

Henrik Ågren

Kejsarens nya kläder

Historiebruk och kulturarv under tidigmodern
reformation och modern revolution



Opuscula Historica Upsaliensia 46

Kejsarens nya kläder

Historiebruk och kulturarv under tidigmodern
reformation och modern revolution

Henrik Ågren

Distribution

Swedish Science Press, Box 118, 751 04 Uppsala

info@ssp.nu, www.ssp.nu

Omslagsbild: Ludvig XVI i frygisk mössa. (Bartoloneii sculp, troligen 1792).

Källa: Kungliga Biblioteket, KoB P13.

Reproduktion: Esbjörn Eriksson. Enheten för digital produktion

© Henrik Ågren

Sättning: Mikael Alm

Omslagslayout: Petra Wählin, Publicering & Grafisk service.

Tryck: Edita Västra Aros, Västerås 2011

ISSN 0284-8783

ISBN 978-91-979632-1-3

Innehåll

| | |
|---|-----|
| Förord | 5 |
| 1. Inledning. Doktrin mot tradition: ett problem för lyckade revolutioner..... | 9 |
| 2. Rikets kärna: folket eller kungen? | 11 |
| 3. Myt, historiebruk, kulturarv..... | 21 |
| 4. Revolutionärt historiebruk | 29 |
| 5. Reformation som revolution | 61 |
| 6. Reformationen – en typisk kulturrevolution? | 109 |
| Referenser | 111 |

Förord

Denna bok är en del i ett Vetenskapsrådsfinansierat forskningsprojekt om hur den svenska helgonkungen Erik den helige († 1160) skildrades i 1500-, 1600- och 1700-talens svenska historieskrivning. Utgångspunkten är att Erik hade ett symbolvärde som var svårt att hantera efter reformationen. Å ena sidan var han dels enligt alla uppgifter ett föredöme som kung, privatperson och kristen, dels den främsta senmedeltida symbolen för det svenska riket. Å andra sidan hade han regerat under katolsk tid och dessutom uppnått helgonstatus. Han representerade alltså både goda och dåliga värden i det protestantiska Sverige.

Bakom mitt intresse att genomföra studien ligger tanken att den går att jämföra med omvälvningar som har ägt rum i modern tid, där konsekvenserna för förhållandet till nationellt (och allmänt) kulturarv är mer uppmärksammat. Som en del i arbetet har jag därför studerat dessa processer i länder som Frankrike och Ryssland/Sovjetunionen, för att nämna de två mest kända exemplen. Till sist visade sig denna genomgång och jämförelse mellan reformationen och moderna revolutioner bli för omfattande. Samtidigt är de iakttagelser jag har gjort intressanta i sig och jag bestämde mig därför att ge ut dem i en separat bok.

Det här är alltså i första hand en vetenskaplig bok. Syftet är att systematiskt och med utgångspunkt från humanistisk teori jämföra vad olika revolutionära maktskiften har inneburit för traditioner och historiesyn. Men det är också ofrånkomligen en politisk bok. Den berör frågor som har engagerat mig under många år.

Temat är hur svårt det är att befria sig från det förflutna och bygga politik enbart på förnuft och ideal, i synnerhet för den som vill åstadkomma snabba och stora förändringar. Invanda värderingar, traditionalism och behov av identitet sätter käppar i hjulen för alla sådana projekt. För många människor är detta oproblemiskt. De är skeptiska till snabba förändringar, skäms inte för att styras av känslor eller fördomar och ser inget värde i att befria sig från invanda beteenden. Därför kommer de, om de läser den här boken, rimligen att känna sig tillfredsställda. De erfarenheter som revolutionärer och idealister i alla tider har haft bekräftar deras uppfattning. När

makten väl är erövrad visar det sig svårt att stå fast vid idealen och de framstår mest som tomma ord. ”Se där”, kan en konservativt eller reformistiskt lagd människa triumferande utbrista, ”ser vi hur förljugna era radikala ideal är!”

Men boken vänder sig inte till henne, eftersom det inte är mitt intresse att föra en enkel propaganda med hjälp av historiska exempel. Tvärtom är jag mer intresserad av att kommunicera med de människor som – liksom jag själv – känner besvikelse över hur revolutionärer som nått makten med tiden blir allt mer lika sina föregångare. Om det är omöjligt att upprätthålla de rena idealen, oberoendet av det förflutna med alla dess fördomar och fjättrande traditioner, vad har vi människor då någonsin för hopp om att kunna bli fria och jämlika?

Samtidigt löper idealisten ständigt risk att bli elitist. Om priset för frihet är att beröva människor deras existentiella förankring i tillvaron, vem har då rätt att tvinga på någon annan denna utveckling? Det är min förhoppning att det går att vara en ödmjuk idealist, men problemet med att människor kanske inte är beredda att ge upp sina vanor för att nå abstrakta mål måste tas på allvar och här har både protestantiska reformatorer, jakobiner och bolsjeviker mycket att lära.

