsätter Geels resonemanget och talar bland annat om att upplevelserna ofta nedtecknas långt senare ur minnet.<sup>22</sup> I försöken att förstå den mystiska erfarenheten kan exempelvis dessa problem fokuseras. Utifrån Sandemos biografiska material kan jag dels försöka utröna var i livet hon befann sig (exempelvis erfarenhetsmässigt och socialt) när hon hade en vision, samt likaledes när hon senare beskrev den. Andra faktorer som man kan ta hänsyn till vid analys är frågan om beskrivningens publik (dvs. till vem riktar sig texten) och tidigare nämnda minnesfaktorer.<sup>23</sup> Geels berör också förhållandet mellan forskarens förförståelse och tolkningen av materialet; vilket som jag ser det tangerar förhållandet mellan teori och empiri.<sup>24</sup> Geels landar i att det kan vara svårt både att renodla å ena sidan en ren utgångspunkt i empirin, å andra ett strängt följande av en teori (om syftet är att nå största förståelse). Hans forskning, tycks det mig, hamnar i en position mellan dessa poler. Efter bekantskap med exempelvis Mark Freemans (professor i psykologi) begreppsvärld, med Geels teorier och andra, psykoanalytiskt influerade forskare, så märker jag hur jag närmast automatiskt tolkar Sandemos texter utifrån en eller flera av dessa teoretiska bakgrunder; samtidigt som jag upplever att dessa tolkningar inte nödvändigtvis ger hela bilden. Här ansluter jag alltså till Geels tidigare nämnda förhållningssätt. Svensson berör samma område när han hävdar att teori spelar en roll i alla olika tolkningsfaser.<sup>25</sup> Min grundtanke är att analysera texterna utifrån Geels framförande av teorier om bland annat (mystika) visioner som ”autosymboliska representationer” av inompsykiska behov, föreställningar och konflikter; med utgångspunkt i Freemans teoretiska förståelse av subjektets prioritering av ”det Andra” (och den dynamiska rörelse som kommer till uttryck) i den mystiska upplevelsen; samt se på visioner utifrån Staces diskussioner av mystikbegreppet.<sup>26</sup> Valet av teorier möjliggör en analys som växelverkande är enkel och komplex i förhållande till materialet. Denna analys sker huvudsakligen i de olika delkapitel som sorterar under 2.3 i föreliggande uppsats. Till detta torde jag också under processen, induktivt, försöka låta det

---

21 Geels, 1980:27f.

22 Geels, 1982:50ff.

23 Geels, 1980:29f.

24 Geels, 1980:12ff.

25 Svensson, 2015:213f.

26 Se föreliggande uppsats delkapitel 1.6.2; 1.6.3; 1.6.4.

sammantagna materialet tala för sig själv; kanhända är inte den teoretiska kombinationen av verktyg tillräcklig – den kanske måste kompletteras med ytterligare några befintliga, eller uppkommer eventuellt behov av att tillverka helt nya.

Jag försöker, något i anslutning till Rennstam och Wästerfors diskussion om begreppsutveckling, alltså att definiera, förhålla mig något fritt till och kombinera olika begrepp i arbetet med att analysera och förstå materialet.<sup>27</sup> Processen i bearbetningen av materialet synes mig vara i linje med Patel och Davidsons presentation av kvalitativ bearbetning, där analysen sker vid olika tidpunkter och växelverkande med insamlandet, textproducerandet och sammanställandet.<sup>28</sup>

### 1.6.2 Mark Freeman

Mark Freeman talar om upplevelsen av ”the Other”, en term som kan översättas på flera sätt på svenska, beroende på sammanhang. Vi kan tala om ”den Andre” likaväl som ”det Andra”. Tar man bort bestämda artikeln förblir det engelska ordet ”Other” oförändrat medan det svenska måste ta ytterligare former (t.ex. något Annat). Det finns en elegans i det engelska begreppet då det fångar tredje persons både hon, han, det, medan vi på svenska måste göra ett val. För att inte språket skall bli för klumpigt kommer jag konsekvent att använda ”det Andra” för Freemans ”the Other”. Ordvalet ger en slagsida åt neutrum, vilket dock något kompenseras av versalen som på svenska kan tyda på något levande eller personligt (han/hon). Talet om den andre är ofta förknippat med kulturförbistring, vilket det begrepp som vi använder här dock inte relaterar till.

Freeman talar om att det stora flertalet mystiska upplevelser innebär ett möte med något Annat.<sup>29</sup> Detta Andra (varelse, ting, kraft etc.) skapar en rörelse i subjektet (den upplevande) som upplöser, förintar, sprider eller expanderar det. I sin introduktion undviker Freeman att ta ontologisk ställning och nöjer sig med att konstatera att det Andras magnetiska närvaro skapar en rörelse i subjektet; och det uppstår en prioritering av det Andra. I den mystiska upplevelsen finns alltså en dynamik mellan det Andra och subjektet. Att fokusera subjektets upplevelse och prioritering av något upplevt annat är förvisso inget nytt synsätt och Freeman ger berättigat erkännande till den under tidiga 1900-talet verksamme Rudolf Otto.<sup>30</sup>

Genom att ta fasta på denna dynamik eller rörelse i mötet mellan subjektet och det Andra i visioner vill jag försöka bestämma dessa. Här förutsätts att språket i beskrivningen av visioner åtminstone

---

27 Rennstam & Wästerfors, 2015:233f.

28 Patel & Davidson, 2011:120ff.

29 Freeman, 2003:213.

30 Freeman, 2003:222.

kan fånga denna rörelse. Att försöka finna subjektets upplösning, expansion etc. kräver fördjupade angreppssätt, men just en rörelse bör kunna visa sig i språket för var och en som läser texterna. Genom att fokusera på en sådan grundläggande aspekt av tillvaron, dynamisk rörelse, skalas också substansen i visionen något bort. Det har ingen betydelse huruvida det är något gudomligt eller profant som upplevs, det väsentliga är att något sker i mötet. Inte heller spelar den upplevandes historia och sociala eller kulturella kontext någon roll – åtminstone inte initialt, men inget hindrar att man går vidare och analyserar utifrån sådan information. Blott vid eventuell fördjupad analys kan möjlig relation mellan det Andras uppenbarelse eller form och subjektets medvetandehåll visa sig. Det är också viktigt att påpeka att mitt sätt att använda den dynamiska rörelsen mellan det Andra och subjektet för att försöka få syn på mystiska visioner inte på något sätt uttömmar det Freeman har att säga om saken. Freemans uppfattning är att det Andra är en källa till både de estetiska och etiska aspekterna av en individs liv.<sup>31</sup> Och detta Andra behöver nödvändigtvis inte vara något som endast uppträder i religiösa (och/eller mystiska) visioner. I detta följer Freeman ett tankespår som (vilket han också själv påpekar) redan William James drog upp när han, åtminstone kort, fäste uppmärksamheten på vardagliga, små ”mystiska” upplevelser.<sup>32</sup>

Jag vill här kort ta upp ett problem som man nästan omedelbart ställs inför: hur hantera överraskningsmomentet vid en vision – den omedelbara, men ofta snabbt övergående rädsla som kan uppkomma genom detta? Jag föreslår att denna rädsla inte måste betraktas som en del av ett dynamiskt möte. Även om man möjligtvis kan skönja en rörelse i känslan av rädsla så menar jag att det inte behöver bero på relationen mellan subjektet och det Andra, utan endast på det överraskande i att något ovanligt sker. Detta resonemang är måhända inte helt i harmoni med exempelvis följande reflektion av Geels: ”Det hör till den mystiska upplevelsens kännetecken att den kommer plötsligt eller spontant. Individen överväldigas av den.”<sup>33</sup> Vi får anledning att återkomma till överraskningsmomentet när vi detaljstuderar Margit Sandemos visioner.

### 1.6.3 Antoon Geels

Antoon Geels är en uttalad försvarare av religiösa visioners plats inom mystiken.<sup>34</sup> Ett problem med denna bestämning utgör det faktum att visioner ibland blott innebär svaga enhetsupplevelser, ibland inte alls relaterar till en sådan känsla. Dock kan man oftast tala om en mystik förening i religiösa visioner.<sup>35</sup>

---

31 Freeman, 2014:9.

32 Freeman, 2003:218f; James, 1902:382ff.

33 Geels, 1998:15.

34 Geels, 1998:18.

35 Geels, 1989: 31ff.

Geels har ägnat mycket arbete inte bara åt att beskriva historiska och nutida mystiker och mystiska upplevelser, utan också åt att försöka förklara och förstå deras erfarenheter. Som grund till en förklaringsmodell tar han senare tiders psykoanalytiska teorier, personligheten som ett komplext system samt utvecklingspsykologi, kognitiv psykologi och socialpsykologi vilka skulle kunna appliceras på mystiska upplevelser.<sup>36</sup> Grunden i Freuds tankesystem finns där: id, ego och överjag, men Geels lägger fokus på egopsykologin.<sup>37</sup> Utgångspunkten är Mark Epstein, som skiljer ”mellan egots funktionella och representationella aspekter”.<sup>38</sup> De funktionella delas in i adaptiva, defensiva, medlande och syntetiska funktioner; de representationella kan omtalas med begrepp som objekt- och självrepresentationer.<sup>39</sup> Geels fäster uppmärksamheten på den syntetiska funktionen som han menar bland annat arbetar för att uppnå homeostas (jämvikt) när det psykologiska systemet är försvagat.<sup>40</sup> De autosymboliska representationer (innehållet i visionerna) som den syntetiska funktionen använder sig av för att uppnå homeostas speglar subjektets inre och yttre situation.<sup>41</sup> Geels återger Leuners syn på de autosymboliska representationerna, vilken bland annat innebär att dessa både kan uppkomma spontant och under ledda sessioner (i avslappnad tillstånd) i så kallat symboldrama.<sup>42</sup> Geels menar att spontana visioner i många fall kan hänföras till folklig mystik.<sup>43</sup> Uppkomsten av vissa framkallade visioner å andra sidan (i några fall naturligtvis också av spontana) kan exempelvis förstås utifrån teorier om deprivation.<sup>44</sup> Om man under olika övningar berövar sig näring, sömn, normala kroppsrörelser, sinnesintryck och/eller socialt umgänge kan det leda till en understimulering eller brist (återigen: en rubbad homeostas) som det inre kan försöka kompensera för genom visioner.<sup>45</sup>

Geels har också till en del ägnat uppmärksamhet åt sambandet mellan mystik och kreativitet. Han återger Arietis syn på kognitiva processer – även denna grundad i freudianska begrepp men också här med försök till begreppsutveckling. Här finns primärprocessen, ”det för- och omedvetnas 'språk’”, som träder fram i drömmar och vissa psykiska sjukdomar; sekundärprocessen – det vakna, realistiskt orienterade medvetandet; och tertiärprocessen (Arietis hypotes) som en syntes av primärprocess (bilder, symbolisering, paleologiskt tänkande) och sekundärprocess, varifrån

---

36 Geels, 2001:213; Geels, 2011b:208ff.

37 Geels, 2001:213ff.

38 Geels, 2001:213.

39 Epstein, 1988:63f; Geels, 2001:224f.

40 Geels, 2001:215, 225.

41 Geels, 2001:225.

42 Geels, 2001:221; Leuner, 1978:125f, 161.

43 Geels, 1991:12.

44 Se t.ex. Geels, 1989:180ff.

45 Detta är en momentan deprivation till skillnad från den oftast längre utsträckta deprivationen (exempelvis fattigdom, låg status etc.) som ibland används sociologiskt för att förklara religiositet. Jämför också det psykologiska deprivationsbegreppet med Jung i föreliggande uppsats delkapitel 1.7.

kreativiteten stammar.<sup>46</sup> Konstnärer och poeter kan behålla kontakten med det abstrakta planet samtidigt som de använder sig av primärprocessen, till skillnad från schizofrena patienter som Arieti studerade.<sup>47</sup> Geels återger också Arietis uppfattning av religiösa syner: dessa är ofta mer visuella än auditiva; innehåller ofta äldre personer som vägleder subjektet; innehållet är fördelaktigt, höjer subjektets självkänsla och stimulerar aktivitet – allt detta skiljer dem från destruktiva, hallucinatoriska upplevelser hos schizofrena patienter.<sup>48</sup> De religiösa visionerna kan ses som en konkretisering av den syntes av primär- och sekundärprocess som möter i det konstnärliga skapandet.

