

# SAMLAREN

TIDSKRIFT UTGIFVEN

AF

SVENSKA  
LITTERATURSÄLLSKAPETS  
ARBETSUTSKOTT

*TRETTIOÅTTONDE ÅRGÅNGEN*

1917

UPPSALA

---

ALMQVIST & WIKSELLS BOKTRYCKERI-AKTIEBOLAG 1917



## Stagnelii panteistiska Kristusuppfattning.

AF

Sven Cederblad.

Det framträder mångenstädes i Stagnelii senare diktning en mystisk Kristusuppfattning, som på en nutida läsare verkar främmande, stundom i sina uttryckssätt nästan obegriplig. Enligt denna åskådning, som förekommer i skiftande former och under olika filosofiska aspekter, är Kristus världssjälens och tingens hans uppenbarelsereformer, naturen är Kristi kropp. Hand i hand med denna naturuppfattning går föreställningen, att i naturen afspegla sig Kristi lif, lidande och död, och naturföreteelserna omtolkas efter evangeliernas berättelser. Från solen och stjärnorna "blickar Kristi kärlek ner", "med guldbokstäfver strålar Guds Evangelium ned från himlahvalfvet", men Kristus uppenbarar sig ock i markens örter, från violen "gjuter han sin anda", och i daggen "måla sig hans tårar och hans blod". Fredrik Böök har i sin kommentar fullt riktigt och belysande ställt denna mystiska världsåsikt i samband med Oehlenschlägers diktcykel Jesu Christi gientagne Liv i den aarlige Natur (Poetiske Skrifter, I, Kbhn 1805), där en besläktad uppfattning träder fram. Emellertid har Stagnelii åskådning och dess uttryck i dikten stundom en från Oehlenschlägers afvikande karaktär, bottnande dels i temperamentsolikheter, dels däri, att Stagnelius enligt min mening öst äfven ur andra källor. Hans åskådning bör alltså ses mot en bredare litterär bakgrund.

Under nyromantiken möter denna Kristuspanteism, om jag så får uttrycka mig, som genomförd teosofi först hos Novalis. Kristus

är den ljus- och kärleksprincip, som genomströmmar världsalltet. Två förromantiska strömningar flyta samman i Novalis' åskådning, dels den allmänna, ofta hos Novalis uppdykande föreställningen om kärleken som världens själ och lifskälla, dels den från Herder och Zend-Avesta stammande, öfverallt hos romantikerna framträdande åskådningen om ljuset som den inre drifkraften i världen, i växt-, djur- och stjärnvärlden. Hos Novalis förekommer den ofta t. ex. i Hymnen an die Nacht I (Novalis Schriften, Berlin 1802, II, sid. 79). Marken bör ha varit väl beredd för den identifikation mellan ljus- och kärleksprincipen och Kristus, som Novalis fann hos Jacob Böhme. Böhme hade förknippat den kristna treenighetsläran med sin tids föreställningar om elementerna. Fadern är elden, den förhärjande principen i tillvaron, "Ifraren", Sonen är ljuset och kärleken, "der Sohn ist in dem Vater des Vaters Hertze oder Licht" (Aurora, cap. III: 33), han är också "aller Kräfte Quellbrunn" (Aurora, cap. XXIII: 63), den Helige Ande är luften och skapar-kraften. Hos Novalis sammansmälta Sonen och den Helige Ande till en princip, den skapande ljus- och kärlekskraften Kristus, hvilken kontamination låg så mycket närmare till hands, som i Böhmes åskådning deras funktioner till stor del sammanfalla. Denna världen var enligt Böhme en allegori på den högre himmelska, "ein Vorbild des Himmels" (Aurora, cap. XII: 123), solen betyder sonen (Aurora, cap. VII: 42, 43), stjärnorna änglarna (Aurora XII: 123) och jorden den himmelska naturen (Aurora, XII: 126), jordens blommande ängar äro den bästa bok om Gud, som finnes, "da wirst du die wunderliche Kraft GOTTES sehen, riechen und schmecken, wiewol es nur ein Gleichniss ist; und ist die Göttliche Kraft im dritten Principio materialisch worden, und hat sich GOTT im Gleichniss offenbaret" (De tribus principiis, cap. VIII: 12).

Det är i anslutning till denna Böhmes uppfattning af Kristus som det lifgifvande ljuset och af gudomens uppenbarelse i materiell form, som Novalis utbildar sin mystiska natur- och Kristusåskådning, hvars utvecklingsstadier skönjas i Die Lehrlinge zu Sais och Hymnen an die Nacht, och som fullbildad träffas i hans Geist-

liche Lieder.<sup>1</sup> Kristus skildras här som den lefvande kraft, som nedergjutes från himmelen, genomtränger jorden och uppenbarar sig i sten och ört. I den andra och tolfte af sina Geistliche Lieder har Novalis naturmytiskt omtolkat bibelns berättelse om Jesu födelse, som han ser afspeglad i naturens pånyttfödelse om våren. Och med utgångspunkt från Böhmes föreställning, att naturen är Guds kropp (jfr t. ex. Aurora, cap. XXIII: 49), och att man i naturen kan "smaka Gud" (jfr ofvan) blir för honom njutandet af jordens háfvor en helig nattvard, som han i sensuellt extatisk yrsel skildrar som den högsta af alla njutningar i den sjunde af Geistliche Lieder.

Oehlenschläger fortsatte på den inslagna vägen. I hans diktsamling Jesu Christi gientagne Liv i den aarlige Natur träffas en liknande indiktning af evangeliernas berättelser i naturföreteelserna.<sup>2</sup> Men betraktelsesättet har hos Oehlenschläger blifvit ett annat. Grundskillnaden mellan sina dikter och Novalis' har Oehlenschläger själf angifvit, då han kallade sina dikter *mytiska* icke *mystiska* (Erindringer, Kbhñ 1850, III: sid. 52). Hufvudvikten ligger ej på den mystiska innebörden utan på den naturmytiska gestaltningen. Novalis' dikter äro skildringar af kosmogoniska naturprocesser i bibliskt mytologisk inklädnad, för Oehlenschlägers öga blir en vrå af världen en bild ur den heliga historien. Betecknande är den korta dikten Joseph (Poet. Skrifter, Kbhñ 1805, I, sid. 425), som skildrar Jesu fader som en gammal torr stubbe, som

Skygger med sit visne Løv,  
Om det spæde Blomsterstøv;  
— — — — —  
Er i Hytten det tørre Mus,  
Værn for Storm og Solens Blus.  
Gammel, trofast, blid og rund;  
Men en Pleiefader kun.

<sup>1</sup> Se härOM E. EDERHEIMER, *Jacob Boehme und die Romantiker*, Heidelberg 1904.

<sup>2</sup> Oehlenschläger sökte härvid efterkomma en af Schelling i Vorlesungen über die Philosophie der Kunst framställd fordran, motsvarande en i romantiken inneboende tendens, att »inplantera» de kristna gudomligheterna i naturen. (Enl. FR. STRICH, *Die Mythologie in der deutschen Literatur*, Halle 1910, II: sid. 159.)

Oehlschlägers dikter bottna ej som Novalis' i en med lefvande tro omfattad mystisk världsåskådning. Oehlschläger var ju ej mystiker. I Böhmes skrifter, som på Novalis verkade som en uppenbarelse, "bläddrade" han (Erindringer, Kbhn 1850, III: sid. 53). Af det hemlighetsfulla ljusdunkel, som hvilar öfver Novalis' dikter, märkes intet i Oehlschlägers friska och klart solbelysta naturbilder.

Hos Stagnelius öfverväger än den mystiska, om Novalis påminnande uppfattningen, än den Oehlschlägerska, mytiska.

Äfven i Stagnelii dikt träffar man samma Herderska ljusteori som hos Novalis och samma panteistiska åskådning af kärleken som världssjälén. Och sammanhanget mellan dessa åskådningar och hans mystiska Kristusuppfattning ligger mycket klart. I Stagnelii fria efterbildning efter Schiller, Kärlekens triumf (I: 377),<sup>1</sup> äro kärlekens uppenbarelseformer alldeles desamma som Kristi i dikten Längtan (II: 199). Och dikten Suckan ur stoftet (II: 132) skildrar Kristi uppenbarelse i världen analogt med ljusets i Elden (II: 112).

Den tid, under hvilken Stagnelius utbildar sin panteistiska Kristusuppfattning, måste ha varit åren 1817—1821, sålunda samtidigt med att hans lifsåskådning på alla andra punkter blir mystisk teosofi. En af de dikter, där inflytandet från Oehlschlägers Jesu Christi gientagne lif är fullt tydligt, Vårsång (I: 41) är daterad 1817, och fullt utbildad träffas hans Kristuspanteism i flera dikter i den i början af år 1821 utgifna diktsamlingen Liljor i Saron.

Den nyssnämnda dikten Vårsång bär alla spår af att vara den äldsta af ifrågavarande slag. Den har tydliga beröringspunkter med dikten Skaldekonsten (I: 269) i fråga om meter, stämning och innehåll. Skaldekonsten skildrar, huru för skaldens blick "den stela naturen" blir besjälad och fylld af lefvande väsen. Det heter där:

<sup>1</sup> Alla Stagneliuscitater äro hämtade ur *Samlade skrifter af Erik Johan Stagnelius*, utg. af FREDRIK BÖÖK (*Svenska förf. utg. af Svenska Vitterhetssamfundet* III). Sthm 1911—1915.

Ej Verldskretsen menniskan är,  
Men väldiga Gudar bebo sina lysande Tempel.

Dessa gudar äro Mundilfars son, "den däjliga månen " och Mundilfars dotter, solen.

I Vårsång hafva

De himmelska flyttat till jordrunen neder ur skyn,  
Jehova är sjelf i sitt heliga Tempel tillstädes.

I böljorna bo ej som i Skaldekonsten hafsjungfrur utan frälsade andar, och i stället för älfvornas ringdans ser skalden

Små Änglar i dälerna leka med fläktande vingar:

Som synes, har Stagnelius på ett ganska lättvindigt sätt utbytt elementandarna mot den kristna mytologiens andeväsen. Att detta skett under intryck från Oehlenschlägers Jesu Christi gientagne Liv är lätt att påvisa. I Christi Fødsel (Poetiske Skrifter, Kbhn 1805, del I: sid. 421) finnes en liknande vårskildring. Liksom naturen i Stagnelii dikt "med fröjd" skrudar sig "i brudliga smycken", fröjdar sig jorden hos Oehlenschläger öfver Kristi födelse och kläder sig i "Haabets Grønt". Och

Guds Engle da trine paa Marken ind.

Äfven föreställningen om naturen som ett tempel, där Gud uppenbarar sig, återgår på Oehlenschläger, som Böök i kommentaren till Landsbygden (V: 175 ff.) påvisat.

Den andra strofen i Stagnelii Vårsång innehåller ett tema, som i mångfaldiga variationer förekommer i Stagnelii senare dikt:

Med kärlek på Jorden från himlarnes eviga höjd,  
Guds Dotter, den strålande Solen, nu fäster sitt öga;  
I brudliga smycken Naturen sig kläder med fröjd  
Och möter den kraft, som beströmmar dess sköt från det höga.<sup>1</sup>

<sup>1</sup> Solen kallas här Guds dotter, hvilket ger omening. Enkläst förklaras detta genom diktens nära samband med Skaldekonsten, där solen är Mundilfars dotter. I alla andra af Stagnelii dikter är solen manlig, liksom i nästan alla mytologier.

