

SAMLAREN

TIDSKRIFT
FÖR
SVENSK LITTERATURHISTORISK
FORSKNING



NY FÖLJD. ÅRGÅNG 16

1935

UPPSALA 1935

SVENSKA LITTERATURSÄLLSKAPET

UPPSALA 1935

ALMQVIST & WIKSELLS BOKTRYCKERI-A.-B.

35452

DEN UNGE ATTERBOM OCH VÄRLDSBILDEN I SCHELLINGS FRIHETSLÄRA.¹

AV

GUNNAR AXBERGER.

1.

Albert Nilsson är den förste forskare, som lyckats bringa någon reda i vår uppfattning av Atterboms världsåskådning. Först genom hans viktiga undersökning i arbetet *Svensk romantik* har tankebygg-

¹ Som titeln anger, inskränker sig föreliggande undersökning till att behandla Atterboms tidigare utveckling. Som ungefärlig gräns framåt har jag valt skaldens utlandsresa 1817—19. Efter denna kommer hans diktning liksom hans filosofiska författarskap in i ett nytt skede, vilket kräver en särskild utredning. I flera hänseenden torde emellertid denna hans senare utveckling komma att följa samma linjer, som i föreliggande uppsats berörts. Jag har också vid några tillfällen överskridit den ovannämnda gränsen. Detta har skett i de fall, då skaldens senare uttalanden på ett påfallande sätt överensstämma med hans tidigare ståndpunkt och bidra till att belysa denna.

Med uttrycket »frihetsläran» har jag i anslutning till KUNO FISCHER betecknat Schellings världsåskådning i avhandlingen *Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit* (1809), vilken senare kompletteras av stridskrifterna mot Jacobi och Eschenmayer. De båda förstnämnda arbetena betecknas i fortsättningen ofta *Skr. o. fr.* och *Jacobiskr.* Sidhänvisningarna gälla SCHELLINGS *Sämtliche Werke* (fr. 1856 och följ. år) resp. bd. I: 7 och I: 8. Filosofens först posthumt och i fragment publicerade skrift *Die Weltalter* citeras enl. bd. I: 8 i samma edition.

Övriga förkortningar i denna uppsats äro:

FISCHER	= KUNO F.: <i>Geschichte der neuern Philosophie</i> . VII 4. Aufl. 1923.
Hörbergföretalet	= Atterboms företal till <i>Målaren Pehr Hörbergs lefvernesbeskrifning</i> 1817.
<i>Minnen</i>	= ATTERBOM: <i>Minnen från Tyskland och Italien</i> 1859.
NILSSON	= ALBERT N.: <i>Svensk romantik</i> . 2:a uppl. 1924.
<i>Ph.</i>	= <i>Phosphoros</i> 1810—13.
<i>P. K.</i>	= <i>Poetisk kalender</i> 1812—22.
SANTESSON	= CARL S.: <i>Atterboms ungdomsdiktning</i> 1920.
<i>S. L. T.</i>	= <i>Svensk litteraturtidning</i> 1813—25.
<i>S. W.</i>	= SCHELLING: <i>Sämtliche Werke</i> 1856 ff.

Beträffande beteckningarna »Försvarsskriften» och »Svar på insänt», se nedan s. 139.

naden bakom skaldens något virriga utredningar och diffusa bildspråk kommit i dagen. Framförallt har Nilsson satt fingret på den springande punkten inom skaldens världsuppfattning: hans lära om de båda motsatta principerna i gudomen och tillvaron, anden och naturen, ideal- och realprincipen. Här ha vi i flera hänseenden nyckeln till hans världsbild och nyckeln till hans poetiska symbolik. Jag citerar de rader, där Nilsson, under framhållande av den schellingska identitetsfilosofiens stora betydelse för Atterbom, sammanfattar dennes betraktelsesätt:

»För Atterbom liksom för Schelling är det absoluta eller gudomliga väsendet till sin form självåskådning och uppträder som ett (åskådande) subjekt och ett (åskådat) objekt. Vi få likväl icke tänka oss subjektet och objektet såsom skilda, ty det absoluta åskådar sig själv som objekt; de äro i grunden ett. För oss uppenbarar sig det absoluta i andens värld med en övertikt av det subjektiva, i naturens värld med en övertikt av det objektiva. Atterbom benämner de båda principerna med växlande namn; han kallar den subjektiva principen *det gudomliga förståndet, anden, ljuset, elden* m. m.; den objektiva åter *fantasiën, materien, poesien, naturen, natten, vatnet* m. m. Ofta personifierar han dem till självständiga väsen, ett manligt och ett kvinnligt, och låter världen uppkomma genom deras kärleksförhållande. *Ljuset*, himlen, azuren, tänker han sig som en gud, vilken älskar *materien*, jorden, natten och genom deras kärlek uppstår livet eller den levande skapelsen. I denna sin personifiering av urprinciperna överensstämmer Atterbom både med Schellings naturfilosofi och äldre kosmogonier.» (Nilsson, s. 136).

Dessa båda motsatta sidor i gudomen; den *subjektiva* och den *objektiva*, *anden* och *naturen* eller *materien*¹, återfinner Atterbom överallt i världen och livet omkring sig liksom ock inom människosjälén. Det är av betydelse för den kommande undersökningen att ytterligare belysa denna skaldens åskådning, och jag anför därför några av hans egna uttalanden. I huvudsak kan jag härvid följa Nilsson.

I recensionen av G. A. Silverstolpes *Skaldestycken* (*Ph. 1811*, s. 56) framställer Atterbom Gud såsom »den allmänna lifsprincipen i det ideala och reala Universum, således såsom en fullkomlig en-

¹ Som Nilsson visat, beteckna båda dessa begrepp hos Atterbom vanligen den objektiva sidan i gudomen (s. 137). När Atterbom därför talar om »naturen», menar han i regel ej den synliga eller timpliga naturen omkring oss. Denna sistnämnda blir för honom en grumlad, förvirrad bild av den sanna eller »eviga naturen», uppkommen genom människans ofullkomliga sätt att uppfatta (NILSSON s. 130, 204 ff. m. fl. st.).

het av ljus och materia; — — — och en inre harmonisk grund, som Spinoza och flera kallat Guds kärlek till sig sjelf, — — — förenar hans tvenne naturer i en enda oändlig gudaförmåga — — —.» Begreppet materia säges i en not beteckna »det objektiva i Guds natur». Även inom det mänskliga förnuftet, gudomlighetens avbild, återfinner skalden samma principmotsats, här representerad av förståndet och fantasien.

En god inblick i hans åskådning lämnar också följande ställe i företalet till *Nordmansharpan* (*P. K. 1816*, s. xxix f.):

»Gudomens väsende, så vidt dödliga ögon mäktat intränga i dess djup, yppar ej blott en omätlig vilja, verkställsamhet och skapardrift, utan ock en gränslös motsvarighet af längtan, bildbarhet och modersfröjd, allmänna karakteren af den eviga *matrix rerum*, som med en ursprunglig metaphor kallas *Natur*. Naturen är icke Guds personlighet, men Gud yttrar sig genom henne såsom person, och frambringar i oupphörlig tidföljd ur den innersta helgedomen av hennes sköte varelser, i hvilkas föreställningskraft han instrålar ur bilden af förnuftets och Försynens verldsordning». Denna utredning avser att förklara innebörden av jungfru Maria-gestalten: hon är »den historiska gestalten af Naturens försonade själ . . . (*Virgo mater, ex spiritu concipiens*)».

Uttalandet visar bl. a., huru nära till hands det legat för Atterbom, att även i en spekulativ utredning tänka sig förhållandet mellan de båda principerna i gudomen som en befruktningsakt mellan ett manligt och ett kvinnligt väsen. Tydligt är det här icke blott fråga om en poetisk bild.¹ Denna föreställning har nu blivit en av Atterboms älsklings tankar. Gång på gång möta vi den i hans produktion, stundom spekulativt utformad, stundom omgestaltad till växlande poetiska bilder. I Skaldarmalskommentaren (*Ph. 1811*, s. 9 f.), där han söker inläsa sin egen världsåskådning i Eddans mytologi, förklarar han Disa eller Frigga vara »symbolen af Gudomens qvinliga princip, Materien — — — det Moderliga i Universum», medan Tor anses representera den befruktande manliga principen. I *Delphines graf* (*Ph. 1811*) uppträda de båda principerna under bilderna av himlen och naturen: »Djupt ur Naturens

¹ Nilsson har betonat, att Atterbom på denna punkt kunnat ansluta sig såväl till Schellings naturfilosofi som till äldre kosmogonier. Hos Schelling förekommer dock detta betraktelsesätt tämligen sparsamt. Det är därför av betydelse att framhålla, att det i hög grad genomsyrat den tyska romantiken vid 1800-talets början. Vi möta det hos Novalis, L. Oken, G. H. Schubert m. fl. samt hos mytologen J. Görres. — I en senare undersökning skall jag återvända till denna fråga.

sköt framkallar den skapande Himlen» liv och varelser. Förnuftet och känslan inom människosjälen anses här motsvara de båda sidorna inom gudomen. — Eller man kan peka på skapelseskildringen i *Diokles och Heliadora* (*Ph. 1812*), varest Zeus' och Thetis' famntag ger upphov till livet och världen. Förenade mellan båda står Venus Urania såsom »trohetens magnet», tydligen en symbol av den gudomliga kärlek, varom Silverstolpe-recensionen talade. — Ytterligare exempel återfinnas hos Nilsson (s. 140 f., 145, 226 ff., 244 ff.).

Som Nilsson betonar, brukar Atterbom även åskådliggöra principmotsatsen medelst vissa naturfilosofiska bilder. Bl. a. låter han sålunda idealprincipen företrädas av *ljuset*, realprincipen av *natten* och *vattnet*. Ofta anknytes denna symbolik till läran om den gudomliga kärleksakten. Exempelvis kan framhållas, att Thetis, världsmo- dern i *Diokles och Heliadora*, framställes som vattennymf, uppstigen ur havet, medan Zeus, hennes make, likställes med ljuset. — Eller man kan hänvisa till nattmodern Nyx i *Lycksalighetens ö*, som är »Ureldens brud och modersskötet för hvar bild af lif och färg». Ty »just det dunkla hetast genomvärms af Ljusets evigt skapande allverksamhet» (originaluppl. II s. 161).

Det är av intresse att se, huru Atterbom, när han i dyrkan och längtan vänder sig mot det gudomliga, ofta låter detta taga gestalt i någondera av de båda principerna. Det går en strömfåra av ljusdyrkan genom hans poesi, och vi se honom stundom längta att i döden förenas med det gudomliga ljuset eller med världsfadern (så t. ex. i *Diokles och Heliadora*, *Ph. 1812*, s. 92, jfr ock Santesson s. 255—58). Ännu påtagligare är hans dyrkan av den motsatta gudomsprincipen, världsmo- dern. Hennes gestalt tillhör det heligaste i hans föreställningsvärld; utan tvivel har hans starka personliga moderslängtan härvid spelat en viktig roll. Han framställer henne som en majestätisk kvinnogestalt, som med oändlig ömhet vaggar liv och varelser vid sin eviga barm. Venus Urania, Jungfru Maria och Nyx utgöra olika manifestationsformer av hennes gestalt. Tron på henne skänker skalden såväl en trygg hemkänsla i livet som ljus tillförsikt inför döden, vilken ofta synes honom som ett saligt tillbakasjunkande i hennes ömma famn.¹

Den översikt av Atterboms betraktelsesätt, som härmed lämnats,

¹ I en uppsats för söndagsbilagan till *Nya Dagligt Allehanda* har jag närmare berört dessa frågor (d. $\frac{5}{3}$ 1933).

har dels sammanfattat några av Nilssons resultat, dels på ett par punkter kompletterat dessa.¹ Som denne forskare betonat, är det i huvudsak Schellings identitetslära, som ligger bakom skaldens åskådning, sådan vi mött den i nyss berörda yttranden.² Något av det intressantaste i Atterboms ovannämnda uppfattning av förhållandet mellan ande — materia eller ande — natur är, att han icke betraktar det som någon motsats av fientlig art. Båda äro manifestationer av samma gudom, båda äro till sitt väsen identiska. Förhållandet dem emellan framställes i bilden av en kärleksakt, icke som strid.³ Han ägnar också båda, ja i synnerhet materieprincipen, religiös dyrkan.

Nilsson har också framhållit den ljust harmoniska världsåskådning och naturuppfattning, som blir en konsekvens av denna ståndpunkt.⁴ Den uppfattning, som Schelling efter identitetsläran utvecklar i skriften *Philosophie und Religion* (1804), vilken upptager den platoniska läran om sinnevärdens tillkomst genom ett »fall» från det gudomliga, erhåller aldrig »någon central plats» inom Atterboms filosofi (Nilsson, s. 191). Skalden upptar visserligen här och var tankar därifrån, men gör, som Nilsson säger, »aldrig något riktigt allvar» därav (s. 191). Han tycks »ovillig att lämna identitetslärans ståndpunkt» (s. 204). »Ingen skugga av sorg», förorsakad av läran om »fallet» breder sig därför över naturen sådan han ser den, »icke en droppe av melankoli» blandas i hans »glädje över naturens skönhet» (s. 192, 194).⁵ — Nilsson, som tydligen grubblat över skaldens ovillighet att upptaga mästartens lära om fallet (se t. ex. s. 206), söker förklaringen däri, att Atterbom »in-

¹ Det sista gäller bl. a. skapelseskildringen i *Diokles och Heliadora*, som Nilsson ej upptagit till behandling, samt i viss grad Atterboms inställning till världsmoderstanken.

² Det måste dock här betonas, att Atterbom även kunnat tillägna sig dylika föreställningar från Schelling-lärjungen Fr. Ast samt från flera av de tyska författare vilka ovan anförts i noten ä sid. 123.

³ Nilsson har också betonat huru Atterboms åskådning på denna punkt är motsatt såväl Tegnér's som Stagnelius', hos vilka en dualistisk åskådning är skönjbar (s. 247, 272).

⁴ Vi minnas ju, huru Atterbom uppfattar den timliga naturen blott såsom en oklar bild av den gudomliga naturprincipen beroende på vår oförmåga att se.

⁵ Att den unge Atterbom trots detta stundom kan hemfalla åt en mer pessimistisk världsopfattning, har Nilsson därför icke förbisett. Han härleder denna ur reminiscenser från den platoniska fall-teorien, vilken, även om den ej fått central plats i skaldens tänkande, likväl ibland uppträder där (s. 154 ff.). — Som jag dels i föreliggande uppsats, dels i en senare undersökning skall framhålla, torde emellertid denna pessimism även äga andra betingelser.

nerst inne» var en »lycklig natur» med mindre sinne för livets disharmonier än dess harmonier (s. 191).

Beträffande de sistnämnda problemen kan jag icke lika villigt som tidigare ansluta mig till Nilssons uppfattning. Det är också i väsentlig grad på denna punkt, som nedanstående undersökning avser att komplettera dennes. Nilssons utredning av Atterboms lära om principmotsatsen i tillvaron synes mig nämligen ha träffat endast en sida av skaldens åskådning, men lämnat en annan, kanske lika väsentlig, obeaktad. Det är visserligen sant, att Schellings teori om »fallet» i *Philosophie und Religion* icke fått någon central plats i Atterboms världsbild. I stället har emellertid den åskådning, som mästaren något senare utvecklar i sin undersökning om den mänskliga friheten och ett par andra därmed besläktade skrifter, mycket tidigt fått stor betydelse för den svenske lärjungen, och kommit denne att modifiera, ja så småningom övergiva identitetslärans ståndpunkt. I nämnda skrifter liksom i *Philosophie und Religion* söker filosofen förklara det timligas och bristfälligas förhållande till det gudomliga; läran om det onda är undersökningens hörnsten. Men läran om »fallet» har här skjutits åt sidan; det är ur gudomens eget väsen som Schelling nu vill härleda det ondas förutsättning. Härmed följer, att hans världsbild givit rum åt en negativ princip, ägnad att i viss grad grumla skapelsens och livets harmoni.