Utifrån Geels helhetsgrepp på subjekt och upplevelser, där olika input från både inre och yttre händelser får relevans går det att förstå biografins betydelse. Psykobiografiskt sett går beskrivning och analys hand i hand, menar Geels.<sup>49</sup>

#### 1.6.4. W.T. Stace

Stace avvisar bestämt uppfattningen att visioner och auditioner skulle räknas till mystiken. Han börjar sin invändning med att hänvisa till att lärda forskare och stora mystiker anser visioner och mystiska upplevelser vara två skilda saker.<sup>50</sup> Stace ger sedan några exempel på kristna mystiker som tycks hysa denna uppfattning och konkluderar med att detta även tycks vara i harmoni med den hinduistiska uppfattningen så som den presenteras i Upanishaderna.<sup>51</sup> Resonemanget går ut på att många mystiker förvisso har visioner och auditioner men att mystikern antingen helt bör strunta i dem eller åtminstone bara betrakta dem som steg på vägen mot den riktiga mystika eller ”högre” upplevelsen, som är en direkt förstådd eller upplevd enhet – allt är ett.<sup>52</sup> Det finns samtidigt i denna upplevelse av enhet och yttersta verklighet inget (empiriskt) innehåll; Stace återger ord som tomhet, intighet, vakuum.<sup>53</sup>

### 1.7 Forskningsöversikt

Forskare har genom åren ägnat arbete både åt att definiera mystikbegreppet och åt att försöka förstå vad mystiska upplevelser är och inte är. En av religionspsykologins pionjärer, William James, talar mycket om visioner i sin *Varieties*, bland annat om att ”religiösa genier” och ledare ofta har visioner

---

46 Arieti, 1976:12f; Geels, 1982:31, 34; Geels, 1989:143; Geels, 1998:126.

47 Geels, 1982:36.

48 Arieti, 1974:277; Geels, 1982:36.

49 Geels, 1989:36f.

50 Stace, 1961:47.

51 Stace, 1961:48ff.

52 Stace, 1961:66f.

53 Stace, 1961:110, 131.

och hör röster.<sup>54</sup> Men när han kommer in explicit på mystiken så är utsägbarheten den första punkten han tar upp, dvs. att upplevelsen inte kan överföras till andra.<sup>55</sup> De religiösa genierna brukar ofta ses som mystiker, men kanhända är just deras tydliga visioner inte mystiska upplevelser?

Vi har tidigare berört några av Freuds termer. Freud själv talar om en ”oceansk känsla” i samband med mystiska förnimmelser och menar att ”uppgående[t] i allt [ . . . ] tycks vara ett första försök till religiös tröst, ett annat sätt att förneka den fara som jaget ser hota från omvärlden”, men han är tvetydig: ”Jag upprepar, att jag har mycket svårt att arbeta med dessa knappt fattbara storheter.”<sup>56</sup> Många av Freuds efterföljare har dock med bestämdhet hävdade att mystiska upplevelser inte är något annat än en regression till det stadium då barnet hämtar näring från sin mors bröst.<sup>57</sup> Och Freud själv ser förvisso en koppling mellan visioner och regression i det att han betraktar visioner som tankar eller idéer omvandlade till bilder.<sup>58</sup> Jung, i Freuds efterföljd, ägnade stor uppmärksamhet åt drömmar och deras förhållande till det ”omedvetna”. Han såg något meningsfullt i både drömmar och visioner: ”Vi är så upptagna av och så intrasslade i vårt subjektiva medvetande, att vi har glömt det uråldriga faktum, att Gud talar huvudsakligen genom drömmar och visioner”.<sup>59</sup> Han berör dock också problematiken med att hantera spontana visioner som kan uppkomma i avskildhet, samt försöker förklara deras uppkomst genom det omedvetnas inbrott som följd av ett förändrat energiförhållande.<sup>60</sup> Jung hade själv visioner, som kunde vara mer eller mindre svåra att hantera; liksom myten synes mig också visionen relaterad, i Jungs begreppsvärld, till det han kallar medveten och omedveten insikt.<sup>61</sup>

Evelyn Underhill, kanhända mer praktiserande mystiker än forskare, påpekade i början av 1910-talet förvisso det som kort nämndes tidigare, dvs. att många mystiker själva inte fäster någon större vikt vid visioner och auditioner, men hon ägnade ändå många sidor åt att diskutera olika typer av visioner, fäste vikt vid deras påverkan på upplevaren och menade att de möjligtvis kan jämföras med konstnärens färdiga verk på tavlan (i förhållande till det abstrakta idealet om Skönhet) – andliga mästerverk som dock ändå inte helt kan sägas vara identiska med det Absoluta.<sup>62</sup> Som tidigare har framgått avvisade också Stace i början av 1960-talet visionerna från mystikstudiet.<sup>63</sup>

Innan Stace hade R. C. Zaehner gjort likaledes i sin *Mysticism: Sacred and profane*; och William J.

---

54 James, 1902:6f.

55 James, 1902:380.

56 Freud, 1995:20:f.

57 Geels, 2011a:255.

58 Freud, 1913:424, 432.

59 Jung, 1981:102.

60 Jung, 1999b:74f.

61 Jung, 1999a:164f, 290f.

62 Underhill, 1912:319ff, 325.

63 Se föreliggande uppsats delkapitel 1.6.4.

Wainwright framförde liknande tankar 20 år efter Stace.<sup>64</sup> W. T. Stace lade grunden för senare tiders fleråriga debatter kring mystiska upplevelser som ”rent medvetande”-upplevelser, där denna uppfattning främst har förfäktats av Robert K. C. Forman och forskare knutna till honom; vilken har emotsagts av bland andra Steven T. Katz, som företrätt vad vi skulle kunna kalla kontextualisterna (som menar att tolkning och erfarenhet är sammantvinnade och att ingen erfarenhet kan göras oberoende av det upplevaren bär med sig av social, kulturell etc. påverkan).<sup>65</sup>

Om vi kort uppehåller oss vid svensk forskning kan vi se att Ernst Arbman i slutet av 50-talet (hans bok utgavs postumt) utvidgade mystikbegreppet till att innefatta även vissa typer av visioner.<sup>66</sup> En förgrundsgestalt i svensk religionspsykologi är Hjalmar Sundén. Han beaktade både fysiologiska och psykologiska faktorer i anslutning till visioner; med grunden i socialpsykologi fäste han uppmärksamheten på rollteori.<sup>67</sup> Innan Sundén talade Tor Andræ i sin *Mystikens psykologi* om olika typer av inspirationer, där en av dessa inkluderar visioner av olika slag: korporella (sinnesvillor), imaginativa (eidetisk eller audetisk föreställning) och intellektuella (tankeinspiration).<sup>68</sup>

Geels hävdar tillbakablickande att det vetenskapliga studiet av mystiken många gånger, mer eller mindre explicit, vilat på konfessionell grund, och att detta givetvis påverkat vad som ansetts vara mystik.<sup>69</sup> Inom vetenskapligt mystikstudium framhåller Geels att visionerna har sin plats.

## 2. Fallet Sandemo

### 2.1 Tidigare forskning

Margit Sandemo är fortfarande en aktiv författare, och även om *Sagan om Isfolket* (hennes mest kända bokserie) och dess två efterföljare lanserades på 80- och 90-talet, så når de ständigt en ny publik med nya utgåvor och lanseringar på fler språk. Hennes författarskap och person har tidigare behandlats i en bok skriven av Romarheim och Holter, *Margit Sandemo og den mystiske Lucifer: okkult verdensbilde i pocketformat* (utgiven 1993). Deras ansats är dock mer teologisk än religionspsykologisk; och deras grunduppfattning uttalat kristen. Även om man inte behöver hålla med författarna i alla deras slutsatser eller dela deras farhågor om Sandemos oroande av ungdomen så väcker ändå boken intressanta frågor.<sup>70</sup> Man kan fundera över i vilken utsträckning Sandemos person och författarskap påverkar och upprätthåller en bredare läsekrets meningssystem.<sup>71</sup> Det torde

64 Zaehner, 1957:32, 198f; Wainwright, 1981:195

65 Hood Jr., 2003:18f; Jonte-Pace, 2003:55.

66 Arbman, 1963:547f.

67 Se t.ex. Sundén, 1966.

68 Andræ, 1926:216

69 Geels, 1998:11.

70 Romarheim & Holter, 1993.

71 För detta begrepp se t.ex. McGuire, 1997.

säga något om hennes relevans för det nyandliga intresset i bland annat Norge och Sverige att hon (vid sidan av sina 38 miljoner sålda böcker) har fått tiotusentals brev och telefonsamtal från läsare som inte bara specifikt vill diskutera böckernas inslag utan också få rådgivning i olika frågor.<sup>72</sup> En av Sandemos böcker berör också explicit människors så kallade osynliga hjälpare eller skyddsandar.<sup>73</sup> Bridget Penny har i en uppsats från 1997 behandlat innehållet främst i Sandemos skönlitterära verk, samt ställt det i förhållande till publiken och dess religiösa och andliga uppfattning.<sup>74</sup> Hon menar att Sandemos berättelser, förutom att underhålla, också har potential att bidra med mening och sammanhang till läsarens föreställningsvärld.<sup>75</sup> Penny berör också i sin uppsats kritiken mot Sandemo från kristna företrädare.<sup>76</sup>

Även Ingvild Sælid Gilhus, professor i religionsvetenskap, har uppmärksammat Sandemos relevans för nyandligheten. Hon hävdar att Sandemo personifierar en aspekt av den samtida, post-sekulära religionen.<sup>77</sup> Gilhus beskriver Sandemo som en andlig vägledare som uppmuntrar människor som har det svårt att gå vidare i livet; en kärlekens förespråkare i en värld av godhet och ondska.<sup>78</sup> Sandemos skrivande kan också, menar Gilhus, förvisso ses som en självterapeutisk verksamhet.<sup>79</sup>

Margit Sandemo är således relevant i samtida religionsbeteendevetenskaplig forskning, inte bara för hennes eventuellt mystiska upplevelser (dvs. religionspsykologiskt) utan också för den förmodade koppling som kan finnas mellan både henne och hennes verk och publiken, sett till de meningssystem hon tycks bidra till att i någon mån upprätthålla med avseende på nyandlig tro och utövande (dvs. även religionssociologiskt).