Det är detta motiv om Uranos och Gaias kärlek, som Stagnelius sedermera, exempelvis i vårsångerna i Liljor i Saron, skulle ge en mystiskt fördjupad innebörd i kristligt naturmytisk form. Man märker på Vårsång, att Stagnelius ännu 1817 ej kunnat ställa den kristna mytologien mot bakgrunden af en allomfattande mystisk världsåskådning — ett godt bevis på att Böök och Eichhorn gjort rätt i att ej förlägga tiden för det mystiska genombrottet i Stagnelii sjäslif före 1818. Men redan utbytandet af den hedniska mytologien mot den kristna är ett betydelsefullt varsel om den kommande totala omsvängningen i Stagnelii lifsåskådning. Det var samtidigt, han diktade sitt epos om Vladimirs omvändelse, hvori skildras, huru solen på fästet för de häpnande ryssarnes syn förvandlas till ett "skimrande kors" (III: 101). Stagnelius, som i blomman och solen sett Amanda, skulle där snart se Kristus uppenbara sig.

Öfriga dikter af samma art som Vårsång äro odaterade, och det är omöjligt att skönja någon bestämd utvecklingsgång i Stagnelii åskådning.

Helt i Oehlenschlägers tecken står också dikten Landsbygden (II: 140), som dock vittnar om ett djupare inträngande i hans natursymbolik. Liksom Oehlenschläger ser Stagnelius evangeliet uppenbaradt i naturen, han läser

det nya

Förbundets bok, på hvarje blad i skogen.

Och i "naturens tempel" möter honom "den Helige". Jag behöver ej här ingå i detaljer, då jag kan hänvisa till Bööks inträngande analys af denna Oehlenschlägerska naturuppfattning i hans kommentar (V: 175 ff.). Böök har framhållit öfverensstämmelserna mellan Oehlenschlägers och Stagnelii dikter; jag vill ur olikheterna söka utläsa det personliga momentet i Stagnelii dikt. Stagnelii praktskildring af naturen som ett Guds tempel återgår, som Böök utförligt påvisar, på liknande i en rad dikter i Jesu Christi gientagne Liv i den aarlige Natur, där *skogen* skildras som ett Jesu tempel.

I Stagnelii dikt är det *naturen*, hela den oändliga naturen, som är "en götisk kyrka", "ett dunkelt kloster, helgadt åt Maria":

Högt hvilar der på bergens colonnader  
Azurens hvalf. I stjernornas församling  
Predikar Månen, prydd af ljusets mitra,  
Seraphiskt klädd i hvita messedrägten,  
Och morgonsolens gyllne crucifix  
På österns rika högaltare blänker.

Hos Oehlenschläger åter är det trädens stammar, som äro pelarna i "Salomons omgang" (Jesu mirakler, Poet. Skrifter, Kbh 1805, I: sid. 445), tempelhvalfvet är ej azuren utan trädens kronor, altaret är ej östern utan en skogens fördolda gömma, lyst af aftn-solens lågor (Johannes, o. a. a. sid. 458).

Skillnaden är i hög grad karakteristisk och gäller Oehlenschlägers och Stagnelii diktning af ifrågavarande slag öfverhufvud. Det är samma skillnad som mellan Oehlenschläger och Novalis, ehuru Stagnelii skildring i sin plastiska konkretion står helt på Oehlenschlägersk grund. Oehlenschläger ser evangeliet afspeglas i en vrå af världen, Stagnelii skildring har kosmiska perspektiv. Härmed sammanhänger en annan olikhet. Oehlenschlägers dikt bygger på direkta naturintryck, naturkänslans omedelbarhet och friskhet ha bevarat hans dikter från förvissning, huru främmande betraktelsesättet än förefaller nutiden. För Stagnelius är ej *natur-bilden* det fundamentala och diktskapande utan *fantasibilden*; efter fantasibilden af kosmos som en götisk kyrka stiliseras naturen. Af omedelbar naturiakttagelse märkes föga eller intet, solen och stjärnorna lysa samtidigt. Det visar sig här motsatsen mellan verklighetsmänniskan, för hvilken "yttervärlden existerar", yttervärlden med dess begränsade horisont, och fantasimänniskan, hvars inre syner söka omfatta hela universum. Oehlenschläger diktade också på Langeland, Stagnelius på sin vindskammare i Stockholm, där han till stor del i sina naturskildringar var hänvisad till naturen i

fantasiens omgestaltning.<sup>1</sup> Under samvaro med naturen har ej Stagnelii egendomliga naturuppfattning utbildats.

Den ofvan berörda tendensen att utvidga Oehlenschlägers betraktelsesätt till helsyn på tillvaron måste drifva Stagnelius öfver i mystiken. Tonvikten måste härvid förskjutas från det plastiska utformandet af denna kristna naturmytologi till dess mystiska innebörd. Detta grundar sig delvis på ett intellektuellt drag i Stagnelii karaktär. Ju mer man studerar sig in i den mystiska världsåskådning, som Stagnelius framställt i sina filosofiska prosafragment och reflexionsdikter som Tingens natur, desto klarare framstår den skarpa logiken i hans bevisföring, desto tydligare visar det sig, huru hans mystik -- jag bortser här från de personliga kriser, som ligga bakom hans förändrade lifsåskådning -- bottnar i ett starkt intellektuellt behof af en allt förklarande helhetsuppfattning af tillvaron. Denna utvecklingsgång är för öfrigt vanlig hos mystikerna, ej minst under nyromantikens dagar. Schellings filosofi drefs ju in i mystiken och teosofien af behovet att förena för förnuftet oförenbara motsatser i en enhetlig världsåskådning.

I Landsbygden äro dock konturerna af den bakom liggande filosofiska åskådningen ganska vagt skisserade, och huru Stagnelius egentligen tänkt sig Jesu uppenbarelse i naturen, framgår endast obestämdt af den formellt klara men innehållsligt dunkla dikten och har blifvit klarlagdt först därigenom, att Böök satt den i samband med betraktelsesättet i Oehlenschlägers Jesu Christi gientagne Liv i den aarlige Natur (se kommentaren V: 175 ff.). Tron på Kristus som den i naturen immanenta världs själen *skymtar* blott fram i dikten.

Denna tro på Kristi immanens i världen är däremot det bärande i andra dikter, såsom dedikationsdikten till Matthias Norberg

<sup>1</sup> Ej underligt, att Stagnelius i sina naturskildringar så ofta söker sig tillbaka till barndomstiden. Det är egentligen endast himmelen: sol, måne och stjärnor, moln- och luftfenomen, som han i Stockholmstidens diktning skildrar med en viss känslig realism. Först efter återkomsten till hembygden blir hans natursyn och naturskildring mera realistisk (Torsten Fiskare). Det måste i själfva konfrontationen mellan barndoms- och verklighetsintryck ligga en viss drifkraft mot en mera realistisk uppfattning.

i Liljor i Saron och allra mest utprägladt i Suckan ur stoftet, där denna åskådning fått den filosoferande reflexionsdiktens form. Den filosofiska grundtanken i dikten kan ej förklaras enbart genom påverkan från Oehlenschläger.

Suckan ur stoftet (II: 132) skildrar Ordets uppenbarelse i världen dels såsom människa, dels såsom det från himmelen nedstigande lifgifvande ljuset, som tändar sin eld i "malmer, örter, djur och trån", och Kristus identifieras med solen. Och, som Böök framhåller i sin kommentar (V: 171), denna "Guds uppenbarelse skildras i sjette strofen som ljusets framstrålande i mörkret; ljusets födelse är alltså Jesus' födelse". Denna parallellism genomgår dikten: liksom Maria föder Jesus till världen, föder jorden "ängens alla blommor".

Man finner i dikten enligt Böök "en konsekvent utbildning af läran om Ordet-Ljuset i första kapitlet af Johannes' evangelium" i förknippning Herders teori om elden som lifsprincipen hos människor, djur, växter, ja, i den döda materien. Emellertid har Stagnelius säkerligen *icke* på egen hand genomfört denna kontamination och utbildat denna lära till en universell Kristuspanteism, ehuru Zend-Avestas ljuslära i Herders eller romantikernas form gifvetvis förberedt hans åskådning. Stagnelii lära om Kristus som ljuset-solen, som uppenbarar sig i växtligheten, återfinnes hos manikeerna och Jacob Böhme.

Stagnelii åskådning i Suckan ur stoftet bör ses mot bakgrunden af ett yttrande i hans filosofiska prosafragment (IV: 330), där det heter, "att Gud, eller den hel. Tréenigheten under formen af de tre identiska Naturerna, Elden, ljuset och luften symboliserat sig i verlden". Denna treenighetslära stämmer fullkomligt med den för Böhmes teosofi grundläggande föreställningen om Fadern som elden, Sonen som ljuset och den Helige Ande som luften.<sup>1</sup> Böhme kan man vid studiet af Stagnelius efter Albert Nilssons in-

<sup>1</sup> Påpekadt af ALBERT NILSSON (*Svensk Romantik*, Lund 1916, sid. 382). Jag hade dock oberoende af honom kommit till samma resultat. Emellertid återfinnes en nästan identisk treenighetslära i manikeismen, hvartill jag nedan återkommer. Det är en af de punkter, där Albert Nilsson synes mig ha betraktat förhållandet Böhme-Stagnelius något för isolerad.

tressanta sammanställningar (Svensk Romantik, Lund 1916, sid. 305 ff.) näppeligen förbigå (hvarmed jag dock ej har sagt, att jag på alla punkter gör hans uppfattning till min). I alla händelser visa Böhmes och Stagneli Kristusuppfattning stora öfverensstämmelser.

Mångenstädes hos Böhme och Stagnelius symboliseras Kristus af solen. Så äfven i invokationen till Kristus i Suckan ur stoftet:

Som fästets alla stjernor blicka,  
 I rymdens blåa jättesal,  
 Mot en gemensam sol och dricka  
 Dess evigt fyllda ljuspokal,  
 Så lifvets alla ådror quälla  
 Från Dig, Du varelsernas källa!

(II: 132).

Hos Böhme träffas en liknande uppfattning på många ställen. Som ett betecknande parallellitet kan anföras följande (Aurora, cap. VII: 40, 42, 43):

Nun mercke: Die Sonne stehet mitten in der Tieffe, und ist das Licht oder Hertz aus allen Sternen: denn als der Salniter und Mercurius vor der Schöpfung der Welt, im Reich Lucifers, ist dünne gewesen, und hat unter einander qualificiret, so hat GOTT das Hertze heraus gezogen aus allen Kräften und die Sonne daraus gemacht. Darum ist sie das allerlichteste, und erleuchtet wieder alle Sternen, und alle Sterne wircken in ihrer Kraft, und sie selber hat aller Sternen Kraft, und zündet mit ihrem Glantz und Hitze an aller Sternen Kraft, und ein jeder Stern fähbet nach seiner Kraft und Art von der Sonnen.

