

Sammlaren

Tidskrift för

svensk litteraturvetenskaplig forskning

Årgång 120 1999

Svenska Litteratursällskapet

REDAKTIONSKOMMITTÉ:

Göteborg: Lars Lönnroth, Stina Hansson

Lund: Per Rydén, Margareta Wirmark, Eva Hættner Aurelius

Stockholm: Ingemar Algulin, Anders Cullhed

Uppsala: Bengt Landgren, Johan Svedjedal, Torsten Pettersson

Redaktörer: Hans-Göran Ekman (uppsatser) och Anna Williams (recensioner)

Inlagans layout: Anders Svedin

Distribution: Svenska Litteratursällskapet,

Litteraturvetenskapliga institutionen, Slottet ing. A0, 752 37 UPPSALA

Utgiven med stöd av

Humanistisk-Samhällsvetenskapliga Forskningsrådet

Bidrag till *Samlaren* insändes till Litteraturvetenskapliga institutionen, Slottet ing. A0, 752 37 Uppsala. Uppsatserna granskas av externa referenter. Ej beställda bidrag skall inlämnas i form av utskrift och efter antagning även på diskett i något av ordbehandlingsprogrammen Word for Windows eller Word Perfect.

ISBN 91-87666-16-2

ISSN 0348-6133

Printed in Sweden by
Gotab, Stockholm 2000

blanc är det lustigt nog tvärtom. Här försvagas romantikdiskussionen av att den alltför strängt knyts till Karen Blixens redan nämnda *Sju romantiska berättelser* och över denna relästation till den fantastiska berättelsen. LD måste nämligen till slut dessvärre tillstå att *Kastrater* inte nämnvärt ger prov på skräckromantik (en möjlighet som undersöks men alltså förkastas) och att till och med det mera vidsträckt "fantastiska elementet" utgör "någon-ting sidoordnat" i romanen (340). Den långa diskussionen av dessa traditioner känns därför – liksom den vidhängande utredningen av begreppet genre – relativt onödig. Den är å andra sidan onödigt restriktiv, eftersom Delblancs roman utan tvekan resonerar också i andra "romantiska" riktningar. En begåvad kastrats stämma kan "ge en återklang av Elyséen" och "med ett jubelskri störta sig in i solen, extas" (Stockholm: Bonniers, 1975, 46 resp. 49). Detta står i bjärt kontrast mot romanens materiella värld präglad av plump sexualitet, våldtäkt, toalettbestyr, penningbekymmer, ihåligt socialt spel och ständigt mörker denna decemberratt i Florens 1783. Bland annat sådana allusioner till romantikens dualistiska föreställningsvärld skulle LD ha haft goda förutsättningar att utreda om han inte så ensidigt hade låtit sin inriktning styras av Blixenreverensen i romanens dedikation.

Å andra sidan belyser LD skickligt andra aspekter av Delblancs roman. Han reder noggrant och initierat ut historiska förhållanden kring kastratmotivet, delvis som en jämförelse med Balzacs *Sarrasine*, och han har också utöver bland annat Lars Ahlboms tidigare diskussioner en hel del att lära oss om den ambivalenta synen på konsents makt och vanmakt i Sven Delblancs författarskap.

Der langen Rede kurzer Sinn: Leif Dahlbergs avhandling utgör en arbets- och lärdomsprestation av sällsynta mått. Om hans beredskap att syntetisera olika element och bygga en klar begreppslig helhet hade nått samma nivå som hans energi och beläsenhet, skulle resultatet utan tvekan ha varit ett storverk. Som det nu är erbjuds vi, som avhandlingens undertitel anger, en serie "studier": en mosaik med åtskilliga värdefulla delar, vissa återkommande färger och former, men ingen egentlig helhetsbild. För mig känns en sådan spretighet irriterande, men den öppnar kanske denna massiva bok för den dialog med läsarna, som författaren inbjuder till på dess sista text sida.

Torsten Pettersson

Nils Ekedahl, *Det svenska Israel. Myt och retorik i Haquin Spegels predikokost*. Gidlunds förlag, Hedemora 1999.

Denna bok handlar om Haquin Spegel som predikant. Det är inte den mest kända sidan av författaren till *Guds verk och vila*. Henrik Schück ansåg Spegels predikokost vara alltför retorisk, jämförd med den samtide Jesper

Svedbergs "friska" talekonst. Men det är just denna förtalade retorik Nils Ekedahl tar fasta på när han i sin avhandling undersöker de *retoriska roller* vari Spegel uppträdde under sin karriär i det karolinska enväldets Sverige: som bröllopspredikant vid Karl XI:s förmäling; som försvarare av den rätta kyrkopolitiken vid jubelfesten 1693 i anledning av hundraårsminnet av Uppsala möte; som hovpredikant; som begravningsstälare och som orator vid särskilt viktiga representativa tillfällen som Karl XII:s kröning. Analysen gäller i första hand texter – Spegels och några andras predikningar och orationer. Men förf. har också beaktat icke textuella meningsyttringar: bilder, utsmyckningar, riter och ceremonier, vilka förmedlar föreställningar om gemenskap, identitet, myndighet och status. Retoriken får därmed ett vidare innehåll än blott den formella utsmyckning som irriterade Schück. Retorikens form är här underordnad det meningsinnehåll den förmedlar, och avhandlingen är därmed i lika hög grad av idéhistoriskt intresse som litteraturvetenskapligt.