Sandemos skrivande har även behandlats i en uppsats av Michael Holter från 1992, *Det religiøse innholdet i Margit Sandemos forfatterskap. En fremstilling og vurdering med hovedvekt på "Sagaen om Isfolket"* och ur litteraturvetenskapligt perspektiv i exempelvis en uppsats av Grete Helene Ulsrud från 1985.<sup>80</sup>

## 2.2 Biografi

Alla händelser och upplevelser har inte kunnat exakt årtalsbestämmas. Sandemo för inte dagbok,

---

72 Penny, 1997:91f, 114; Sandemo, 1989:204; Sandemo, 2011:183, 223.

73 Sandemo, 1990 (boken innehåller både Sandemos och hennes läsares skildringar av upplevelser av skyddsandar).

74 Penny, 1997.

75 Penny, 1997:114ff.

76 Penny, 1997:99ff.

77 Gilhus, 2012:73f.

78 Gilhus, 2012:64.

79 Gilhus, 2012:63.

80 Penny, 1997:120.



och menar att det går någorlunda enkelt att relatera årtal till de egna barnens ålder, men att det i övrigt kan vara vanskligt att minnas.<sup>81</sup>

### 2.2.1 Världsliga händelser

Margit Sandemo (f. Underdal) föddes 23 april 1924 i Østre Totens kommun i Norge; näst äldsta barnet i en syskonskara på fem.<sup>82</sup> Fadern var den i Norge kände Valdres-poeten Anders Underdal; modern den svenska adelsdamen Elsa Reuterskiöld.<sup>83</sup> Familjen flyttade snart till en gård utanför Fagernes i området Valdres.<sup>84</sup> En plats som gjorde starkt intryck på den unge Sandemo är dalen Grunke i Valdres, där fadern redan 1921 hade köpt en stuga.<sup>85</sup> 1930 bosatte sig modern i Sverige med alla fem barnen, och lämnade därmed Underdal, en (enligt Sandemo) ”alldeles omöjlig man”, kvar i Norge; föräldrarna skiljde sig dock aldrig.<sup>86</sup> Först när Sandemo var 14 år skulle hon åter få besöka Grunke som hon längtat efter under vistelsen i Sverige.<sup>87</sup> Relationen med den auktoritära fadern var kanhända inte hjärtlig, men det finns bitar av denna del av primärsocialisationen som ställer sig i förgrunden.<sup>88</sup> Även om fadern inte hade någon religiös tro, så var han en människa som levde nära naturen; och huldran, som ofta återkom i hans berättelser, var för unge Sandemo en realitet trots att hon inte själv hade upplevt den.<sup>89</sup> Tron på andra väsen delades även av bland annat en äldre granne i Grunke.<sup>90</sup> Modern, å andra sidan, var kväkare.<sup>91</sup> Sandemos syn på kväkarna är mildt positiv: ”jag var på ett sånt här kväkarmöte en gång[...] de sitter bara i en grupp [...] Och ingen präst eller någonting. Men de samlar som ljuset inne i sig [...] ganska förnuftigt.”<sup>92</sup>

Barnen förvandlade under uppväxten kristendomen till en lek, när de inte revolterade mot den.<sup>93</sup> Aftonbönen omskapade systerarna till en tävling och barnen ställde till med så mycket uppmärksamhet under ett kyrkobesök, att det också blev det enda under uppväxten.<sup>94</sup> Konfirmationen gav senare, om något alls, ett negativt intryck av kyrkan och dess representanter och Sandemo utträdde när tillfälle gavs.<sup>95</sup> Sandemo beskriver den tidiga barndomen som ”ett

---

81 Sandemo, 2011:166; Sandemo, 2015.

82 Arnesen, 1990:163; Sandemo, 2011:18.

83 Arnesen, 1990:163; Sandemo, 1994:17.

84 Sandemo, 2011:16.

85 Sandemo, 1998:116.

86 Sandemo, 2011:24ff; Sandemo, 2015.

87 Sandemo, 2011:30, 76.

88 För socialisering och närbesläktade begrepp se t.ex. Berger & Luckmann, 1967.

89 Arnesen, 1990:163; Sandemo, 1998:114; Sandemo, 2015.

90 Sandemo, 1998:114; Sandemo, 2011:82.

91 Sandemo, 2011:17.

92 Sandemo, 2015.

93 Sandemo, 2011:45.

94 Sandemo, 2011:42, 45; Sandemo, 2015.

95 Sandemo, 1994:26; Sandemo, 2011:17.

underbart liv” med mycket lek i naturen och upptåg tillsammans med syskonen.<sup>96</sup>

Sandemo med mor och syskon bodde en tid hos morföräldrarna i Blekinge.<sup>97</sup> Morfadern upplevdes som sträng och tråkig; mormodern kombinerade dock stränghet med rättvisa och vänlighet – ”en väldigt fin människa”.<sup>98</sup> Efter vistelsen i Blekinge, flyttade familjen till Stockholmstrakten och bodde på flera olika platser i Uppland och Södermanland.<sup>99</sup>

Som åttaåring, nu boende i Överselö, läste Sandemo Shakespeares samlade verk – för att få ta del av alla morderna i dramerna.<sup>100</sup> Döden fascinerade henne sedan tidigare, åtminstone den litterärt skildrade. När hon var sex år författade hon en dikt om undergång och död.<sup>101</sup> Senare, när hon blev mor, berättade hon äventyrsberättelser för barnen och läste högt ur J.R.R. Tolkiens *Ringens*-trilogi.<sup>102</sup>

Något som naturligtvis kom att påverka Sandemos hela uppväxt var de tre våldtäkterna som hon utsattes för; hon var inte mer än åtta år när första övergreppet skedde – ”Der brast livsgleden. Der forsvant barndommen. Sånn går det, när man tror at alle mennesker er snille”.<sup>103</sup> Den första våldtäkten skedde i Blekinge, en tid innan familjen flyttade till Täby.<sup>104</sup> Våldtäkterna bortträngdes under långa perioder, förpassades till glömskan, ”Mörkret”, och Sandemo led även av minnesförluster kopplade till andra tidpunkter under uppväxten (och även senare).<sup>105</sup> Den andra våldtäkten utsattes hon för i nioårsåldern och den åsamkade, förutom allt känslomässigt lidande, bestående fysiska skador.<sup>106</sup> När den tredje våldtäkten inträffade, i tolvårsåldern, återupplevde Sandemo de två tidigare händelserna för sitt inre och fylldes av vrede:

jag grep en sten [...] och jag slog den i huvudet på honom med all min kraft, förblindad av raseri [...] Sjuk av en mängd olika känslor stod jag där, skakande i hela kroppen. Så andades jag djupt flera gånger. Utan att se på honom mer, rullade jag ner honom i diket, kroppen fortsatte ner i klyftan och var borta.<sup>107</sup>

Sandemo vet inte om kroppen någonsin hittades, men är övertygad om att hon dräpte mannen.<sup>108</sup>

Skadorna efter övergreppen fick till följd att Sandemo mobbades i skolan; som ung berättade hon

---

96 Sandemo, 2011:18.

97 Sandemo, 2011:27.

98 Sandemo, 2015.

99 Sandemo, 1994:22; Sandemo, 2011:33f, 41.

100 Sandemo, 2011:34.

101 Sandemo, 2011:23.

102 Sandemo, 1994:34; Sandemo, 2011:141.

103 Sandemo, 1994:21, 26.

104 Sandemo, 2011:31f.

105 Sandemo, 2011:32, 66, 85.

106 Sandemo, 2011:47, 54.

107 Sandemo, 2011:62, 65.

108 Sandemo, 2011:65.

dock aldrig för någon om våldtäkterna.<sup>109</sup> Tonårstiden var svår och Sandemo sökte sin tillflykt till djuren, fantasivärlden och till ett liv fokuserat på andra människors problem.<sup>110</sup> Dessutom vände hon sig till sin skyddsande.<sup>111</sup> Redan efter den andra våldtäkten utvecklade Sandemo sin rika fantasivärld ytterligare; om kvällarna flydde hon verkligheten in i egna uppiktade berättelser och sagor som framstod som levande framför hennes inre blick; något som hon fortsatte med under uppväxten.<sup>112</sup>

Sandemo betraktar övergreppen (kanske främst det tredje) som grunden till att hon vid flera tillfällen, efter att hon hade flyttat hemifrån till Stockholm, blev inlagd på ”sinnssykehus”.<sup>113</sup> Anledningen till vistelsen i Stockholm var teaterskola.<sup>114</sup> Ekonomin var mycket ansträngd och Sandemo hade knappt råd med någon mat att tala om.<sup>115</sup> Undernärd, ensam och förtvivlad svalde hon en ask med värktabletter; hon överlevde men en vecka senare kollapsade hon på arbetet och blev förd med ambulans till Beckomberga.<sup>116</sup> Under den svåra vistelsen i Stockholm hade Sandemo haft fler och fler syner av skyddsandar och gengångare (något som följt henne sedan barndomen, men tidigare inte lika frekvent).<sup>117</sup> Hon skriver långt senare att de paranormala upplevelserna till stor del måste vara en följd av våldtäkterna; vid denna tid var hon dock bara medveten om två av dem – den tredje var alltså bortträngd.<sup>118</sup> En vändpunkt för Margit Sandemo inträffade när hon, 21 år gammal, mötte Asbjörn Sandemo som kom att bli oerhört viktig i hennes liv.<sup>119</sup> Samma år träffade hon också en överläkare som bekräftade hennes syner och förklarade att hon skulle strunta i allt tal om hallucinationer – ”Du är synsk och det ska du lära dig att leva med”.<sup>120</sup> Tryggheten hos Asbjörn och förståelsen från överläkaren lade en grund för Margit Sandemos fortsatta liv. 1946 gifte hon sig med Asbjörn och fick 53 år av lyckligt äktenskap utan ett enda gräl innan maken 1999 gick bort i sviterna av flera hjärtinfarkter.<sup>121</sup> En förklaring till det lyckliga livet tillsammans ger Sandemo med orden: hängivenhet, hänsyn, lojalitet, humor och vänlighet.<sup>122</sup> Glädjen Sandemo upplevde i livet med maken grumlades dock något av moderns alltmer förvärrade reumatism och över en av brödernas, Anders, plötsliga bortgång – 29 år gammal tog han sitt liv.<sup>123</sup>

---

109 Sandemo, 1994: 28, 32.

110 Sandemo, 1994: 21f, 28.

111 Sandemo, 1994:29; se också föreliggande uppsats delkapitel 2.2.2.

112 Sandemo, 2011:55, 67.

113 Sandemo, 1994:28f.

114 Sandemo, 2011:101.

115 Sandemo, 2011:104.

116 Sandemo, 2011:105f.

117 Sandemo, 2011:104.

118 Sandemo, 1994:26; Sandemo, 2011:104.

119 Sandemo, 1994:29.

120 Sandemo, 2011:122.

121 Sandemo, 2011:251; Sandemo, 2015.

122 Sandemo, 1994:109f.

123 Sandemo, 2011:138, 153.

Sandemo blir mor till tre barn (det första föds överraskande redan 1945 och adopteras av blivande maken).<sup>124</sup> Under andra förlossningen miste Sandemo mycket blod och hade en nära-döden-upplevelse.<sup>125</sup> Sandemos förhållande till barnen är hjärtligt men hon upplevde inga moderskänslor – barnen är hennes vänner.<sup>126</sup>

Familjen Sandemo bodde omväxlande i Sverige och Norge, med huvudvikten av åren fördelade i sistnämnda land.<sup>127</sup> Kortare tid bodde familjen även utanför Norden.<sup>128</sup> Att leva med Asbjörn var gott, men Margit Sandemo kände sig otillräcklig – både i hemmet och i arbetslivet. Hon provade på olika kreativa aktiviteter: målning, skulptering, musik och hantverk, med blandade framgångar.<sup>129</sup> När hon var 40 år gammal sände hon deckaren *De tre friarna* till Ernst G. Mortensens förlag, varpå förlaget svarade att de kunde tänka sig att publicera romanen som en följetong i en veckotidning.<sup>130</sup> Sandemo blev förnärad men tackade efter tre dagar ja, och därefter följde fler romaner i Norsk Ukeblad och andra veckotidningar som Allers och Hjemmet.<sup>131</sup> Privat hade hon under denna tid ett stort engagemang i traktens ungdomar och var tillsammans med dem delaktig i flera kulturella projekt och en UFO-grupp.<sup>132</sup> Veckotidningsföljetongerna avlöste varandra under resterande delen av 60-talet och hela 70-talet (vilket också såg Sandemos romaner börja tryckas i bokform).<sup>133</sup>

Sandemo var glad över att ha hittat sin verksamhet och pengarna som kom in var ett välkommet tillskott i en knapp ekonomi.<sup>134</sup> Men 1980 var året som lade grunden för något mycket större. Förlaget Bladkompaniet hade redan 1978 frågat Sandemo om hon inte kunde skriva en släktserie; ett förslag som först inte föll i god jord.<sup>135</sup> Men två år senare såg Sandemo en bild i en tidning av en målning från en småländsk kyrka, föreställande en kvinna och djävulen – en stöt gick genom henne, och strax hade innehållet till tre böcker format sig i hennes medvetande.<sup>136</sup> Sandemo hade till en början föreställningen om att *Sagan om Isfolket* skulle bli en serie om sex böcker; 1989 släpptes den 47:e och avslutande boken.<sup>137</sup> Förlaget hade till en början bett Sandemo att vara restriktiv med ockulta inslag, men det visade sig vara svårt och efter ett tag fick hon fritt spelrum att väva in sina