Ich will dir aber alhier die rechte Geheimniss zeigen: Siehe die Sonne ist das Hertze aller Kräften in dieser Welt, und ist aus allen Kräften der Sternen zusammen figuriret, und erleuchtet hinwiederum alle Sternen und alle Kräfte in dieser Welt, und alle Kräfte werden in ihrer Kraft qualificirende. [Verstehe es magisch: denn es ist ein Spiegel oder Gleichniss der ewigen Welt.]

Gleichwie der Vater seinen Sohn, das ist sein Hertze oder Licht, aus allen seinen Kräften gebäret, und dasselbe Licht, welches der Sohn ist, gebäret das Leben in allen Kräften des Vaters, dass in demselben Licht in des Vaters Kräften aufgehet allerley Gewächs, Zierheit und Freuden; also ist auch der Engel Reich beschaffen, alles nach dem Gleichniss und Wesen GOTTes.

Den astronomiska uppfattningen af solen som stjärnsystemets medelpunkt och kraftkälla är alldeles öfverensstämmande, och liknelsen mellan Kristus och solen är fullkomligt parallellt utförd. Bilden i Stagnelii strof af Kristus som "varelsernas källa", från hvilken "lifvets alla ådror quälla", hör ju till den poetiska allmänningen, men möjligen kan här förnimmas en reminiscens af de benämningar på Sonen, "aller Kräfte Quellbrunn", "das Hertze Gottes", som förekomma på nästan hvarje sida i Böhmes skrifter. Men detta är ju egentligen "adiafora", hufvudsaken är, att grundtankarna kongruent sammanfalla. Anmärkningsvärdt är, att Stagnelius i så många dikter liksom Böhme i solen ser en uppenbarelse af Sonen, af Guds kärlek. Det heter exempelvis i dikten Barndomsminne, där Stagnelius som så många andra omdiktat sin barndoms tankar efter en senare tids lifsåskådning:

Guds kärlek då ur solens öga såg  
Ned öfver jorden, lågande och varm:

— — — — —

Och slocknande i aftonsolens brand  
Försonarns dödsblick öfver fälten log.

(II: 29).

Böhme tänker sig också Ordets uppenbarelse på samma sätt som Stagnelius. Ordet uppenbarar sig icke blott som människa utan äfven i hela världen (De incarnatione verbi, cap. VIII: 7):

Also sollen wir die Menschwerdung Christi des Sohnes Gottes recht verstehen. Er ist nicht allein in der Jungfrauen Maria Mensch worden, dass seine Gottheit oder Göttliche Wesenheit alda eingesperret sässe oder steckte: Nein, Mensch, es hat eine andere Gestalt, lass dich die Vernunft nicht narren, wir erkennen ein anders. So wenig als Gott allein an einen Orte wohnet, sondern Er ist die Fülle aller Dinge, so wenig hat Gott sich auch nur in einem Stücklein beweget, denn Gott ist nicht abtheilig, sondern überall gantz: Wo er sich offenbaret, da ist Er gantz offenbar.

Och Ordet uppenbarar sig enligt Böhme i naturen. Gudomen bör ej betraktas som skild från naturen. "Die Natur ist der Leib, das Hertze Gottes ist die Seele" (Aurora, cap. XVIII: 124) — ett

citat bland de många liknande. Samma föreställning uppbär Suckan ur stoftet och framträder i andra dikter t. ex. Himmelen (II: 196):

Lif och salighet ifrån det höga  
Genomströmma världens stora kropp.<sup>1</sup>

Och Stagnelius tänkte sig ju också liksom Böhme denna världen som en "Vorbild des Himmels", stjärnorna som änglar (Stjernorna V: 287) och ansåg liksom Böhme, att Gud i ängens blommor blifvit "materialisch". I detta fall träffas ju dock en liknande uppfattning hos Oehlenschläger och Novalis. Som kosmogoni träffas dock ej denna åskådning hos Oehlenschläger, som också saknar den för Stagnelii teosofi så betydelsefulla förknippningen af solenljuset och Kristus.

Dock har Stagnelius säkerligen stödt sig ej blott på Böhmes teosofi, när han utbildade sina från Oehlenschläger hämtade föreställningar om Jesu lif i naturen till en hel världsåskådning. Redan den i nyromantisk anda gjorda sammanställningen mellan Ormuzd och Kristus i näst sista strofen af Suckan ur stoftet pekar åt annat håll:

O fröjd! allt är fullkomnadt vordet:  
Sedd Oromazes, menska Ordet!<sup>2</sup>  
(II: 134).

I själfva verket synes det, som om i Stagnelii skildring af Ordet som den gud, hvilken tänder sin eld i "malmer, örter, djur och trån", Kristus fått låna vissa drag af ljusguden Ormuzd, som skänker lifgivande eld åt alla väsen. Det förekommer också i Zend-

<sup>1</sup> Uttrycket »världens stora kropp» kan ju äfven vara Swedenborgsk terminologi (Swedenborgs »stora människa»), liksom hos Swedenborg Gud är Andevärldens sol. Stagnelius identifierar dock denna världens sol med Kristus, och häri liksom i öfriga punkter står han, som sammanhanget utvisar, Böhme och manikeerna (se nedan!) närmare.

<sup>2</sup> Uttrycket »sedd Oromazes» syftar kanske på Zend-Avestas lära, att Ormuzd blifvit synbar genom sin skapelse. Det föregående har ju skildrat Ordets synliga uppenbarelse i världen. Ormuzd anropas »Sichtbarer Ormuzd in der Welt» (*Zend-Avesta nach dem Franz. des Herrn Anquetil du Perron herausgeg.* v. J. Fr. Kleuker, Riga 1785, Izeschne, XXXIV Hä, del I: sid. 165).

Avesta en lära om det världsskapande Ordet, som kommer den kristna ganska nära. Ormuzd är den andra principen i gudomen (Zend-Avesta, nach dem Franz. des Herrn Anquetil du Perron herausgeg. von J. Fr. Kleuker, del III, Riga 1777, sid. 328). Joseph Görres refererar i sin Mythengeschichte der asiatischen Welt (Heidelberg 1810, del I: sid. 220) Zend-Avestas logos-lära på följande sätt:

Vom Throne des Guten aber ist gegeben das Wort, Honover, das vortreffliche, reine, heilige, schnell wirkende, weit aussehende, das war, ehe der Himmel war und irgend ein Geschaffenes. Mit ihm ist das erhabene glänzende Urlicht zu Anfang gegeben, das Licht was von sich selbst in einem Nu aufglänzt, wodurch die Sterne, der Mond und die Sonne sehen, Aniran das erste Licht, mit ihm das seit Urbeginn wirksame Feuer und das süsse, hülffreiche, erhabene, reine, durchsichtige, goldfarbige Urwasser, Ardivisur, in ihnen der Samen aller Dinge.<sup>1</sup>

Men om också Stagnelius utbildat sin egendomliga natur- och Kristusuppfattning med drag från Zend-Avesta, kommer den dock manikeernas fantastiska föreställningar om Jesus patibilis ännu närmare, hvartill jag nedan återkommer vid analysen af dikter, där formella och innehållsliga öfverensstämmelser göra sambandet med manikeismen mera påtagligt.

Nära Suckan ur stoftet står dedikationsdikten till Matthias Norberg i Liljor i Saron (II: 251), där på ett analogt sätt skildras, huru Ordet uppenbarar sig i naturen:

Med stjernbokstäfver prålar  
I etern detta namn,  
Och blommors skrift det målar  
I sommardalens famn.

<sup>1</sup> Att Stagnelius känt till Görres' Mythengeschichte förefaller mig troligt, något som jag likväl här ej kan närmare ingå på. I förbigående kan nämnas, huru nära dessa Zend-Avestas föreställningar om elementen komma Stagnelii egna. Här förekommer skildringen af det strålande urvattnet, som i samma arbete (I: sid. 229) skildras som ett klart lysande ljus, en föreställning, som återfinnes i Stagnelii dikt Vattnet (II: 84). ALB. NILSSON låter dock denna egendomliga uppfattning återgå på Böhme (*Svensk Romantik*, Lund 1916, sid. 384).

I fortsättningen förbindes skildringen af Ordets uppenbarelse med pythagoreisk talmystik:

På talets flod det seglar  
En silfverfärgad Svan.

Detta utföres närmare i skildringen af huru "enhetsstrimman" "sjufaldt" delar sig, och Stagnelius använder uttrycket "talets Proteus", som "spelar i tusen formers skick". I sina prosafragment (IV: 340) har Stagnelius bekänt sig till samma talmystik och särskildt framhäft sjutalet.

Denna förbindelse mellan logos-lära och talmystik förekommer också i vissa gnostiska system t. ex. i Basilides', enligt hvilken Ordet uppenbarade sig i ett sjotal gudomliga krafter, från hvilket ännu ett sjotal emanerade för att i sin tur ge upphof till en ny hebdomad o. s. v. (Efter Aug. Neander, *Genetische Entwicklung der vornehmsten gnostischen Systeme*, Berlin 1818,<sup>1</sup> sid. 34, 35, hvilkens framställning här stöder sig på Irenæus, *Contra Hæreses*, lib. I: cap. 24 och lib. II: cap. 16). Liknande föreställningar finnas också i Valentinos' och Marci system (Neander, o. a. a. sid. 103, 176 ff.).

Huru komplicerad till sin sammansättning den litterära basis är, som ligger till grund för Stagnelii panteistiska natur- och Kristusuppfattning, framgår kanske tydligast af en analys af de egendomliga vårsångerna i Liljor i Saron (II: 302 ff.). Våren, de bundna krafternas frigörelse, skildras här som en symbol af skapelsens förlossning. Maj är en ängel, som sänker sig ned från Pleroma och för själen förkunnar hennes stundande befrielse från Demiurgens fångsel. I fjärde och femte sångerna skildras Kristi uppenbarelse i naturen som vårens ankomst och frambrytande efter evangeliernas berättelse om Marias bebådelse och Jesu födelse i kontamination med den i Stagnelii dikt ofta förekommande myten

<sup>1</sup> Att Stagnelius känt detta Neanders verk, hoppas jag i det följande kunna göra troligt. Det kan i förbigående påpekas, att Neander i omedelbart sammanhang härmed framställer den för Stagnelii åskådning grundläggande läran om den sublunariska världen som tvångets och vansklighetens värld i motsats till den himmelska, frihetens och fullkomlighetens rike.

om Uranos' och Gaias kärlek. Redan det uttrycksfulla anslaget till den fjärde sången ger en föreställning af denna parallellism mellan gudsuppenbarelsen i naturen och den Heliga skrift:

De svarta molnen skingras mer och mer.  
 Oändligheten öfver jorden ler.  
 Från blåa rymden hänryckt sväfvar Anden  
 På ljumma vindar kring de kulna landen.  
 (II: 308).

Liksom Anden är vinden, luften, är Kristus solen (jfr Stagnelii ofvan relaterade treenighetslära), som väcker jorden ur vinterdvalan, och jorden-Maria skrudar sig i högtidskläder för att mottaga sin brudgum, ur mulden framgå blommorna, "änglabarnen på naturens modersarm". De sträcka sig fulla af längtan mot solen och äfven skaldens "kvalda själ" vänder sitt "våta öga" mot "ljusets sälla länder".