Ett nyckelord, hämtat från utländska forskare, i det större sammanhang där förf. vill sätta in Spegel är *konfessionalisering*. Därmed avses religionens funktion att konsolidera den tidig-moderna staten och skapa social disciplin och identitet genom att inordna befolkningarna i konfessionella kyrkor (lutherska, reformerta), vilka samtidigt var knutna till den politiska makten. Sverige under 1600-talet är ett gott exempel på denna process. I konfessionaliseringen fyller religionen flera olika funktioner, vilka alla låter sig avläsas i Spegels texter och i de situationer han uppträder i. Religionen är det sammanhållande bandet i samhället som får människorna att leva moraliskt och lydigt genom att hota med straff i detta livet och nästa. Den ger vidare en legitimering av överheten i teokratiska termer, vilka höjer kungen så högt över undersåtarna att de tenderar att bli jämlika. Religionen skapar också en nationell, luthersk identitet åt befolkningen: Sverige hålls ihop av att det är ett lutherskt land där kung och undersåtar är förenade i den sanna evangeliska läran under Guds beskydd. I detta sammanhang talas det också om frihet, den frihet nämligen som låg i frigörelsen från Rom under reformationen. Slutligen visar de mer ordinarie predikningar Spegel håller vid hovet hur religionen fungerar som en inre moralisk kontrollinstans, som disciplinerar människorna att underordna sig det allmänna bästa och till flit och arbetsamhet. Förf. kan visa hur kristen ödmjukhet och en något stramare stoisk resignation vävs in i det kristna frälsningsbudskapet, och hur den kristna skuldpsykologin kommer till användning för att förankra den tillbörliga förnöjsamheten hos åhörarna. Han kan till yttermera visso med goda citat från Spegel själv belägga att just upprättandet av en inre samvetsauktoritet som uppmanar till lydnad var den avsedda effekten med predikningarna.

I det religiösa språk vari allt detta förekommer spelar parallellen med judafolket i Gamla testamentet en huvudroll. Det är detta som föranleder avhandlingens titel: "Det svenska Israel". Identifieringen med Bibelns judar är det stående retorisk-pedagogiska greppet i all förkunnelse, vare sig det gäller den enskildes bättring eller folkets öden. Den judiska historien erbjuder ju inte bara glorioösa triumfer utan handlar också om hur Gud förtörnas på sitt egendomsfolk. Den judiska myten kan därför användas inte bara för att förhålliga svenska segrar och triumfer; utan också appliceras på olyckor och nederlag. Judafolkets historia var ett slags parallellverklighet som tillhandahöll både legitimitet, tröst och varnande exempel.

Avhandlingen håller hög formell klass. Språket är återhållsamt och fritt från modetermer, rent och genomskinligt som det hette i de gamla retorikhandböckerna. Akribin är god, den vetenskapliga apparaten är välordnad och tillförlitlig. De citat jag kontrollerat är genomgående korrekta, också de från det inte alltid lättlästa otryckta materialet. Några smärre önjaktigheter förekommer i hanteringen av latinet, t.ex. översättningen av början av citatet vid not 79 på s 55. En helt *riktig* latinöversättning på s 75 blir anakronistisk: det står där att Spegel vänder sig till "de goda medborgarna", vilket är en översättning av "boni cives". Men det svenska ordet medborgare förekommer inte i sin moderna betydelse av statsmedborgare förrän på 1740-talet och torde allra minst ha varit aktuellt på jubelfesten 1693. Här är det bättre att behålla det latinska ordet och låta det förbli förborgat vad man avsåg när man som så ofta skedde under 1600-talet använde det frihetligt klingande ordet *civis*.

Den metod Ekedahl använder är alltså den retoriska analysen av texterna. I princip är det den klassiska retoriken han använder, representerad av Vossius' *Elementa rhetorica*; det metodiska redskapet är således samtida med det material på vilket det appliceras. Samtidigt är förf. ute efter de "föreställningar, känslor och attityder" som Spegel försökte överföra till sina läsare och åhörare. Retoriken är därmed inte bara form utan också innehåll. Ekedahl använder för att hantera detta begreppet ideologi. Det är ett s.a.s. retoriserat ideologibegrepp i det att det inte innefattar endast föreställningar och idéer utan också känslor och moraliska värderingar. Dessutom är de intellektuella momenten eklektiskt hopkomna, inte sammanhängande i något system, såsom ideologier i mer kvalificerad mening prägar vara.