---

124 Sandemo, 1994:33; Sandemo, 2011:117f, 125, 135.

125 Sandemo, 2011:132f.

126 Sandemo, 1994:34.

127 Sandemo, 2015.

128 Sandemo, 1989:196; Sandemo, 2015.

129 Sandemo, 2011:138.

130 Arnesen, 1990:163.

131 Arnesen, 1990:163; Sandemo, 2011:155.

132 Sandemo, 2011:166f.

133 Arnesen, 1990:164.

134 Sandemo, 2011:156, 166.

135 Sandemo, 2011:190.

136 Sandemo, 1989:193 (sista femtedelen av denna 47:e bok i *Sagan om Isfolket* utgörs av en självbiografisk del).

137 Sandemo, 2011:193.

egna mystiska upplevelser i böckerna.<sup>138</sup> Men det övernaturliga fanns inte bara i Sandemos upplevelser och skrivande; hon deltog också i konferenser och seminarier med ”parapsykologiska” teman – den nyandliga författaren Mariana Stjerna var en god vän.<sup>139</sup> Sandemo gick, på inbjudan av vänner, också med i en Rosenkors-orden.<sup>140</sup> Hon finner fortfarande läran intressant, men engagemanget svalnade på grund av Sandemos ointresse för ceremonier.<sup>141</sup> Sandemo vill inte berätta mycket om innehållet i ordens lära, med hänvisning till ett tystnadslöfte, men det lilla hon säger tycks i alla fall inte disharmoniera med den Guds-upplevelse (med Sandemos terminologi ”Kosmos”-upplevelse) som hon hade i Trehörningsjö hos Leif Lundberg (se nedan).<sup>142</sup> Kronologin är dock för osäker för att man skall kunna säga något om vad som eventuellt har påverkat vad i detta fall.

Under skrivandet upplevde Sandemo personerna och händelserna i böckerna som vore det en film som spelades upp för hennes ögon.<sup>143</sup> Delarna i *Sagan om Isfolket*-serien utkom i rasande fart, Sandemo kände sig jagad, en närmast tvingande känsla att skriva böckerna, och väckte ”den svenske 'riksheksen'” Cecilias intresse som tillsammans med sin bror ”doktor Leif Lundberg” kontaktade Sandemo i mitten av 80-talet.<sup>144</sup> En vänskap utvecklade sig mellan Margit Sandemo och Cecilia.<sup>145</sup> Sandemo besökte syskonparet i Trehörningsjö och försattes vid några tillfällen under Leif Lundbergs ledning i ett helt avslappnat tillstånd som lät henne uppleva inre bilder.<sup>146</sup> Syftena med dessa sessioner var flerfaldiga, bland annat att försöka undersöka tidigare liv; vad som låg bakom Sandemos inspiration till och jagande känsla att skriva *Isfolket*-sagan; och själva upphovet till världen.<sup>147</sup>

*Sagan om Isfolket* växte alltså stadigt i popularitet och blev Sandemos verkliga genomslag och grunden för hennes över 38 miljoner sålda böcker.<sup>148</sup> Efter *Isfolket* följde *Häxmästaren* och *Legenden om Ljusets rike* och de tre kom att bilda en serie-trilogi om totalt 82 böcker. Förutom dessa har Sandemo skrivit flera andra roman-serier, fristående romaner, nyandliga och delvis dokumentära böcker. Hösten 2015 arbetar hon med sin 183:e bok.<sup>149</sup>

---

138 Sandemo, 1989: 197; Sandemo, 2011:190f.

139 Sandemo, 1994:94f.

140 Sandemo, 2015.

141 Sandemo, 2015.

142 Sandemo, 2015.

143 Sandemo, 2015.

144 Sandemo, 1989:197, 220ff; Sandemo, 1994:94.

145 Sandemo, 1989:222.

146 Sandemo, 2011:217f, 228; Sandemo, 2015.

147 Sandemo, 1989: 225, 228.

148 Sandemo, 2011:183, 193.

149 Sandemo, 2015.

### 2.2.2 Mystiska upplevelser

Margit Sandemo har flera sätt att själv kategorisera sina upplevelser i livet på. Den övergripande uppdelningen uttrycker Sandemo på följande sätt: ”Jag lever i tre världar. Jag har alltså denna världen, så har jag min fantasivärld och så har jag den här där jag ser... mer än andra”.<sup>150</sup> Fröna till denna indelning tycks ha såtts i åttaårs-åldern då Sandemo såg en hängd man i en björk vid sidan av landsvägen i Valsberga (dit familjen hade flyttat efter vistelse i Täby och Överselö).<sup>151</sup> Hon cyklade hem och berättade om mannen för modern som kontaktade en granne som dock inte såg någon anledning att undersöka saken närmare: ”Det var en dräng som hade hängt sig där för hundra år sedan [...]”.<sup>152</sup> Upplevelsen tystades ner och Sandemo såg aldrig mannen eller ens trädet igen vid senare cykelturer; händelsen blir dock en utsiktspunkt varifrån Sandemo kan blicka bakåt i livet och fundera över om inte tidigare underliga händelser också kan ha varit upplevelser av ”de från Världen-Efteråt” (den unge Sandemos namn på de döda) eller ”gengångare” (vilket är det begrepp Sandemo själv främst använder för döda människor som syns i visioner eller upplevs på andra sätt).<sup>153</sup> Upplevelser av det som andra inte såg kallade hon övergripande för ”det andra” och sådant skulle man inte prata om.<sup>154</sup> Hon kunde se till synes helt vanliga människor i en folkmassa som plötsligt försvann framför hennes ögon, eller som gick rakt igenom andra människor.<sup>155</sup> Upplevelserna kunde också inkludera ljud som när hon hörde hästhovars tramp och en droskas hjulgnissel och strax därefter såg vagnen fara förbi, utan några hästar som drog den.<sup>156</sup>

Långt senare, 1990, såg hon återigen en hängd man i en vision.<sup>157</sup> Vid annat tillfälle, på en vägkrog där maken Asbjörn trodde att de var ensamma, såg Sandemo en man sitta och äta.<sup>158</sup> Sandemo hade tillsammans med Asbjörn även andra upplevelser av ”Världen Efteråt”. Under en resa på Irland inträffade visioner av en munk som gick igenom en vägg; av en diffus svartklädd dam som Sandemo aktivt sökte etablera kontakt med för att få visionen att försvinna (liknande aktiviteter har hon tidigare gjort bland annat på Island); och auditioner av körsång.<sup>159</sup> Sandemo berättar också att maken hade en taktil upplevelse som han kopplade till förnyad rörlighet i en förlamad arm.<sup>160</sup>

Vissa perioder i Sandemos liv har varit mer intensiva än andra när det gäller visioner; under en

---

150 Sandemo, 2015.

151 Sandemo, 2011:33f, 41.

152 Sandemo, 2011:41.

153 Sandemo, 2011:41f, 61; Sandemo, 2015.

154 Sandemo, 2011:60; observera att Sandemos ”det andra” kan, men inte måste, sammanfalla med det ”det Andra” som vi introducerade i föreliggande uppsats Metod och teori-del.

155 Sandemo, 2011:60; Sandemo, 2015.

156 Sandemo, 2011:60.

157 Sandemo, 1990:18.

158 Sandemo, 1990:18, Sandemo, 2015.

159 Sandemo, 1994:101; Sandemo, 2011:247ff.

160 Sandemo, 2011:250.

tioårsperiod på 40- och 50-talet var de i stort sett frånvarande, för att sedan återkomma mer frekvent.<sup>161</sup> Hon såg exempelvis vid ett tillfälle spontant sig själv utanför sin egen kropp.<sup>162</sup> Visioner av en skugga och olika auditioner upplevdes också efter den lugna perioden.<sup>163</sup>

Sandemo har inte enbart upplevt gengångare i visioner; som vuxen såg hon i ett hus i Valdres en halvmeter hög, diffus varelse, med grå mössa – en ”tomte”.<sup>164</sup> Men ”det andra” inbegrep också ”de från Världen-Bredvid” – ljus- och/eller färgpelare vid sidan av andra människor.<sup>165</sup> En återkommande upplevelse av den värld där Sandemo såg ”mer än andra” är mötet med ”han som är där”.<sup>166</sup> Sandemo var nästan nio år gammal och ute i skogen för att leta blåsippor, när hon såg en ”högre man” framträda i förgrunden av en gran; kläderna var ljusa, liksom det långa håret; han ”var både ung och gammal. En gammal visdom i en ung kropp.”<sup>167</sup> Hon hann fastna för hans blå ögon innan han långsamt bleknade bort.<sup>168</sup> Just ögonen mötte hon ofta i drömmar; och även senare i livet skulle hon oftast uppleva honom i drömmen.<sup>169</sup> Ett senare möte skedde också i samband med medvetlösheten som inträffade under andra förlossningen.<sup>170</sup> Men mötet i skogen var inte enda gången hon i vaket tillstånd såg ”han som är där”. Under studietiden i Stockholm såg hon honom, denna gång genomskinlig, när hon satt i köket.<sup>171</sup> Året dessförinnan, sjutton år gammal, hade hon sett honom när hon tittade upp från läsningen av en bok.<sup>172</sup> I vuxen ålder tog hon till sig ett begrepp – hjälpare – för ”han som är där”.<sup>173</sup> Upplevelsen av hjälparna i människors liv är något som har intagit en särskild plats i Sandemos världsbild – ”och det är väl egentligen på ett sätt min religion då att vi alla fått någon som ser efter oss”.<sup>174</sup>

Upplevelserna av ”det andra” kunde också vara taktila i form av känslan av en hand, på skuldran eller smekande håret.<sup>175</sup> En annan typ av upplevelse som möjligtvis tangerar den taktila är känslan av motstånd vid inträdet på vissa platser, som en osynlig mur som stoppade henne.<sup>176</sup>

---

161 Sandemo, 2011:139.

162 Sandemo, 2011:150.

163 Sandemo, 2011:142f.

164 Sandemo, 1989:213; Sandemo, 2011:210.

165 Sandemo, 2011:61.

166 Sandemo, 2015.

167 Sandemo, 2011:38.

168 Sandemo 1990:14; Sandemo, 2011:38; Sandemo, 2015.

169 Sandemo, 2011:38, 160.

170 Sandemo, 1989:217f.

171 Sandemo, 1990:14f.

172 Sandemo, 2011:94.

173 Sandemo, 1990:16.

174 Sandemo, 2015.

175 Sandemo, 2011:75.

176 Sandemo, 1990:18f; Sandemo, 2011:40.

Som mycket ung hade Sandemo innan sömnens inträde inre syner av ”vidriga” ansikten, demoner som möjligtvis skulle kunna hänföras till fantasivärlden; men Sandemo själv finner det svårt att tro att de skulle kunna komma från henne själv.<sup>177</sup> Vid denna tid fanns också i hennes liv en medvetenhet om en särskilt ond varelse, ”Dangurus”, som genom sin existens gjorde henne mycket rädd.<sup>178</sup>