I den femte sången skildras jungfrun Marias bebådelse och Jesu födelse återspeglad i naturen. Ängelen Gabriel nedstiger från himmelen, hans röst är sefirernas susning, flodernas brus och trädens hviskningar, som för jorden-Maria förkunna himmelens kärlek. Hon skall föda en son, som skall möta förgängelsen men ock förklarad stå upp ur grafven. Den benådade blir utom sig af fröjd:

Qvinnan det hörer med klappande hjärta,  
 Glömmet de stormiga vintrarnes smärta.  
 Snömanteln kastar den leende Bruden  
 Glädtigt ifrån sig och sträcker mot Guden  
 Kärliga armar.

Tiden fullkomnas. Då föder Maria,  
 Oss från materiens bojar att fria  
 Vänd mot sitt ursprung, det himmelska ljuset,  
 Framgår en strålande Yngling ur gruset,  
 Framgår ur natten.

(II: 310).

Denne strålande yngling betecknar, som Böök säger i sin kommentar (V: 260), växtligheten.

Trots den öfverlägset säkra formgifningen verka dessa dikter dock ej omedelbart vinnande på ett modernt sinne. Uppfattningssättet synes en främmande, den ständiga dubbelmeningen är nästan irriterande, än skymtar för ögat en naturbild, än en bild ur den heliga historien, och af denna oupphörliga bildväxling kan man ej odeladt njuta, när uppmärksamheten måste hållas tröttande spänd på den dybbila tydningen. För en romantiker, som lefvat sig in i föreställningen om den yttre världen som en symbolisk afspeglings af den högre andliga, var gifvetvis ej en sådan dualism i betraktelsesättet så skarpt framträdande, men det synes dock, som om äfven för skalden den ena bilden stundom utträngde den andra ur blickfältet, hvilket meddelar sig till läsaren.

Böök har i sin kommentar belyst den litterära bakgrunden till Stagnelii egendomliga åskådning genom att här som annorstädes ställa hans dikter — och detta med rätta — i samband med Oehlenschlägers Jesu Christi gientagne Liv i den aarlige Natur och särskildt med dikterna Christi Fødsel och Maria. Emellertid tycker jag mig skönja andra beslätade influenser.

En närmare förebild än dessa Oehlenschlägers dikter synes mig Atterboms Christi uppståndelse (Phosphoros, mars—april 1811, sid. 120) vara, hvars skildringsteknik och naturmytiska uppfattning dock är tydligt Oehlenschlägerinspirerad.

I denna "romanz" ser Atterbom evangeliernas berättelse om Jesu uppståndelse återspeglad i den döda naturens återuppvaknande vid vårens inbrott. Med sin snabba rytm och sin ljusa durton är den lik Oehlenschlägers Christi Fødsel och Stagnelii vårsånger. Fullt öfvertygande verbala öfverensstämmelser som belägg på Stagnelii afhängighet af Atterbom saknas visserligen, men sådana träffas ej heller i Oehlenschlägers dikter. Stagnelii formella själfständighet är här som i allmänhet i hans senare diktning synnerligen utpräglad, och man måste hålla sig till motivöfverensstämmelser.

Stagnelii skildring af huru Kristus-solen uppväcker jorden

från de döda saknas hos Oehlenschläger, men har en motsvarighet i Atterboms sista strof:

Nu ljusets Konung ur hafsgrafven går,  
Lik Frälsarens anlet med strålande hår.  
I gullholmar styckar han himmelens flor;  
I skogarna väcker han fåglarnes chor.

Stagnelii kosmogoniska uppfattning af att växtligheten-Jesus är ett barn af jordens och himmelens omfamning återfinnes i anslaget till Atterboms dikt:

Hvar Maj, då Naturen sin brudgum berör,  
Då vältas stenen från Grafvens dör.

Albert Nilsson har i Svensk Romantik flerstädes framhållit, hur Atterbom och Stagnelius efter Schelling låta lifvet framgå ur ljusets och materiens, himmelens och jordens famntag.

I ängeln Gabriels förkunnelse, hvars stämman är en sefirernas susning, liksom i Atterboms romans ängeln på påskdagsmorgonen talar till de bestörta kvinnorna med en vårens fläkt, förekommer hufvudmotivet i Atterboms dikt:

Väl skall Han göra förgängelsen möte,  
Men ur de nattliga grafvarnes sköte  
Uppstå förklarad.<sup>1</sup>

(II: 310).

Atterbom skildrar Jesu uppståndelse på ett med Stagnelius analogt sätt:

Gladt blickar han kring sin försonade jord.  
Han segrat i djupet på Dödsens mord.  
Ur grafven den räddade Ynglingen går:  
Kring skullrorna flödar hans strålande hår.

<sup>1</sup> Här återfinnes motivet till Stagnelii dikt Hösten (II: 79) och Orphei dröm i Bachanterna (IV: 243 ff.), där Pans (Kristi) seger öfver dödens makter skildras.

Jämför härmed Stagnelii ofvan citerade slutstrof om den strålande ynglingen, som framgår ur natten. Med risk att taga något för hårdt i en skör dikt, kan jag dock ej undgå att framhålla det något egendomliga i att ur Marias sköte framgår en yngling, icke ett barn såsom t. ex. hos Oehlenschläger och i den tolfte af Novalis' Geistliche Lieder. Det är enklast att förklara detta genom påverkan af Atterboms dikt.<sup>1</sup>

Svårt är att säga, huru mycket Atterboms Christi uppståndelse betydtt för Stagnelius. Skildringstekniken är ju densamma hos båda, men den är Oehlenschlägersk. Atterboms kosmogoniska uppfattning har kanske ej alldeles varit utan sin betydelse, och hos Atterbom finnes också mera utprägladt än hos Oehlenschläger tendensen till en allomfattande mystisk panteism. Det heter om Kristus, att "hans ande besjälur Naturens kropp".

I fråga om den kosmogoniska inklädnaden närmar sig Stagnelii vårsånger också mera den andra och tolfte af Novalis' Geistliche Lieder än Oehlenschlägers dikter. Äfven hos Novalis tänkes Kristus liksom ljuset emanera från höjden för att återfödas i vårens blad och blom. Naturens längtan efter förlossning i andlig och lekamlig måtto är också starkt betonad hos Novalis, för hvilken den i skapelsen immanente Kristus var en "Messias der Natur", som verkade för naturens återlösning. Men creaturens längtan är hos Novalis fylld af glad förvissning om att stillas och har ej den suckande, elegiska karaktär af lidande som hos Stagnelius.

Själfvä nyckeln till den mystiska Kristuspanteism, som uppbär Stagnelii senare diktning, har jag dock trott mig finna i manikeernas egendomliga natur- och Kristusuppfattning. Jag har redan ofvan framhållit, att Stagnelii äfven i vårsångerna framträdande treenighetslära om gudomens uppenbarelse under de tre symboliska

<sup>1</sup> Stagnelii Kristusbild är här som annorstädes den fornkristna af Jesus som en yngling. Denna Kristusbild sammanhänger delvis nog med att Kristus symboliserar det ungdomligt friska växtlifvet. Det är att märka, att denna Kristusbild finnes hos alla dem, som ha en liknande panteistisk Kristusuppfattning, hos Novalis i hans skildring af naturens Messias i Die Lehrlinge zu Sais (*Novalis Schriften*, Berlin 1802, del II, sid. 164), hos Oehlenschläger och Atterbom.

naturerna: elden, ljuset och luften ej behöfver bottna enbart i Böhmes åskådning utan också kan ha sina rötter i manikeiska föreställningar.

Manikeerna omfattade nämligen en fantastisk treenighetslära, som refereras af Augustinus. I sin skrift *Contra Faustum Manichæum* — jämte Augustini öfriga stridsskrifter mot manikeerna den kanske viktigaste källan till dåtidens kunskap om manikeismen — låter Augustinus Faustus själf framställa sin lära. Fadern bor enligt Faustus i ett otillgängligt ljus, Sonen, "Guds kraft", uppenbarar sig i denna världens "synliga ljus", i solen, och den Helige Ande har sin boning i luften. Genom den Helige Andes "andliga utgjutelse" blir jorden hafvande och föder den lidande Jesus (Jesus patibilis), växtligheten:

Igitur nos Patris quidem Dei omnipotentis, et Christi Filii eius, et Spiritus sancti unum idemque sub triplici appellatione colimus numen: sed Patrem quidem ipsum lucem incolere credimus summam ac principalem, quam Paulus alias inaccessibilem vocat (I Tim. VI, 16); Filium vero in hac secunda ac visibili luce consistere, qui quoniam sit et ipse geminus, ut eum Apostolus novit, Christum dicens esse Dei virtutem et Dei sapientiam (I Cor. I, 24); virtutem quidem eius in sole habitare credimus, sapientiam vero in luna; necnon et Spiritus sancti, qui est majestas tertia, aëris hunc omnem ambitum sedem fatemur ac diversorium, cuius ex viribus ac spirituali profusione, terram quoque concipientem, gignere patibilem Jesum, qui est vita ac salus hominum, omni suspensus ex ligno. (Augustinus, *Contra Faustum*, lib. XX, cap. II.)

Här återfinnes i själfva verket hela den världsbild, som ligger bakom Stagnelii vårsånger och många andra dikter. Äfven hos honom skildras Sonen, Ordet, som ljuset, hvilket uppenbarar sig dels som solen, dels som Jesus patibilis, växtligheten, född af jorden. Anden har äfven hos Stagnelius sin boning i luften. Att identifiera jorden, Jesu patibilis' moder, med jungfru Maria ligger ju påtagligt nära till hands. Detta har också skett i de andrahandsframställningar af denna manikeiska lära, hvilka grunda sig på detta och andra likartade citat från Augustinus. I dessa kommer man Stagnelii uppfattning än närmare. I sin *Histoire critique de Maniché*

et du Manichéisme (Amsterdam 1734, 1739) — väl den utförligaste framställning af manikeismen, som fanns på Stagnelii tid — yttrar M. de Beausobre (II: sid. 558) i anslutning till Augustini ofvan anförda citat:

Je ne doute presque point que les Manichéens n'appliquassent à leur Fiction ce que les Évangélistes disent de la Conception du Sauveur par l'opération du S. Esprit. Si nous avons leurs Livres, nous y verrions toute cette Sainte Histoire allégorisée. La Terre est la Vierge; la Substance céleste, qui est dans la Terre, est la Substance virginale qui compose Jésus; Le S. Esprit est l'Agent, par la vertu duquel la Terre le conçoit, et l'enfante, en le faisant passer dans les Plantes, et de là dans le Ciel.

Och i Aug. Neanders Genetische Entwicklung der vornehmsten gnostischen Systeme (Berlin 1818, sid. 90) heter det:

Da nun durch die Vegetation die Lichttheile entbunden werden nach Manis Lehre, konnte Faustus sagen ap. Aug. l. 20 c II. durch die Wirkungen des heiligen Geistes in der Luft, ejus de viribus ac spirituali profusione terram quoque concipientem gignere patibilem Jesum qui est vita ac salus hominum omni suspensus e ligno. Die Geburt Jesu von einer Jungfrau konnten demnach die Manichäer für ein missverstandenes Symbol erklären.