Den här sammansmältningen av retorik och ideologi fungerar rätt väl. Vän av idéhistorisk ordning kan tycka att ideologibegreppet bör reserveras för idéer efter franska revolutionen som är intresseanknutna, uppmanar till handling och dessutom i regel innefattar något slags framstegstanke. Att använda ideologi före den moderna erans början är i princip anakronistiskt. Dock måste erkännas att begreppet numera används för alla slags före-

ställningar som är knutna till något slags intresse, var de än förekommer i historien. Det skaver dock litet grann i Ekedahls retorisk-ideologiska syntes. På s 24 ingår känslan i ideologin, på s 169 tillskrivs känslan blott en "instrumentell funktion" och tycks inte höra till ideologins innehåll. På s 169 omtalas den "kameralistiska ideologin" som vägledde de dåtida furstestaternas politik, som uppenbarligen är ett annat slags ideologi än den Spegel tjänade med sin predikokost. Det finns också en spänning mellan den klassiska retorikkonception Ekedahl utgår från och som syftar till påverkan i enskilda fall och det ideologiserade retorikbegrepp han samtidigt arbetar med för att beskriva en konstant struktur av föreställningar.

En fråga man ställer sig är vilka som var bärare av den ideologi Spegel torgför. Det talas om statsmakten, den karolinska regimen, staten, kansliet, idel abstrakta uttryck, vilka likafullt förenas med intentionala uttryck som "ville se", "hade ambitionen att" och liknande. (Det är för övrigt påfallande i nutida forskning, att de avsikter och strävanden som förr, på den personinriktade historieskrivningens tid tillskrevs individer, nu ofta återkommer på strukturnivå, så att statsmakten, borgerligheten och andra entiteter uppträder som viljande, målmedvetna väsenden.) Det mest konkreta förf. nämner är kansliet, men ingenting närmare sägs om Spegels relationer dit och man kan få intrycket att han blott var dess redskap. Men rimligen artikulerade han också prästerskapets ständsintresse och världsbild. Den lutherska ortodoxin fick under enväldet större spelrum än förut, låt vara på kungamakts villkor. Den teologiska diskursen och det luthersk-ortodoxa språket kunde breda ut sig. Vad Spegel predikade hade sitt ursprung inom teologin, även om det naturligtvis var valt så, att det inte skulle gå den politiska makten emot. Det finns också skäl att uppmärksamma inflytandet från den tyska teologin. De hårdaste ortodoxerna var tyskar i Pommern och Nordtyskland. De tycks ha utnyttjat det karolinska Sverige för att få stöd för sin linje mot synkretister och pietister (se s 37, 39) och möjligen uppfattades de som besvärliga av svenskarna (t.ex. pietistätaren Martinus Schütte i Uppsala). Här fanns en spänning mellan det svenska prästerskapet och den gränsöverskridande tyska ortodoxi som via Sveriges tyska provinser kunde göra sig gällande även på svenskt område.

Denna oklarhet när det gäller förhållandet mellan tysk och svenskt för in på förf:s användning av orden *nationell* och *nation*. *Nation* förekommer knappast i källmaterialet, även om det fanns i dåtida svenska också i sin nutida betydelse av "folk". Förf. använder *nation* och *nationell* med referens till den svenske kungens undersåtar. Men dessa undersåtar innefattar ju, som Ekedahl också framhåller, flera olika folkslag, bland dem tyskar. Man frågar sig om *nation* i singularis då är rätt ord. "Na-

tion” blir i Ekedahls användning ett slags konfessionellt nationsbegrepp, där den lutherska gemenskapen är det viktiga. Å andra sidan är det uppenbart att överheten i Stockholm såg svenskarna och möjligen också finnarna som de primära undersåtarna, och det gör även Ekedahl, såsom framgår t.ex. av bokens titel ”Det svenska Israel”. Det döljer sig således under ordet *nation* en spänning mellan etnisk och konfessionell tillhörighet, varvid den senare inbegriper de teologiskt aktiva tyskarerna. Detta kunde utretts klarare.