Några av de viktigaste impulser, som den unge Atterbom mottagit från den schellingska frihetsläran skola i det följande framhållas. Dessa impulser ha fått stor betydelse för hans världsbild i dess helhet samt speciellt för hans uppfattning av den gudomliga principmotsättningen. De ha därmed i det väsentliga kommit att bestämma hans inställning till det ondas problem och följaktligen starkt influera hans ståndpunkt i de frågor, som vi nyss sett Nilsson diskutera. Dessutom har inflytandet från frihetsläran spelat en viktig roll för skaldens utveckling från panteistisk till teistisk världsåskådning. I den mån, som samma inflytande verkat bestämmande på hans filosofi, har det också fått en påtaglig betydelse för hans uppfattning av sina egna rent personliga problem och konflikter.¹

¹ Frihetslärans inflytande på Atterboms tänkande har naturligtvis icke helt kunnat förbigås av den tidigare forskningen. VETTERLUND har sålunda påpekat dess betydelse för Atterboms närmande till en teistisk världsåskådning (*Atterboms*

2.

Det torde vara nödvändigt att först antyda några av huvudtankarna i Schellings frihetslära. Jag upptar härvid endast dem, som fått betydelse för Atterbom. Eftersom referatet trots detta måste bli ytterst knapphändigt, lämnar jag genomgående sidhänvisningar till originalet. Att här taga ställning till de motsägelser och orimligheter, som Schellings utredningar ofta rymma, har jag givetvis ingen anledning till. — Jag börjar med att beröra *Skv. o. fr.*

Först vår tids naturfilosofi, säger Schelling, har lärt sig skilja mellan väsendet, försåvitt det existerar, och väsendet, försåvitt det blott är grund till sin existens. Denna tanke tillämpar han på gudsbegreppet. Men då intet finnes före eller utom Gud, så måste denne ha grunden till sin existens inom sig själv. Denna grund till Guds existens får ej förväxlas med Gud, absolut betraktad, d. v. s. med den existerande Guden själv. Grunden är ett från denne »zwar unabtrenliches, aber doch unterschiedbares Wesen». Denna grund till Guds existens kallar Schelling också »naturen i Gud». Ur denna naturgrund framgår eller utvecklas den verkliga, existerande Guden (s. 357—58).¹

När Schelling närmare skall karakterisera grunden i Gud, tillgriper han mänskliga egenskaper: längtan och dunkel vilja. Grunden är »die Sehnsucht, die das ewige Eine empfindet, sich selbst zu gebären» eller, som Fischer säger: »der göttliche Werde- oder Offenbarungsdrang, der vom Verstand noch unerleuchtete *dunkle* Wille, der seinem Ziele ahnend zustrebt» (Fischer, s. 641). All uppenbarelse är ett framgående ur dunkel i ljus. Människan födes ur moderlivet, »und aus dem Dunkeln des Verstandlosen — — — erwachsen erst die lichten Gedanken». En dylik utveckling tänker sig alltså Schelling även inom gudomen. Han uppfattar naturgrunden i sitt ursprungliga tillstånd såsom ett regellöst kaos. Han skildrar den också som ett »stoff mottagligt för alla former» (s. 398). Han liknar den vid »ein wogend, wallend Meer, der Materie des Platon gleich» (s. 359—60, jfr s. 398).

Naturgrunden i Gud är alltså Guds dunkla uppenbarelslängtan. »Aber», fortsätter Schelling, »entsprechend der Sehnsucht, welche als der noch dunkle Grund die erste Regung göttlichen Daseyns ist, erzeugt sich in Gott selbst eine innere reflexive Vorstellung, durch welche, da sie keinen andern Gegenstand haben kann als Gott, Gott sich selbst in einem Ebenbilde erblickt». Härmed har alltså det gudomliga själv-

sagospel Fågel blå, 1900—02, s. 26'. Samma förhållande har också NILSSON i förbigående berört (s. 190). Denne har därtill i en detalj observerat impulser från samma håll (s. 134) — jfr också SANTESSON (s. 139, 403). — Slutligen har även CEDERBLAD framhållit Atterboms beroende av frihetsläran under hans strid med *Journalen* 1816—17 (*Studier i Stagnelii romantik*, s. 56 ff.).

¹ När intet annat angives gälla sidhänvisningarna *Skv. o. fr.*, så länge denna här refereras; sedan resp. övriga skrifter.

medvetandet vaknat. Gud är ej längre blott dunkel, omedveten längtan. I honom har också vaknat en föreställning om honom själv.

Denna *föreställning* benämnes även *förståndet*; den är lösenordet till den dunkla längtan. Detta det gudomliga förståndet är samtidigt skapande vilja, och börjar nu sin ordnande verksamhet inom den regellösa naturgrunden. — Härmed ha vi alltså åter kommit fram till läran om de båda motsatta principerna i gudomen, ehuru här i en speciell variation: *förståndsprincipen och naturgrunden* (s. 360—61). Förståndsprincipens verksamhet i den dunkla grunden går ut på att skilja och ordna de krafter, som i grunden ännu ligga i ett regellöst kaos. Men alla dessa grundens krafter äga en inre enhet, och det är denna — i djupet av grunden dolda — krafternas enhet, som förståndet med sin särskiljande verksamhet vill ha fram. Schelling belyser saken genom en bild: » — — — so wie im Menschen in die dunkle Sehnsucht, etwas zu schaffen, dadurch Licht tritt, dass in dem chaotischen Gemenge der Gedanken, die alle zusammenhängen, jeder aber den andern hindert hervorzutreten, die Gedanken sich scheiden, und nun die im Grunde verborgen liegende, alle unter sich befassende Einheit sich erhebt». Denna krafternas enhet, eller detta krafternas »band» i djupet av den regellösa grunden framställer Schelling som »ein im Dunkel der Tiefe leuchtender Lebensblick» (s. 361).

Det märkliga är emellertid nu, att grunden icke utan vidare fogar sig i denna förståndsprincipens skiljande och ordnande verksamhet. Den gör motstånd däremot, den strävar att behålla kvar »livsblicken» inom sig och sluta sig inom sig själv, på det att alltid en grund må förbli (s. 361—62). Det bör påpekas, att Schelling även kallar det gudomliga förståndet för *ljuset* och naturgrunden för den *mörka* principen. Förståndets på naturgrunden riktade verksamhet, skiljande dess kaotiska krafter, framställer han därför som en »Transmutation oder Verklärung des anfänglich dunkeln Principis in das Licht» (s. 361—62). Detta ljusprincipens genomstrålade av den dunkla grunden blir nu för Schelling en så småningom fortskridande process. Ty genom att grunden gör motstånd och söker sluta sig inom sig själv, kan dess translucidation ej vara färdig i ett slag. Allt djupare tränger alltså ljuset ner i naturgrundens mörker, alltmer isärläggas dennas krafter, alltmer framträder det i djupet liggande bandet.

Denna translucidationsprocess blir nu för Schelling liktydig med världsutvecklingen, liktydig med naturens utveckling mot allt högre former, allt fullkomligare varelser. I varje naturvarelse se vi krafterna mer eller mindre isärlagda och deras inre band mer eller mindre klart framträdande. I utvecklingsskalan uppstår till sist en varelse, vari hela den dunkla grunden är genomlyst, vari krafterna helt äro isärlagda, och det inre bandet helt framträder. Detta är människan (s. 362—63).

Nu ha alla naturvarelser uppstått genom samverkan av den gudomliga ljusprincipen och den dunkla grunden. I varje varelse finnas där-

för två principer. Den ena stammar från ljuset, den andra från grunden. Den förra är varelsens *förstånd*, den senare dess *egenvilja*. Förståndet i varelsen kallar Schelling även dess *universalvilja* i motsats mot egenviljan. I alla lägre varelser är grundprincipen eller egenviljan ännu ej genomstrålad av ljusprincipen. Hos människan är däremot, som vi nyss sett, förhållandet ett annat. Här är grundprincipen fullt upplöst, här framträder den först aktualiserad.

I människan finns alltså båda världsprinciperna i sin fulla makt: »In ihm ist der tiefste Abgrund und der höchste Himmel». Människosjälens är »levande identitet av båda principerna». I egenskap av dylik identitet är den *ande* (s. 362—63).

Såsom ande är människosjälens Guds avbild. Ty även Gud är ju en dylik enhet av grunden och förståndsprincipen, även Gud är ande. (Denna sak belyses ytterligare längre fram i skriften.) Emellertid råder mellan människan och Gud en väsentlig olikhet. Hos Gud är identiteten mellan de båda principerna oupplöslig, hos människan upplöslig. Ty genom att grundprincipen eller egenviljan hos henne helt är genomlyst, helt är vorden ande, så är den också *fri*. Det står därför i dess makt att slita sig lös från ljusprincipen och spränga identiteten. Och detta är just *synden* eller *det moraliskt onda* (s. 364).

Det rätta förhållandet mellan de båda principerna i oss är nämligen, att egenviljan-grunden är underordnad under förståndet eller universalviljan. Grundprincipen inom oss skall vara en underordnad basis eller ett verktyg för ljusprincipen i oss, på samma sätt som naturgrunden i Gud är ljusprincipens underordnade basis. Synden består däri, att egenviljan söker spränga detta förhållande, gör uppror, och vill härska på egen hand.

Det onda, säger Schelling, är alltså blott möjligt inom människan, det finns icke i Gud, ej heller inom den övriga naturen, ej ens i den dunkla grunden. Det kan existera blott inom vårt eget bröst och består i egenviljans revolution mot universalviljan, grundprincipens revolt mot ljusprincipen. Det onda är splittring mellan principerna i oss, *tvedräktens ande*. Det goda är enhet mellan principerna i oss, *kärlekens ande* (s. 364—65).

Härmed har Schelling uppvisat det ondas begrepp och möjlighet, visat *hur* det kommer till stånd. Men *att* det kommer till stånd, varpå beror detta? Och varpå beror det, att det onda så *allmänt* kommer till stånd, att det förefaller såsom rent av en världsmakt? Vad är det, som frestar människan att begå det onda, att sönderslita endräkten mellan principerna i sitt bröst? (s. 373—74).

Ja, det ser rent ut, som funnes det ett ont grundväsen, säger filosofen. Men han modifierar strax detta antagande. Nyss har han visat, hurusom det finns en irrationell världsprincip, naturgrunden, vilken motsträvar förståndsprincipen, ljuset och ordningen — utan att därför i och för sig vara ond (s. 374). Ljusprincipen, Guds vilja, strävar att universalisera allt, bringa allt till enhet med ljuset. Grun-

den däremot vill partikularisera allt, skärper överallt egenheten och självheten (s. 375 o. 381). Denna grundens verksamhet aktualiseras emellertid fullständigt först i människan. Det är grunden, som eggjar vår egenvilja till uppror mot universalviljan eller förståndsprincipen i oss. »So lässt sich auch das Platonische Wort wohl erklären, das Böse komme *aus der alten Natur*; denn alles Böse strebt in das Chaos, d. h. in jenen Zustand zurück, wo das anfängliche Centrum noch nicht dem Licht untergeordnet war, und ist ein Aufwallen des Centri der noch verstandlosen Sehnsucht» (s. 374). Grundens lockelse uppträder i människan som en frestande och förförande makt (s. 374, 390). Den liknas vid sirénstämmer ur havets djup (s. 381).

Men trots att naturgrunden eggjar oss till avfall, är den därför ej i och för sig någon ond världsprincip. Först i och med att vi följa dess frestelse, uppstår det onda. Blott inom människans eget bröst äger det onda sin möjlighet och sin verklighet (s. 374 f.).

Härmed har alltså Schelling uppvisat, varför det onda uppstår, ävensom dess universella makt. Men hur skall nu det onda förklaras ur världsordningens synpunkt? Jo, det är nödvändigt för Guds uppenbarelse. Det onda var »tvedräktens ande», sönderslitandet av enheten inom oss. Det goda däremot är »kärlekens ande», som sammanbinder det söndrade. Men denna kärlekens ande, det högsta i tillvaron, skulle aldrig kunna uppenbara sig, om ej något söndrat funnes att sammanbinda. Den splittrande ondskan är alltså nödvändig för den enande kärlekens manifestation, på samma sätt som mörkret för ljusets. Först genom det onda och kampen däremot kan Gud uppenbara sig såsom kärlek, såsom kärlekens enhet mellan de båda världsprinciperna (s. 373—74).

Naturens utvecklingsskala upp till människan var, som vi sett, en kamp mellan ljusprincipen och den dunkla grunden. Mänsklighetens historia uppvisar samma kamp, ehuru på ett högre plan och i en högre potens. Grunden motsvaras här av det onda, ljusprincipen av det goda, av kärlekens ande. Liksom kampen mellan ljusprincipen och grunden slutade med den senares förklaring i ljus, så skall även kampen mellan det goda och det onda sluta med det ondas övervinnande och kärlekens seger. Detta historiens slutmål sammanfaller med hela världsutvecklingens: Guds fullständiga uppenbarelse (s. 377—80).

I slutet av skriften återvänder Schelling till gudsbegreppet. För första gången i sitt författarskap hävdar han här en personlig Gud. Tidigare i arbetet hade han utlagt begreppet personlighet såsom »*Verbindung eines Selbständigen mit einer von ihm unabhängigen Basis* — — — so nämlich, dass diese beiden sich ganz durchdringen und nur ein Wesen sind». Men i så fall är Gud högsta personlighet. Ty i honom förenas den ideala principen med en av denna oavhängig grund till en absolut existens. Och då enheten av de båda principerna är ande, så är Gud »als das absolute Band derselben Geist im eminenten und absoluten Verstande» (s. 394—95).

Men Gud är icke färdig eller uppenbarad såsom personlighet i ett slag. Han är liv, icke dött vara. Men allt liv är underkastat »Leiden und Werden». Så ock Gud. Han genomlöper en utveckling, vars slutmål är den uppenbarade personligheten. Schelling särskiljer i gudomen olika uppenbarelseperioder eller, som Fischer säger, »Lebenszustände» (Fischer, s. 665).

Filosofen har i det föregående behandlat principmotsättningen i gudomen, idealprincipen och grunden. Men före denna »dualitet» finnes i den gudomliga utvecklingsprocessen ett begynnelsestillstånd, som hittills icke behandlats i arbetet. Detta begynnelsestillstånd karakteriseras nu såsom absolut motsatslöshet eller »indifferens», ett tillstånd, då motsatserna ännu icke framträtt. Gudomen på detta utvecklingsstadium kallar Schelling »der Ungrund» eller »der Urgrund» (s. 406). I denna Ungrund finnes ännu ingen personlighet, men, frågas det som invändning mot beskyllningar för panteism, »ist denn der Anfangspunkt das Ganze?» (s. 412).

Ogrunden delar sig nu i de två motsatta principerna, idealprincipen och naturgrunden, »nur damit die zwei, die in ihm als Ungrund, nicht zugleich oder Eines sein konnten, durch Liebe eins werden, d. h. er teilt sich nur, damit Leben und Lieben sei und persönliche Existenz». Ty genom denna dualitet uppstår också kärleken, som förbinder idealprincipen med grunden. Motsättningen mellan dessa världsprinciper, sådan den framträder i naturen, i människan och i historien, har skriften i det föregående demonstrerat (s. 408).