Jesus uppenbarar sig alltså enligt manikeernas föreställningar liksom hos Stagnelius i växtligheten. Och manikeerna indiktade med samma djärfva symbolism som Novalis och Oehlenschläger evangeliernas berättelser i naturföreteelserna.

Blott på en punkt afviker Stagnelii framställning från manikeernas i ofvan anförda Augustinuscitat: den Helige Andes verksamhet framträder ej så tydligt i hans dikt, där i stället Jesusväxtligheten tänkes som en son till Christus-solen. Denna afvikelse får dock sin förklaring genom andra punkter i manikeernas Kristuslära, som jag här i förkortadt referat framställer efter Beausobre (o. a. a. II: sid. 552 ff.) och Neander (o. a. a. sid. 86 ff.), hvilkas framställning hufvudsakligen är baserad på Augustinus.

I begynnelsen funnos enligt manikeerna två urprinciper: ljuset och mörkret (materien, Hyle), som voro strängt åtskilda. Emellertid

trängde mörkrets makter fram mot ljusriket och sökte storma himmelen, hvars konung då mot dem utsände Urmänniskan, som de västerländska manikeerna äfven kallade Jesus. Denne dukade dock under i kampen, och en del af hans ljus uppslukades af mörkret. Alltsedan dess består denna världen af en blandning af ljusa och mörka partiklar. De ljusa partiklarna, den i världen fångna, lidande ljussjäl, kallade manikeerna med ett kollektivt namn Jesus patibilis. Den del af Urmänniskan åter, som lyckats rädda sig ur striden mot mörkret, hade åter uppstigtit till himmelen och tagit sin boning på solen. Det är Jesus impatibilis, som betraktas som fader till Jesus patibilis, då denne är en del af honom. Därför kallade manikeerna också Jesus patibilis för Människosonen, Urmänniskans son. Från höjden verkar Jesus impatibilis som frälsare af de i mörkrets värld fångna ljusdelarna. Neander säger om Jesus impatibilis (o. a. a. sid. 89): "Jene erlösende Seele hat ihren Sitz in dem sichtbaren Licht (lux secunda ac visibilis) entgegensetzt der prima ac inaccessibleis und wirkt durch Sonne und Mond auf den Läuterungsprocess der Natur ein". Och hos Beausobre (o. a. a. II sid. 558) heter det om denna ljusets förlossning, Jesu patibilis' födelse, att solen därtill mycket bidrager genom sin värme.

Den fulla öfverensstämmelsen mellan Stagnelii och manikeernas kosmogoni och natursymbolik ligger i öppen dag. Den egendomliga föreställningen om Kristus som Jesu fader får sin naturliga förklaring. Visserligen skilde vissa gnostiska system mellan Jesus på jorden och eonernas konung Kristus i Pleroma,<sup>1</sup> men Kristus tänkes dock aldrig hos gnostikerna som Jesu fader; och likheterna på andra punkter visa tydligt, att Stagnelius i de dikter, där denna föreställning framträder, Hösten (II: 79), Maria (II: 280), är närmast beroende af manikeismen.

Det träder också fram i vårsångerna liksom i många andra samtida dikter en om manikeismen påminnande dualism mellan ljus och mörker. Jesus-växtlighetens ljusnatur, som aldrig betonas hos Oehlenschläger, skymtar exempelvis fram i den femte vårsångens

<sup>1</sup> Med en hänvisning till denna gnostiska lära har Böök sökt förklara saken (V: 250).

sista strof, där Jesus skildras som en *strålande*<sup>1</sup> yngling, som framgår ur *natten*. Och hans ursprung är det himmelska ljuset.

På samma sätt som Stagnelius förknippa också manikeerna föreställningen om naturens förbannelse och förlossning med sin mystiska Kristusuppfattning. Med vegetationen frigöras enligt Neanders ofvan anförda ord de fångna ljusdelarna, som lida af att vara fjättrade i mörkret, från materien, och detta sker med hjälp af solen Kristus såsom i Stagnelii vårsånger. Mot bakgrunden af denna manikeiska lära förstår man lättare, hvarför i Stagnelii dikter våren, växtlifvets uppståndelse från de döda och befrielse från vinterns och mörkrets makter, blir en symbol för hela skapelsens frälsning.

I den svårtillgängliga dikten *Hösten* (II: 79) möter man en likartad kosmogoni och natursymbolik som i vårsångerna: Kristus skildras dels som solen, dels som växtligheten. Liksom våren symboliserade Kristi födelse, betyder hösten Jesu lidande och död.

Det är samma betraktelsesätt, som finnes i Oehlenschlägers *Getsemane* og *Golgatha* (Poet. Skrifter, Khvn 1805, I: sid. 471), där också Jesu lidande och död tänkes afspeglad i naturen:

Naturen i sit Sørgeklæde  
Gientager aarlig taus din Død.

Daggen på de gula löfven är Jesu tårar i den vissna örtagården, i stormen dör hans sista suck, och det svarta, aflöfvade trädet står med torra grenar liksom korset på *Golgatha*.

Hos Stagnelius är det den slocknande höstsolen, som symboliserar *Kristi* lidande:

Ack! Christus lider,  
Hur matt han strålar, hur blek han skrider  
Vid Söderns pol.  
Döende blickar  
Förgäfves han skickar  
Af molnens förfärliga sköld betäckes hans glimmande Sol.

<sup>1</sup> Kursiv. af mig.

I fortsättningen har Stagnelius omdiktat samma naturförlopp i hedniskt mytologisk form. Som Böök framhållit i sin kommentar (V: 125), är Adonis ljuset och växtligheten, som stigit ned till Hades, jorden-Venus "klagar i höstlig gråt" och längtar att om våren åter se och famna sin brudgum.

Här som mångenstädes har Stagnelius liksom i allmänhet nyromantikens mytologer låtit hednisk och kristen myt vara bärare af samma innehåll. Schelling har i slutorden till Bruno antydt den inre likheten mellan myten om Adonis' död och Kristi död. Detta uttalande (Fr. W. J. Schellings sämtliche Werke, IX, Upsala 1818, sid. 151) är intressant genom den belysning, det kastar öfver Stagnelii dikt. Schelling yttrar:

Dann werden wir die königliche Seele des Jupiter begreifen; sein ist die Macht; unter ihm aber ist das formende und das formlose Princip, welches in der Tiefe des Abgrunds ein unterirdischer Gott wieder zusammenknüpft: er aber wohnt in unnahbarem Aether. Auch die Schicksale des Universums werden uns nicht verborgen bleiben, die Zurückziehung des göttlichen Principis von der Welt, und wie die mit der Form vermählte Materie der starren Nothwendigkeit überliefert worden: noch werden uns die Vorstellungen von den Schicksalen und dem Tode eines Gottes dunkel seyn, die in allen Mysterien gegeben werden, die Leiden des Osiris und der Tod des Adonis.

Stagnelii vårsånger skildra på grundval af Schellings filosofi gudomens själfobjektivering som den eviga naturen, såsom Albert Nilssons slående bevisföring (Svensk Romantik, Lund 1916, sid. 369 ff.) fastslagit. Som jag har föga eller intet att tillägga, hänvisar jag till hans framställning, som kastar ett klart ljus öfver den enhetliga filosofiska åskådning, som bildar kärnan i Stagnelii kosmogoniska dikter.<sup>1</sup> Under det vårsångerna skildra, huru den gudomliga principen, som för Schelling liksom för Stagnelius är den allbesjälande ljusprincipen, uppenbarar och själfobjektiverar sig i

<sup>1</sup> Dock har NILSSON, när han förklarar (o. a. a. sid. 369), att Stagnelii egendomliga kosmogoni närmast vore »att betrakta som frukten af hans studier i den platonisk-schellingska filosofien och Böhmes teosofi» tydligen liksom äfven Böök underskattat gnosticisms och manikeisms betydelse, såsom af min framställning torde framgå.

världen och tiden, är ämnet i Hösten "die Zurückziehung des göttlichen Principis von der Welt", och fortsättningen af Hösten kan man betrakta som en skildring af huru en "underjordisk Gud" i "afgrundens djup" sammanknyter den "formande och formlösa principen" i den åt den "stela nödvändigheten öfverlämnade världen", som häraf väckes till nytt lif. Och både hos Schelling och Stagnelius symboliserar Adonis' död naturmytiskt "die Schicksale des Universums".

I Stagnelii dikt följer så en höstskildring i Lidnerton: jorden är höljd i dödens skuggor, jordens lik hvilar i dimmans svepning, stormen kväder liksången, och höstregnets tårar falla på bären.

Naturen är död: Jesus har stigit ned till de döda:

På drufvobergen, på de rika fälten  
 Predikar Jesus icke mer.  
 Till dödens rike har den milda Hjelten  
 Ur solens strålar vandrat ner.  
 Sitt kött och blod han oss att njuta ger.

Den sista dunkla raden har Böök lyckats tolka (V: 125) genom att ställa den i samband med Oehlenschlägers den hellige Nadvere, (Poetiske Skrifter, Kbh'n 1805, I, sid. 461—464). Jesu kött och blod äro höstens frukter. Att tolkningen är riktig, framgår af dikten Brudgummen (II: 317), som skildrar, hur själen i all naturen ser uppenbarelser af Kristus,

Hvars kropp från åkerns gullhaf kallar,  
 Hvars blod i vinets drufvor svallar.

Kristuspanteismen är här stegrad till massiv, nästan hednisk sensualism, men å andra sidan är ju detta föreställningssätt en följdriktig utbildning af åskådningen af naturen som Kristi kropp. Också träffas samma uppfattning hos nästan alla dem, som bekänt sig till denne panteistiske Kristus. Enligt Böhme kunde man, som ofvan nämnts, i naturen "smaka Gud" (De tribus principiis, cap. VIII: 12), och hos Novalis möter samma tanke ehuru i mindre konkret form i den sjunde af hans Geistliche Lieder. Inga ha dock

drifvit detta föreställningssätt med större förkärlek än manikeerna. Öfverallt i naturen, där genom ljus, doft, ljuflig smak ett ädlare stoff visade sig, i stenar, blommor och framför allt i frukter, sågo manikeerna Jesus patibilis uppenbara sig. Han fanns i äpplen (Augustinus, *Contra Faustum*, XX: 11), i drufvor (*Contra Faustum*, XX: 13), i åkrar (*Contra Faustum*, XX: 11). Augustinus dröjer gärna vid drastiska skildringar af huru manikeerna förtära sin frälsare.

Slutraderna i Hösten skildra som Oehlenschlägers Christi födsel, Atterboms Christi uppståndelse och vårsångerna i Liljor i Saron, huru Jesus åter uppstår från de döda, liksom blommorna om våren stiga upp ur jorden:

Snart skall han likväl tåga  
Ur mulden fram med segrande förmåga,  
Med hundra purpurmunnar  
Snart Våren honom leende förkunnar.  
Snart Christus Christus väcker medlarns kropp  
Ur grafvens svarta rike opp.