Den politiska tendensen i boken är alltså problematiserande, inte triumferande eller tillrättavisande. Jag vill inte ge mina egna ideologiska motståndare mer ammunition (trots att det ofrånkomligen blir en bieffekt) utan snarare hjälpa mina meningsfränder att få perspektiv. Allt för ofta syftar politiska texter till att kritisera motståndarsidan, när verkligt fruktbar kritik riktas inåt, mot de egna idealen. Genom den här framställningen hoppas jag kunna bidra med en liten del till förståelsen av varför så många ärliga försök att med radikala medel uppnå en bättre värld har misslyckats. Förvisso har det funnits fler och förmodligen viktigare skäl till det än oförmågan att bryta med det förflutna: otillräckliga resurser, maktens korrupperande inflytande med mera. Den mer eller mindre påtvingade traditionalism som stört idealen och politiken i postrevolutionära samhällen är dock en del av förklaringen och därför värd att ta på allvar.

Jag har under arbetets gång fått hjälp av vänner och kollegor som förtjänar ett tack. Först av alla Opusculas redaktör Mikael Alm, vars idé det var att sammanställa den här boken, och som gav uppmuntran och kloka råd på ett tidigt stadium. Vidare min syster Karin Ågren, som offrade en del av sommaren 2010 för att läsa en nästan färdig version av boken. Och slutligen

mina humanistiska kollegor på Högskolan i Gävle, som för länge sedan kommenterade ett förstadium till texten och som har varit en ljuspunkt i en tillvaro som visserligen inte ska jämföras med Frankrike på 1780-talet eller Ryssland på 1910-talet, men ändå gör att man kan skicka dess invånare en viss förståelse.

Henrik Ågren

1. Inledning

Doktrin mot tradition: ett problem för lyckade revolutioner

Den här boken behandlar ett politiskt problem som kortfattat kan beskrivas som motsättningen mellan doktrin och tradition. Problemet har plågat historieskildrare i många samhällen, särskilt i sådana som har genomgått en drastisk förändring i grundläggande värderingar. Det förflutna spelar en viktig roll för att hålla samman ett samhälle.¹ Därifrån hämtas symboler som stärker människor moraliskt och ideologiskt. Vad sådan moralisk och ideologisk styrka baseras på är omdiskuterat, men vanligen avses att ett lands invånare med hjälp av sin historia skapar identitet, självkänsla och sammanhållning.² Trots att detta inte alltid motiveras är det inte bara en förutfattad mening. Både moderna och äldre exempel visar hur historien har använts just för att legitimera den egna gruppens intressen.³ Ibland har historiker till och med öppet erkänt att de anser att det är historieämnets uppgift.⁴

Därför uppstår ett problem för makthavare som är tvungna att ta avstånd från äldre tider. Det kan gälla något så enkelt som att en ny kungadynasti tagit makten, men också mer genomgripande förändringar som att landet gjort sig fritt från främmande överhöghet eller genomfört en ideologiskt motiverad revolution. Å ena sidan är det förflutna som sagt viktigt för att skapa trygghet och stabilitet. Å andra sidan bygger den egna legitimiteten delvis på att det gamla styret var dåligt och orättfärdigt.

Detta faktum har främst uppmärksammats i samband med omvälvningar under tiden från 1700-talets slut och framåt. Man behöver inte vara särskilt historiskt allmänbildad för att koppla moderna revolutioner till

¹ S. Eriksson 1949, s. 8; N. Eriksson 1976, s. 122; T. H. Eriksen 1996, s. 18.

² Björk 1994 (1989), s. 8; Lönnroth 1994, s. 1f.; T. H. Eriksen 1996, s. 9; Gillis 1996, s. 3; Lowenthal 1996, s. 46; O. Jensen 1999, s. 17; Hallberg 2003, s. 21; Wallette 2004, s. 19; Landgren 2008, s. 339.

³ Magnusson 1987, s. 73; Nieto Soria 1998, s. 109; A. Smith 1998, s. 191; H. Gustafsson 2000, s. 270; Housley 2000, s. 226; Nordberg 2007, t.ex. s. 50ff.

⁴ Hall 1998, s. 72.

kullvälta statyer, nydesignade flaggor, gator som byter namn eller omvärdering av den inhemska historien. Min utgångspunkt är att reformationen, trots alla skillnader i samhällsform mellan äldre och nyare tid, på flera sätt innebar en snarlik förändring i förhållandet till det förflutna och att en jämförelse mellan den tidigmoderna religiösa reformationsepoken (som inleds i början av 1500-talet) och den moderna politiska revolutionsepoken (som inleds i slutet av 1700-talet) därför är intressant. Det är dock inte fråga om en komparativ studie. Syftet är att lyfta fram jämförbarheten, inte att göra en fullständig analys av skillnader och likheter.

Boken består därför av ett antal kapitel som ur olika aspekter diskuterar människors och framför allt regeringars användande av det förflutna för att uppnå politiska och ideologiska mål. De olika avsnitten hänger ihop och boken läses med fördel i sin helhet, men varje kapitel tar också upp specifika frågor som kan läsas för sig. Boken är framför allt inriktad på att hitta likheter mellan modernt och tidigmodernt förhållande till ett förrevolutionärt förflutet, men inledningsvis diskuteras aspekter som gör en sådan jämförelse svårare. Det handlar framför allt om skillnaden i synen på samhällsgemenskapen och förhållandet mellan ledare (kung) och folk. Fokus ligger på den tidigmoderna perioden.