Slutmålet i utvecklingsprocessen blir, att motsatsen upplöses i enhet och kärlek. Uppenbarelsen är fullbordad, Gud är allt i alla, han framträder som personlighet och kärlek. Ogrunden är, som Fischer säger, »die Einheit vor allen Gegensätzen», slutmålet är »die Einheit über allen; dort sind die Gegensätze noch nicht hervorgetreten, hier sind sie vollkommen aufgelöst und überwunden». (Fischer, s. 665—66, *Skv. o. fr.* s. 406—409).

Tankegången från *Skv. o. fr.* belyses och kompletteras ytterligare i några av filosofens arbeten från de närmast följande åren. I stridskrifterna mot Jacobi (1812) och Eschenmayer (1813) försvarar han sin ståndpunkt mot angrepp och invändningar. Den sistnämnda intresserar framförallt genom sitt ivriga hävdande av en personlig gud; antropomorfismen i frihetslärans gudsbegrepp framträder här mycket starkt (Fischer, s. 671 f.). Jacobiskriften åter belyser förträffligt en annan av denna läras grundtankar: den utvecklingsprocess, som gudomen genomlöper, »die Evolution Gottes aus sich selbst» (Fischer, s. 682). Allt liv, säger filosofen här, all utveckling går från ofullkomlighet till fullkomlighet, från mörker till ljus. Detta tillämpas sedan på gudsbegreppet »Non fumum ex fulgore sed ex fumo dare lucem ist — — — des echten Künstlers Art — ist auch Gottes Art». (*Jacobiskr.* s. 78 ff., jfr s. 63 ff.). Gud är för Schelling A och O, men som A är han ännu blott den outvecklade guden, medan han såsom O är den utvecklade (s. 81). Såsom A är Gud ännu opersonlig och medvetlös,

ännu ej »Gud» i ordets egentliga bemärkelse. Först såsom O är han den personliga guden (s. 81, jfr s. 62).

Även i ett par först efter Schellings död bekantgjorda skrifter utvecklas och kompletteras frihetslärans åskådning. Av dessa intresserar oss närmast *Die Weltalter*. Med detta verk sysslade filosofen alltifrån 1811 under åratals framåt, ivrigt omarbetande och ändrande. Vid ett par tillfällen (1811 och 1813) lämnades partier därav till tryck, men togos sedan tillbaka, när Schelling ej var nöjd med dem. Verket, som aldrig blev fullbordat, är oss bekant genom det fragment därav, som efter filosofens död publicerades i hans *Sämmtliche Werke*. Detta fragment, som tydligen avser att utgöra verkets första del, har enligt utgivaren tryckts efter det fullständigaste av de olika manuskript, som funnos bland Schellings kvarlätenskap. Utgivaren förmodar, att det härrör från 1814 eller 1815 (*S. W.* I: 8 s. V).

Die Weltalter äger för oss intresse därigenom att Atterbom under sin personliga samvaro med Schelling i München vintern 1817—18 tydligen tagit del av dess innehåll och livligt entusiasmerats därav. Schelling har nämligen vid denna tid alltjämt sysslat med detta verk (se *Minnen*, s. 142).

Att fixera de intryck, som Atterbom härvid mottagit, ställer sig emellertid ytterst vanskligt. Vi veta icke, vilken ståndpunkt Schelling vid denna tid intagit till de skilda versioner av arbetet, som funnos i hans kvarlätenskap och av vilka den tryckta är en. Naturligtvis kunna vi heller icke komma åt de impulser, som de muntliga samtalen med mästaren skänkt skalden. Möjligen skulle en jämförande granskning av filosofens skilda manuskript och Atterboms filosofiska författarskap efter hemkomsten här kunna ge resultat. En dylik skulle emellertid spränga ramen för denna uppsats.

Som emellertid i det följande några uttalanden av Atterbom efter tiden för hans samvaro med mästaren skola anföras, kan jag icke underlåta att — ehuru i största korthet — beröra ett par huvudtankar i det tryckta fragmentet, vilka förefalla att ha fått betydelse för diktaren.

Först och främst är det uppenbart, att Schelling här alltjämt i väsentlig grad befinner sig på frihetslärans ståndpunkt, vilken han söker precisera eller utveckla vidare.¹ Han återupptager läran om

¹ Detta har också varit Atterboms uppfattning. I ett brev till Ernst von Malsburg d. 11/2 1818 skriver han: »Aus Schellings Abhandlung über das Wesen

gudomens utvecklingsprocess från något ofullkomligt till det fullkomliga. Och han återupptager läran om »naturen i Gud», vilken Gud lägger till grund för sin egen uppenbarelse. Men han söker här närmare utreda denna naturgrunds väsen. Han talar om den »motsägelse», som finnes däri, en strid mellan en förnekande kraft, som vill sluta sig inom sig själv, och en bejakande, som vill utbreda sig, ge sig själv. Denna motsägelse blir källan till allt liv. »Wiederspruch», säger Fischer i sitt referat, »ist des Lebens Triebwerk und Innerstes: daher alles Thun unter der Sonne so voller Drangsal und Mühe, daher die Angst die Grundempfindung jedes lebendigen Geschöpfs, daher die Allgegenwart des Leidens in der Welt; alles, was wird, kann nur im Unmuth werden; das Leiden ist der Weg zur Herrlichkeit auch in Ansehung des Schöpfers. Der wahre Grundstoff alles Lebens und Daseins ist das Schreckliche» (s. 693 f.). Just detta betonande av det kval och den ångest, som naturgrunden rymmer och som härifrån strömmar ut i skapelsen, samt tillika av det skräckinjagande i naturgrundens karaktär, äro starkt framträdande drag i skriften (*Die Weltalter*, s. 230, 246, 319—22, 335 m. fl. st.).

I motsats mot denna naturgrund i gudomen ställer Schelling, vad han kallar »det högsta» i gudomen, »die Gottheit in Gott», den rena naturlösa anden i gudomen (s. 233—39, jfr ock innehållsöversikten s. 197). Under detta det högsta i gudomen underordnar sig naturen i gudomen, och detta med fri vilja. Ty härigenom löses motsägelsen inom naturgrunden, och harmoni inträder mellan dess stridande krafter (s. 233 ff.). Men *möjligheten* finnes, att naturgrunden åter kan sträva att frigöra sig från detta underordnade förhållande, varigenom åter motsägelsen, striden och ångesten skulle bli aktuell. Det förhållande, som härmed skulle inträda, liknas vid sjukdomen inom ett organiskt väsende. I och med denna frigöras de krafter, som eljest ligga dolda under andens herravälde, och det visar sig, vilka skräckinjagande och avskyvärda makter, som finnas gömda i varelsen. Eller en annan bild: »Wenn die Abgründe des menschlichen Herzens im Bösen sich aufthun, und jene schrecklichen Gedanken hervorkommen, die auf ewig in Nacht und Finsterniss begraben sein sollten: dann erst wissen wir, was im Menschen der Möglichkeit nach liegt, und wie eigentlich seine Natur für sich oder sich selber überlassen, beschaffen ist». På samma sätt kan filosofen hävda »dass die Gottheit über einer Welt von Schrecken throne». Naturen i Gud är i och för sig själv icke något ont, men genom dess uppror *kan* det onda möjliggöras (s. 265—69). — Här skymtar ju samma uppfattning av det onda, som i *Skr. o. fr.*: grundprincipens uppror mot förnuftsprincipens herravälde. Men nu betonas icke såsom därstädes, att det onda blott kan uppstå inom människan. Måhända var det emellertid filosofens avsikt att senare återkomma till detta problem.

der Menschlichen Freiheit und seine Schrift gegen Jacobi können Sie einigermassen die Tendenz der Weltalter errathen». (U. U. B. — G. 8).

3.

Den nedanstående granskningen av vissa impulser från Schellings frihetslära inom Atterboms författarskap har disponerats på följande sätt. Först anföras en rad uttalanden från åren 1811—17, avsedda att ge en allmän uppfattning om, huruledes dessa impulser redan tidigt sätta spår inom skaldens världsåskådning för att småningom komma att intaga en alltmer dominerande plats därstädes (avd. 3). I fortsättningen upptages ett speciellt problem till behandling: Atterboms uppfattning av det onda. Härvid måste först hans ställningstagande till Schellings lära om naturgrunden något närmare skärskådas (avd. 4). Sedan beröres dels hans lära om det onda inom människan, dels frågan huruvida hans världs bild skall anses rymma en negativ eller ond metafysisk princip (avd. 5).

Redan i Atterboms kommentar till dikten *Skaldarmal* från 1811 (*Ph. 1811*) finns ett starkt inflytande från *Skr. o. fr.*, vilket även av Nilsson observerats (s. 134). Framför allt kommer detta fram vid utläggningen av Eddans skapelsemyt. Jätten »*Yme, Rimthus-sarnes* eller de onda människornas upphof» säges beteckna »den uräldsta Materien, de individuella Existenzernas grund¹, hvilka af sin qvarboende egoistiska princip kunna öfverväldigas och blifva Gudarnes fiender.² Men för att aktuellt blifva Naturens ursprung, måste hon sättas ur stånd att vara ett sjelfständigt Sjelf; — — — Derföre säger Sagan, att *Bores söner*, de trenne första idealerna — — — i det högsta Förnuftet, dödade *Yme* och skapade vår verld af hans kropp. — — — Hvad man tydligt ser, är att Allfader tänktes äldre än dem alla, ty üfven *Yme* tillkom *medelst Hans kraft som det styrde*, säger Eddan, och Gud i sin innersta herrlighet förhåller sig sålunda som ett *Prius* till Naturgrunden».³ (*Ph. 1811*, s. 13).

¹ Frihetslärans karakteristiska tanke, »dass die Dinge ihren Grund in dem haben, was in Gott selbst nicht Er Selbst ist, d. h. in dem, was Grund seiner Existenz ist» (*Skr. o. fr.* s. 359).

² Frihetsläran: egenviljan, den från grunden härstammande principen inom oss, gör uppror mot den gudomliga universalviljan, varigenom synden uppstår. — Även Atterboms användande av begreppet »självhets», på tal om *Yme*, pekar åt samma håll.

³ Också en av frihetslärans typiska tankar. Så framhålles t. ex. i *Skr. o. fr.* (s. 358), att naturgrunden icke på något sätt till tiden föregår den existerande guden: »Gott hat in sich einen inneren Grund seiner Existenz, der insofern ihm als Existierendem vorangeht, aber ebenso ist Gott wieder das *Prius* des Grundes, indem der Grund, auch als solcher, nicht sein könnte, wenn Gott nicht actu existirte».

Även på flera andra ställen i kommentaren skymtar inflytandet från frihetsläran. Sålunda återfinner Atterbom i Eddan läran om »ett positivt Ondt, som icke härstammar från gudarna men uppkommer genom Egoismens konflikt med deras vilja»; (s. 8) — alltså åter en anspelning på frihetslärans etik. Därstädes betonas bl. a. med kraft, att det onda är något »positivt», en makt, icke en brist (*Skr. o. fr.* s. 369). — Vidare antyder Atterbom världsutvecklingens slutmål, »den sista stora krisis mellan det Goda och det Onda», samt det förstnämndas seger (s. 13). Man jämföre härmed *Skr. o. fr.* s. 404. T. o. m. det typiska uttrycket »krisis» återfinns hos Schelling. — När Atterbom låter Tor-Kristus bekämpa det onda, »ändlighetens isolerade princip» (s. 10), pekar detta åt samma håll (jfr *Skr. o. fr.* s. 380) o. s. v.

Vi möta alltså här ett helt myller av mer eller mindre dimmiga reminiscenser från *Skr. o. fr.* Vad som här är av intresse och bör fastslås, är att Atterbom redan nu tillägnat sig skriftens grundtanke: *läran om naturgrunden, varifrån det onda indirekt härstammar*. Atterbom kallar här grunden »den uräldsta materien». Just denna bestämning, »gammal», skola vi i det följande ofta se honom tillägga den.

I *Preliminärier till en poetik* skymta också en rad intryck från samma håll. Atterbom berör här förhållandet mellan naturen och historien. Naturen »uttrycker Guds basis eller *essentia*, i hvilken han gradvis förverkligar sin *existentia*, och slutligen i Förnuftet framgår såsom det lefvande bandet ($\lambda\omicron\gamma\omicron\zeta$) af begge. Historien lemnar oss den succesiva utvecklingen af detta lefvande band. Den makt, som i Naturen syntes oss såsom blott Verldssjäl, antager i Historien den tröstfullare skepnaden af Försyn. Här är religiositetens egentliga hembygd och Kristus är dess representant» (*Ph.* 1811, s. 575).¹ På samma ställe talas strax efteråt om »grunden i Gud», och om motsättningen mellan den »enskilda viljan» och »universalviljan» (s. 574 och 575) — frihetslärans karakteristiska termer.

¹ Här antydes ju ett koncentrat av frihetslärans uppfattning av naturens och historiens utvecklingsprocesser. I människan framträder anden, enheten av ideal-principen (vilken sistnämnda Schelling också benämner »det existerande i Gud», *Skr. o. fr.* s. 408) och grunden. Härmed kulminerar naturens utvecklingsskala och vidtager historiens, människoandens utveckling. — Schelling använder ej uttrycket *logos*, däremot ofta »das Wort» med direkt anspelning på Johannes-evangeliet (s. 361, 377, 380). I människan uttalas »ordet» i skapelsen, »enheten av ljus och dunkel» o. s. v. (s. 363 f.). — Jfr ock s. 395: Gud såsom ande är bandet mellan »Basis und Existierendes» i honom. — Även Kristus-gestalten infogas i detta sammanhang (s. 377, 380).

Låt oss nu även något närmare granska skapelsehymnen i dikten *Diokles och Heliadora* (*Ph. 1812*, s. 85):¹

»Heliadora! en Zevs är förborgad i kedjan af tingen,
 Outtömligt hans lif flammar i verldarnas Allt.
 När ur den gamla Natten han steg, i tiderns ursprung,
 Etherns eldiga famn mötte Kronions begär;
 Luftgestalter danade sig, kometerna föddes,
 Dock elementerna än stridde i brand mot hvarann.
 Dyster den Våldige såg sig omkring. Då fann han i modrens
 Dunkla salar en mö, skön som hans tanke sig tänkt:
 Stum i djupet hon satt, i ögonen glimmade trånad,
 Och en frusande kalk rågade hon med sin hand.
 Nu vid hans rop med rodnande kind hon kom i christalldrägt,
 Sjögrön böljade högt slöjan på tjuserskans barm,
 Silfverfotade Thetis med Zevs förmålades; och ännu
 Är hon på gungande bädd älskade Ljusets gemål:
 Alla väsenden föder hon än, den hulda, och alla
 Lifvets betingande dryck tömma ur hennes pokal.
 Eros! din verldslag klang i ett skapande Varde; det fasta,
 Skilt från det veka, sin grund, bildade spherernas lopp.
 Ljusets söner nu blixtrade fram i ordnade leder,
 Venus Urania dem rytmiska rörelsen gaf;
 Ställde i midten af alla sig sjelf, som drottning och urbild,
 Mellan Zevs och hans brud trohetens klara magnet».

Fortsättningen skildrar, hur naturen utvecklar sig mot allt högre former; känslan vaknar i blommorna, begären i djuren o. s. v. Men om havet, Poseidons palats, heter det:

»Lägst i dess afgrund herrskar ännu det åldriga Chaos,
 Och dess förborgade skräck solen med möda beser».