I detta sammanhang kan man också fråga sig, varför den judiska identifikationen spelade en så stor roll för det svenska rikets och dess lednings legitimering. Ekedahl nämner mycket riktigt att det fanns andra myter att tillgå, den romerska och den götiska, men han diskuterar inte varför den judiska referensramen var så dominerande. Man kan lätt peka på flera orsaker – såsom att den bibliska historien var den enda som var känd bland folket, eller att judarnas öde var mycket mer användbart eftersom det innefattade både med- och motgång och var knutet till den kristna religionen. Men härtill kan möjligen läggas att den judiska myten till skillnad från den götiska kunde appellera till rikets alla invånare, oavsett nationstillhörighet. Det mångnationella svenska imperiet kunde, åtminstone inte för inhemskt bruk, använda sig av något annat än det förhållandevis väl bekanta och nationellt neutrala judiska stoffet.

När det gäller identifikationen med judafolket i GT kunde förf. ha drivit analysen litet längre. I det legitimerande och identitetsgivande återopandet av folk och kulturer i det förgångna finns det två förhållningssätt. Antingen uppfattar man sig som efterföljare till det forntida folket, gärna med en mission att fullborda dess uppgift i historien. Det är här fråga om en tradering, en *translatio*, av identitet från det förflutna. Eller också är det bara en parallell man drar mellan det egna folket och det förgångna. Konkret: uppfattade sig svenskarna – och andra folk som jämförde sig med samma judar – som det *nya* Israel, efterföljare till judarna med uppgift att fullfölja deras verk, eller drog man bara i pedagogiskt och legitimerande syfte paralleller med det bibliska Israel? Skillnaden är subtil, och de två förhållningssätten går ofta in i varandra, men jag tror att förf. negligerar möjligheten av den mindre anspråksfulla parallelltolkningen. Det finns argument för translateringen, fr.a. den figurala bibeltolkningen, enligt vilken det som står i Gamla testamentet föregrep Nya testamentets händelser och i bland också senare folks öden. Likväl tror jag att det i de flesta fall rör sig om paralleller utan någon historiefilosofisk dimension: Judas Maccabeus’ död jämförs med Gustav Adolfs vid Lützen, Jonathan Maccabeus seger med Karl XII:s vid Narva, kung Hiskias framgångsrika regemente med Karl XI:s, osv. Judarnas historia användes som referensram att hänga upp den egna historien

på, alldeles som man brukade göra med romarnas. Ekedahl menar att Roms historia användes på det traderande sättet, enligt modellen *translatio imperii*. Men det är vad jag förstår fel, *translatio imperii*-tanken förekom inte i protestantiska länder utan var en katolsk idé, enligt vilken påven förlänade imperiemakten till de karolingiska och senare de habsburgska härskarerna (Se W. Goetz, *Translatio imperii*, 1958; Ekedahl har f.ö. dåligt reda på dessa härskare på s 105, där Karl den store görs till tyskromersk kejsare). Men den romerska *translatio*-tanken har fått Ekedahl att ta för givet att samma translation gäller också för judarna.

Ekedahls analys av den karolinska andan, för att ta ett gammaldags ord, sådan den framträder i Spegels texter, är i många stycken beundransvärd. Det inställer sig en del komparativa frågor som det hade varit värdefullt att åtminstone få kommenterade. Hur skiljer sig predikningarna under karolinsk tid från dem under Gustav Adolf? Också då användes den bibliska referensramen, parallellerna med Israel var legio, en konfessionell gemenskap i kamp för den rätta tron suggererades och uppmaningarna att verka för det gemensamma bästa var desamma. Var ligger egentligen skillnaden? En *synkron* jämförelse att göra vore den med Brandenburg-Preussen, ett lutherskt land, centraliserat och åtstramat som Sverige men utan det lutherska prästerskapets starka ställning. En fråga man också kan ställa sig är om Spegel var densamme hela tiden eller om det sker någon förändring i hans förkunnelse. Han verkade ju faktiskt också på 1670-talet, före enväldets införande.

Men detta är stora frågor, vilkas utförligare behandling skulle sprängt ramarna för denna avhandling som till allt annat också är välproportionerad och lagom till omfånget.

De synpunkter som här anförts rör alla mer eller mindre idéhistoriska frågor, beroende på opponenter-recensentens bakgrund. Men detta är en avhandling i litteraturvetenskap och det skall framhållas att Ekedahl också ger den formella retoriska analysen i mer inskränkt och formell mening avsevärt utrymme. Han visar hur Spegel använde sig av retoriklärans hela repertoar för att göra sina texter övertygande. Det blir åtskillig exercis med *quaestio infinita* och *fnita*, om olika *genera* och om raden av figurer: anaforer, apostrofer, paronomasier, paremena, retoriska frågor och sermocinationer. Någon enstaka gång blir detta självändamål, men i regel är det relevant, också när anmärkningen bara är stilistisk. Ty Spegels texter är åskådningsexempel på hur det gick till när retorikens föreskrifter användes i svensk prosa, och de visar också att denna retorik var ändamålsenlig och gav kraft åt språket och därmed inte var den tvångströja åt stilen som Schück och många andra ville ha den till.

Bo Lindberg