I nästa kapitel diskuteras jämförelsens teoretiska grund, nämligen hur historiska framställningar (liksom andra förment sakliga texter) också ofta förmedlar värderingar och varför det förflutna är särskilt användbart i sådana sammanhang. Därefter följer en genomgång av de speciella problem och villkor en revolution medför för det ideologiska historiebruket, först i allmänhet, sedan med exempel från fyra moderna revolutioner: den franska 1789, den ryska 1917, Sovjetunionens sammanbrott 1990 och frigörelsen av de brittiska kolonierna i Nordamerika 1776, slutligen med en presentation av reformationen, dels internationellt, dels för Sverige specifikt.

Därmed får den tidigmoderna epoken och Sverige en framträdande roll. Det är ett resultat av att boken utgår från en frågeställning som har tidigmodern svensk historia som fokus (se förord). I den diskussion som förs inom dessa parmar är skälen att lyfta fram Sverige svagare. Samtidigt fungerar den svenska reformationen som ett typexempel på reformationen i allmänhet, vilken i sin tur på flera punkter kan jämföras med andra liknande brott mot etablerade värderingar eller läror.

2. Rikets kärna: folket eller kungen?

Den röda tråden i boken är att det går att jämföra olika tiders politiska användande av det förflutna. Det finns dock viktiga skillnader. Forskning om modern tid har framför allt lyft fram vad man kan kalla identitetsaspekten. Strävan efter stabilitet i samhället har kanaliserats genom försök att skapa en känsla av gemensam identitet mellan dess medlemmar, med hjälp av bland annat det förflutna.¹ Den aspekten har dock inte varit viktigast i alla tider. Före massrörelserna och demokratiseringsvågorna på 1800-talet var historieskrivningen mer representativ än inkluderande. Jag vill hävda att det främsta syftet med tidigmodernt historiebbruk inte var att forma en kollektiv identitet för rikets hela befolkning utan att legitimera den sittande kungen och hans dynasti. Visserligen har detta ingen avgörande betydelse för framställningen eftersom fokus i samtliga fall är inriktade på hur statlig propaganda har utförts. För att göra klart för de principiella skillnader som finns och hur flera centrala begrepp som används här ska förstås, vill jag trots det redogöra för denna skillnad. Redogörelsen baseras på de senaste decenniernas forskning och debatt om rike, folk och kung under medeltid och tidigmodern tid.

2.1. Folket

För att börja med folket, kan uppfattningen att ett lands befolkning bildar en enhet baserad på kulturell (språklig, religiös eller annan) gemenskap sammanfattas som nationalism. Om den känslan är svag eller obefintlig finns det svaga skäl att tro att historieskrivningen är inriktad på att framma känslor av gemensam identitet, åtminstone på nationell grund, utan att den i stället har andra syften.

Huruvida nationalism förekom i Europa före 1800-talet eller inte är omdebatterat. De skilda ståndpunkterna beror i viss mån på att termen är svårdefinierad, men inte enbart. Nationalism kan tas för en grundläggande

¹ Se t.ex. Rüsen 2004 (1991), s. 164ff.; Linderborg 2001, s. 35; Selberg 2002, s. 14; Edquist 2009, s. 42.

och i alla tider närvarande känsla. Den uppfattningen kallas *essentialism* och har kritiserats med argumentet att nationalism inte är naturlig utan skapas under specifika sociala förutsättningar. Sådana uppstod enligt vissa forskare inte i Västeuropa förrän på 1800-talet.² Ståndpunkten kallas *konstruktivistisk* för att skilja den från den essentialistiska. Den kallas också *modernistisk* eftersom den hävdar att nationalism är en modern företeelse. Modernismen trädde fram som skolbildning på 1980-talet, men ifrågasättandet av naturgiven nationalism är äldre än så.³

Få forskare pläderar idag för en essentialistisk syn på nationalism. Den allmänna uppfattningen är att kollektiva identiteter inte kan tas för givna utan varierar beroende på hur samhället i övrigt ser ut.⁴ En konstruktivistisk syn på nationalism medför dock inte automatiskt en modernistisk. Den främsta utmaningen mot modernistisk konstruktivism kommer i dag från de så kallade *traditionalisterna* eller *primordialisterna*.⁵ De menar att skapad nationalism kan ha funnits före industrialismen. Tillräckligt starka faktorer existerade redan under senmedeltiden eller ännu tidigare, framför allt en statsmakt som aktivt strävade efter att frammana känslor av gemenskap inom sitt rike.⁶

Motsättningen är inte nödvändigtvis så stor som det kan verka och det har gjorts flera försök att överbrygga den. Den centrala frågan är vad begreppet nationalism omfattar. Nationalism enligt modernisterna förutsätter att ett rikets invånare identifierar sig med varandra. Före 1800-talet var dock identitet inte en bärande princip för sammanhållning inom så stora sammanslutningar som riket. Denna princip var i stället *lojalitet*, i första hand mot den härskande regenten.⁷ Det viktiga var inte att undersåtarna kände sig delaktiga i en kollektiv identitet utan att de fogade sig under kungen.

Om man med nationalism sätter likhetstecken mellan rike och folk i betydelsen kulturellt sammanhållen grupp, menar att denna identifikation omfattas av i princip alla samhällsmedlemmar och att det är den viktigaste formen av kollektiv identitet, är det rimligt att hävda att nationalism är en

² Anderson 1983; Gellner 1983; Hobsbawm 1990. Uppfattningar om vilka faktorer som är viktiga skiljer sig åt dem emellan, men dessa skillnader är inte relevanta här.