Betraktelsesättet står också i full öfverensstämmelse med manikeernas uppfattning af Jesus patibilis. Beausobre yttrar i avslutning till sin ofvan relaterade tolkning af manikeernas lära om Jesus patibilis (o. a. a. II: sid. 558):

En se détachant des parties grossières qui les envelopent, elles (scil. les particules de la Substance céleste, le Jésus passible) trouvent les fibres et les racines des Plantes, elles s'y insinuent, montent dans la tige, dans les branches, et passent dans les fleurs et dans les fruits.<sup>1</sup>

Jesus-växtligheten väckes också i Hösten som i vårsångerna ur "grafvens svarta rike" af Kristus-solen; en föreställning, som ju, såsom ofvan visats, är af manikeiskt ursprung.

Den kosmogoni, som analyserats i Vårsånger och Hösten, upp- bär en rad dikter från Saronstiden: Himmelen, Suckan ur stoftet, Hymn, Bruden, Maria, sonettecykeln Hösten och den sonett, som af Hammarsköld kallades Skönheten (II: 78), m. fl., som alla skildra

<sup>1</sup> BEAUSOBRES uttalande är en ganska trogen öfversättning af ett ställe hos AUGUSTINUS (*De Moribus Manichæorum*, cap. XV).

det gudomligas, ljusets, mystiska immanens och uppenbarelse i naturen.

Det manikeiska inslaget i Stagnelii teosofi är enligt min mening ganska starkt. Manikeernas lära om Jesus patibilis kan äfven kasta ljus öfver en del andra dunkla punkter i Stagnelii dikt, hvilket bekräftar riktigheten af min föregående undersökning.

Jesus patibilis var ju enligt manikeerna det i världen fångslade ljuset, som led af att vara sammanokadt med mörkret och längtade efter förlossning. Bibelns lära om Kristi lidande, som blott var *skenbart*, då han enligt manikeerna blott uppenbarat sig på jorden i en skenkropp, symboliserade den fångna ljussjälens *verkliga* lidande (Neander, o. a. a. sid. 90). Enligt ofvan anförda Augustinuscitat (Contra Faustum, XX: 2) var Jesus patibilis, "människornas lif och frälsning, korsfäst i alla träd." I den på trädet hängande frukten sågo manikeerna nämligen den korsfästes bild (Augustinus, Contra Faustum, XX: 11). Men Jesus "ligger också utsträckt i gräset" (Augustinus, Contra Faustum, XX: 11), ja, han är korsfäst i världsalldet. Neander anför några betecknande citat (o. a. a. sid. 90):

Daher redet der Manichäer Secundinus von einem Christus in omni mundo et anima crucifixus und Faustus bei Augustin. l. 32, crucis mystica fixio qua nostræ animæ passionis monstrantur vulnera.

Världen är sålunda det i alla väsen lidande ljusets kors. Denna genom pessimistiska, helmörka världsbild har gjort ett djupt intryck på Stagnelius, som här fann ett uttryck för sin och skapelens smärta. I Lifvets villkor (II: 438) har han gifvit sin dystra lifssyn en starkt suggestiv form:

Ju högre lif, ju större qual du röner —  
Ett kors är denna värld för ljusets alla Söner.

Bilden af världen som ett kors har stått lefvande för hans hallucinationsstarka fantasi. Den återkommer i samma dikt:

Och dunkla stunder under molnen timra  
Ett skyhögt kors i natten upp för mig.

Sammanhanget mellan manikeernas och Stagnelii åskådning framstår ännu klarare i andra dikter, där hans världssmärta fått sin förtätade form i samma gripande bild. Den återfinnes i en sonett (II: 77) i de uttrycksfulla raderna:

Ett mystiskt kors där alla väsen lida  
Är denna Jord ett fält af blodsugg tåradt.

Det synes, som om den manikeiska föreställningen, att i världen "en mystisk korsfästelse" och "såren af vår själs lidande" skulle kunna skönjas, föresväfvat Stagnelius, hvilket icke hindrar, att Saint Martins skildring i *Le Ministère de l'Homme-Esprit* af det blodvattnade jordklotet, såsom Böök framhållit (*Kreaturens suckan*, Edda 1914, sid. 304 och 317), äfven stått för hans inbillning. Bilden af jorden som "ett mystiskt kors"<sup>1</sup> är dock säkerligen af manikeiskt ursprung.

I den tredje sonetten i samma cykel, som af Hammarsköld fick rubriken *Skönheten*, närmar sig Stagnelius än mer manikeernas uppfattning af Jesus *patibilis*. Den lidande, korsfäste är här naturskönheten, växtligheten. Sonetten citeras i sin helhet:

En flyktig gäst är Skönheten på jorden.  
En vårquäll blott dess änglabild hugsvalar  
Vår Andes trånad och med hjertat talar  
Från rosenmund de hulda trösteorden.  
Ur Ljusets himlar är hon skickad vorden  
Försonande i stoftets mulna dalar.  
Sitt värf hon fyller och till kända salar  
Uppsväfvat i triumf, till gudaborden.  
Ja! Skönheten är kropparnes försoning.  
På årets kors för stjernans udd hon blöder  
Men Ljusets kärlek henne återföder.  
Vår synd gör dessa fält till dödens boning,  
Gör att Naturen suckar jämt och lider,  
Att evig Vår sitt rosendoft ej sprider.

(II: 78).

<sup>1</sup> Att korsets armar skulle bildas af de fyra väderstrecken, som Böök anser (*V: 124*), finner jag ingen anledning att antaga.

Klart är, att, som Böök påpekar i sin kommentar (V: 124), skönhetsens besök parallelliseras med Frälsarens jordevandring: "hon har", fortsätter Böök, "en uppståndelse och en korsfästelse liksom Jesus. Men detta förlopp är på samma gång en symbol på naturskönheten, på blommorna och växtligheten".

Huru har nu Stagnelius kommit på tanken att identifiera skönheten med Kristus? Man kan tänka på dikten Till Skönheten (I: 278), där skönheten besjunges men utan mystik som solen, hvilken "strömmar lif till alla väsen ner". När så den lifgifvande solen för Stagnelius blef Kristus, låg ju sammansmältningen nära till hands. Men gifvetvis är detta en alltför mekaniserande förklaring.

Förklaringen måste som så ofta sökas i manikeernas föreställningar om Jesus patibilis. För dem var skönheten, Jesus och växtligheten ett, och de ha alla sitt ursprung i ljusriket. "Wo Schönheit sich offenbart", yttrar Neander i sin framställning af läran om Jesus patibilis (o. a. a. sid. 88), "siegt das Lichtprincip über die  $\delta\lambda\gamma$ , in dem Hässlichen unterliegt es". Meningen med det svårtydda uttrycket "Skönheten är kropparnas försoning" är alltså den, att kropparna genom skönheten bli ett med försonaren, den lidande Jesus.<sup>1</sup> Och i full öfverensstämmelse med manikeernas uppfattning är tanken, att skönheten, uppenbarad i naturen som växtligheten, blöder på årets kors för "stjernans udd". Manikeerna skildra näm-

<sup>1</sup> Emellertid är problemet till sin litterära upprinnelse än mera inveckladt. Stagnelii försoningstanke bör ses mot bakgrunden af ett uttalande i hans filosofiska prosafragment. Stagnelius har förut framställt, huru de himmelska intelligenserna af »den organiska naturens skönhet» förleddes att förena sig med materien: deras syndafall, som försonas genom »harmonien» (IV: 330), och fortsätter (IV: 332):

»Om således den med gruset förenade intelligensen skall handla på ett med sin himmelska Natur öfverensstämmande sätt, d. v. s. likna Gud, måste hon, då ett återvändande till det ursprungl. tillståndet icke är möjligt, genom omdanande af all bestämning af materien bringa sin himmelska och jordiska Natur till fullkomlig harmoni eller, hvad som är det samma, annihilera materien därigenom, att hon med Intelligensen göres identisk. Detta sker sålunda, att hon 1:o från all materia abstraherar den af Gud meddelade formen (= idéen); 2:do från de således abstraherade formerna vidare abstraherar alla tillfälliga, genom materien bestämda, modifikationer, så att den egentl. gudomliga grundidéen står ensam kvar; och 3:o i alla sina handl. ingen annan regel följer än denna grundidé».

ligen Jesus patibilis som högeligen känslig för väderlekens växlingar. Han "födes, lider och dör hvarje dag", som det heter i Evodii skrift *De fide*, cap. XXIV (citeradt af Beausobre, o. a. a. II: sid. 553).

Uttrycket "stjernans udd", för hvilken naturens skönhet blöder, tolkar Böök i sin kommentar som liktydigt med "solens eld". Men bortsedt från att "stjernan" ej på något annat ställe i Stagnelii dikt är ett namn på solen, stämmer Bööks tolkning icke med den omedelbara fortsättningen:

Men Ljusets kärlek henne återföder.

Föreställningen om stjärnan, som med sin "udd" marterar den på årets kors lidande naturskönheten, sammanhänger enligt min

Mot bakgrunden af denna egendomliga försoningslära får, i förbigående sagdt, Stagnelii dunkla ord om Rosen i Världsfurstens park (II: 144) sin förklaring:

Gestalten än ditt lif försonar...

Stagnelii framställning af skönheten, harmonien som en försoning är egentligen en platonisering af Valentinos' harmonilära. Enligt Valentinos hade äonen Horos (begränsningen), som af somliga gnostiker kallades Frälsaren (NEANDER, o. a. a. sid. 114) af den Högste utsändts för att i världen återställa den af äonen Sophia störda harmonien. Neander förklarar i sin bl. a. på IRENÆUS (*Contra Hæreses*, lib. I, cap. II: 3) grundade framställning — Neander har dock använt äfven andra källor, och Stagnelii uppfattning står Neanders betydligt närmare än Irenæi — att detta återlösningsverk måste omfatta »alle Stufen des Daseyns» och fortsätter (o. a. a. sid. 113):

»Das Höchste, was auf jeder Stufe des Daseyns erscheint, und die derselben angehörenden Wesen über dieselbe zu einem höhern Daseyn erhebt und mit diesem verbindet, ist das Erlösende, und der Erlösungsagent jeder Stufe ist Bild und Repräsentant des höchsten Erlösers, so wie sein Werk, Bild und Darstellung von dem, was dieser für das Pleroma gewirkt hat».

Här liksom i manikeernas lära om Jesus patibilis träffar man den grundsyn, som ligger bakom Stagnelii identifikation af skönheten och Försonaren.

Med tanke på ofvanstående Stagneliuscitat förstås lättare, hvarför Stagnelius platoniserat motivet kreaturens suckan. Skapelsens längtan efter förlösning är afbildernas längtan att återförenas med urbilderna, att »förbytas» från »mörkrets ideer» till ljusets (Kreaturens suckan, II: 87). I denna platoniska form förekommer motivet i exempelvis SCHELLINGS *Bruno (Sämmtliche Werke IX*, Upsala 1818, sid. 11, 12), där äfven jorden, liksom i Stagnelii dikt Jorden, skildras som en matt afbild af »die wahre Erde».

mening med den hos Stagnelius så ofta förekommande uppfattningen af planeterna och Djurkretsens stjärnor som onda demoner i Världsfurstens sold. I dikten Jesus (II: 155) skildras, huru Världsfursten låter stjärnorna, sin "järnklädda tropp", korsfästa Jesus. "Stjernans udd" är alltså i min tanke en symbol för mörkrets och materiens makt, som pinar och plågar försonaren, skönheten.