I samband med skrivandet av *Isfolket*-sagan trädde ytterligare varelser in i Sandemos upplevelsevärldar. Under 80-talet upplevde hon vid upprepade tillfällen om morgnarna ”en stor, mörk, ytterst dominerande skugga”.<sup>179</sup> Lucifer inträder i böckerna i andra halvan av *Isfolket*-serien och fanns alltså redan då i Sandemos fantasivärld.<sup>180</sup> Senare, under besöket hos Lundberg i Trehörningsjö, framträdde Lucifer i en inre upplevelse som hon hänför till en annan värld än fantasins.<sup>181</sup> Han må ha verkat skräckinjagande, men Sandemo betraktar honom inte som ond. Strax innan Lucifer-upplevelsen hade hon för sitt inre sett människor från olika tidsåldrar samt två hästliknande människor; strax efter visionen av Lucifer såg hon en av personerna från *Sagan om Isfolket*.<sup>182</sup> Sandemo betraktar Lucifer-upplevelsen som möjligtvis den viktigaste; i konkurrens med visionerna av hjälparen och ytterligare en upplevelse som inträffade i Trehörningsjö.<sup>183</sup> Under denna sistnämnda upplevelse befann sig Sandemo fysiskt sittande i en stol i sex timmar; hon såg i en inre vision bland annat en stor, färgglad fågel som tog henne på sin rygg och lyfte mot höjden; hon följde den uppåt och upplevde till slut ett ljus som hon aldrig glömmer – hon beskriver det som liknande ett öga eller en oval, långt borta men ändå allomfattande allt levande.<sup>184</sup> Under upplevelsen får Sandemo insikten: ”med ens visste jag vad det var: Kosmos, den kraft som omsluter allt, den som binder samman oss alla, både människor och djur och stenar och växtlighet och jordar och solar och månar och andra drabanter och galaxer.”<sup>185</sup> Hon kallar också det upplevda för Det Stora Ljuset.<sup>186</sup>

## 2.3 Mystiska upplevelser – analys och diskussion

Vi skall nu med rekonstruktionen av Sandemos liv som fond göra närläsningar av hennes egna beskrivningar av de mystiska upplevelserna; och med utgångspunkt i de olika teoretiska verktygslådor som ställts upp i första kapitlet föra en diskussion kring vilka visioner som bör

---

177 Sandemo, 2011:18; vi skulle kunna kalla dessa syner hypnagoga hallucinationer, se t.ex. Andræ, 1926:223f.

178 Sandemo, 2011:19.

179 Sandemo, 1989:200.

180 Sandemo, 2015.

181 Sandemo, 2015.

182 Sandemo, 1989:229f.

183 Sandemo, 2015.

184 Sandemo, 2011:228ff; Sandemo, 2015.

185 Sandemo, 1989:239.

186 Sandemo, 2011:230.



hänförs till mystiken (och således börja skilja mellan mystiska upplevelser och mystika).

Jag kommer att betrakta Sandemos olika visioner omväxlande med de glasögon som jag presenterar i föreliggande uppsats, delkapitel 1.6.2, och, vilket ger betraktelsen ett vidare sammanhang, med utgångspunkt i de teorier jag tar upp i delkapitel 1.6.3 (samt med Geels definition, som redovisas i föreliggande uppsats delkapitel 1.3, i åtanke). På så vis kan de eventuellt skilda resultaten brytas mot varandra. Slutligen kommer upplevelserna, naturligt nog kort, betraktas utifrån Staces perspektiv.<sup>187</sup>

### 2.3.1 Den hängde mannen, samt hjälparen

Två visioner i åttaårs-åldern gjorde som tidigare beskrivits stort intryck på Sandemo – den hängde mannen och hjälparen.

Den första av dessa upplevelser är ganska sparsamt beskriven, här två olika citat med ungefär 20 års mellanrum: ”Plötsligt fick jag se en hängd man som svajade från ett träd. Jag trampade hemåt för brinnande livet” och ”På ett backkrön fick jag syn på något som högg till i hjärtat och fick blodet att rusa upp i ansiktet. En man hade hängt sig från en björkgren. Jag blundade när jag cyklade förbi och åkte det fortaste jag kunde hem”.<sup>188</sup> Vi har här förvisso att göra med en händelse långt tillbaka i tiden som Sandemo många år senare (år 1989 i samband med avslutningen av *Isfolket* och 2010/2011 i den större självbiografin) skriver om, men oavsett anledning till knappheten i beskrivningen syns i den inte någon interaktion mellan Sandemo och mannen. Det sker en reaktion hos den unge Sandemo, men denna tycks komma ur överraskningen att se en död människa hänga vid väggkanten. Som vi har berört i delkapitel 1.6.2 är det tvivelaktigt (om vi håller hos till den teori som uppställts där) att en sådan uppkommen rädsla kan anses vara en tillräckligt dynamisk rörelse i förhållandet till det Andra för att vi skall anse det vara en mystik vision.

Med utgångspunkt i Geels kombination av olika perspektiv lyfter vi in tidigare händelser och upplevelser i Sandemos liv. I föreliggande uppsats delkapitel 2.2.1, läste vi att första våldtäkten skedde i Blekinge. Familjen bodde sedan kort på några olika platser innan den flyttade till Valsberga där Sandemo såg den döde mannen.<sup>189</sup> Denna vision skedde alltså efter våldtäkten. Den återgivna biografien anger också att intresse för döden (makabra dikter, Shakespeare) fanns i Sandemos liv innan visionen av den hängde mannen.<sup>190</sup> Döden var således en del av Sandemos fantasi och

---

187 Se föreliggande uppsats delkapitel 1.3; 1.6.4.

188 Sandemo, 1989:210; Sandemo, 2011:41.

189 Se föreliggande uppsats delkapitel 2.2.2.

190 Se föreliggande uppsats delkapitel 2.2.1.

litterära värld. Det är väl rimligt att betrakta förpassandet av minnet av den första våldtäkten till Mörkret som en omedveten inompsykisk konflikt. Lösningen på konflikten var inte att föra upp minnet till ytan (detta skulle antagligen varit för svårbehandlat). Man skulle utifrån allt detta kunna betrakta visionen av den hängde mannen som en autosymbolisk representation av inompsykiska konflikter, där döden således utgör symbolen. Homeostas tycks dock inte uppnås; möjligtvis kan upplevelsen betraktas som ett försök till tillfällig ventil för konflikten. Som tidigare nämnts vet vi för lite om vad som egentligen händer i ögonblicket för visionen (men exempelvis enhetsupplevelse tycks saknas). Händelsen är inte underlig med tanke på den våldtäkt som Sandemo tidigare utsatts för; men det framstår inte som tydligt att det är en mystik upplevelse.

Till den andra upplevelsen som vi inledningsvis nämnde i detta delkapitel, den första vakna upplevelsen av hjälparen eller ”han som är där”, har vi ett rikare textmaterial att analysera. I den äldsta beskrivningen (från 1989) har Sandemo ännu inte rätt ut årtalen för de olika händelserna, men det är av mindre betydelse – det är tydligt vilken upplevelse som avses i beskrivningen:

[D]et [att ha blivit utsatt för våldtäkt] satte fula märken i min själ. Jag gick mycket ensam, förvirrad och oförstående. Det var under en sådan irrfärd i skogen jag såg min hjälpare för första gången, men att han var det, förstod jag inte då. En högre man stod framför en gran, och han såg på mig med ett så vänligt och förstående leende, att allt tycktes stå stilla omkring mig. Jag såg endast dessa ögon, som liksom iriserande strålade ut godhet och kärlek med en otrolig styrka. Mannen hade långa, ljusa lockar – och starkt blå ögon. Kläderna minns jag inte mycket av, det var något ljust. Så försvann han sakta, tills bara dessa strålar av godhet återstod. Till slut var också de borta. Men jag kände mig så gränslöst trygg och glad.<sup>191</sup>

Vi kan notera hur ögonen i flera olika meningar återkommer i citatet ovan. Den bestående känslan efter upplevelsen är att Sandemo inte längre är ensam; någon finns där och vill alltid hennes bästa; hon känner sig också på sätt och vis utvald.<sup>192</sup> Här är den dynamiska rörelsen i mötet tydlig. Det förstående leendet är direkt riktat mot Sandemo och påverkar henne, man kan också uttrycka det så att hon ger det prioritet, så att allt tycks stanna upp runtomkring. Rörelsen mellan ögonen (objektet) och Sandemo (subjektet) uttrycktes kanske ännu tydligare när jag under intervjun ville få henne att tala om just ögonen:

Jag: Du har ju beskrivit hans [hjälprens] ögon, att de är iriserande skriver du

Sandemo: Mmm, liksom strömmar... pulserar ut...

Jag: Ja

Sandemo: av godhet och... värme... förståelse... trygghet... tröst<sup>193</sup>

---

191 Sandemo, 1989:214.

192 Sandemo, 1989:215; Sandemo, 2015.

193 Sandemo, 2015.

Detta harmonierar väl med beskrivningen från 2011: ”Blå, iriserande av godhet och värme, trygghet och kärlek och förståelse” liksom med en annan skriftlig redogörelse, från 1990: ”De [ögonen] strålade ut vågor av en oförklarlig godhet och värme”.<sup>194</sup> Sandemo beskriver närmast explicit analysverktygets bildliga våg- eller pulsrörelse. Och vi har redan nämnt prioriteringen av det Andra. Utifrån denna teori finner vi här uppenbart en mystik vision.

Om vi återigen vidgar det biografiska perspektivet så vet vi att vi fortfarande befinner oss i en tidsperiod efter den första våldtäkten, men innan den andra. Sandemo har bortträngt övergreppet, bland annat förmodligen för att hon känner att hon inte kan tala med någon om det. Hon har själv beskrivit känslan av ensamhet. Med utgångspunkt i de olika perspektiv som redogjorts för i anslutning till Geels ligger det förstås nära till hands att se mötet som en autosymbolisk representation av ett inompsykiskt behov – ett behov av godhet, värme, förståelse, trygghet och tröst som blir uppfyllt i mötet med hjälparen (homeostas uppnås). Någon förlaga har förvisso inte visat sig i biografierna, men Sandemo menar att ögonen var bekanta för henne genom tidigare drömmar; de tycks alltså ha funnits i hennes föreställningsvärld innan mötet i skogen.<sup>195</sup> En direkt betraktelse av upplevelsen utifrån Geels mystikdefinition stärker ytterligare klassificeringen av denna eventuella autosymboliska representation som en mystik vision. Det är en upplevelse i profan miljö av något som tolkas höra till en högre verklighet, en upplevelse som inte är varaktig, men som momentant tycks bjuda en enhetskänsla (genom det som leendet och ögonen förmedlar) och förändrar subjektet genom en ny och bestående känsla av gemenskap och trygghet. Vi kan också beakta den syn på religiösa visioner som Geels förmedlar utifrån Arieti.<sup>196</sup> Sandemo hade när hon mötte hjälparen en i första hand visuell uppenbarelse av en person som utstrålade den äldres vishet och framför allt vänlighet; allt som skedde i mötet var välgörande och stärkte Sandemos känsla av att inte vara ensam och av att ha en riktning mot framtiden – således ett konkret exempel på den positiva, friska upplevelse Geels/Arieti redogjort för. Om vi drar oss till minnes beskrivningen av hjälparen som återges i föreliggande uppsats delkapitel 2.2.2, kan vi också konstatera ett nyttjande av paradoxer (”både ung och gammal”) i språket för att försöka sätta ord på upplevelsen.