³ Se t.ex. S. Eriksson 1949.

⁴ Kidd 1999, s. 3.

⁵ Widenberg 2006, s. 45.

⁶ Hastings 1997; A. Smith 1998.

⁷ Se t.ex. Östlund 2007, s. 116; Collstedt 2009, s. 39.

1800- och 1900-talsföreteelse. Om man däremot menar att det räcker med att en mindre grupp människor identifierar sig med en gemenskap som sammanfaller med riket, men som uppfattas sträcka sig över historien både före och efter samtiden, och att sympati med riket därför är något mer än sympati med den sittande kungen, då finns det fog för att hävda att nationalism är äldre.⁸

Hur var det då med detta? Finns det spår av fosterlandskärlek i det förindustriella Europa? Forskningen visar en blandad bild. För uppfattningen om en nationalism med gamla rötter talar exempel på hur *riket*, inte kungen, angavs som den centrala enheten för politisk legitimitet. Riket skiljde sig som princip från kungamakten genom att baseras på lagar och gamla traditioner, vilka garanterades av större grupper än den enskilde regenten, främst kyrkan och aristokratin. En sådan inställning förekom till exempel i Sverige under 1400-talet. Det innebär dock inte nödvändigtvis nationalism i modern mening, eftersom rikets representanter – ”svenska män” – enligt denna uppfattning främst var stormannaklassen, inte folket i sin helhet.⁹ Inom alla grupper fanns också andra viktiga lojaliteter, till exempel släkt- eller regionbaserade.¹⁰ Dessutom var riket i första hand en politisk och geografisk enhet, visserligen med specifika traditioner och lagar, men inte den sammansmältning av etnisk-kulturell och politisk samhörighet som enligt modernisterna utgör utgångspunkt för strikt nationalism.

Det finns dock motsatta uppfattningar. Vissa forskare menar att nationalism kan skapas på rent politisk bas utan uppfattning om kulturell samhörighet.¹¹ Andra menar att lojalitet mot riket även före modern tid kunde bygga på föreställningar om etnisk gemenskap.¹² Trots att uppfattningen under tidigmodern tid var mer utbredd bland samhällets övre skikt än bland allmogen, var den förmodligen inte okänd där heller och det finns exempel på hur även människor utanför stormannaklassen räknats till gruppen

⁸ Hastings 1997, s. 26.

⁹ Kantorowicz 1957, s. 232; Herm. Schück 1994, s. 50, 102; Larsson 1997, s. 209f.; Reinholdsson 1998, s. 32; Kidd 1999, s. 288; Tjällén 2007, s. 8ff.; Östlund 2007, s. 21.

¹⁰ S. Eriksson 1949, s. 22f., 28; H. Gustafsson 2000, s. 300; B. Lindberg 2001, s. 63ff.; Aronsson 2004, s. 34. Regionalism kan än idag vara ett komplement eller en konkurrent till nationalistiska känslor. Axelsson 2006, s. 220.

¹¹ Hutchinson 1994, s. 123; Harding 2006, s. 73.

¹² A. Smith 1998, s. 128.

”svenska män” både av överheten och av sig själva.¹³ Till detta kan läggas argumentet att nationalkänslan inte behöver omfattas av alla i samhället för att kallas nationalism.

Ett svenskt argument för traditionalistisk syn är att rikets lag från 1300-talet stadgade att endast inhemska män kunde väljas till kung, sitta i riksrådet eller kontrollera kungliga borgar. Uppfattningen upprepades i propagandasyfte under senmedeltiden, reformationstiden och fortfarande av Gustav II Adolf. Mot det argumentet har invänts att lagen snarast var ett utslag av olika aktörers strävan efter att reservera viktiga poster åt sig själva. När argumentet lyftes fram fanns det alltid tydliga dagspolitiska orsaker, till exempel att utländska hovgunstlingar konkurrerade med den inhemska adeln om lukrativa poster.¹⁴ Till saken hör också att legitimiteten hos svenska kungar i högre grad var dynastisk än nationell, åtminstone fram till 1500-talet. Visserligen var Sverige i princip ett valkungadöme, men de valbara kandidaterna skulle helst vara av rätt börd.¹⁵ Så legitimerades till slut Kristian II:s svenska tronanspråk av en besegrad och desperat rådsförsamling med att han trots sitt utländska påbrå ändå ”stammade från sankte Eriks rätta blod.”¹⁶ Det var alltså viktigare vem en blivande kung var släkt med än vilket land han var född i eller vilket språk han talade.

Därmed inte sagt att nationella känslor var okända. Uppfattningen om svenskhet växte inom de politiskt dominerande kretsarna i direkt kontrast till det danska under Kalmarunionen och tiden närmast därefter.¹⁷ Det går också att både i Sverige och i flera andra länder se tecken på att inflytelserika grupper försökte föra ut sådana känslor till större delar av befolkningen.¹⁸ Strävandena upphörde inte vid medeltidens slut utan fortsatte under tidigmodern tid.¹⁹ Särskilt tydliga var de i protestantiska länder. Reformationen

¹³ H. Gustafsson 2000, s. 330; Stobaeus 2008, s. 370f.