Med denna tolkning faller en något annan dager öfver dikten, och Stagnelii dualistiska syn på tillvaron träder skarpare fram.

Slutraderna i sonetten behandla den korsfästa naturens lidande. Det starka manikeiska inslaget i den Stagneliska motivkomplexen Kreaturens suckan liksom dennas samband med Stagnelii panteistiska Kristusuppfattning torde vara klarlagdt.

I den nyssnämnda dikten Jesus (II: 155) mötas dessa manikeiska föreställningar och gnostiska. Den svårtydda dikten skildrar Animas fångenskap hos Demiurgen. Från sitt häkte blir Anima varse en herde, vid hvars åsyn hon gripes af en ofattbar tjusning. Han är för henne en påminnelse om Pleromas värld, och i hans himmelska drag tycker hon sig se en broder till Kristus. Herden omtalar för henne, att han är Kristus, som stigit ned från Pleroma för att befria henne. Då upptäckes han af Världsfursten, och dennes krigsknektar, stjärnorna, fastnagla honom vid korset. Bedröfvad intill döden sitter Anima vid korsets fot, "tills natten dess öga betäcker".

Denna skildring öfverensstämmer närmast med den gnostiska sekten ophiternas mytologi, sådan den framställes hos Irenæus (*Contra Hæreses*, lib. I: cap. XXX) och efter honom af Neander (o. a. a. sid. 231 ff.). På en del punkter öfverensstämmer den med Valentinos' system.<sup>1</sup> Jag meddelar här hufvudpunkterna i ophitismen i något förkortadt referat.

<sup>1</sup> Att försöka göra en boskillnad mellan Valentinska och ophitiska element vore oriktigt redan af den anledningen, att Stagnelius i sina källor knappast kunde träffa det ena systemet utan att möta det andra. I inledningen till Adamsboken träffas visserligen ensamstående en redogörelse för Valentinos' lära, men Matthias Norbergs framställning är ganska kortfattad, och tydligt är, att Stagnelius, hvilken, såsom framgår af Bööks kommentar, hade en synnerligen ingående kunskap om den Valentinska äonläran, använt

Liksom i Valentinos' system är enligt ophiterna Achamot-Sophia den sista äonen, som från Pleroma nedsjunkit i Hyle och fångslats i materien. I denna värld är hon den goda ljusmakten, som gifver människorna ljus och kunskap om deras gudomliga ursprung. Mot henne står Ialdabaoth, hennes egen son. Ialdabaoth är Världsfursten, fåkunnig och övis som Valentinos' demiurg men mera ondskefull än denne. I sin sold har han sju stjärnandar: Solen, Månen, Mercurius, Mars, Venus, Jupiter och Saturnus, som tillsammans med sin härskare söka hindra ljusets utveckling hos människorna. I sitt betryck ropade Sophia till sin moder, "den första kvinnan", om hjälp från Pleroma (ett motiv, som förekommer i dikten Brudgummen [II: 317]). På moderns böner steg Kristus ned från ljusriket. "Och", fortsätter Irenæus (*Contra Hæreses*, lib. I, cap. XXX: 12 ff.), "de (ophiterna) säga, att Christus först förenat sig med sin syster Sophia, och båda hade jublat vid sin ömsesidiga beröring; och detta vore, förklara de, "brudgummen och bruden". Förbunden med Sophia, tog så Kristus sin boning i människan Jesus — äfven i detta system skiljes mellan äonen Kristus i Pleroma och människan Jesus i Kenoma — "och så hade Jesus blifvit Kristus".

utförligare källor. Möjligt är, att Norbergs framställning väckt hans intresse för gnosticismen. Det utförligaste arbetet om ophiterna på Stagnelii tid var J. L. MOSERS *Versuch einer unpart. und gründl. Ketzergeschichte*, Helmstadt 1746, del II: *Die Schlangenbrüder*, men intet tyder på att Stagnelius känt detta verk. Hos IRENÆUS vederläggas Valentianernas och ophiternas irrläror i samma bok (*Contra Hæreses*, lib. I), och AUGUST NEANDER behandlar i sin *Genetische Entwicklung der vornehmsten gnost. Systeme* (Berlin 1818) utförligt båda. Det är högst sannolikt, att detta verk varit en af hufvudkällorna till Stagnelii kunskap om gnosticismen. Redan tryckåret 1818 stämmer ju väl med den tid, då Stagnelius hängaf sig åt gnostik spekulation. Det är ju också klart, att Stagnelius först måste träffa gnosticismen och manikeismen i någon mer eller mindre samtida framställning, innan han, som troligt är, gick till källskrifterna under antiken. På de fem sidor (sid. 87—91), där Neander behandlar manikeismen, finnes knappt en rad, som jag ej haft anledning att hänvisa till. Af de manikeiska myter, som Neander ej ingått på, har jag däremot ej funnit ringaste spår i Stagnelii verk. Säkerligen har det varit af stor betydelse för Stagnelius att träffa gnosticismen och manikeismen framställda i nyromantisk, mot främmande mytologier tolerant anda. Äfven BEAUSOBRES *Histoire de Maniché et du Manichéisme* (Amsterdam 1734, 1739) synes Stagnelius ha känt. Ofvan har framhållits, att Stagnelius trognare slutit sig till Beausobres och Neanders verk än till de antika källorna.

“Men då Christus steg ned (i Jesus), begynte denne utföra under, bota (människor) och förkunna sin okände Fader samt bekände sig öppet vara Urmänniskans son. Häröfver vredgades furstarna och deras fader (Ialdabaoth) och läto döda honom.“

Furstarna äro tydligen stjärnandarna.

Öfverhufvud har nog den Valentinska och ophitiska myten om äonen Achamoth-Sophia, som sjunkit ned från ljusriket i materien, som gråter och ropar om hjälp från Pleroma, längtande efter återförening med sitt gudomliga ursprung men hjälplöst fången i mörkrets och dödens värld, inspirerat Stagnelii skildring af Anima, som i många dikter liksom Sophia är Kristi brud. Irenæi och Neanders abstrakta beskrifning af Sophias och Kristi jubel vid återseendet och af Jesu korsfästelse af Ialdabaoth och stjärnandarna har i Stagnelii dikt Jesus blifvit målande, visionär, full af lif, hvilket klart vittnar om den lefvandegörande kraften af hans fantasi.

Den fortsatta skildringen i dikten är ganska svårförklarlig:

Och Djurkretsens stjernor ur stormmolnen le.  
 Nu Solen förgyller det höga,  
 Och Anima vaknar. Hvad under, o se!  
 Då möter dess stirrande öga.  
 Den döda, den sårade kroppen har flytt.  
 I ett blommande lifsträd är korset förbytt.  
 Där blodet har strömmat en källa  
 Bland rosor kristallisk ses välla.

Man möter här den i Stagnelii diktning ofta förekommande myten om korset som lifsträdet, världsträdet. Det skymtar äfven i denna dikt en parallellism mellan ett naturförlopp — natten har flytt, solen har börjat lysa, och samtidigt förvandlas korset till ett “blommande lifsträd” — och en berättelse ur den Heliga historien: Jesu uppståndelse. Böök yttrar i sin kommentar (V: 190): “Anima, som förtärts af smärta vid åsynen af Kristi korsfästelse, och som nu får bevittna undren efter hans död, är gifvetvis en fantastisk variation af evangeliernas kvinnor vid Kristi kors och vid den tomma grafven påskmorgonen; äfven här är kroppen försvunnen“.

Redan däraf, att det i den föregående skildringen är *Världsfursten*

och *stjärnorna*, som korsfästa Jesus, framgår, att dikten skildrar ett kosmiskt skeende. I ofvan citerade strof synes mig Stagnelius ha kombinerat ophiternas myt med de manikeiska lärorna om Jesus patibilis. Denna kontamination låg så mycket närmare till hands, som för Stagnelius, hvilken liksom romantikerna i allmänhet såg en gemensam gudomlig vishet förborgad i alla religioner och mytologier, ophiternas lära om Jesu korsfästelse af Världsfursten lätt kunde synas som en variant af den manikeiska myten om Urmänniskans, Kristi, besegrande och uppslukande af mörkret. Man bör också fasthålla vid parallellen mellan jorden och Jesu kors, så mycket mera, som skildringen af huru korset förvandlas till lifsträdet i solens sken nära sammanfaller med vårsångernas af huru jorden vaknar och växtligheten, blomstervärlden (Jesus) väckes till lif af solen. Att de i dikten förekommande föreställningarna äro besläktade med vårsångernas, framgår också af motivöfverensstämmelsen i skildringen af Animas glada häpnad öfver förvandlingen med den liknande beskrifningen i den tredje vårsången. Korsets förvandling till ett blommande lifsträd betecknar alltså Kristi och naturens uppståndelse i vårens grönska och blom, och lifsträdet samt den "kristalliska" källa, som upprunnit af Jesu blod, äro symboler för Kristi uppenbarelse i naturen, liksom "försonarens blod" för Stagnelius "målar sig" i "daggens spridda silfverflod" (*Längtan* II: 200) och glänser i "rosens hy" (*Lustvandringen* II: 286).

Diktens slutstrof skildrar, huru Anima vid midnattstimman släcker "den eviga törsten" i källan — källan är, som Böök påpekar i sin kommentar (V: 190), den betraktelsens källa, som Stagnelius skildrar i andra dikter — och huru hon tyst sitter i "lifsträdets skygd", lyssnande till de hugsvalande, "höga oraklerna", som tala ur dess krona.

Man skulle kanske på den världsuppfattning, som uppbär denna dikt, kunna tillämpa de ord om manikeernas lära om Jesu lidande och död, som Neander citerar efter Alexander af Lycopolis (o. a. a. sid. 90), att Jesu skenbara korsfästelse "tjänade som ett bevis, att den gudomliga kraften sjunkit ned till Hyle och åter skall gå bort därifrån".

För att min tolkning af dikten är riktig, talar också, att Stagnelius, i en rad ungefär samtida dikter: *Bruden*, *Lustvandringen*, den tredje vårsången, *Brudgummen*, skildrar, huru Kristus uppenbarar sig för den hos Världsfursten fängslade Anima i naturen, "Demiurgens parker".

I *Bruden* (II: 282) skildras, huru "Christi trogna Brud" "med hvarje månhvarfs lopp" ser en "ny gudomlig Flora" — uttrycket "gudomlig" bör enligt min mening fattas i sin egentligaste bemärkelse — spira upp ur mullen.

Stagnelius riktar i sista strofen följande maning till Anima:

Så vattna då med fromma tårar  
De spåda blommors knopp,  
Snart rinna de i Edens vårar  
Till stjernor bytte opp.

Denna förvandling får sin förklaring, om man ser den mot bakgrunden af de manikeiska föreställningarna af blommorna som bärare af ljuspartiklar, som frigöras, stiga upp genom luften och återförenas med ljusriket.