### 2.3.2 Skrivandet

Hur kan vi betrakta Sandemos skrivande? Finns det en mystik aspekt i detta arbete? Hon berättar att personerna i böckerna ofta kommer till henne och presenterar sig, bjuder henne att skriva deras historia. Hon ser också händelseförloppet spelas upp som en film för sig.<sup>197</sup> Allt hon behöver göra är

---

194 Sandemo, 1990:14; Sandemo, 2011:38.

195 Sandemo 2011:38; Sandemo, 2015.

196 Se föreliggande uppsats delkapitel 1.6.3.

197 Denna visuella förmåga kan vi också kalla eidetisk, se t.ex. Andra, 1926:605ff

att skriva ned det hon ser. Hon kan sitta på en allmän plats när detta sker och helt försvinna in i skrivandet och korta stunder glömma var hon befinner sig.<sup>198</sup> Om vi endast utgår från den verktygslåda som berörs i föreliggande uppsats delkapitel 1.6.2 tycks dessa händelser kunna beskrivas som mystiska visioner. Personerna är något Annat som Sandemo ger någon form av prioritet. Man skulle dock kunna fråga sig vad den dynamiska rörelsen består av i detta fall. Personerna påverkar Sandemo, men är denna påverkan något annat än en uppmaning att fatta pennan och skriva? Det i sig vore kanske nog; till detta får vi dock också lägga en sinnesrörelse, en känslomässig och till och med vid tillfällena fysisk påverkan.<sup>199</sup>

Med Geels som utgångspunkt kan man ta in tidigare nämnda kreativitetsforskning i beräkningen. Denna skulle dels kunna förklara det som sker utifrån psykologiska processer; dels sätta skeendet i relation till mystiken. Samtidigt betraktar Sandemo inte personerna som tillhörande en högre verklighet. Dessa kreativa upplevelser hänför hon helt till fantasivärlden. Det finns visserligen flera världsåskådningar som betraktar fantasins värld som en reell högre verklighet, men poängen är att Sandemo upplever en skillnad (som förvisso tycks svår att beskriva i detalj, men ändå en olikhet) mellan fantasivärlden och den andra världen (bredvid eller bortom). Dessutom är det svårt att hävda att upplevelsen skulle vara övergående. I någon mening är den det, men samtidigt är det en upplevelse Sandemo relativt obehindrat kan vandra in och ut ur. Det är svårt att tala om varken spontana eller odlade upplevelser i detta fall; det sistnämnda ligger kanhända närmast till hands, särskilt om vi betänker det rika fantasiliv Sandemo utvecklade om kvällarna under uppväxten – det inre sagoberättande som hos den vuxne Sandemo blir ett författarskap. Denna utveckling skedde dock förvisso inte på planerad väg efter något program; regelbundenheten i förloppet kom istället av ett behov hos Sandemo. Även om det går att anta liknande psykologiska processer i denna typ av skrivande som under andra visioner, så kanske vi ändå måste ta hänsyn till subjektets syn på upplevelsen när vi försöker bestämma vad som är en mystik vision – åtminstone så länge definitionen explicit blandar in detta. Ur detta perspektiv framstår alltså inte upplevelserna under skrivandet som mystiska. Vad kan vi då säga om det tillfälle då Sandemo fick inspiration till de första böckerna i *Sagan om Isfolket*?

Händelsen som, vid sidan av samtalet med förlaget, låg till grund för skrivandet av *Sagan om Isfolket* är den stöt som går genom Sandemo när hon ser bilden av djävulen och kvinnan i kyrkomålningen. Kan den stöten beskrivas som en taktill uppenbarelse (dvs. liknas vid visioner)? Jag frågade Sandemo om hon kan berätta vad stöten var för något. Hon förklarade att det var som

---

198 Sandemo, 2015.

199 Sandemo, 1989:198.

att hålla kvar ett andetag samtidigt som idéerna kom flödande.<sup>200</sup> Den taktila etiketten på upplevelsen verkar inte längre lika precis. Möjligtvis kan det klara och omedelbara vetandet utgöra vad Tor Andræ kallar tankeinspiration. Om det skedde i kombination med Sandemos normala skapandeförfarande kan också kreativitetsteorin fungera belysande. Bilden Sandemo såg i tidningen anknöt på ett omedelbart sätt till hennes för- och omedvetna som i harmoni med sekundärprocesser lade grunden för en reservoar av skapande.

### 2.3.3 Möte med Lucifer

Lucifer-upplevelsen känns för Sandemo som kanske den viktigaste. Det är en odlad upplevelse i den mening att det förväntas uppenbara sig något när Sandemo sätter sig och låter sig ledas av Lundberg; men den tolkas av Sandemo, till skillnad från upplevelserna under bokskrivandet, inte bara utspela sig i fantasins värld. Hon beskriver förberedelserna: ”Som vanligt sövdes jag ned i trans, inte så djup som hypnos, men så pass att jag befann mig precis på sömngränsen [...] jag kände den [kroppen] inte”.<sup>201</sup> Innan Lucifer visade sig upplevde Sandemo att hon befann sig i en befolkad sal: ”Människorna tycktes inte bry sig om mig, det var som om jag inte fanns” – ingen interaktion således, men Sandemo leddes dit av hästvarelser som tidigare hade förekommit i *Sagan om Isfolket*.<sup>202</sup> Hon inträdde sedan i en tom sal och väntade tills något fanns bakom henne. När hon vände sig om såg hon: ”den fallne svartängeln, enormt hög, med vingar som gick från golv till tak, han var skön som en gud och skimrande svart [...] Han utstrålade en så förkrossande auktoritet, att jag var rädd mitt hjärta skulle brista [...] Aldrig i mitt liv har jag kunnat föreställa mig en sådan varelse!”<sup>203</sup> När jag diskuterar upplevelsen med Sandemo och ställer den i förhållande till hennes tre världar, instämmer hon vagt i att delar av den möjligtvis skulle kunna hänföras till fantasivärlden, men hon är samtidigt tydlig i sin uppfattning att själva mötet med Lucifer var något annat, ”något verkligt”.<sup>204</sup> En analys utifrån teori om det Andra skulle i detta fall sammanfalla med en sådan kategorisering. Människorna Sandemo såg i salen innan hon inträdde i nästa rum tycks blott vara kulisser. Någon dynamisk rörelse står inte att finna i beskrivningen av denna vision. Interaktionen börjar när Sandemo ser Lucifer: ”jag kände hans tankar strömma in i min hjärna”.<sup>205</sup> Härmed skulle vi utifrån detta perspektiv kunna säga att det verkligt mystiska i upplevelsen inträder med Lucifer. Men innebär detta att vårt analysverktyg enbart följer Sandemos kategorisering? Nej, som vi tidigare har talat om kan vi med detta analysverktyg betrakta även upplevelser under bokskrivandet som mystiska, trots att Sandemo endast hänför dem till sitt fantasiliv. Återigen utifrån detta

---

200 Sandemo, 2015.

201 Sandemo, 1989:228.

202 Sandemo, 1989:229.

203 Sandemo, 1989:230.

204 Sandemo, 2015.

205 Sandemo, 1989:230.

perspektiv – när Sandemo skriver om Lucifer i *Isfolket* nr 29 och han framträder i berättelsen för hennes inre, skulle detta kunna beskrivas som en mystik upplevelse, trots att Sandemo själv ser en verklighetsskillnad i upplevelsen när hon jämför med vad som hände hos Lundberg. När Sandemo däremot efteråt på egen hand försöker framkalla upplevelsen av Lucifer och endast får en livlös bild som resultat är det svårt att tala om en mystik upplevelse ur något perspektiv.<sup>206</sup> I en sådan upplevelse finns nämligen varken de särdrag som upplevdes under sessionen i Trehörningsjö, eller den uppmaning till skrivande som märks under den kreativa processen. Den rörelse som i mötet med det Andra indikerar en mystik upplevelse syns också i en andra Lucifer-upplevelse som Sandemo erfor hos Lundberg: ”Jag mötte Lucifer, den fallne ljusängeln, och jag såg flera svartänglar. Och all deras sorg och smärta strömmade in i mig, och jag grät hjälplöst över den orätt som hade begåtts mot dem.”<sup>207</sup>

Lucifer-upplevelserna kan också på ett intressant sätt speglas i teorin om autosymboliska representationer; det som skedde hos Lundberg liknar symboldrama där det omedvetna kan ta symbolisk form.<sup>208</sup> Först dock, varifrån kommer Sandemos uppfattning om Lucifer?

Romarheim och Holter har framfört Rudolf Steiner (avhoppare från teosofiska rörelsen och grundare av antroposofin) som exempel på Lucifer-influerares, bland annat eftersom han startade en tidskrift med namnet *Lucifer-gnosis*.<sup>209</sup> Samtidigt menar de att influensen från H. P. Blavatsky, teosofins grundare, i det här fallet inte är lika explicit.<sup>210</sup> Vad Romarheim och Holter dock har förbisett är att Steiners namngivning av tidskriften följer en tradition som redan Blavatsky startade. Hennes första tidskrift hette förvisso *The Theosophist*, men 1887 började hon ge ut *Lucifer*.<sup>211</sup> I första numret (september 1887) har Blavatsky också en artikel där hon försvarar namnet Lucifer och, liksom senare Sandemo, hävdar att dess sammanblandning med Satan är felaktig (Sandemo lägger dock fokus på kyrkan i sin kritik av namnens sammanblandning, medan Blavatsky för fram Miltons *Paradise Lost* som en bidragande orsak).<sup>212</sup> Det finns också beröringspunkter mellan Sandemos och Blavatskys uppfattningar om seanser.<sup>213</sup> Jag började därför vid ett tillfälle under intervjuens senare del prata med Sandemo om Blavatsky, hennes efterföljare (bland annat Steiners antroposofi) och Lucifer. Sandemo intog vid detta tillfälle den intresserade lyssnarens roll, och kom

---

206 Sandemo, 1989:232.

207 Sandemo, 1989:240.

208 Geels, 2001:221, se också föreliggande uppsats delkapitel 1.6.3.

209 Romarheim & Holter, 1993:38.

210 Romarheim & Holter, 1993:36f.

211 Se t.ex. Blavatsky, 1960.

212 Blavatskys artikel är bland annat återgiven i Blavatsky, 1960:5-13; för Sandemos uppfattning se Sandemo, 2011:223.

213 Jämför t.ex. Sandemo, 1990:9 med Blavatskys kommentar om seanser återgiven i Blavatsky, 1977:36.

inte själv med några egna åsikter eller erfarenheter (vilket hon inte är främmande för annars). Jag sluter mig därför till att hon inte själv har direktstuderat Blavatsky eller teosofin. Svaret på kopplingen till Blavatskys (och senare Steiners) uppfattningar står möjligtvis att finna i Rosenkorsorden, men förmodligen nog snarare i de delar av ockultismen – de esoteriska idéer och läror – som numera till viss del har blivit allmängods och återfinns i de flesta samtida kulturyttringar.<sup>214</sup>

När Sandemo söker den yttersta orsaken till sitt kreativa begär att skriva *Isfolket*-serien så möter hon Lucifer – en representation inte bara av hennes ställningstagande för den enskilda människan gentemot överheten (kyrka mm), utan också en symbol för den orättvisa behandling hon själv utsattes för under uppväxtåren. I upplevelsen av Lucifer förenas Sandemos historia och kreativa verksamhet i ett. Och mötet med Lucifer representerar således både ett uttryck för problemet eller konflikten – det nästan allt överskuggande begäret att skriva – och lösningen på det i det att hon får Lucifers godkännande: ”Han [Lucifer] sa ingenting, inte jag heller. Men jag kände hans tankar strömma in i min hjärna. De uttryckte en viss belåtenhet med mig, men mest otålighet.”<sup>215</sup> En viss reservation fanns också således, och Sandemo berättar vidare: ”Jag famlade bara i det som jag skrev, kände jag att han ansåg, jag måste koncentrera mig bättre, samla mig om huvudtemat.”<sup>216</sup> Visionen sätter alltså inte punkt för Sandemos kreativa process, skrivandet måste fortsätta – kanhända i en förnyad riktning. Denna vision uppfyller således mycket av det som gäller som mystik även inom Geels teoriram, även om vi just här inte explicit har diskuterat enhetskänslan.