¹⁴ Frågan behandlas med olika ståndpunkter av Hildebrand 1934, s. 150; Lönnroth 1959, s. 272; Reinholdsson 1998, s. 54; Ferm 2002, s. 14; Ericsson 2007, s. 102; Tjällén 2007, s. 121. Se också Johannesson 1982, s. 144 som gör denna poäng just när det gäller historieskrivningen under 1500-talet.

¹⁵ Hildebrand 1934, s. 130; Lönnroth 1959, s. 272f.

¹⁶ Hildebrand 1934, s. 145.

¹⁷ Ferm 1993, s. 165; Larsson 1997, s. 210; Reinholdsson 1998, s. 56f.; H. Gustafsson 2000, s. 289ff.; Hall 2000, s. 21; Holm 2005, s. 115; Tjällén 2007, s. 124.

¹⁸ Graus 1980, s. 26; Reinholdsson 1998, s. 57.

¹⁹ Cressy 1996, s. 61; Malmstedt 1999, s. 99; Holm 2005, s. 112f.

hade splittrat kyrkan och därmed ökat möjligheterna för en mer nationell tolkning av religionen.²⁰

Dessutom kan kopplingen mellan religion och rike inom kristenheten återfinnas bortom protestantismen och den tidigmoderna epoken. En invändning mot tanken om en medeltida nationalism är att dåtidens människor byggde sin identitet på religiösa grunder, inte på etnisk-politiska.²¹ Redan då användes dock den kristna tron till att bygga riksexklusivitet. Det var ädelt att dö, inte bara för kristendomen, utan även för sin furste och sitt fosterland. En sådan död kunde till och med innebära frälsning och martyrstatus. Det har dock påpekats även i detta sammanhang att uppfattningen inte nödvändigtvis innebar modern nationalism. Riket var fortfarande främst en politisk enhet, inte en etnisk gemenskap.²² Som sådan hade dock varje land sina särskilda skyddshelgon eller *rikspatroner*. Ibland delades en rikspatron med andra länder och det var inte alltid de härstammade från det egna riket. Ofta var dock rikspatronen en inhemsk man eller kvinna och i många fall exklusiv för det egna landet.²³

Med Sverige som typexempel kan man alltså säga att det möjligen från och med 1400-talet eller något tidigare växte fram en uppfattning om att etnisk kulturell gemenskap var viktigare än klasstillhörighet, släktskap, religion och politiska gränser. Uppfattningen omfattades framför allt av samhällets politiska ledning utanför kungamakten, som försökte skapa en allmän uppslutning kring *riket*. Under 1600-talet stod denna uppfattning inte längre i motsatsställning till kungen, utan utnyttjades även i dennes propaganda.²⁴ Med sådana utgångspunkter har en del svenska historieforskare sällat sig till en traditionalistisk ståndpunkt.²⁵ Andra ställer sig tydligare bakom den modernistiska tolkningen.²⁶

²⁰ Iggers 1994, s. 133. Se också Geyl 1955, s. 13; Ekedahl 1999, s. 19; Kidd 1999, s. 288; Ihalainen 2005, kap. 2.

²¹ Reinholdsson 1998, s. 54.

²² Kantorowicz 1957, s. 240f.; Housley 2000, s. 221; Berglund 2003, s. 72.

²³ Berglund 2003, s. 63ff.

²⁴ Forsberg 2005, s. 290.

²⁵ Se t.ex. Hall 1998; Nordin 2000. Nordin har på den punkten kritiserats för att inte ha problematiserat de centrala begreppen tillräckligt. Dahlgren 2000; H. Gustafsson 2001.

²⁶ Se t.ex. Eng 2001; Legné 2004; Harrison & Eriksson 2010, s. 205, 502.

Den vanligaste ståndpunkten är dock att hävda att det förekom åsikter och argument som på många sätt liknande modern nationalism, men att de skillnader som fanns gör det lämpligt att använda ett annat begrepp. Som sådana förekommer ”regalism”²⁷ (från rike), ”riks-nationalism”²⁸ eller ”protonationalism”²⁹. Samtliga beskriver ganska väl vad man vill fånga: en företeelse som har gemensamma drag med modern nationalism, men där skillnaderna är så stora att det är motiverat att använda ett annat begrepp. Det populäraste begreppet för att beskriva fosterlandskärlek före 1800-talet är dock – åtminstone i Sverige – ”patriotism”.³⁰ Detta begrepp är i vardagsspråket mer eller mindre utbytbar mot nationalism. I det här sammanhanget signalerar det dock att det fanns en uppfattning om ett fosterland (*patria*) även när uppfattningen om etnisk folkgemenskap (nation) inte var utvecklad. Jag använder därför begreppet patriotism för fosterländska känslor under tidigmodern tid, men instämmer i princip i påpekanden om att en strikt gräns mellan patriotism och nationalism inte går att dra.³¹ Det är inte heller nödvändigt för mina syften.