Manikeernas lära om Kristus är en konsekvent panteism, Jesus patibilis var för dem "alltets själ" (Neander, o. a. a. sid. 88), och den har säkerligen haft stor betydelse för Stagnelius därigenom, att den bidragit till att utvidga hans Kristuspanteism till en allomfattande världsåskådning. Att märka är, att Stagnelii världs bild i ofvan analyserade och andra samtida dikter närmar sig manikeismen i sin skarpa dualism mellan ljus och mörker — att detta skulle ha skett *enbart* genom direkt inflytande från manikeismen, är ej min mening att låta påskina.

Med tanke på denna mystiska Kristusuppfattning, enligt hvilken Kristus besjälade världsalltets kropp, förstår man lättare, huru Stagnelius i *Orphei dröm* i *Bachanterna* (IV: 243 ff.) kunnat identifiera Kristus med den store Pan.<sup>1</sup> Vi möta äfven här evangeliet

<sup>1</sup> Denna identifikation låg nära till hands äfven därför, att enligt orphikerna världen skapats af en gud, som hade tre namn, och denne kallades af dem den store Pan (J. Görres, *Mythengeschichte der asiatischen Welt*, Heidelberg 1810, del II, sid. 363).

i naturmytisk inklädnad. Som Albert Nilsson påpekat (Svensk Romantik, Lund 1916, sid. 402) återgår Stagnelii skildring här direkt på Novalis. För tolkningen af Orphei syn kan jag hänvisa till Nilssons djupträngande analys.

Jag har härmed sökt göra reda för den mystiska Kristus- och naturuppfattning, som uppbär så många dikter från Stagnelii senare skede. Det är tydligen denna åskådning, han särskildt hade i tankarna, när han gaf sin diktcykel Liljor i Saron undertiteln Teosofiska diktningar (i prospektet IV: 347). Han definierar där begreppet teosofi på följande sätt:

Teosofien är hjärtats och fantasiens, eller, om man så vill, en ännu högre organs lefvande åskådning af det Gudomliga Ordet, hvarhelst det ock uppenbarar sig, i Skrift, Natur eller sjelfkontemplation.

Många element sammanströmma alltså i Stagnelii Kristuspanteism, element från gnosticismen, manikeismen, från Böhme, Novalis, Oehlenschläger och Atterbom. Äfven från Wallin har Stagnelii åskådning mottagit bestämmande intryck, hvartill jag nedan återkommer. För den konkreta diktgestaltningen står hans egenomliga uppfattning kanske mest i skuld till Oehlenschläger, för sin utbildning till genomförd filosofi eller snarare teosofi till Böhme och framför allt till manikeismen. Det kan möjligen synas, som om jag utvecklade en allt för stor apparat på ett ganska begränsadt område, men det är väl af ett visst intresse att på en punkt se, huru komplicerad hans åskådning är till sin litterära upprinnelse.

Det föregående har inställt Stagnelii panteistiska Kristusuppfattning mot dess litteraturhistoriska bakgrund, men den personliga känslobetoning, som den erhöi i hans dikt har endast i förbigående skymtat fram. Stämningarna växla, men molltonarten öfverväger.

Huru Stagnelii sensitiva sjäslif reagerade mot denna Kristus- och naturåskådning, framstår ingenstädes klarare än i hans dikt Längtan (II: 199), där han talar i jagform. Fullt personlig är dock

icke denna dikt i den meningen, att ej dess litterära förebild tydligt framträder. Och utöfver denna ger Stagnelii dikt egentligen ej något nytt.

Stagnelii Längtan är starkt inspirerad af Wallins psalm 481: "Hvar är den vän, som öfverallt jag söker?" Den arkitektoniska byggnaden, stämningen och innehållet är likartad i båda dikterna. Den första strofen skildrar deras längtan till Jesus, som de söka under tröstlöshet och suckan. Och Jesu kärlek möter dem i blomornas doft, sommarvindens fläkt och källans brus. Wallins åskådning är här tydligen den Kristuspanteism, som ofvan analyserats. Men denna Kristi uppenbarelse i naturen stillar ej deras längtan. De vilja se honom ansikte mot ansikte. Det heter i Wallins psalm:

Likväl ett töcken mig från honom stänger:  
Min bön, men ej min blick, till honom tränger.  
Ack, såge jag hans anlet och mig slöte  
Intill hans sköte!

Hos Stagnelius möter man samma klagan:

Säj! o Verld! hvar skall jag finna HERran?  
Mig så nära är han dock så fjerran.  
Ej hans skugga blott i tidens elf,  
Honom vill jag finna, honom sjelf.

Och bådas längtan efter Jesus är en längtan efter ro. Wallin säger i den sjunde strofen:

Var tröst, min ande! Hoppas, bed, försaka!  
Dig vännen vinkar: du skall se och smaka,  
Hur ljuf han är, och sjunka i hans armar,  
Som sig förbarmar.

Stagnelius frågar:

O! hvar blomstrar i hans armar friden?

Och slutstrofen i Längtan är en bön till Jesus:

Hviska ömt att synden är förlåten!  
 Kyss från själens bleka kinder gråten  
 Och Naturens stora harpa bjud  
 Festligt sjunga Christus och hans Brud!

I Stagnelii dikt framträder ett starkare missmod än i Wallins psalm. Hvad som hos Wallin uttryckes som fast förvisning, blir hos Stagnelius en fråga och en önskan. Hur starkt beroendet af Wallin än må vara, är det personliga och äkta Stagneliska tonfallet dock omisskännligt.

Gifvande är också en jämförelse mellan Längtan och den tolfte af Novalis' Geistliche Lieder (Novalis Schriften, II, Berlin 1802, sid. 150), som kanske också inspirerat Wallins psalm.

Både Stagnelius och Novalis börja sina andliga sånger med en "suckan ur stoftet", att Jesus måtte uppenbara sig för dem i deras nöd och vända. Och Kristus uppenbarar sig i naturen, i solen, stjärnorna och markens örter.

Novalis säger:

Er ist der Stern, er ist der Sonn',  
 Er ist des ewigen Lebens Bronn,  
 Aus Kraut und Stein und Meer und Licht  
 Schimmert sein kindlich Angesicht.

Stagnelii skildring är mera adjektivrik och målande:

Honom blott jag söker i Naturen.  
 Se! hans kärlek strålar i azuren  
 Mildt från nattens silfverstjernor ner  
 Tårbestänkt i sipporna den ler.

Döende i quällens Sol han skickar  
 Ömhetens och tröstens hulda blickar,  
 Står ånyo med förklarad kropp,  
 Lefvande i morgonsolen opp.

Och Kristus träder dem mycket nära:

Novalis:

Er schmiegt sich seiner unbewusst  
Unendlich fest an jede Brust.

Stagnelius:

Han i skuggan till sitt bröst mig sluter.

Detta är en konkret detaljöfverensstämmelse, som gör sannolikt, att Novalis' dikt varit en af Stagnelii inspirationskällor.

Men i fortsättningen träder en belysande olikhet fram. För Novalis är Kristusuppenbarelsen i naturen nog. Icke så för Stagnelius, som vill se Jesus själf, "ej blott i tidens elf" hans skugga.

Här framträder en något olikartad naturuppfattning än i Vår-sånger och Hösten: den platonska af denna världen som skenvärlden, fenomenvärlden. Öfver hufvud taget är det mången gång svårt att afgöra, om Stagnelii åskådning af naturens Kristusuppenbarelse hvilar på tron på Kristi immanens i tingen eller på den platonska föreställningen af fenomenvärlden som en väsenslös afspeglning af den verkliga idévärlden, i kristnad terminologi som "ein Vorbild des Himmels" (Böhme: Aurora, cap. XII: 123). I Stagnelii dikt träder än det ena, än det andra betraktelsesättet fram.<sup>1</sup> Hos Novalis är den monistiska panteismen konsekvent. Ytterst bottnar denna skillnad mellan de båda skaldernas världsåskådning i en grundolikhet i deras själslif, en grundolikhet, som i den stundom gjorda jämförelsen mellan Stagnelius och Novalis ej tillräckligt beaktats. Det fanns i Novalis' inre ingen söndrande dualism, knappast hos någon romantiker har i känslolif och världsuppfattning fysiskt och psykiskt ingått en så nära förening som hos honom. Hos Stagnelius åter var ett svalg befast mellan materie och ande, och denna sin inre dualism såg han återspeglad i naturen, och så blef för honom denna världen den bedrägliga skuggvärlden eller manikeernas "tellus tenebrarum".

<sup>1</sup> Som det gemensamma underlaget till dessa båda betraktelsesätt kan man nog anse nyplatonismen, som ju är ett försök att sammansmälta den platonska läran om idé- och fenomenvärlden med en panteistisk världsåskådning.

Denna Stagnelii inre söndring, som orsakade honom stor och läftig ångest öfver själens förtappelse, måste ock väcka ett starkt behof efter en personlig Frälsare. Betecknande är, att den glädje, som fyller Suckan ur stoftet, grundar sig på förvissningen, att Ordet ej blott uppenbarar sig i naturen utan äfven blifvit *människa*:

O fröjd! allt är fullkomnad vordet:

Sedd Oromazes, menska ordet!

(II: 134).

Dikten Längtan åter afspeglar en tvifvelsjuk längtan efter en personlig Kristus och visar, att Stagnelius är inne på samma utvecklingsgång från panteism till teism, som är utmärkande för romantikerna i allmänhet och många andra, hos hvilka den mäktiga antropomorfistiska tendensen och behofvet efter ett personligt Guds-begrepp segra öfver en intellektuellt sedt starkare motiverad panteistisk världs- och Gudsåskådning.

Mer eller mindre lätt *bäres* äfven samma lifsuppfattning af olika människor. För Stagnelius blef nästan hvarje åskådning en börda, som han bar nästan dignande. Och det är beklämmande att se, huru en naturuppfattning, som väl om någon för en romantiker af utprägladt religiös läggning borde vara lifsbejakande, som för Novalis är en källa till lycka och jubel, för Oehlenschläger främst en fantasiens bekymmerlösa lek, hos Stagnelius blir pessimism.

Hur stark Stagnelii längtan från hans panteistiska Kristusuppfattning är, framgår också af dikten Brudgummen (II: 317), som uppbäres af samma känslo- och föreställningsvärld som Längtan. I denna värld, på dödens stränder, vandrar Psyche ensam och längtar efter Jesus, brudgummen, som mystiskt uppenbarar sig för henne i stjärnors blickar och i "stumma blommor", och hvars namn hon läser i "alla verldar och naturer". Men här af blott växer hennes längtan. Hon vill se honom själf. Då ser hon i en syn himmelen öppen och sin brudgum Jesus bärande sitt kors "på blodbestänkta skuldror", och hon faller till hans fot. Skildringen bär alla spår af extas, en extas, som blott kan framspringa ur en lång, stark, ouppfylld längtan:

Och blek af glädje själen känner  
Den Helige igen. Då bränner  
Ett tusenårigt qual dess bröst,  
Men svalkas snart af himmelsk tröst.

Till Hjeltens fot hon störtar neder,  
Omarmar rörd Hans knän och beder,  
Hvad ej till stoftets öra hann,  
Hvad harpans språk ej nämna kan.