Slutligen skildras människans framträdande:

»Än allmodren dock ordet ej fann till skapelsens gåta,
 Och från dess innersta själ sucken till Uranos flög.
 Då från hans mun antände en fläkt det ädlaste ämnet,
 Och i menniskans bild Viljan åt himmelen såg:
 Zevs sjelf log af behag, från Olympos de samlade Gudar
 Sågo med undran och lust denna gestalts majestät.
 Ljusets i henne bemäktigat sig, som herrskande Frihet,
 Stoffet, och bildar deraf dygdens och skönhetens verd».

Redan Santesson har påvisat, huru den nyss anförda skildringen av människans skapande direkt återgår på *Skr. o. fr.*

¹ Detta häfte av *Ph. 1812* publicerades först våren 1813.

(Santesson s. 138 f.).¹ Det ligger därför nära till hands att i föreliggande skapelseskildring även spåra andra impulser från samma håll. Nu minnas vi, huru Atterbom i Skaldarmalskommentaren framställde frihetslärans naturgrund som den »uräldsta materien», och vi skola i det följande finna, att han vid ett flertal tillfällen benämner den »den gamla natten» (se nedan s. 149 ff., 159 f.).² Det bör alltså ej vara förhastat att även här antaga samma innebörd i detta uttryck. Zeus, ljusprincipen, framträder ur den gamla natten, naturgrunden, och framlockar sedan ur dess djup den sköna naturen, Thetis.³ Denna tolkning stödes även av ett annat faktum. Den gamla nattmodern förbindes ju med bilden av havsdjupet.⁴ Något senare återupptages samma symbol. Medan naturen i övrigt stiger mot allt högre former, härskar i havsdjupet ännu »det åldriga Chaos», vars »förborgade skräck solen med möda beser». Här skymtar alltså föreställningen, att ljus- eller förnuftsprincipen ej helt lyckats genomstråla den kaotiska materien eller naturgrunden från skapelsens morgon, som ännu skräckinjagande ligger kvar i tillvarons nattliga djup. Denna tanke, som direkt kan härledas ur ett ställe i *Skr. o. fr.*⁵, skola vi återfinna i en rad senare uttalanden av Atterbom, där under ännu påtagligare inspiration från samma håll.⁶

¹ Jfr *Skr. o. fr.*: »Erst im Menschen also wird das in allen andern Dingen noch zurückgehaltene — — — Wort völlig ausgesprochen» (s. 364). Innebörden av uttrycket »ordet» förklaras några sidor tidigare: »In dem Sinne, wie man sagt: Das Wort des Rätsels» (s. 361). — Atterboms något underliga uttryck »ordet till skapelsens gåta» återgår alltså direkt på Schelling. — Uttrycket att i människan ljuset såsom frihet bemäktigat sig stoffet, går ju också i frihetslärans anda. Genom att den mörka principen i människan, säger Schelling, helt är genomlyst av ljusprincipen, är hon fri (s. 363, 364). Detsamma gäller tanken, att i människan »viljan åt himmelen såg» (jfr *Skr. o. fr.* s. 364, 350 ff.).

² Detta är bl. a. fallet i en *Phosphoros*-uppsats blott ett år senare än ovan behandlade dikt (se nedan s. 159).

³ Jfr *Skr. o. fr.*: Förståndsprincipen födes ur den dunkla naturgrunden och börjar sedan i den sistnämnda sin ordnade verksamhet, framlockande ur dess djup raden av naturvarer (s. 361). Förhållandet mellan *naturgrunden* före förståndsprincipens födelse därur och *ogrundern*, enheten före alla motsatser, är hos Schelling ej fullt klar. Detsamma är, som vi senare skola finna, fallet hos Atterbom. Sålunda kan ju »den gamla natten» här även utläggas som *ogrundern*.

⁴ Detta framgår ju av sammanhanget: Thetis, vattennymfen, uppstiger ur moderns dunkla salar.

⁵ Jfr *Skr. o. fr.* (s. 359 f.): den ursprungliga regellösa naturgrunden är sedan länge förvandlad i ordning och form genom ljusprincipens verksamhet, »aber immer liegt noch im Grunde das Regellose, als könnte es einmal wieder durchbrechen, — — — Dies ist an den Dingen die unergreifliche Basis der Realität der nie aufgehende Rest, das was sich mit der grössten Anstrengung nicht in Verstand auflösen lässt, sondern ewig in Grunde bleibt».

⁶ Även havsdjupet som symbol för naturgrunden återvänder på andra stäl-

Även Venus Urania-figuren låter sig förena med en tolkning av dikten i frihetslärans anda. Hon är »trohetens magnet» mellan Zeus och hans brud, kärleken som sammanbinder dem båda. Även senare i dikten antydes tanken, att kärleken utgör »bandet» mellan »naturens hjerna» och »hjerta»; ja, att kärleken, detta »band», är »namnet på Gudomen sjelf». — Ingenstädes i Schellings skrifter framträder emellertid hans förhärligande av kärleken så starkt som i *Skr. o. fr.* Det är kärleken, som i den uppenbarande gudomen förbinder ljusprincipen och naturgrunden till ett. Kärleken är den uppenbarade Gudens själva väsen (*Skr. o. fr.* s. 408, jfr s. 406).

Det är alltså tydligt, att ovanstående skapelsemålning rönt starka intryck från *Skr. o. fr.* Ännu mer påtagligt blir detta, om den jämföres med Atterboms senare utvecklingar av samma frågor (se ned. s. 152). — Samtidigt spåras emellertid i poemet bilder, som mer erinra om identitetslärans ståndpunkt, så t. ex. famntagat mellan Zeus och Thetis, subjekts- och objektsprincipen i gudomen, världsmoderstanken o. s. v. Mot bakgrund av skaldens senare utredningar får emellertid detta förhållande sin förklaring. Det visar sig nämligen där, att han ofta söker förena identitets- och frihetslärans uppfattning av objektsprincipen på så sätt, att han betraktar den sköna och goda naturmodern som en senare utvecklingsform av den »gamla» och hemska naturgrunden. Här symboliseras detta förhållande i bilden av mor och dotter.

Att Atterbom redan vid denna tid också börjat tillägna sig frihetslärans teistiska världsbild, framgår av ett brevuttalande av den ¹⁸/₁ 1814 (Hammarsköldska brevsamlingen, K. B.). Han omtalar för Hammarsköld, att han håller på att studera Schellings stridsskrift mot Jacobi. Han finner den »högst intressant», men skriven med »nog mycken personlig hetta» och »mindre vetenskaplig, än den borde vara». Härpå följande viktiga tillägg: »Men han [Schelling] säger också, att denna stridsskrift är att anse som ett prooemium till ett stort, snart utkommande verk över teismens huvudlärar. Mätte han blott härmed hålla ord».

I recensionen av Akademiens handlingar från 1815 hävdar Atterbom på flera ställen Guds personlighet på ett sätt, som pekar mot frihetsläran. Så t. ex. heter det, att »Christendomen, som — — — framställer Gud såsom en personligt lefvande, omätlig

len hos Atterbom (se ned. s. 147, 153). Också denna bild kan återföras på *Skr. o. fr.* (s. 360, jfr s. 381).

Kärlek — — — har redan i aderton århundraden uppställt den idee af det Gudomliga, som Philosophien omsider, efter så många oundvikliga förvillelser, börjat bemäktiga sig. Den största åsyftningen af Schellings mödor är, att för oändliga tider försona det frommaste hjerta med det ljusaste förstånd» (se *S. L. T.* s. 658 f., jfr s. 682). Uppfattandet av Gud såsom »personligt levande kärlek», denna tanke blir ju först i och med frihetsläran dominerande inom Schellings spekulation. På ett annat ställe i recensionen försvarar Atterbom schellingianismen mot vissa beskyllningar från motståndarnas sida. Dessa finna »viljans frihet upphäfvnen i en lära, som gör just viljan och friheten till det skapande urväsendets högsta manifestation» (s. 691).¹

Jag har härmed anfört några uttalanden från tiden 1811—15, vilka ådagalägga, att frihetsläran redan under dessa år satt påtagliga spår inom skaldens världsåskådning. Ytterligare exempel härpå skola anföras i ett senare sammanhang. De uttalanden, vari skalden mest påtagligt ansluter sig till *Skr. o. fr.*, komma emellertid först under åren 1816—17. Av motståndarna beskylld för panteism, ateism, läror som upplösa religion och moral m. m., försvarar han sig vid denna tid i tvenne artikelserier i *S. L. T.* Den ena utgör svar på tvenne tidigare »insändare» i tidningen, vari betänkligheter anförts mot schellingianismen, och tillkom i början av 1816 (*S. L. T.* 1816, s. 33, 49, 65, 151). Den andra utgör försvar gentemot ett våldsamt angrepp på fosforisternas filosofi från *Allmänna Journalens* sida, och tillkom under vintern 1816—17 (*S. L. T.* 1816, s. 776, 785, 801, 817; — 1817, s. 17, 33, 91, 97, 113, 119). Båda äro tyvärr ofullbordade.² Här ha vi emellertid Atterboms första sammanhängande redogörelse för sin världsåskådning, onekligen ett par av de viktigaste källorna för kunskapen om hans ungdomsfilosofi. Försvarsskriften får ökad betydelse därigenom, att den i anslutning till motståndarnas angrepp, upptar en del uttalanden inom Atterboms tidigare produktion till förklaring.

I dessa skrifter från 1816 och 1817 visar det sig, att Atterboms tänkande numera i huvudsak står under frihetslärans inflytande. Den panteism som han under de första ungdomsåren i viss

¹ Redan Santesson har visat dessa raders beroende av frihetsläran och sammanställt dem med Diokles' skapelsehymn (s. 139).

² De benämnas i forts. resp. »Svar på Insänt» och »Försvarsskriften». — Beträffande artikelseriernas tillkomst och förutsättningar se LJUNGGREN, *Sv. vitterh. häfder V*, kap. 2.

grad bekänt sig till, har här helt fått vika för en teism i frihetslärans anda. Det är också av stort intresse att följa hans utredning av förhållandet mellan panteism och teism. Vid sidan av impulserna från *Skr. o. fr.* spåras ett tydligt beroende av de förklaringar till denna skrift, som Schelling lämnat i stridsskriften mot Jacobi.

I »Svar på insänt» säger Atterbom, att naturfilosofien hävdar den absoluta identiteten av idealitet och realitet — alltså »det absoluta» i identitetslärans anda —, en absolut enhet av »ett och allt». Men samtidigt göres följande viktiga tillägg: »Att denna förnuftsenshet, hvars utveckling Naturphilosophien ser i hela det omätliga omfånget av lifvets gestalter, icke dessmindre är en princip, som leder till den strängaste *Theism*, hoppas jag kunna visa vid slutet af dessa förklaringar. Men den äkta Theismen kan endast framspira såsom blomman af en äkta *Naturalism*, hvilken, på samma sätt som Naturen sjelf innehåller roten till allt lif, förhåller sig till lifvets högsta utbildningsgrader, till Dygd, till Konst och Religion, såsom roten af evighetens träd till dess i kronan glimmande frukter.» (*S. L. T.* 1816, s. 61).¹ — Atterbom har här så gott som punkt för punkt tillägnat sig Schellings utredning av förhållandet mellan naturalism och teism i *Jacobiskr.*, utmynnande i tanken »dass Naturalismus die Grundlage — — — des Theismus ist.» (*Jacobiskr.* s. 69, jfr Fischer s. 669, 684). Identitetsfilosofien göres till grundval för en teism i frihetslärans anda.

Det härledande av teismen ur naturalismen, som i citatet ställdes i utsikt, försökes i försvarsskriften vid årets slut. Framför allt är här artikeln i nr 51 av *S. L. T.* 1816 belysande. Den bär överskriften »Guds existens, Guds väsende, Naturen».

Inledningsvis lämnas här en redogörelse för begreppet naturen. Härmed säger sig Atterbom mena: »den allt frambringande urverkligheten inom Gudomens väsende, af hvars i tid och rum uppenbarade mångfald — — — Gud Sjelf såsom personlig Verldsstyrelse är den högsta länken.» Varje länk i denna kedja säges vara »impregnerad med sitt bestämda mått af realitet genom den skapande urkraft, som uppenbarar sig i *alla* och som sist öfver sin *fulländade* skapelse hvilat såsom *Gud*.» — »Man har», fortsätter Atterbom, »på ett förunderligt sätt i omdömen öfver vår lära sammanblandat denna urproduktivitet (*natura naturans*), som blott är En af Gudo-

¹ Föreliggande uttalande har Atterbom tydligen ansett viktigt. Han citerar det följande höst i försvarsskriften (*S. L. T.* 1816, s. 815).

mens egenskaper, med Gudomens högsta, concentrisk, alla de andra ordnande egenskap, *den genom hvilken Gud framträder ur djupet av sitt urväsende, manifesterad såsom Person.*» Om man liksom Spinoza stannar vid »blotta ideen af en ursubstans», så kan varken panteismen undvikas eller »någon för hjertats behof fullt tillfredsställande religionsphilosophi uppkomma.» »Men denna ursubstans är ingenting vidare än det ursprung till sin existens, hvilket Gud har inom sitt eget väsende» (*S. L. T.* 1816, s. 801 ff.).¹

Atterbom fortsätter med en bestämning av begreppen »det Absoluta» och »Gud». Han säger sig här ha varit utsatt för missförstånd:

»*Det Absoluta*, säger man, är vår Gud, och dessa båda ord betyda hos oss ett och detsamma. Det är icke sant, svara vi: hvem har bedt er läsa och döma så ytligt? Schelling har visserligen, i några af sina äldre skrifter, nyttjat dessa ord promiscue; såvida med rätt, som Gud äfven är att betrakta såsom Urrealitet, Urväsende, — — —. Betraktas Gud åter som ett handlande Individuum, så tillhör honom benämningen af Absolutum endast på ett ganska oegentligt sätt. Ett Ens Absolutum betyder ingenting annat, än ett Ideale = Reale i allmänhet, ett väsende, hvars möjlighet omedelbart innebär och grundar sin verklighet, och hvilket, såsom sådant, är närvarande i *allt* reellt (i det fysiskt reella ej mindre än det intelligent reella) såsom den eviga roten till dess existens, eller den för alla entia gemensamma urgrunden. *Blott på denna ståndpunkt i vårt system gäller det gamla: Έν και Παν.* Det Absolutas Idee är *blotta ideen af Urväsende*, utan vidare bestämningar. Dess karakter är inneslutenhet, förborgenhet, *motsatslöshet*, eller *Indifferens*, emedan det är *det ännu ouppenbarade*, det för all reflexion otillgängliga, som föregår hvarje speciell akt och form av den Eviges oupphörligt verkande sjelfmanifestation.» (*S. L. T.* 1816, s. 805 f.). — Atterbom visar i en not, hurusom detta urväsende kan betecknas som »chaotisk stillhet». I en senare not säger han, att det av de gamle föreställdes »under bild av chaos» (s. 811).

Vad Atterbom här avser med begreppet *det absoluta*, är tydligen den schellingska »urgrunden», »ogrunden» eller »indifferensen», det gemensamma ursprunget till såväl naturgrunden som idealprincipen, *den ouppenbarade guden*.²

¹ Allt detta är ju ett hopkok på frihetslärans idéer. Jfr Schellings utredning av Guds utveckling från naturen i Gud fram till den personlige Guden, särskilt i *Jacobiskr.* (s. 62—67, 71, 81, m. fl. st.). När Atterbom sammanställer naturen i Gud med Spinozas substans, ansluter han sig också till Schelling (jfr *Jacobiskr.* s. 62 samt *Skr. o. fr.* s. 397).