För att sammanfatta är den allmänna bilden att det i det tidigmoderna Europa fanns en uppfattning om enhet inom riket som var tillräckligt djup för att stå över tillfälliga politiska konjunkturen, eller åtminstone att en sådan uppfattning premierades i propagandasyfte. Däremot finns det invändningar mot att den var så djup och allmänt spridd att den bör likställas med modern nationalism. Det är dock av mindre betydelse, eftersom propaganda som liknar den moderna nationalismens kan spridas även om föreställningarna om folkgemenskap inte är lika allmänna eller djupa. Oavsett hur gammal nationalismen är förutsätter den en uppfattning om att nutidens gemenskap har gamla rötter och att historieskrivning är en viktig ingrediens för att reproducera dessa rötter.³² Historia är viktigt för skapandet av sammanhållning även om det inte handlar om en fullt utvecklad nationalism och sammanhållning behöver inte baseras på kollektiv identitet. De

²⁷ Reynolds 1984, s. 252ff.

²⁸ Larsson 1997, s. 210.

²⁹ Hobsbawm 1990, kap. 2.

³⁰ Se t.ex. C. Frängsmyr 2000, s. 20; H. Gustafsson 2000, s. 300; Legnér 2004, s. 12, Forsberg 2005, s. 42.

³¹ Holm 2005, s. 130.

³² Hallberg 2003, s. 21.

folkgemenskaper som fanns före nationalismen kunde också använda symboler ur det förflutna för att skapa en känsla av gemenskap.³³

2.2. Kungen

Därmed alltså inte sagt att historieskrivningens främsta syfte var att skapa gemenskapskänsla. Folket som helhet stod inte i centrum för historiska skildringar. Det viktigaste politiska budskapet var kungens legitimitet, inte allmän delaktighet.³⁴ Det är, som den ovan refererade debatten avslöjar, inte ens säkert att underklassen räknades in när man använde nationella beteckningar av typen ”svenska män”. Därför var historieskrivning och kulturarvsbevarande före 1800-talet i högre grad en angelägenhet för en intern grupp inom överklassen. Intresset för tvåvägskommunikation med folket var begränsat, om också inte obefintligt.³⁵

Historia kunde (och kan än idag) till och med vara ett sätt att fjärma klasser från varandra. Under äldre tid var det inte ovanligt att överklassen eller de styrande skikten markerade sin åtskillnad jämfört med det övriga folket genom att hävda härstamning från antingen en annan etnisk grupp (vikingar eller bysantinska kejsare för ryska kungligheter är ett exempel) eller från mytiska hjältar, helgon eller gudavarelser.³⁶ Med kunskap om denna världsbild är det lätt att förstå att kungens främsta väg till legitimitet inte var att vädja till en gemensam identitet.

Det går i och för sig att resa invändningar mot att dikotomin mellan kung och folk markeras så tydligt. Det finns historiker som menar att ett monument, en krönika eller en genealogi över en enskild kung eller en dynasti också kan skapa en känsla av kronologisk samhörighet inom ett samhälle.³⁷ Skillnaden bör alltså inte uppfattas som total, men generellt gäller alltså att den ideologiska historieskrivningen i det förmoderna samhället inte var inkluderande utan representativ, utan att sådana idéer blev all-

³³ A. Smith 1998, s. 191.

³⁴ Iggers 1994, s. 137; Aronsson 2004, s. 34; Tandefelt 2005, s. 44.

³⁵ DUBY & Braunstein 1988, s. 619f.; Thompson 1995, s. 134f.; Wortman 1995, s. 34.

³⁶ Tumarkin 1983, s. 1; Wortman 1995, s. 5, 22; Burke 1998, s. 245.

³⁷ Geyl 1955, s. 2; Franklin 1963, s. 94.

mänt spridda först i slutet av 1700-talet (jfr föreg. avsnitt). Detta utgör i sig en diskrepans mellan reformationen och de moderna revolutionerna.

Före den breda folkgemenskapens genombrott stod alltså kungen i centrum i historieskrivning och andra uttryck för kulturell representation. Trots att riket kunde utgöra en symbol för motståndet mot kungamakten, var kungen ändå ofta den främsta symbolen för riket.³⁸ Han särskiljde sig i ännu högre grad än den övriga överklassen från befolkningen och ansågs ha många speciella egenskaper. Föreställningen om en forntida god kung var vanlig i Europa under medeltiden. Enligt vissa uppfattningar kunde han komma tillbaka om hans rike verkligen behövde honom.³⁹ Till speciella kungliga egenskaper hörde vidare förmågan att kunna bota sjukdomar genom sin beröring, något som i sig gav honom en sakral aura.⁴⁰ Under medeltiden var denna tro vitt spridd, men med reformationen och reformeringen av folkkulturen försvann den gradvis under 1600- och 1700-talen. I Frankrike lär krafter inom kyrkan ha velat återupprätta den så sent som vid Karl X:s kröning 1825.⁴¹ Det fanns alltså under äldre tid en stark koppling mellan kungen och Jesus, kyrkan och det andliga.⁴² Därmed kunde kungen på en och samma gång vara en representant och en garant för rikets och folkets bästa, utan att vara en del av folket, utan tvärtom upphöjd ovan för det. Sammanhållning behöver inte bygga på identitet.

Uppfattningen om kungen som sakral var dock i avtagande under just 1600- och 1700-talen. I stället blev hans roll som symbol för riket som politisk enhet allt viktigare. Han framställdes nu mindre mystiskt martyrlig och mer rationell, kraftfull, disciplinerad och disciplinerande, i synnerhet i protestantiska ideal. I samband med det blev den ideala kungen en patriotisk monark och den främste garanten för rikets framtid och säkerhet mer än en avspeglning av Gud.⁴³ Den rationella auktoritet som växte fram efter 1660 byggde på konfessionell bas, men satte snart statens intressen över religiös

³⁸ Lönnroth 1934, s. 331.