Lucifer-upplevelserna kan också illustrera hur tolkningar eller i det här fallet kanske snarare beskrivningar av upplevelser och tolkningar kan variera över tid (eller beroende på plats och omständigheter). Låt oss jämföra reflektionerna från 1989, i relativt nära anslutning till händelsen, med några ord från 2010/2011. I slutet av 80-talet skrev Sandemo sålunda: ”Aldrig i mitt liv har jag kunnat föreställa mig en sådan varelse [...] Lucifer [...] Jag tror faktiskt på det jag upplevde. Vet inte hur jag annars ska kunna förklara de våldsamma intrycken jag fick.”; mer än 20 år senare går att läsa: ”jag tror varken på Gud eller Lucifer eller Satan och nej, jag har ingenting med Satan att göra”.<sup>217</sup> Jag frågade Sandemo om dessa olika uttalanden, om det är så att hon har gjort en ny tolkning av upplevelsen under senare år. Sandemo menar dock att hon inte har ändrat sin tolkning – den senare, kanhända något olyckliga, formuleringen skall blott ses som ett ointresse för kristendomens Satans-gestalt.<sup>218</sup> Även om orden från 2011 i *Livsglädje* inte är skrivna i anslutning till ett återgivande av Lucifer-upplevelserna så är det ändå intressant, särskilt om vi ser till

---

214 Se t.ex. Thurffjell, 2015.

215 Sandemo, 1989:230.

216 Sandemo, 1989:230.

217 Sandemo, 1989:230, 232; Sandemo, 2011:223.

218 Sandemo, 2015.

Sandemos försäkran om att hon inte har ändrat sin tolkning, att de tycks uppvisa en olikhet gentemot det äldre uttalandet. Det här är förmodligen ett exempel på modifierad beskrivning av tolkningen. 1989 är Sandemo uppfylld av skrivandet, Lucifer-upplevelserna och det sociala umgängets nyandliga uppfattningar och det är lätt, kanske till och med viktigt att beskriva upplevelserna som verkliga. När *Livsglädje* skrivs är inte längre denna sociala och psykologiska laddning lika aktuell, vilket leder till att beskrivningen av relationen till Lucifer blir mindre noggrant uttryckt.<sup>219</sup> Vad hade en verkligt förändrad tolkning fått för konsekvenser för visionens mystiska status? Utifrån perspektivet som fokuserar det Andra: inga – den dynamiska rörelsen upplevdes fortfarande. Utifrån Geels definition (ett möte med en högre eller en yttersta verklighet) hade det blivit mer komplicerat; särskilt om man bara skulle ha haft en beskrivning utifrån en mer alldaglig tolkning av upplevelsen att tillgå vid analysen hade det kunnat påverka i en riktning som leder tanken bort från det mystiska.

#### 2.3.4 Det Stora Ljuset

Kan vi applicera teorin om autosymboliska representationer även på upplevelsen av Det Stora Ljuset? Att det är ett ljus i upplevelsen står i sig inte i motsättning till varken den nyandliga miljö Sandemo delvis relaterade till eller till den uppfattning Rosenkors-orden tycks hysa. Det finns inte heller någon motsättning till moderns tro.<sup>220</sup> Men var kommer ögat ifrån? Det kan finnas många förebilder; här presenterar jag endast ett förslag. Sandemo skriver 1989 om sig själv: ”Det verkar som om jag har en särskild avdelning i min hjärna för det ohyggliga, det mystiska och makabra, det ockulta, det blåbleka och det ondskefulla. Jag dras mot sådant [...]”; samtidigt ger hon vid samma tid uttryck för en positiv livssyn.<sup>221</sup> Kan man i Sandemos upplevelse av det absoluta se ett möte inspirerat av Tolkiens (i vars verk ögat förvisso representerar det mörka och onda) välkända ”Great Eye” som varit en så självklar del av hennes begreppsvärld i och med det upprepande läsandet av *Sagan om Ringen*? I denna upplevelse av Det Stora Ljuset, format likt ett öga, skulle i så fall Sandemos livssträvan mot Ljuset och draging mot Mörkret förenas i en enda bild. Om vi fokuserar Sandemos tolkning och beskrivning av upplevelsen ser vi också en likhet. Det liknade ett öga, men var inget öga, motsvarar ganska väl uppfattningen av ”the Great Eye” som en bild för något som inte är ett egentligt öga. Det finns alltså överensstämmelse med den hypotetiskt framförda litterära förlagan på både upplevelse-, tolknings- och beskrivningsplanet. Att upplevelserna inträder hos Lundberg kan ur psykologiskt perspektiv exempelvis förstås genom den deprivationsteori som

---

219 Det skulle till och med kunna ses som ett försök av Sandemo att släta över den gamla konflikten med kristna grupper, något hon inte behövde ta hänsyn till i intervjun med mig (där publiken är företrädesvis akademisk), men det är tveksamt om det behovet fanns så sent som 2010/2011.

220 Man skulle kunna se ett eko, eller förenig, av både moderns och faderns världsåskådning i flera av de olika typer av profana, fornädniska och kristet färgade visioner som Sandemo har haft.

221 Sandemo, 1989:210, 220, 247f.



omnämndes i föreliggande uppsats kapitel 1.6.3. Detta är den vision där enhetskänslan är allra tydligast uttryckt.<sup>222</sup> Det kan vara svårt att skilja omedelbar upplevelse från senare tolkning i beskrivningen; men känslorna är tydligt markerade som exempelvis i följande paradox: ”Jag kände gråten tungt i bröstet, samtidigt som ett stort lugn föll över mig [...] jag förmådde inte ta emot mera.”<sup>223</sup> Det råder heller inget tvivel om dynamiken och prioriteringen av det Andra i upplevelsen: ”Den stora ljuskällan fyllde hela rymden över mig, den omslöt också mig, eller rättare: Det gick en stråle av detta gyllene ljus ned till mig.”<sup>224</sup> Det är ur båda perspektiven en mystik upplevelse.

### **2.3.5 Visionerna och Stace**

Utifrån Staces stränga syn på mystik skulle ingen av de visioner som här har presenterats kunna klassificeras som mystiska upplevelser. Enhetskänslan måste anses för svag i alla visionerna förutom den som rör Det Stora Ljuset. Men även om enhetsupplevelsen är så markerad just i denna vision, så faller den ändå inte in under Staces mystikbegrepp. Det visionära innehållet framstår som en realitet i beskrivningen (snarare än som ett poetiskt uttryck) och just detta innehåll gör att det enligt Staces teoretiska ram inte kan betraktas som en mystik upplevelse.

## **3. Avslutning**

### **3.1 Sammanfattning**

Vi har sett hur Sandemos primärsocialisation involverade skilda typer av världsåskådningsmässiga element. Uppväxten innebar dessutom både kalla och varma relationer till äldre släktingar; och ett glädjerikt samspel med de jämnåriga syskonen. De fem åren innan tonårens inträde präglades dock i allra högsta grad av tre sexuella övergrepp. Efter den första våldtäkten uppkom spontana visioner som starkt påverkade Sandemo. Hon såg en hängd man och började skapa sig begrepp om olika världar; hon såg vid annat tillfälle en ljus, högre man, med kärleksfulla ögon, och fann genom stora delar av livet tröst i denna och senare liknande visioner. Tonårstiden blev ändå svår som följd av våldtäkterna, och först 21 år gammal fick hon hjälp av en överläkare att hantera visionerna; tidigare samma år hade hon också träffat sin blivande make. Den rika fantasi som Sandemo odlade under uppväxtens kvällar var alltjämt levande och vid 40 års ålder började den framgångsrika författarkarriären. Senare i livet hade hon under sessioner i Trehörningsjö visioner av bland annat Lucifer och Kosmos.

Analys av visionerna utifrån framför allt två olika teoretiska perspektiv (Mark Freemans och

---

222 Se föreliggande uppsats delkapitel 2.2.2.

223 Sandemo, 1989:239.

224 Sandemo, 1989:239.

Antoon Geels) visar att visionärens (i detta fall Sandemos) kategorisering av upplevelser inte behöver exakt sammanfalla med den vetenskapliga bestämningen. Vissa upplevelser tycks också förefalla mer mystiska utifrån det ena perspektivet än det andra; och vi har sett exempel på visioner som inte framstår som mystiska upplevelser. Några visioner har, utifrån båda teorierna, tydligt visat sig som mystiska erfarenheter. Analysen har också sammankopplat visionerna med övriga data i Sandemos biografi.

### 3.2 Avslutande diskussion

Utgångspunkten i den dynamiska rörelsen i förhållande till det Andra erbjuder ett enkelt analysverktyg som låter oss få syn på mystiska upplevelser utan tidigare förkunskap om subjektet. Utifrån detta enklare perspektiv skulle vi alltså kunna säga att: en mystik vision är en upplevelse av ett dynamiskt förhållande mellan ett subjekt och något visuellt upplevt icke-fysiskt eller överfysiskt Annat. Denna dynamik bör, menar jag, inte förväxlas med den rädsla som initialt kan uppstå på grund av överraskningsmomentet i både mystika och mystiska visioner.

När vi kopplar in Geels olika perspektiv blir det istället mer relevant att också föra in större delar av biografien än bara själva mystiska eller mystiska upplevelseögonblicket. Vi kan då göra oss en annan förståelse och bilden blir rikare, men samtidigt blir det än viktigare att hålla i åtanke att vi rör oss med teorier och att bilden kan bli en annan utifrån en annan teori. Arbetet med teori och material har också fått mig att fundera över ett förslag till lätt modifiering av Geels mystikdefinition. Tillförandet av ett ”/eller” i andra meningen så att den skulle lyda: ”Detta möte sker på omedelbar, enligt subjektet icke rationell väg och medför en djup känsla av enhet och/eller ett intryck av att denna erfarenhet ligger på ett annat plan än det vanliga, alldagliga” skulle understryka visionernas plats ytterligare, men samtidigt förstås utgöra ett ännu större brott med exempelvis Stace. Man skulle som en följd av detta ”eller” kunna göra en grov indelning av mystiken i enhetsmystik och visionsmystik (där vissa upplevelser som vi sett förvisso skulle kunna ingå i båda kategorierna).

Även om jag personligen kan se en poäng i Staces resonemang om en gradering av medvetenhetsupplevelser, där endast ”de högsta” reserveras som mystika, så menar jag att sådana tankegångar hör hemma främst i mystikernas egna sfär, och inte lika mycket inom den vetenskapliga. Det är svårt, kanske omöjligt, för vetenskapen att värdera upplevelserna på detta sätt. Beteendevetenskapen kan förvisso se till konsekvenser i individens liv, men både innehållslösa mystiska upplevelser och mystiska visioner kan ge oerhört positiva konsekvenser för människan som har dem. Konsekvenserna för den föreställda anden kan vi inte genomblicka vetenskapligt och vi

bör kanske därför avhålla oss från att försöka sortera bort efter detta. Säkrast därför att vetenskapligt låta både visioner och tomma enhetsupplevelser samsas under samma paraplybeteckning; samtidigt finns alltså inget som hindrar att vi kategoriserar, dock inte nödvändigtvis graderar, dem. Vi kan konstatera att olika typer av visioner – spontana; framkallade; upplevda i samband med skrivande; i naturen; inomhus osv. alla kan vara mystiska, men inte per automatik är det. Detta öppna förhållande råder oavsett om vi utgår från Geels mystikdefinition eller från den förenklade definition av mystiska visioner som växte fram när jag lät den teoretiska verktygslådan från Freeman möta materialet. Jag menar att visioner ryms inom mystikstudiet, men att en (mer eller mindre fördjupad) analys måste utföras av beskrivningen av varje enskild händelse för att utröna om det rör sig om en mystik upplevelse.

### 3.3 Vidare forskning

Sandemos upplevelser kan naturligtvis analyseras ur andra perspektiv. Man kan exempelvis fråga om det finns någon koppling mellan Sandemos relation till den bestämde fadern (även morfadern) och hennes upplevelse av den respektingivande, men inte nödvändigtvis onde, Lucifer respektive den högreste, men kärleksfulle manlige hjälparen. Det hade också varit möjligt att fokusera innehållet i de skönlitterära böckerna och spegla det mot de beskrivningar som återfinns i de biografiskt hållna källorna. Ett annat fokus skulle kunna vara att söka samband mellan längre perioder av visioner och övriga biografiska detaljer.

Inte heller med avseende på relationen mellan visioner och mystik är diskussionen på något sätt avslutad. Det finns många andra infallsvinklar på ämnet vision och mystik; exempelvis kan ett feministiskt perspektiv anläggas. Och skulle man välja att i alla fall ta avstamp i föreliggande uppsats, så vore det intressant att pröva den förenklade definition av mystiska visioner som här har föreslagits på andra visionärens upplevelser för att utröna om den tycks fånga in för mycket eller för litet och således behöver förfinas, förändras eller rent av förkastas. Upplevelsernas förhållande till språket som jag vid tillfällena har berört men alls inte haft utrymme att nog fördjupa är också möjligt ämne för framtiden.