² Jfr *Skr. o. fr.* s. 406, 408. — Även i övrigt återgår Atterboms utredning direkt på frihetsläran. Schelling företager där samma begreppsdistinktion mellan Gud i sitt fulländade tillstånd och den absoluta identiteten från identitetsläran.

Atterbom visar i fortsättningen, huru detta ouppenbarade urväsen, denna indifferens av idealt och reallt »öppnar sig». Urväsendets intelligens »Guds ande» ponerar urväsendets »väsen» som ett objekt för sin föreställning och sin vilja. Detta objekt blir »realgrunden» för universum, blir det underordnade villkoret för Guds andes personliga manifestation. Härigenom har i den ursprungliga indifferensens ställe en dualitet uppstått, dualiteten mellan intelligens och väsen, ande och natur.¹ Ur denna dualitet framgår livet. Livet är föreningsbandet mellan ande och natur. Härmed är den ursprungliga indifferensen upphöjd till en »positiv, organisk de motsattas enhet» upphöjd till »en absolut identitet». På denna ståndpunkt av sin utveckling, — säger Atterbom — förekommer det gudomliga icke längre som den ursprungliga kaotiska indifferensen »men dock ännu såsom en opersonlig ide — — — eller såsom en Verldssjäl». Emellertid hävdar han, »att det Gudomligas idee, i sista instansen av dess utveckling, hänvisar ideen på af en *gudomlig Person*, en *Fader*, en *Försyn*.» (*S. L. T.* s. 807—812).

Huru denna sista instans av utvecklingen ter sig, visar aldrig Atterbom. Han påpekar blott, att »Gud såsom *Person* är upphöjd jämväl över *Dualiteten* och *Identiteten* — — —. Han är ej allenast *mer* än den naturliga principen, han är äfven *mer* än den andliga. Han är den *himmelska*: ty han är *Kärlek*.»² — Atterbom sammanfattar i slutet av artikeln den gudomliga utvecklingsprocessen: »*Det Absoluta* är vårt systems *princip*, *Gud* är dess *resultat*. Såvida det Absoluta är Gudomlighetens urväsende, som visserligen sammanhänger med Guds Subjekt, men alldeles icke dermed får förblandas, kunna vi med rätt säga, att Gud är vårt systems A och O: och — *så långt* åtminstone — är vår filosofi i sin innersta kärna svarande mot en sann religionsitets fordringar (*S. L. T.* 1816, s. 814 f.)³

Denna senare är Deus implicitus, den förra Deus explicitus (*Jacobiskr.* s. 81, varest också hänvisas till *Skr. o. fr.* s. 412, där samma tanke förekommer. Jfr. ock *Skr. o. fr.* s. 408). Även erkännandet, att Schelling tidigare och med viss rätt använt termerna promiscue återfinnes här (*Jacobiskr.* s. 81).

I uttalandet ovan lägger alltså Atterbom identitetsfilosofiens begrepp »det absoluta» till utvecklingsgrund för frihetslärans personliga Gud, på samma sätt som ju Schilling skriver, att teismen skall bygga på naturalismen (jfr FISCHER s. 669 f., 683 ff.).

¹ Jfr *Skr. o. fr.* s. 408: Ogrunden delar sig i grunden och idealprincipen; en dualitet uppstår ur indifferensen.

² Jfr *Skr. o. fr.* s. 405 f., 408.

³ Denna sammanfattning återgår direkt på *Jacobiskr.* s. 81. Schelling hävdar här, att den absoluta identiteten icke får förblandas med den personlige Guden.

Vad Atterbom här förkunnar är alltså en utvecklingsprocess inom gudomen. Gudomen utvecklas från den motsatslösa, kaotiska indifferenten genom dualiteten och identiteten fram till den personliga guden.¹ Jag har redan i detalj visat det direkta beroendet av frihetsläran, isynnerhet så som denna kommer till uttryck i *Jacobiskr.* Vill man på ett belysande sätt se, huru nära Atterboms uppfattning av gudomens utvecklingsprocess, även såsom helhet, ansluter sig till denna lära, så kan man läsa Fischers sammanfattande referat av frihetslärans teogoni: det första utvecklingsstadiet i gudomen är *indifferensen* eller *ogrunden*, enheten *före* alla motsatser. Det andra är *identiteten*, vari motsatserna finnas aktiva och »in ihrer Überwindung begriffen». Det tredje är »die absolute Persönlichkeit oder die Liebe Gottes», enheten *över* alla motsatser. (Fischer s. 665 och 666).

När alltså Atterbom året 1816 för första gången söker ge en sammanhängande utredning av sin gudsuppfattning, så ansluter han sig så gott som genomgående till frihetslärans betraktelsesätt. Att detta icke är någon tillfällighet eller blott beror på ett taktiskt grepp, betingat av motståndarnas beskyllningar för panteism m. m., framgår av flera omständigheter. Å ena sidan ha vi ju sett, huru som frihetsläran alltifrån *Skaldarmal* 1811 satt tydliga spår inom hans tänkande. Skapelseskildringen i *Diokles och Heliodora* från 1813 föregriper, som jag i fortsättningen ytterligare skall framhålla, i flera hänseenden försvarsskriftens framställning av samma process. Och huru tidigt skalden känt sig dragen till frihetslärans teism, framgår såväl av ovan anförda brevuttalande från nyåret 1814, som av de citerade raderna i recensionen av Akademiens handlingar från 1815. Det är dessutom av intresse att se, huru han i försvarsskriften genom att upptaga och kommentera sina egna tidigare uttalanden med iver söker visa, att han långt förut bekänt sig till den åskådning, som han nu förkunnar (se framför allt artikeln i nr

Den absoluta identitetens väsen är blott »implicite Gott», eller »genauer zu reden dasselbe Wesen — — — welches sich zum persönlichen Gott verklärt. — — — Ich setze Gott als Erstes und Letztes, als A und O, aber als das A ist er nicht was er als das O ist, und inwiefern er nur als dieses — Gott sensu eminenti ist, kann er nicht auch als jenes Gott in dem nämlichen Sinne sein, noch, aufs strengste genommen, Gott genannt werden, es wäre denn, man sagte ausdrücklich der *unentfaltete* Gott, Deus implicitus, da er als O Deus explicitus ist.»

¹ Denna åskådning uppdyker för övrigt i skilda variationer på många andra ställen av försvarsskriften (se t. ex. *S. L. T.* 1817, s. 41).

52 av *S. L. T.* 1816). Här får man dock stundom taga hans uppgifter med viss kritik.

Å andra sidan kommer frihetsläran fr. o. m. nu att i mycket dominera Atterboms spekulaton. Den bildar grundvalen för hans kommande teistiska världsbild. Man läse t. ex. de rader, varmed han långt senare i sina *Studier till filosofiens historia och System* (1835) inleder ett referat av *Skv. o. fr.* I denna hälsar han »den afgjorda morgonrodnaden af en ånyo uppgryende Lifvets filosofi som hädanefter aldrig åter af natt skall höljas» (s. 248). Vi få härvid också taga med i räkningen, att de impulser, som Atterbom under den personliga samvaron med mästaren vintern 1817—18 mottog, i mycket gingo i samma riktning.

Det ovan anförda torde på ett par viktiga punkter ha belyst ett problem, som sysselsatt den tidigare Atterbom-forskningen: frågan om skaldens utveckling från en mer panteistisk till en teistisk och kristen världsåskådning.¹ Såväl Vetterlund som Nilsson ha tydligen haft klart för sig, att *Skv. o. fr.* ägt betydelse för denna utveckling. Ingendera har dock ägnat frågan någon ingående utredning. Av nu anförda citat och sammanställanden få vi emellertid en klarare inblick i förhållandet. Som den trogne lärjungen har Atterbom så småningom helt anslutit sig till mästarens ståndpunkt i dennes senaste skrifter. Han upptager deras teism, men är samtidigt lika ivrig som läraren att bringa denna gudsuppfattning i harmoni med identitetslärans mer opersonliga och panteistiska. Genom läran om gudomens utvecklingsprocess kan den sistnämnda läggas till grund för den förstnämnda och identetsläran göras till förutsättning för frihetsläran. Tack vare detta resonemang kan Atterbom närma sig teismens ståndpunkt utan att därför behöva anse sig bryta staven över den panteism, som stundom framträder i hans tidigare uttalanden. — I yttranden från senare år har skalden skarpare betonat klyftan mellan panteism och teism (jfr Vetterlund, a. a. s. 25 f.). Han har då också mer kritiskt tagit ställning till Schellings utveckling från panteistisk till teistisk världsåskådning (*Studier till filosofiens hist. o. syst.* s. 243 ff.).

¹ Jfr ovan s. 126, noten.

4.

Kanske ännu viktigare är den roll, som frihetsläran kommit att spela för Atterboms uppfattning av det ondas problem, och därmed för hans inställning såväl till de etiska frågorna som till frågan om världssalltets inneboende skönhet, godhet och harmoni. För att komma dessa spörsmål närmare in på livet, måste vi först utreda hans ställningstagande till mästarens lära om »naturgrunden». Även här lämnar försvarsskriften en god inblick i hans betraktelsesätt. Jag erinrar om det föregående referatet av skriftens skapelse-skildring, vilken nu på en viss punkt mer ingående skall skärskådas.

Såsom det första stadiet i gudomens utveckling, uppställdes »Urväsendet» eller »Indifferensen», som här även kallades »det Absoluta». Det framställdes som motsatslöst, förborgat, ouppenbarat och liknades vid kaos.

Det är, säger Atterbom »*den eviga Möjligheten för Ideer* — — — liksom — — — det mänskliga Förnuftet, betraktadt i sitt substantiella väsende *ensamt*, är blotta möjligheten af förståndsbegrepp.» »Men Förståndet är i Förnuftet den skapande, *formande* anden, genom hvilken begreppet upphöjes» från möjlighet till verklighet. — På samma sätt, fortsätter han, »öppnar sig det förborgade Urväsendet endast genom den *actus*, hvarigenom Gud *affirmerar* sig, d. v. s. ponerar denna *Essentia Absoluti* såsom ett Objektift, ett ämne för sin föreställning, sin vilja och sin kärlek. Detta *första Objektiva* sådant som det uppfattas och ordnas i Guds reflexiva aktivitet, är den förebildande realgrunden för Universum, eller Universum i sitt *urbildliga tillstånd*, *natura naturata*¹ i sin första skönhet, Ideernas rena värld, hvilken endast för Gud är i all sin herrlighet åskådlig. Härvid bör märkas: — — — att det nämnda Objectivum primum väl befinner sig *inom* Urväsendets substans, så vidt som den ingenting vidare är än substans, men *utom* Urväsendets intelligens, d. ä. *utom* den öfver substansens realprincip upphöjda och reflekterande idealprincipen. Till denna Idealprincip, d. v. s. Gud såsom Ande, förhåller sig Urväsendet, betraktat såsom *endast* sådant (såsom blott motsatslös, absolut Urmöjlighet) *nu* (sedan genom *actus reflexionis Divinae* en opposition mellan Reellt och Ideellt uppkommit) såsom ett *underordnat* villkor, ett *medium actionis* för hans subjektiva (personliga) manifestation.» (*S. L. T.* 1816, s. 806 ff.).

Detta åtskilligt virriga ställe kan jag ej utläsa på annat sätt än följande. Liksom »förståndet» uppträder formande och danande inom det mänskliga »förnuftet» (betraktat såsom blotta möjligheten

¹ Atterbom säger sig skilja denna *natura naturata* dels från *natura naturans* = den urproduktivitet i Gud, varom han ovan talat (se ovan s. 140), dels ock från den empiriska naturen.

för förståndsbegrepp), så uppträder inom det dunkla urväsendet Guds ande (även kallad »urväsendets intelligens», »det gudomliga subjektet»). Denne ponerar det dunkla urväsendet såsom *sitt föreställningsobjekt* och därmed såsom *ett objekt för sin vilja och kärlek*.¹ Urväsendet var ju dunkelt och kaotiskt, blotta möjligheten för idéer. Men sådant det »uppfattas och ordnas i Guds (rättare: Guds andes) reflexiva aktivitet», blir det »realgrunden för universum», »idéernas rena värld», naturen i sin första skönhet o. s. v. Urväsendet upphöjes m. a. o. genom Guds andes formande inverkan från kaos till ordning och skönhet, från möjlighet till verklighet.²

Man skulle alltså kunna säga, att urväsendet förekommer i trenne stadier: 1:o såsom den ouppenbarade Guden, indifferenten av ande och natur, — 2:o ponerat såsom andens föreställnings- och verksamhetsobjekt, — 3:o under andens verksamhet upphöjt och ordnat, nu blivit den sköna naturmodern (»natura naturata i sin första skönhet» o. s. v.). — I första stadiet representerar urväsendet hela det absoluta, den ouppenbarade Guden. I och med andra stadiet är urväsendet, som Atterbom säger, blivit »ett underordnat villkor, ett medium actionis» för Guds andes »personliga manifestation». Något senare säges också, att Gud underordnar sig urväsendet »till villkor för sin uppenbarelse» (s. 820) eller att han ponerar »en evig realgrund som motsats till sin egoitet» (s. 815). Det är ju tydligt, att urväsendet i detta dess andra stadium äger påtaglig likhet med frihetslärans naturgrund.³

Huru Guds ande eller subjekt aktualiserar och ordnar sitt ob-

¹ På samma sätt säges i nästa artikel, att Gud underordnar sig urväsendet till villkor för sin uppenbarelse (s. 820). Jfr ock s. 814: »Guds ponrande av en evig realgrund såsom motsats till sin Egoitet.»

² På samma sätt defineras något senare i samma artikel begreppet »naturen» här fattad som den objektiva, moderliga sidan i gudomen): »Urväsendet, såsom i verksamhet försatt Realgrund.» (s. 816).

³ Närmast tycks utredningen här återgå på *Jacobiskr.* Schelling säger där, att Gud — eller rättare »das Wesen welches Gott ist» — är grund i två bemärkelser, som noggrant måste hållas i sär. 1:o är han grund till sig själv eller början till sig själv — på samma sätt som varje intelligens måste ha en begynnelse inom sig själv, som ej är intelligent. Ty all utveckling går från mörker till ljus, från icke-intelligens till intelligens. 2:o gör han sig till grund, »in dem er eben jenen Teil seines Wesens, mit dem er zuvor wirkend war, leidend macht», — d. v. s. han gör detta sitt icke-intelligenta begynnelsestillstånd till grund för sin personlighet (s. 71). Detta är ju också Atterboms tanke. — Huru dessa båda betydelsor av ordet »grunden» skola förenas med begreppet »ogrundern» i *Skr. o. fr.*, synes mig icke fullt klart. Sammanfaller ogrunden med grunden i ordets första bestämmelse? Så tycks åtminstone Atterbom ha fattat saken. Urväsendet eller indifferenten övergår till att bli *grunden* för Guds personliga manifestation.

jekt, det ursprungligen dunkla och kaotiska urväsendet, visar Atterbom något längre fram medelst en bild: »Essentia Absoluti¹ är en obeskadlig aseitas², det mörka haf³, öfver hvilket endast Guds ande sväfvär. Men så snart detta sväfvande satt i rörelse de heliga vattnen, förvandlas deras aseitas, deras outrannsackliga innehåll, till ett åt alla rigtningar oändligt och omätligt progredierande per se, eller till Lif». (*S. L. T.*, s. 810).