³⁹ Lundmark 1984, s. 60.

⁴⁰ Bloch 1989 (1924), s. 28.

⁴¹ Bloch 1989 (1924), s. 214–227.

⁴² Kantorowicz 1957, s. 56f.; Monod 1999, s. 38f., 126ff., 143; H. Helander 2009, s. 56.

⁴³ Bloch 1989 (1924), s. 214; Monod 1999, s. 6f., 94, 305; Nordberg 2007, s. 15, 20. En roll han hade haft redan tidigare. Kantorowicz 1957.

enhet och renlärighet. Därför blev kungen också representant för folkets kollektiva vilja, inte för personlig helighet.⁴⁴

Denna utveckling kan tillsammans med reformationen, där brottet med Rom gjorde protestantiska länder mer intresserade av den inhemska historien, kopplas till ett ökat intresse för rikets egen historia, på bekostnad av antik, biblisk och allmän.⁴⁵ Ibland, som i England under Tudorkungarna, kunde dynastisk och allmänpatriotisk historieskrivning samspela. Ätten Tudor hade walesiska rötter, vilket gjorde att intresset för Arthurlegenden ökade. Härigenom framhövdes också berättelserna om en gammal brittisk hjälte som på olika sätt hade försvarat både riket och allmänmänskliga värden. Arthur blev nu också att ännu mer än tidigare en förebild för engelska kungar och tydliga kopplingar gjordes mellan honom och Tudors.⁴⁶ I både Tyskland och Frankrike kom Karl den store att spela en liknande roll.⁴⁷

Sammanfattningsvis kan det alltså slås fast att det finns viktiga skillnader mellan politisk historieskrivning under tidigmodern respektive modern tid. Båda syftade till att legitimera det egna samhället, men på olika sätt. I båda fallen var sammanhållning ett ledbegrepp, men medan historieberuket i moderna samhällen har strävat efter kollektiv identitet har det i förmoderna spelat på lojalitet med och beundran av överheten. Därför kan en teoretisk utgångspunkt som i stort har baserats på forskning om moderna samhällen inte okritiskt tillämpas på en undersökning av äldre historia. Det innebär dock inte att likheter inte kan finnas och vara intressanta för en jämförelse. Trots att syftet skiljer sig åt kan medlen och innehållet vara snarlika. Innan en sådan jämförelse görs krävs dock en diskussion av det samhällsbevarande historieskrivandets mål och villkor.

⁴⁴ Monod 1999, s. 280, 323; Tandefelt 2007, s. 26ff.

⁴⁵ Kelley 1998, s. 183ff.; T. Frängsmyr 2004, s. 82.

⁴⁶ Kendrick 1950, s. 36f.; Geertz 1999 (1985), s. 17f.; Ferguson 1993, s. 84ff.; Michelsson 2009, s. 90–103.

⁴⁷ Kelley 1998, s. 115.

3. Myt, historiebruk, kulturarv

3.1. Mytens funktion

En väg till att förstå det förflutnas samhällsbevarande kraft går genom begreppet ”myt”. Ordet används i vardagsspråket för att beteckna en allmänt spridd missuppfattning.¹ Det finns dock mer analytiska användningar. Enligt antropologen Bronislaw Malinowski är myt en berättelse om det förflutna vars syfte är att legitimera nuet och därmed att befrämja stabilitet.² Med det ställningstagandet ger han det förflutna en viktig roll i upprätthållandet av ordning. Senare har tesen utvecklats av andra forskare så att man menar att myter i den bemärkelsen också kan understödja förändring. Inte bara de som vill behålla det rådande systemet utan även de som vill förändra det använder sig av berättelser och föreställningar om det förflutna. Berättelserna betraktas som sanna, men deras värde ligger inte i sanningshalten, utan i vilket intryck de gör.³ I många samhällen och historiska situationer är sådana myter lika värdefulla, eller åtminstone lika efterfrågade, som källkritiskt beprövade fakta.⁴ Man kan alltså inte ta för givet att historia i första hand handlar om att så korrekt som möjligt redogöra för det förflutna, utan måste också räkna att det finns andra, mindre värdeneutrala motiv.

En annan användning härstammar från språkteoretikern Roland Barthes. Den omfattar inte bara föreställningar om det förflutna. I stället är myter enligt Barthes påståenden som ser ut att förmedla neutral information men egentligen syftar till att påverka människor i någon riktning.⁵ Myten är alltså ett sätt att framställa ståndpunkter som konstateranden och därför göra det svårare att ifrågasätta dem. Det kan verka som om Barthes mytbegrepp är mindre relevant än Malinowskis i det här sammanhanget, men båda är

¹ Kjeldstadli 1998, s. 45.

² Malinowski 1926, kap. I, ssk. s. 15–23. Se också Armstrong 2005, s. 11.

³ Kammen 1993, s. 17. Se också Finley 1964, s. 283; Armstrong 2005, s. 12.

⁴ Ahonen 2006, s. 21.

⁵ Barthes 1970 (1956), s. 243ff. Se också A. Smith 1986, s. 38f.; Wickström 2008, s. 339.

viktiga. När historia används för att legitimera rådande förhållanden är det fördelaktigt om berättelserna inte tar ställning uttryckligt utan just utger sig för att bara förmedla fakta.