### Litteratur

Andræ, Tor. 1926. *Mystikens psykologi: besatthet och inspiration*. Stockholm: Sverige kristliga studentrörelse.

Arbman, Ernst. 1963. *Ecstasy or Religious Trance: in the Experience of the Ecstatics and from the Psychological Point of View. Vol. 1, Vision and Ecstasy*. Stockholm: Svenska bokförlaget.

- Arieti, Silvano. 1974. *Interpretation of Schizophrenia*. 2. uppl. London: Crosby Lockwood Staples.
- Arieti, Silvano. 1976. *Creativity: the Magic Synthesis*. New York: Basic Books.
- Arnesen, Finn. 1990. *Fra Rudolf Muus til Margit Sandemo: 75 års folkelesning fra Bladkompaniet A.S.* Oslo: Bladkompaniet.
- Berger, Peter L., Luckmann, Thomas. 1967. *The Social Construction of Reality: a Treatise in the Sociology of Knowledge*. New York: Anchor books.
- Blavatsky, Helena Petrovna. 1960. *Collected Writings. Vol. 8, 1887*. Wheaton, IL: Theosophical publishing house.
- Blavatsky, Helena Petrovna. 1977. *Collected Writings. Vol. 1, 1874-1878*. 2. uppl. Wheaton, IL: Theosophical publishing house.
- Epstein, Mark. 1988. The Deconstruction of the Self: Ego and "Egolessness" in Buddhist Insight Meditation. *The Journal of Transpersonal Psychology* 20 (1): 61-69.
- Freeman, Mark. 2003. The Priority of the Other: Mysticism's Challenge to the Legacy of the Self I Jacob A. Belzen och Antoon Geels (red.). *Mysticism: a Variety of Psychological Perspectives*. Amsterdam: Rodopi. s. 213-234.
- Freeman, Mark. 2014. *The Priority of the Other: Thinking and Living Beyond the Self*. New York: Oxford University Press.
- Freud, Sigmund. 1913. *The Interpretation of Dreams*. (A. A. Brill, Övers.). New York: Macmillan.
- Freud, Sigmund. 1995. *Vi vantrivs i kulturen*. (Sven Stolpe, Övers.). Ny uppl. Stockholm: Röda rummet.
- Geels, Antoon. 1980. *Mystikern Hjalmar Ekström 1885-1962: en religionspsykologisk studie av hans religiösa utveckling*. Lund: Doxa.
- Geels, Antoon. 1982. Mystical Experience and the Emergence of Creativity. *Scripta Instituti Donneriani Aboensis* 11: 27-62.
- Geels, Antoon. 1989. *Skapande mystik: en psykologisk studie av Violet Tengbergs religiösa visioner och konstnärliga skapande*. Löberöd: Plus ultra.
- Geels, Antoon. 1991. *Att möta Gud i kaos: religiösa visioner i dagens Sverige*. Stockholm: Norstedt.
- Geels, Antoon. 1998. *Judisk mystik: ur psykologisk synvinkel*. Skellefteå: Norma.
- Geels, Antoon. 2001. *Förvandlande ögonblick*. Skellefteå: Norma.
- Geels, Antoon. 2008. *Medvetandets stilla grund: mystik och spiritualitet i världens religioner*. Lund: Studentlitteratur.
- Geels, Antoon. 2011a. Altered Consciousness in Religion I E. Cardeña och M. Winkelman (red.). *Altering Consciousness. Multidisciplinary Perspectives*. St Barbara: Praeger. s. 255-276.
- Geels, Antoon. 2011b. Äktenskapet mellan Ego och Id: kognitiv integration och dess relation till mystik erfarenhet I Valerie DeMarinis, Owe Wikström och Önver Cetrez (red.). *Inspiration*

- till religionspsykologin: kultur, hälsa och mening. Stockholm: Natur och kultur. s. 207-226.
- Gilhus, Ingvild Sælid. 2012. Post-secular Religion and the Therapeutic Turn: three Norwegian Examples. *Scripta Instituti Donneriani Aboensis* 24: 62-75.
- Hood Jr., R. W. 2003. Conceptual and Empirical Consequences of the Unity Thesis I Jacob A. Belzen och Antoon Geels (red.). *Mysticism: a Variety of Psychological Perspectives*. Amsterdam: Rodopi. s. 17-54.
- James, William. 1902. *The Varieties of Religious Experience: a Study in Human Nature; Being the Gifford Lectures on Natural Religion Delivered at Edinburgh in 1901-1902*. New York, London & Bombay: Longmans, Green.
- Jonte-Pace, Diane. 2003. The Swami and the Rorschach – Spiritual Practice, Religious Experience, and Perception. I Jacob A. Belzen och Antoon Geels (red.). *Mysticism: a Variety of Psychological Perspectives*. Amsterdam: Rodopi. s. 55-80.
- Jung, Carl Gustav. 1981. *Människan och hennes symboler*. (Karin Stolpe, Övers.). Ny uppl. Stockholm: Forum.
- Jung, Carl Gustav. 1999a. *Mitt liv: (minnen, drömmar, tankar)*. (Ivar Alm, Övers.) Ny uppl. Stockholm: Månocket.
- Jung, Carl Gustav. 1999b. *Psykologi och alkemi*. (Dorothee Sporrang, Övers.). Stockholm: Natur och kultur.
- Kvale, Steinar, Brinkmann, Svend. 2014. *Den kvalitativa forskningsintervjun*. 3. uppl. Lund: Studentlitteratur.
- Leuner, Hanscarl. 1978. Basic Principles and Therapeutic Efficacy of Guided Affective Imagery (GAI) I Jerome L. Singer och Kenneth S. Pope (red.). *The Power of Human Imagination: New Methods in Psychotherapy*. New York: Plenum. s. 125-166.
- McGuire, Meredith B. 1997. *Religion: the Social Context*. 4. uppl. Belmont: Wadsworth.
- Patel, Runa, Davidson, Bo. 2011. *Forskningsmetodikens grunder: att planera, genomföra och rapportera en undersökning*. 4. uppl. Lund: Studentlitteratur.
- Penny, Bridget. 1997. *Margit Sandemo. Forfatter og religiøs inspirator i et moderne samfunn*. Hovedoppgave i religionsvitenskap. Universitetet i Bergen.
- Rennstam, Jens, Wästerfors, David. 2015. Att analysera kvalitativt material I Göran Ahrne och Peter Svensson (red.). *Handbok i kvalitativa metoder*. 2. uppl. Stockholm: Liber. s. 220-236.
- Romarheim, Arild, Holter, Michael. 1993. *Margit Sandemo og den mystiske Lucifer: okkult verdensbilde i pocketformat*. Oslo: Credo.
- Sandemo, Margit. 1989. *Är det någon där ute?* Helsingborg: Boknöje.
- Sandemo, Margit. 1990. *Vi är inte ensamma*. Helsingborg: Boknöje.
- Sandemo, Margit. 1994. *Kjære Margit! Margit Sandemo 70 år: et festskrift til Nordens*

*folkelesningsdronning*. Oslo: Bladkompaniet.

Sandemo, Margit. 1998. *Historien om en fjälldal 3: Tranornas fristad*. Helsingborg: Boknöje.

Sandemo, Margit. 2011. *Livsglädje: en självbiografi*. Stockholm: Schibsted.

Stace, W.T. 1961. *Mysticism and Philosophy*. London: Macmillan.

Sundén, Hjalmar. 1966. *Religionen och rollerna: ett psykologiskt studium av fromheten*. 4. uppl. Stockholm: Diakonistyrelsen.

Svensson, Peter, Ahrne, Göran. 2015. Att designa ett kvalitativt forskningsprojekt I Göran Ahrne och Peter Svensson (red.). *Handbok i kvalitativa metoder*. 2. uppl. Stockholm: Liber. s. 17-31.

Svensson, Peter. 2015. Teorins roll i kvalitativ forskning I Göran Ahrne och Peter Svensson (red.). *Handbok i kvalitativa metoder*. 2. uppl. Stockholm: Liber. s. 208-217.

Thurfjell, David. 2015. *Det gudlösa folket: de postkristna svenskarna och religionen*. Stockholm: Molin och Sorgenfrei.

Underhill, Evelyn. 1912. *Mysticism: a Study in the Nature and Development of Man's Spiritual Consciousness*. 4. uppl. New York: E. P. Dutton.

Wainwright, William J. 1981. *Mysticism: a Study of its Nature, Cognitive Value, and Moral Implications*. Madison: University of Wisconsin Press.

Zaehner, R. C. 1957. *Mysticism: Sacred and Profane: an Inquiry into some Varieties of Praenatural Experience*. Oxford: Clarendon Press.

## **Övriga källor**

Sandemo, Margit. 2015. Intervju den 22 oktober utförd av Andreas Jansheden.

## **Bilaga**

### **Intervjuguide**

#### **Intervjuns delar:**

##### **Del 1**

**Försöka skapa mig en bild av intervjupersonens uppväxt, uppfostran, förhållande till religion.**

Vill du berätta lite om din uppväxt i Norge?

Hur var relationen till mor, far, syskon?

Hur hade du det efter flytten till Sverige?

Fick du en religiös uppfostran?

Hur kände och tänkte du kring kristendomen eller andra religioner under uppväxtåren?

Inträffade någon specifik händelse som gjorde att du fick en negativ upplevelse av kristendomen? – någon positiv?

Har du senare i livet varit med om händelser som har påverkat din syn på religion?

Har du en religiös tro och praktik? Har denna förändrats genom livet?

Vilka händelser i livet har varit viktigast och/eller gjort störst intryck på dig?

## **Del 2**

### **Söka information om intervjupersonens visioner och andra eventuellt mystiska upplevelser.**

När hade du din första upplevelse av något som andra inte kunde se eller uppleva?

Du beskriver hjälparens ögon i dina böcker; jag är nyfiken på begreppet 'iriserande'.

Har du upplevt möten med Lucifer vid flera tillfällen?

I *Är det någon därute?* beskriver du Lucifer-upplevelsen som verklig, men senare, i *Livsglädje*, skriver du att du varken tror på Gud eller Lucifer eller Satan. Har du ändrat din syn på upplevelsen?

Har du haft visioner av andra varelser eller andra mystiska upplevelser – t.ex. av ljus, oändlighet?

Känner du/tänker du under upplevelserna?

Vilka tankar och känslor har du efteråt?

Föregås dina upplevelser av händelser eller omständigheter som avviker från det vardagliga, eller kan de uppkomma under alla situationer eller vid alla tillfällen i livet?

Är det någon omständighet som utmärker de visionsrika perioderna i ditt liv? De visionsfattiga?

Har du haft visioner som har förändrat dig för livet, eller har förändrat ditt liv på andra sätt?

Finns det några visioner eller andra mystiska eller mystiska upplevelser som du inte har redogjort för i någon bok?

## **Del 3**

### **Försöka skapa mig en bild av den kreativa processen och dess eventuella relation till visioner.**

Har du alltid skrivit berättelser, historier?

Har du ägnat dig åt annan skapande verksamhet utöver den litterära?

Ser du personer och händelser i böckerna lika tydligt som i visioner?

Vad skiljer en person i dina böcker från exempelvis hjälparen eller Lucifer? Finns det en skillnad mellan fantasi och verklighet i dessa visioner?

Kan du beskriva skrivprocessen: vad kommer först, gör du research?

Vilka tankar och känslor har du innan, under och efter skrivandet av en bok?

Varifrån kommer inspiration till böckernas innehåll – t.ex. handling och personer?

Du har tidigare nämnt att en handfull böcker kom till dig när du för första gången såg en specifik tavla. Finns det någon koppling mellan denna händelse och visionen av Lucifer?

Upplever du att skrivande är en svår process?

Är visioner en del av kreativiteten; kan visioner ge dig uppslag till böcker eller rentav hela böcker?