I dessa uttalanden uppfattar Atterbom principmotsättningarna i gudomen i frihetslärans anda. Mot subjektprincipen, Guds ande, står den dunkla grunden, i det sista uttalandet *symboliserad i det mörka, det outrannsackliga rattnet*⁴, som dock så småningom förvandlas till liv.

Huru Gud eller Guds ande gestaltar och aktualiserar den dunkla grunden och härur framkallar livet, visar Atterbom på ytterligare ett par ställen i försvarsskriften, vilka ypperligt belysa det nu sagda. På tidstypiskt sätt inläser han romantikens spekulation i forntida filosofi och religionsläror. I »lemningarna av Orientens äldsta vishet» återfinner han sålunda tanken, att Gud danar universum »genom den eviga handlingen af sin reflexion, hvilken, rigtad på den i hans allmakt hvilande oändliga förmågan (det Absoluta, betraktadt såsom Grundväsende) blifver den Urvilja, genom hvars Fiat en oändlig skapelse uppkommer». Omedelbart härefter heter det, att Gud är »boende i det klaraste Ljus och oupphörligt till gemenskap med ljuset framkallande lif och varelsor ur den dunkla urgrunden.» (*S. L. T.* 1817, s. 120). Samma lära återfinner han också hos Platon. »Existensens tvenne Principer» anser han hos denne vara »Allväsendet såsom Ämne, ὕλη och Allväsendet såsom Form, ἰδέα.» (s. 127). Hylä definierar Atterbom såsom »det Absoluta, betraktadt såsom *blotta substratet* för sin aktualisation». (s. 125). Han anför också Platons kunskapsteori: blott idéerna

¹ Vi minns, huru Atterbom nyss använde denna term för urväsendet i dess andra stadium.

² Jfr *Jacobiskr.* ord med hänsyftning på grunden: »Das Tiefste, Verborgenste in Gott ist wohl das, was die Philosophen die Aseitität nennen. Dieses ist das Unnahbare in ihm — — —» o. s. v. (s. 62).

³ Jfr *Skr. o. fr.*, där grunden liknas vid »ein wogend wollend Meer» (s. 360).

⁴ Tydligen är Atterbom nu ivrig att hävda, att han alltid hyst denna uppfattning av principmotsättningen i gudomen. Vi minnas uttalandet i Silverstolpe-recensionen 1811, varest Gud framställdes såsom enhet av ljus och materia, förnade av »Guds kärlek till sig själv» (se ovan s. 122). Detta uttalande tager nu Atterbom upp och kommenterar det så, att Guds kärlek till sig själv säges beteckna »den inre eviga correspondensen mellan Realgrunden och Personligheten» (*S. L. T.* s. 819), alltså en utläggning direkt i frihetslärans anda.

grundegenskap, nemligen trånaden att framföda det Fullkomliga? Sjelfva det i djupet af Materiens lynne fortfarande Chaotiska, Regellösa, Naturliga, som utgör det första bildsamhetsämnet för alla daningar, är en längtan att alldeles öfvervåldigas af denna förklaringsdrift. Men detta kan aldrig inträffa, emedan ljuset, då det icke mera funne något att bryta sig emot, att genomtränga, att eröfra, i samma ögonblick skulle upphöra att vara *synbart*. Hvad som meddelar sig åt våra sinnen såsom *mörker*, är den återstående saknaden som aldrig kan uppfyllas, den trängande, drömmande, ofta förfärande frånvaron af strålar och glädje. Alla ting bära stämpel af en mer eller mindre lyckad befrivelse ur mörkrets svärmodiga rymd;» (s. XIV f.).

Atterbom upptar här frihetslärans typiska karakteristik av naturgrunden såsom längtan, samt även dess tanke, att den dunkla grunden ännu icke helt är förklarad i ljus, att det regellösa och kaotiska ännu vilar under tillvaron som dess basis.¹

Samma tankegång upptages också några år senare i skaldens recension av Iduna i *S. L. T.* 1820—21. Här talas bl. a. om vår skräck »för de förborgade andar eller krafter, som vistas i den 'gamla natten', i det irrationellas chaos, öfver hvars lurande afgrund den synliga Naturens höga, milda, klara gudatempel är uppbyggt». (*S. L. T.* 1820, s. 818 f.).

Härmed kan jämföras såväl bilden av havsdjupets skräckinjagande kaos i *Diokles och Heliadora* fr. 1813 (se ovan s. 136 f.), som nedanstående rader i *Lycksalighetens ö* — de ord varmed Nyx bortvisar de underjordiska andarna:

Bort! Viken hän, vidunder, troll! I djupets barn,
Nedsjunken dit! Med kufvad kraft betjenen der
Den verld, som öfver chaos byggt sin tempelsal!
(Originaluppl., II, s. 446.)

¹ Jfr *Skr. o. fr.* s. 359 f.: Den kaotiska grunden, med dess dunkla längtan, från begynnelsen av gudomens utvecklingsprocess har redan undanträngts av »det högre, som upphöjt sig därur». — »Nach der ewigen That der Selbstoffenbarung ist nämlich in der Welt, wie wir sie jetzt erblicken, alles Regel, Ordnung und Form; aber immer liegt noch im Grunde das Regellose, als könnte es einmal wieder durchbrechen — — —. Dieses ist an den Dingen die unergreifliche Basis der Realität, der nie aufgehende Rest, das was sich mit der grössten Anstrengung nicht in Verstand auflösen lässt, sondern ewig im Grunde bleibt. — — — Ohne dies vorausgehende Dunkel giebt es keine Realität der Creatur; Finsterniss ist ihr notwendiges Erbteil». Intet kan mer egga människan att sträva mot ljuset, »als das Bewusstsein der tiefen Nacht, aus der er ans Dasein gehoben worden».

Nilssons antagande, att ovan citerade Atterbom uttalande även influerats av Plotinos (s. 245) behöver ju icke nödvändigt strida mot min uppfattning, eftersom ju skalden hos Plotinos inlade schellingska tankegångar. I huvudsak måste det dock vara frihetsläran, som här bestämt Atterboms betraktelsesätt.

I den med Iduna-recensionen samtida dikten *Åsigter* (P. K. 1821) uppträder åter »den gamla natten» från skapelsens morgon:

Den gamla Natten, öppnad nyss för ljuset,
I dunkla böljor ovisst rörde sig,
Och hennes bröst, der nu ett hjerta klappar,
Då häfdes tungt af en gestaltlös aning,
Hvars yttringar bekrigade hvarann.

Numera säges hon vara bliven »en kufvad grundval åt det högre lifvet». I fortsättningen benämnes hon »den äldsta modren», i förhållande till vilken den »blida» naturen framställs som dotter. Att vi här ha att göra med frihetslärans grund, framgår icke minst därav, att »den gamla natten» något senare i dikten på det för denna lära karakteristiska sättet sammanställs med synden och det onda (se härom nedan s. 156).¹

Genom de anförda citaten ha vi erhållit en relativt klar uppfattning om Atterboms tankegång; *Guds ande underlägger sig det dunkla, kaotiska urväsendet, och gör det till grund för sig och skapelsen. Genom andens verksamhet ordnas och aktualiseras denna grund till skönhet och harmoni. Men i dess djup ligger ännu det oordnade, nattliga och kaotiska, »der nie aufgehende Rest», för att använda Schellings uttryck. Att dennes lära om grunden i Skr. o. fr. och Jacobiskr., givit den väsentliga impulsen till Atterboms betraktelsesätt, torde vara obestriddigt.*

Ovanstående uttalanden ge också nyckeln till ett problem, som i detta sammanhang måste inställa sig. Vi ha här sett Atterbom uppfatta principmotsatsen i gudomen i frihetslärans anda. Realprincipen eller materien kommer härvid att framstå såsom kaotisk och regellös. Den måste i överensstämmelse med Schellings lära delvis antaga karaktären av en negativ världsprincip, den blir det ondas indirekta upphov och framstår själv stundom såsom något ondskefullt och farligt (härom mera i avd. 5 av denna uppsats).

¹ I de tre senast anförda uttalandena, vilka härröra från tiden efter resan, få vi också räkna med impulser från läran om naturgrunden i *Die Weltalter*. Den inbördes strid, som präglar »den gamla natten» i *Åsigter*, pekar åt detta håll. På andra ställen i diktens skapelseskildring karakteriseras hon även som »den raa styrkan», »kraften» o. s. v.; bergen förklaras vara lämningar från den tid, då hon härskade. Jfr *Die Weltalter*, s. 311 f. och 343. — Samtidigt ger emellertid utredningen ovan vid handen, att skaldens uppfattning av naturgrunden från hans tidigare år icke i huvudsak förändrats genom dessa nya intryck, utan snarare befastats.

Men nu har jag i det föregående under anslutning till Nilsson visat, huru Atterbom också uppfattar principmotsatsen i identitetslärans anda och därvid gör realprincipen (naturen, materien) till ett härligt gudomligt väsen, likställt med idealprincipen, symboliserat och dyrkat i världsmoderns gestalt, sammanställt med madonnan o. s. v. I vad mån har Atterbom sökt förena dessa båda betraktelsesätt?

Ovan anförda uttalanden ge svaret. Det dunkla, kaotiska urväsendet, sådant det »uppfattas och ordnas i Guds reflexiva aktivitet, är den förebildande realgrunden för Universum, — — — natura naturata i sin första skönhet, Ideernas rena värld, hvilken endast för Gud är i all sin herrlighet åskådlig.» — heter det i försvarsskriften (se ovan s. 145). I samma artikel åberopas vidare just ett av de uttalanden där Atterbom ger en synnerligen belysande bakgrund till sin världsmodersdyrkan: »Gudomens väsende» hette det i Kalenderföretalet 1816, »yppar ej blott en omätlig vilja, verkställsamhet och skapardrift, utan ock en gränslös motsvarighet af längtan, bildbarhet och modersfröjd, allmänna karakteren af den eviga *matrix rerum*, som med en ursprunglig metaphor kallas *Natur* — — —» o. s. v. Denna naturmoder återfinner Atterbom såsom »historisk gestalt» i madonnan (se vidare ovan s. 123). Nu kommenteras i försvarsskriften detta yttrande så, att uttrycket »Naturen» förklaras beteckna »Urväsendet såsom i verksamhet försatt Realgrund». (*S. L. T.* 1816, s. 816.) — Dessa båda ställen i försvarsskriftens utredning förklara Atterboms tankegång. Läran om den utvecklingsprocess, som gudomen genomlöper, bringar identitets- och frihetslärans uppfattning av realprincipen att harmoniera. Den regellösa och kaotiska grunden utvecklas under idealprincipens inverkan till att bli den sköna, gudomliga naturmodern.

Samma föreställning upprepas och kompletteras även i flera andra ovan anförda uttalanden. *Åsichter* skildrar »den gamla natten» från skapelsens morgon: »hennes bröst, der nu ett hjerta klappar, då häfdes tungt af en gestaltlös aning». — Kommentaren till Platons Hylä-begrepp hävdar, huru »den dunkla, under all existens såsom dess föregående basis hvilande Urgrunden» först genom den »absoluta intelligensen» erhållit »bestämd verklighet och kvalitet», men huru den »i sin primitiva egenskap» dragit sig undan »i en för lifvet och ljuset otillgänglig skymning». — Idunarecensionen talar om »den gamla natten» eller det »irrationella chaos

öfver hvars lurande afgrund den synliga naturens — — — guda-tempel är uppbyggt» o. s. v.

Vi förstå nu, varför Atterbom genomgående tillägger bestämningen »gamal».¹ Tydligt skiljer han mellan två manifestationer av realprincipen: den »gamla», närmast motsvarande frihetslärans grund, och den nuvarande, som närmast erinrar om identitetslärans uppfattning, den heliga världsmo- dern o. s. v.

Emellertid måste betonas, att han icke anser »den gamla natten» vara eliminerad ur skapelsen i. o. m. föreliggande utvecklingsprocess. Alltjämt vilar den lurande och skräckinjagande under naturens härliga tempel. Alltjämt är den en verksamhet att räkna med. Vi ha även hört honom tala om »det i djupet av materiens lynne fortfarande Chaotiska, Regellösa, Natliga — — —» (Hörbergföretalet, se ovan s. 149). Fortsättningen skall också visa, huru Atterbom härifrån härleder synden, samt huru han tack vare denna åskådning stundom närmar sig läran om en ond världsmakt.

Dessförinnan må emellertid ett par anmärkningar tilläggas till föreliggande avdelning av min utredning. Den framställning av Atterboms lära om naturgrunden, som ovan givits, har byggt på uttalanden fr. o. m. 1816. Emellertid är det tydligt, att han redan tidigare omfattat den. Jag erinrar sålunda om kommentaren till Yme-figuren från 1811. Vidare erinras om skapelseskildringen i *Diokles och Heliadora* från 1813. Jag har redan tidigare framhållit, att denna i huvudsak måste tolkas i frihetslärans anda (se ovan s. 137 f.). Mot bakgrund av det senast anförda torde emellertid detta bli ännu mera tydligt. Vi minnas, huru Zeus eller ljuset framstiger ur »den gamla natten», havsdjupet, modern. Dyster ser han sig omkring, men vänder sedan blickarna tillbaka till hennes dunkla salar och framropar härur Thetis, havsnymfen, som blir hans maka och livets hulda föderska. Mot allt högre former stiger livet i sin utveckling, men i havsdjupet härskar alltjämt »det åldriga chaos», vars »förborgade skräck solen med möda beser». — Så gott som punkt för punkt kommenteras denna allegori från 1813 av försvarsskriften jämte andra nyss anförda prosautredningar. I det kaotiska urvä-

¹ Redan i Skaldarmalskommentaren kallar Atterbom naturgrunden »den äldsta materien», i *Diokles och Heliadora* »den gamla natten» eller »det åldriga chaos». Begreppet »den gamla natten» återvänder sedan i ett flertal uttalanden, så t. ex. i Idunarencensionen och *Asigter*. Ytterligare exempel återfinnas nedan s. 159 f. Andra benämningar äro »den äldsta modern» (*Asigter*), »Urnatten», »den gamla Chaos-natten», »det gamla Chaos» o. s. v. — se härom nedan s. 161 f.

sendet uppträder intelligensprincipen, ponerar urväsendet som sitt objekt och omskapar det till den härliga naturen. Särskilt bestickande är likheten mellan poemet och den fantasieggande bild, varmed försvarsskriftens utredning belyses. Urväsendet framställs som *ett mörkt hav*, över vilket endast Guds ande svävar. Såsmåningom förvandlas emellertid genom andens inverkan »de heliga vattnen» och deras »outrannsaktiga innehåll» till liv. Urväsendet i dess båda manifestationer kommer alltså i poemets symbolik att motsvaras av den gamla nattmodern i havsdjupet och den sköna Thetis. — I huru hög grad poemets skildring av det skräckinjagande kaos i havets avgrund föregriper skaldens senare uttalanden, har jag tidigare framhållit. — Det är alltså tydligt, att den lära om naturgrunden, som Atterbom i uttalanden fr. o. m. 1816 på ett påtagligt sätt hävdar, redan långt tidigare tagit gestalt i hans föreställningsvärld. Vi skola i det följande återfinna samma förhållande beträffande hans uppfattning av det onda.

Vidare en annan intressant detalj! I försvarsskriften liksom i *Diokles och Heliadora* ha vi sett grunden symboliserad av havet eller vattnet. Samma symbolik uppträder också i dikten *På en skärgårdsresa* publicerad samma år som försvarsskriftens skapelseskildring (*P. K. 1812*, 2:a uppl. 1816). Här framställs havet såsom »tingens urgamla fosterska», opersonlig, tiggande och känslolös. På ett annat ställe i samma dikt frågar sig skalden, om icke havet i stormen öppnar

Lifvets förborgade afgrund,
 Brusande skyhögt af qval,
 Slukande opp i sin sjömist
 Eviga Ljusets flyktiga strålar,
 Kall i hvar droppa ändå?¹

I samma dikt frågar sig skalden även, huruvida havet, »evighetens ring», är en moderlig famn eller en hemsk och hånfull midgårdsorm.

5.

Utifrån ovan behandlade lära om naturgrunden gestaltas nu Atterboms uppfattning av *synden* och *det onda*, — på samma sätt, som fallet varit hos Schelling. Vi minnas, huru denne definierade

¹ Man erinrar sig, huru Atterbom i Hörbergföretalet tillade grunden bestämningen svärmod och talade om dess »förfärande» frånvaro av strålar och glädje.

det onda. Människan äger inom sig tvenne principer; den ena tillhör den dunkla grunden, den andra det gudomliga förnuftet. Den förra är människans egenvilja. Den senare, förnuftet, är däremot ett med den gudomliga universalviljan. Den förra principen inom henne skall vara den senare underordnad, vara dess basis. Synden består däri, att grundprincipen gör uppror mot förnuftsprincipen, så att ordningen mellan dem omvändes. Till detta uppror lockas och eggas människan av den metafysiska grunden. Detta sker, på det att kärleken och godheten, vilka representera det rätta förhållandet mellan principerna, må uppenbaras i sin makt och härlighet. Detta kan nämligen icke ske, om ej ett motstånd finns att övervinna (se ovan s. 129 f.).

Även här är det så, att impulser från Schellings lära redan tidigt förekomma inom Atterboms författarskap utan att dock några utförligare redogörelser lämnas förrän fr. o. m. 1817. — Redan 1811 förklaras jätten Yme vara »den uräldsta Materien, de individuella Existenzernas grund, hvilka af sin qvarboende egoistiska princip kunna öfverväldigas och blifva Gudarnes fiender» — ett koncentrat av frihetslärans moralfilosofi och ett första utkast till Atterboms senare förkunnelse i denna fråga. Även på ett flertal andra ställen i Skaldarmalskommentaren varierades frihetslärans uppfattning av det onda (se ovan s. 134 f.). I *Preliminariet till en poetik* från följande år förekommer bland andra spår av frihetsläran (se ovan s. 135) även denna tanke: vår vilja »måste dö såsom enskild vilja, för att såsom Universal-vilja uppstå i en ljusare rymd» (*Ph. 1811*, s. 574). Åter alltså en av grundtankarna i *Skr. o. fr.*, uttryckt med dess typiska termer.¹

De klaraste utredningarna i föreliggande fråga börja emellertid komma först våren 1817. Mest belysande är måhända följande ställe i Hörbergföretalet (s. xxxix).

Det onda säges där uppkomma »genom menniskans jordiska personlighet och har sin verklighet blott såsom motsats till det enda verkliga², det Goda, hvars uppenbarelse i tiden det mot sin vilja måste befrämja, på samma sätt som en mörk botten tjenar till synbarhets-

¹ Man jämföre t. ex. följande ställe i *Skr. o. fr.* Föreningen av universalvilja och egenvilja inom människan är en motsägelse. Universalviljan måste av egenvilja förnimmas såsom förtärande eld. För att leva i den förra »muss der Mensch aller Eigenheit absterben». Därför är döden nödvändig »als der wirkliche Absterben der Eigenheit.» (s. 381).

² Jfr *Skr. o. fr.*, s. 409.

medel för den vänliga solens verkningar». ¹ Härtill följande not: »Frihetens egenskap, betraktad i sin reella verksamhet, består just deruti, att den icke allenast är en förmåga till Godt, utan äfven en förmåga till Ondt, och till ett *positift* Ondt, liksom till ett *positift* Godt. ² Det *positiva* i det Onda är icke sinlighetens öfvervigt öfver den intelligenta principen, utan en desorganiserad, men med sjelfständighet fortverkande kraft inom den intelligenta principen sjelf. ³ Det är en sjuk, förvänd Vilja, som liksom i feberyra rasar mot sin andel i den allmänna verldsordningen ⁴, och slutar med att antingen öppna sig för en högre Viljas helsosamma inflytelse eller ock att förtära sig och förgås. ⁵ Den uppkommer derigenom, att det, som i personligheten är *egoitet*, upphöjer den till realitet syftande, men innan sin fullbordade *translucidation* förståndslösa ⁶ Naturdrift, som i all Jaghet är det moraliska lifvets fysiska basis, från substrat och *organ* för handlingar till *princip* för handlingar ⁷; egoiteten bemödar sig att *såsom sådan bli universalitet*, eller att på egen räkning agera verldslag, efter hvarjehanda infall och godtfinnanden. — — — Hos Gud ensam är Egoitetens princip ofrånskiljelig från Kärlekens; och det Onda kan hvarken äga rum hos, eller föränledas af en Existens, der det Goda är evigt sin egen nödvändighet.» ⁸

Mot bakgrunden av det ovan sagda belysas förträffligt några rader i försvarsskriften, där det på tal om förhållandet mellan kristendom och hedendom säges, att människotanken i och med Kristi framträdande börjat finna »— — — att icke blott stjerner, elementer och dämoner ägde ett betänkligt inflytande på menniskans öden, utan att hon inom sig sjelf, i sin egen inre varelses oupplysta rymder, hade att bekämpa det hårdaste ämnet och den farligaste fienden — — —». (*S. L. T.* 1817, s. 138). ⁹

På några i ögonen fallande punkter i de tvenne anförda cita-

¹ Jfr *Skr. o. fr.*, s. 377.

² Jfr *Skr. o. fr.*, s. 364 ff., 369.

³ Jfr Schellings tanke, att det blott är den — i och med människan — ande vordna grundprincipen, som kan göra uppror mot universalviljan: »Denn nicht die Leidenschaften an sich sind das Böse, noch haben wir allein mit Fleisch und Blut, sondern mit einem Bösen in und ausser uns zu kämpfen, das Geist ist.» (s. 388).

⁴ Jfr *Skr. o. fr.*, s. 391.

⁵ Jfr *Skr. o. fr.*, s. 389—91.

⁶ Jfr *Skr. o. fr.*, s. 388, 389.

⁷ Jfr *Skr. o. fr.*, s. 389.

⁸ Jfr *Skr. o. fr.*, s. 364.

⁹ En tanke, typisk för frihetsläran! Självheten eller grundprincipen i människan framställes därstädes ofta såsom mörk. Det goda består däri, att »das finstre Princip der Selbstheit und des Eigenwillens» inom människan är: »ganz vom Licht durchdrungen und mit ihm eins.» (s. 389). Eller: »Nur aus diesem finstern Princip kann — — — durch göttliche Transmutation das Gute als das Licht herausgebildet werden.» (s. 388).

ten har jag genom noter påvisat beroendet av *Skr. o. fr.* Att för övrigt Atterboms åskådning i dess helhet här återgår på denna källa, torde ej behöva understrykas. Ej heller anser jag det nödigt att belasta framställningen med ytterligare citat från försvarsskriften, ehuru ännu ett par belysande sådana skulle kunna framdragas (se t. ex. *S. L. T.* 1817, s. 110 f. och 133).

Jag anför i stället följande parti ur den stora Idunarecensionen från 1820—21, som visar, att Atterboms åskådning på denna punkt bibehåller sig tämligen konstant. I någon annan form och med vissa nya tillägg varieras här frihetslärans uppfattning av synden. Med utgångspunkt från det tragiska ödets begrepp kommer Atterbom in på det ondas problem. Han hävdar, att »den andliga människan» måste segra över »den naturliga», och fortsätter:

»Den till den senares beskydd motstridande mörka, hämmande kraften, ömsom förföriskt lockande, ömsom bittert gäckande och sönderslitande, alltid begåfvad med *alla* en fallen Naturs förmågor och derföre alltid (fastän på ett rysligt vis) majestätligt mäktig, är just det egoistiska lif i hvilket den *naturliga människan* har sin rot, och kan derföre närmast på *denna*, som hon beständigt vill reta till *herrsklystnad*, utöfva inflytelsen af sitt vådliga släktskap. Så känna vi en fiendtlig rest af det gamla chaos, som icke vill foga sig under skapelsens ordning — till hvars fortsatta utvecklande i tid och rum det ändock just genom sin motspänstighet bidrager, — ifrån medvetandets begynnelse bilda i djupet af vårt väsende den afgrund, dit Satan ofta begifver sig från sin egen, för att fullborda sitt verk.» (*S. L. T.* 1821, s. 56).

Begreppet »det gamla kaos» belyses av ett annat ställe i samma recension, där författaren talar om »de förborgade andar eller krafter som vistas i den 'gamla natten', i det irrationella chaos, öfver hvars lurande afgrund den synliga Naturens höga, milda klara gudatempel är uppbyggt (*S. L. T.* 1820, s. 818 f.)

Ovanstående utredning kan tjäna som kommentar till följande ställe i den samtidiga dikten *Åsigter*. Vi ha redan i det föregående sett, huru »den gamla natten» där uppträder såsom det kaotiska grundväsendet från skapelsens morgon (se ovan s. 150). På ett annat ställe i dikten heter det:

Det gamla Jaget inom eget bröst
Är mera farligt, än den gamla Natten;
Ja, är egentligen dess egna skötebarn.
Väl genom lifvet går det Ondas fläkt,

En pest, som vill förgifta skapelsen,
Och skulle mörda den, om lyckligtvis
Han ej förtärdes evigt af sin önskan:
(P. K. 1821, s. 166).

Jag återknyter till Idunarecensionen. Utifrån nyssnämnda uppfattning av det onda förklarar Atterbom ödets begrepp. Ödet kommer för honom att sammanfalla med synden. »Satan sjelf är principen i det slags Öde, som vi här mena, och hvars verklighet, då den ingenting annat är än *Synden* av Christendomens verldsåsigt, ju till alla delar bekräftas.¹ (S. L. T. 1821, s. 56).

»Förstår man», fortsätter han något senare, »detta Öde, är man i belägenhet att sjelf erfara vidden af dess inflytelse och fasa, så vet man ock att dess försåtliga lynne är någonting långt skräckfullare, än den blotta Sinnlighetens bräckliga svaghet, utanför hvars gräns ytliga moralbegrepp förneka tillvarelsen af en *ond* princip, Lögnens urgamle fader och befrämjare, den *absoluta motsägelsens* ande, realiteten af det till sin första oväsentlighet återsträfvande Intet, den rena negationens positivitets (förnekningens bejakning). Den öfverklagade sinnligheten, detta retliga anlag för så många lidelser och lidanden, skulle i och för sig sjelf ej vara så särdeles svår att kufva och styra, om ej en *omensklig*, i det Irrationella helt och hållet återfallen *intelligens*, med hvilken det Sjelfviska i människonaturen sammanhänger genom den *ena*, den *nedåt vända polen* af sin Vilja, begagnade den meteoriskt fermenterande oron i själens lägre region, för att der sammanskoeka och uppåt den högre sända orkanerna och åskmolnen, under innerlig glädje när villervallan hunnit sin höjd.» (S. d. T. 1821, s. 58).²

Alltså ett återupptagande av tanken från Hörbergföretalet, att det ondas rot *ej är att söka inom sinnligheten utan inom intelligensen själv*. Jag har redan påpekat denna tankes direkta förebild i *Skr. o. fr.* (se ovan s. 155).

Det anförda torde ha visat, huru Atterbom alltifrån *Skaldarmal* 1811 fram till skrifterna i början av 20-talet ansluter sig till frihetslärans uppfattning av det ondas uppkomst. De ställen, jag utvalt, ha samtliga behandlat det onda *inom människan*. Emellertid

¹ En liknande tanke finns långt tidigare hos Atterbom. Se företalet till andra upplagan av *Poetisk Kalender 1812*, utgiven 1816, s. XI).

² Även här spåras intryck från *Die Weltalter*. När Atterbom talar om »den absoluta motsägelsens ande» eller om »det till sin första oväsentlighet återsträvande intet», så crinrar detta på ett slående sätt om vissa tankar i denna skrift (jfr ovan s. 133, samt *Die Weltalter* 267 f). Samtidigt är det emellertid tydligt, att hans uppfattning av det onda här direkt överensstämmer med hans tidigare ståndpunkt.

kommer denna lära även att i väsentliga punkter påverka Atterboms uppfattning av hela det stora världsmysteriet.

Vi ha i det föregående konstaterat, huru Atterbom redan tidigt införlivat mästarens lära om grunden med sin världsbild. Den tar för honom gestalt i »den gamla natten» eller »det gamla kaos» från skapelsens morgon, vilket vilar under världsalldet som dess dunkla och hemlighetsfulla basis, alltjämt verksamt, alltjämt en realitet att räkna med. Vi ha också sett, huruledes Atterbom härifrån i överensstämmelse med mästarens tänkesätt härleder synden och det onda. Frågan inställer sig nu: hur förhåller sig denna åsikt till Atterboms i övrigt så harmoniska och optimistiska uppfattning av tillvaron?

Först måste då framhållas, att Schelling med iver betonar, att grunden i och för sig icke är någon *ond* världsprincip. Det är först i människan som det onda kan uppkomma. Emellertid kan man inte komma ifrån, att det är grunden, som framkallar frestelsen till synd (*Skr. o. fr.* s. 374 ff.). Vidare framställes grundens vilja såsom motspänstig mot ljuset och utvecklingen (*Skr. o. fr.* s. 361, 377). Motsatsen mellan det goda och det onda inom historiens rike betraktas också såsom en högre potens av motsättningen mellan idealprincipen och grunden inom naturens rike (*Skr. o. fr.* s. 378. Jfr också referatet ovan). Onekligen innebär därför Eschenmeyers invändning mot frihetsläran en viss sanning: »— denn das, was Sie den dunklen Grund der Existenz Gottes nennen, ist doch so etwas Ähnliches vom Teufel.»¹ (se sid. 153 av bd. I: 8 i Schellings *S. W.*, varest Eschenmeyers kritik finnes avtryckt).

Även beträffande Atterboms uppfattning kan samma anmärkning göras. I hans harmoniska världsbild har i och med läran om grunden en mörk, negativ princip insmugit sig. Han älskar visserligen att uppfatta förhållandet mellan anden och naturen-materien som en kärleksakt, icke som en strid, men i djupet av materiens lynne, under naturens härliga gudatempel, vilar dock »den gamla natten», kaotisk, fasaväckande och ondskefull, det ondas rot och

¹ I den senare skriften *Die Weltalter* framträder också starkt såväl det negativa som det skräckinjagande inom naturgrundens väsen (jfr referatet ovan, samt *Die Weltalter*, s. 343).

upphov. Ett erinrande om vissa ovan anförda yttranden, kompletterade med andra, må belysa detta.

Vi erinra oss från *Diokles och Heliadora* (1813) det skräckinjagande gamla kaos, som alltjämt härskar i havets, materieprincipens djup. Samma år återvänder detta skräckfulla kaos på ett ställe i *Fågeln blå-fragmentet* (P. K. 1814, s. 110):

(Deoletus) Ty liksom solens glans en enda är
Och Gud, och tron, och kärleken, och dygden
De evigt samma äro och förblifva:
Så skiftar Mörkrets hemska chaos sig
I millioner nya missgestalter,¹
Och afgrunden på skuggor öfverflödar.
Men minns dock, att de äro endast *skuggor*,²
Som fly för *viljans* strålomgivna kraft!

(Florinna) Er, Deoletus! skänkte denna kraft
En blick, som skådar tingens dolda grund,
En makt, som herrskar öfver deras andar —³

(P. K. 1814, s. 110).

Grundens »missgestalter» liksom »den gamla natten» uppträda vid ungefär samma tid även i ett uttalande i *Phosphoros*. Ehrensvärds lära om det fula utlägges här på följande sätt — helt i andan av Atterboms eget system. Han talar om »det Stygga» och frågar sig, varför ormen, grodan och spindeln förefalla oss ohyggliga. Han tillägger: »Det oorganiska, giftiga, skadande tycks i sådana djur liksom lefvande framskymta ur naturens bakgrund; den gamla Natten tycks åter öppna sig och framsända sina hemska missfoster.» Ingen kan undgå att inför ormen erfara »den rysning, som åsynen av detta slingrande, egoistiska, amphibiska väsende förorsakar.» (*Ph. 1813*, s. 350).⁴

¹ Jfr *Skr. o. fr.*: det är grunden, som överallt i naturen skärper och eggjar självheten och egenheten och därmed naturligtvis framkallar mångfalden. Den lockar självheten till lösryckande från den allt enande universalviljan o. s. v. Spänningen mellan ont och gott framspringer »aus dem Verhältniss des Ganzen zum Einzelnen, der Einbeit zur Vielheit oder wie man es ausdrücken will. Das Positive ist immer das Ganze oder die Einheit; das ihm Entgegenstehende ist Zertrennung des Ganzen, Disharmonie, Ataxie der Kräfte» (s. 370). Guds vilja vill universalisera allt, bringa allt till enhet med ljuset. Grundens vilja vill portikularisera allt; »will die Ungleichheit allein.» (s. 381).

² Jfr frihetsläran: det ondas makt kan aldrig komma till förverkligande, blott sträva därefter (s. 378, 381). Den äger realitet blott som motsättning mot det goda (s. 409). »Das Wesen, das — — nie ist, aber immer sein will — —.» (s. 390).

³ Jfr frihetsläran: Viljan-ljusprincipen genomstrålar den dunkla grunden.

⁴ Det förefaller, som om Atterbom här direkt inspirerats av ett ställe i *Skr. o. fr.*, där ormen på liknande sätt sammanställdes med naturgrunden (s. 376). —

»Den gamla natten» återvänder även i den dedikationsdikt av Atterbom som inleder Hörbergs självbiografi (1817). Sammanhanget ger vid handen, att skalden här närmast har samtidens motstånd mot fosforisternas heliga sak i tankarna:

Die alte Nacht, wo sich des Bösen Schlange
In gift'gem Brüten zischend noch verjüngt,
Sie hasst die Geisterwelt des Lichts schon lange,
Wie jeden Laut, der sonnenwärts erklingt.
Doch dient's ihr nur zum eignen Untergange,
Das Wüthen, das zuletzt sich selbst verschlingt!

(s. VII).

Här må vi också erinra oss dikten *Åsigt* (P. K. 1821) och Idunarecensionen från 1820—21, vilka ovan mer utförligt behandlats. Poemet skildrade bl. a. »den gamla Natten» från skapelsens begynnelse, som nu blivit en »kufvad grundval åt det högre lifvet». Det ondskefulla »gamla Jaget» i vårt bröst är hennes skötbarn och »farligt» liksom hon själv. Här är upphovet till »det Ondas fläkt», som går genom livet »en pest, som vill förgifta skapelsen, och skulle mörda den, om lyckligtvis han ej förtärdes evigt af sin önskan.» I samma dikt talas också om

— — — det lömska flor af sorg,
Som ännu hölja vill Naturens fägring
I dunkelheten af den gamla Natten;
Det är den gömda syndens gömda straff. — — —

Detta tema upprepas i Idunarecensionen, där synden härledes ur »den fiendtliga rest», vilken vi äga »i djupet af vårt väsende» av »det gamla Chaos, som icke vill foga sig under skapelsens ordning», men som likväl »just genom sin motspänstighet» befrämjar världsutvecklingen. Eller: vi erfara skräck inför »den gamla Natten — — — det irrationella chaos, öfver hvars lurande afgrund» naturens gudatempel är uppbyggt.

Samma föreställningskrets uppträder också i den dikt, som Atterbom ägnar filosofen Steffens under sin Tysklandsvistelse 1819, och som han sedermera översätter för *Poetisk Kalender 1820*.¹ Här

I fortsättningen av ovan anförda uttalande betonar dock Atterbom, att naturen, sedd från det helas synpunkt, är skön och harmonisk, samt att ovannämnda känsla inför ormen betingas av människans inskränkta synpunkt.

¹ Dikten finnes avtryckt efter det tyska originalet i *Samlaren* 1918, s. 116.

talas om, huru »allt lif har roten gömd i fasans sköte» (originalet: »Denn, wo das Leben *wurzelt*, da ist Grausen — — —»), liksom också om den onda principen i tillvarons nattliga djup: »Den *gamla ormen* lömsk i klyftan lurar, af svart basalt hans thron i natten står».¹

Hur starkt läran om den negativa eller ondskefulla världsprincipen gått Atterbom i blodet, framgår kanske bäst därav, att han tydligen tillämnat den en central plats i det aldrig fullbordade sagospelet *Fågel blå*, varmed han arbetade under utlandsresan och till vilket han senare vid flera tillfällen återvände. Dramats handling, sådan den framställes i utkastet av 1818, behärskas av de tvänne féerna Gendillah och Sysis, skådespelets goda och onda ande. Det är dessa båda, som kämpa om Amandus' och Florinnas öde, och — vad intressantare är! — om Deolätus' själ, en bild som den är av skaldens egen (se t. ex. *Fågel blå* 1858, s. 284). Medan Gendillah framställes som ljusets och det godas prästinna, representerar Sysis natten och det onda, och en närmare granskning av hennes gestalt visar, att hon företräder den gamla natten, den *schellingska grunden*. Några ställen i utkastet må bekräfta detta.

Sysis tillåter, heter det, aldrig drottningen »att låta en *hel* natt upptagas av människoglädjens stöj och hvimmel; emedan hon såsom en Nattens prestinna påstod, att Nattens Drottning, det mäktigaste af alla Gudaväsenden (och sjelf det egentliga Urväsendet) funne sig förnärmad och vanhelgad, om människorna ej egnade åtminstone *några* af hennes timmar åt det stilla heliga Chaos. (Obs. Sysis förväxlar i alla hänseenden Urväsendet med Grundväsendet)» — (*Fågel blå*, s. 193). Atterboms egen parentes ger stället dess spekulativa förklaring. Tydligen ha vi här att göra med »der Urgrund» och »der Grund» enligt Schellings terminologi, — jfr Atterboms utredning i försvarsskriften ett och ett halvt år tidigare. Det är grunden, icke »urgrunden», som Sysis säges tjäna. Denna metafysiska bakgrund till hennes gestalt framträder även vid andra tillfällen. Inför drottningens skurkstreck utropar hon: »att så höfves det att tjena den outforskliga Natten, tingens mäktiga moder» (s. 200). Sysis' drakar tillhöra »Urnattens chaotiska slägt» (s. 204), hon åberopar »det heliga Chaos» (s. 207) o. s. v.

¹ I de trenne senast anförda uttalandena få vi åter räkna med intryck från *die Weltalter*, varest ju såväl det skräckinjagande som det kvalfulla i grundens väsen starkt betonas. Samtidigt är det emellertid tydligt, att dessa tankar redan långt tidigare finnas hos Atterbom.

Även vid sagospelets senare utarbetande bibebåller hennes figur samma innebörd. En »Sphinx-prestinna» verkar hon i det fördolda till sin »Gudoms ära», och skyr härvid inga medel (s. 87). Hon förmanar drottningen, att lita icke till öppen kamp, men till »Mörkret, Listen, den gamla Nattens äldsta tvillingdöttrar», och frågar otåligt: »Hur ofta skall jag dig föreläsa Nattens lära?» (s. 79). Hånfullt menar hon, att det som människan kallar »vidrigt» har sin grund däri, att naturens krafter driva gäck med dennas »hönsförstånd», och »att innerst i dessa krafter bor blott hån mot allt, hvarom I skryten såsom *vett* och *smak*.» (s. 134). — Följaktligen kan hon anse den avskyvärda Florella för vacker, en representant för den skönhet, »som bär alltjemnt den gamla Chaos-Nattens, den enda sanna Gudamagts prägel» (s. 85).

I en senare utredning skall jag i samband med ett försök till psykologisk analys av Atterboms ungdomsutveckling även inställa Deolätusgestalten i föreliggande sammanhang. Vi skola då finna, att kampen mellan de båda världsmakter som féerna representera, för Atterbom inneburit en personlig upplevelse.

Det ovan anförda torde ha visat, att även den unge Atterboms optimistiska världsbild äger plats för en negativ, stundom ondskefull princip och därmed för en viss dualism, spänning och strid. I detta sammanhang må även en annan intressant detalj i hans uppfattning av naturgrunden framhållas. Det gamla kaos, som vilar under skaldens vackra, harmoniska värld, karakteriseras icke blott såsom något negativt, lömskt och ondskefullt, utan även som *smärta och lidande*. Vi minnas, huru Schelling framställde grunden såsom längtan och trånad. Denna tanke tar Atterbom upp. Men han går längre. Han låter trånaden övergå i vemod, svärmod, ja »brusande qual». Förmodligen har Atterbom utläst denna tanke redan ur *Skv. o. fr.*, där den dock ännu icke närmare finnes utförd (*Skv. o. fr.* s. 399). Däremot intager den ju en central plats inom skildringen av naturgrunden i *Die Weltalter*. Atterbom har emellertid sin uppfattning klar redan före bekantskapen med denna skrift.

Belysande för hans åskådning är följande ställe i Hörberg-företalet från våren 1817. Hela naturens grundegenskap säges vara trånaden att förklaras i ljus. »Sjelfva det i djupet af Materiens lynne fortfarande Chaotiska, Regellösa, Nattliga» är fyllt av denna längtan. Dock kan den aldrig helt uppfyllas. Där finnes alltjämt ett mått av saknad, som aldrig förmår tillfredsställas, »— — — den träng-

tande, drömmande, ofta förfärande frånvaron af strålar och glädje.» »Alla ting bära stämpel af en mer eller mindre lyckad befrielse ur mörkrets svärmodiga rymd». Tillvarons växelspel av ljus och mörker är tillika ett växelspel av »vällust och fasa, leende och smärta» (s. xiv f. — jfr s. xxii). — På samma sätt talades i dikten *På en skärgårdsresa* från 1816 om »lifvets förborgade afgrund, brusande skyhögt af qval.» Eller i dikten *Åsigter* om »det lömska flor af sorg», som vill hölja naturens fägring »i dunkelheten af den gamla Natten». Eller i dikten till Steffens: »Allt lif har roten gömd i fasans sköte, och glädjens blomma spirar blott ur qval.» — Ytterligare exempel skulle kunna anföras från Atterboms vattensymbolik, vilken ju stundom tydligt avser frihetslärans grund. I en senare undersökning får jag tillfälle att närmare beröra denna fråga.

Jag kan nu återknyta till Nilssons ovan berörda ståndpunkt (se ovan s. 125). Den unge Atterboms världsbild är icke fullt så ljus och konfliktfri, som denne forskare hävdar. Det är sant, att Atterbom aldrig gjort allvar av läran om sinnevärldens fall från det gudomliga. »Ingen skugga av sorg breder sig över naturen» till följd av denna lära enligt skaldens uppfattning (jfr Nilsson s. 192). Och dock finnes en dylik »skugga» eller ett dylikt »flor av sorg» — för att använda Atterboms eget uttryck — i hans naturuppfattning. Men den betingas icke av »fallet» utan av läran om det gamla kaos i tillvarons nattliga djup, syndens, det fulas, och »det vidrigas» upphov, stundom betraktat såsom ondskefullt och skräckinjagande, stundom karakteriserat som trånande svärmod och stormande kval.

Nu får man naturligtvis icke överbetona detta mörka inslag i Atterboms världsuppfattning. Över det nattliga djupet är naturens härliga »gudatempel» uppbyggt. Och skalden har från frihetsläran icke blott tillägnat sig teorien om grunden och det onda, utan även övertygelsen om det godas slutgiltiga seger. Redan i Skaldarmalskommentaren från 1811 skyntar denna föreställning (se ovan s. 135) Vi ha i det föregående också mött hans övertygelse, att det ondas »pest» som går genom skapelsen och vill förgifta den, lyckligtvis förtäres av sin egen önskan (*Åsigter*), eller att det onda befrämjar sin egen undergång (dedikationsdikten till Hörbergbiografien). Ja, det onda möjliggör just genom sitt motstånd det godas uppenbarelse, den gamla natten bidrager just genom sin motspänstighet till världsutvecklingen (Hörbergföretalet och Idunarecensionen). Den

optimistiska *tro* på livet, tillvaron och världsutvecklingen, som Atterbom i regel hyser och som forskningen ofta framhållit, har hans lära om naturgrunden och det onda icke rubbat.

Man frågar sig också, om icke denna lära bidragit till att göra tillvaron rikare och intressantare i Atterboms ögon. Han torde ha dragits till denna åskådning i egenskap av fantasimänniska och skald. Hans livliga inbillningskraft måste ha erfarit en skräckfull tjusning inför föreställningen om den hemska och svärmodstunga gamla natten i tillvarons hemlighetsfulla djup. Spänningen mellan ljuset och mörkret, det goda och det onda, har givit tillvaron den dramatiska konflikt, som en artist och poet kan kräva däri.

Och dock är det uppenbart, att ovannämnda lära för Atterbom inneburit vida mer än blott en filosofisk tes eller ett poetiskt motiv. Det föreligger intet tvivel om, att han även såsom människa upplevt den med utomordentlig intensitet. När Nilsson vill härleda skaldens harmoniska världsbild ur dennes lyckliga, dissonansfria natur, innebär detta sätillvida en sanning, som skaldens världssyn och sjäsläggning äga ett inbördes samband. Däremot har forskaren icke riktigt bedömt Atterboms lynnesart. Som redan Santesson framhållit, och som jag själv i en senare undersökning ytterligare skall betona, var Atterbom långt ifrån någon lycklig natur, han upplevde tvärtom i riklig mån »livets skärande dissonanser» (jfr Nilsson s. 191). Han förde sin ungdom igenom bittra och ångestfulla själsstrider, han kämpade med sin fysiska ohälsa, med sexualproblemet och framför allt med en mjältsjuka, betingad såväl av besvikelser på livet som av en sjuklig disposition i lynnet. Spekulativt lagd, som han var, har han under dessa konflikter gjort frihetslärans etik till sin personliga egendom. Han har med ångest upplevt arvet från det gamla kaos inom det egna jagets dunkla djup, och han har även sökt tillägna sig det sinnelag av religiositet och heroism, som mästaren uppställer såsom syndens motsats.¹ Här har icke längre de tidiga ungdomsårens esteticism kunnat hjälpa honom, de estetiska och religiösa värdena ha trängt sig i förgrunden. Och liksom frihetsläran å ena sidan kommit honom att närma sig en teistisk och därmed kristen gudsuppfattning, så har den också i förening med personliga upplevelser bidragit att föra honom närmare den kristna moralen och det kristna sinnelaget. Dessa frågor får jag emellertid återvända till i en senare undersökning.

¹ *Skr. o. fr.* s. 392 f.