En av konsekvenserna av att förena Malinowskis och Barthes mytbegrepp är alltså att det blir uppenbart att även de historiska (och andra) texter som förefaller vara strikt kunskapsförmedlande ofta eller alltid också förmedlar värderingar.⁶ Ytligt sett objektiva redogörelser för en historisk process kan innehålla otydligt formulerade moraliska och ideologiska ståndpunkter. Detta är väl känt bland historiker. Inte ens inom forskning och skolundervisning är historieämnet befriat från dolda värderingar.⁷ Under tidigmodern tid gjordes det ingen hemlighet av att historien ansågs ha fler uppgifter än att förmedla fakta och bidra till intellektuell förståelse. Moralisk uppfostran och stärkande av patriotiska känslor var minst lika viktigt.⁸ Men även historiska verk som inte ges ut i uttalat propagandasyfte kan alltså innehålla sådana aspekter. I vidare perspektiv gäller det inte heller bara historieskrivningen utan även andra verksamheter eller företeelser som på något sätt utgår från det förflutna: minnesmärken, traditioner med mera.

3.2. Symbolbärande historia

Historia stärker politiska intressen och kan göra så på olika sätt. Ibland kan det förflutna ge legitimitet i tvistefrågor med en motpart, till exempel ett annat rike.⁹ I andra fall kan det vara fråga om att vilja visa upp en svunnen storhet som ska höja det egna anseendet. Ett talande exempel kan hämtas från det tidigmoderna Nordeuropa. Där florerade från 1300-talet fram till 1800-talet en uppfattning benämnd göticism. I Sverige tog den sig (något förenklat) uttryck i en föreställning om att de germaner som erövrade Europa vid Romarrikets fall egentligen var svenskar. Föreställningen användes för

⁶ Aronsson 2004, s. 19.

⁷ K. G. Karlsson 1999, s. 58; Stråth 2000, s. 19; Edquist 2009, s. 42f. Historieskrivning som är mindre sträng på faktakrav lämpar sig dock bättre för att moralisera eftersom det där är lättare att bortse från fakta som motsäger den egna uppfattningen och att tolka övriga i en riktning som passar ens egna syften. Ahonen 2006, s. 30.

⁸ Geyl 1955, s. 12f. Se också vidare nedan.

⁹ Geyl 1955, s. 10f.

att skapa lojalitet inom landet,¹⁰ men det främsta syftet var att imponera på andra riken. Det mest kända utspelet inträffade vid kyrkomötet i Basel 1434, när Växjöbiskopen Nicolaus Ragvaldi hävdade att den nordiska delegationen borde ha högst rang vid mötet med tanke på att deras förfäder götterna erövrat hela Europa under äldre tid. Något utanför ämnet, men värt att nämna, är att den kastilianske delegaten underkände kravet. Han menade att äran borde tillkomma ättlingarna till dem som gav sig ut på dessa krigståg, det vill säga kastilianer och andra sydeuropéer, inte ättlingarna till dem som hade stannat hemma.¹¹

Legitimitetssträvandena kan också vara riktade inåt, mot den egna befolkningen. Oavsett om det rör sig om en makt som ärvts (som i klassiska monarkier), en som erhållits genom folkviljan (som i demokratier), en som upprätthålls av en exklusiv grupp (som i moderna diktaturer) eller en som erövrats (som i revolutionära samhällen, åtminstone en period efter maktövertagandet, eller vid invasioner)¹² är det viktigt att så stora grupper som möjligt i samhället anser att makten besitts med rätta, eller åtminstone utgör ett acceptabelt alternativ.¹³ Det målet kan uppnås på olika sätt.

Vanligast är att framhäva de egna förtjänsterna framför andra alternativ. Då kan historia fylla funktionen att till exempel visa hur ofördelaktiga äldre tider var i riket eller hur den sittande härskarens rätt till makten är historiskt betingad.¹⁴ Det sättet att använda historia sammanfaller ofta med ett annat, nämligen att ge människor allmänmoralisk vägledning i sitt handlade genom att till exempel bidra med förebilder eller avskräckande exempel.¹⁵ Detta är inte bara ett vanligt syfte i moderna samhällen, utan var det också under reformationstiden och århundradena närmast därefter.¹⁶ Det finns egentligen ingen motsättning mellan de båda ambitionerna. I linje med hur

¹⁰ Nordström 1934, s. 71.

¹¹ Lindroth 1975a, s. 168ff.

¹² Revolutioner och invasioner är skilda typer av politiska processer, men de är likartade i avseende på resultat för inställningen till samhällsbevarande symboler: en plötslig omläggning. Book 2000, s. 24.

¹³ Edquist 2001, t.ex. s. 91.

¹⁴ Kidd 1999, s. 155.

¹⁵ Isling 1988, s. 241; A. Eriksen 1999, s. 25.

¹⁶ Lamm 1908, s. 427ff.; Geyl 1955, s. 19f.; Delblanc 1965, kap. V.2; N. Eriksson 1976, s. 6; O. Jensen 2002, s. 30; Walette 2004, s. 218; Johannesson 2005b, s. XII f.

myter fungerar enligt Barthes är det lätt att förena moralisk och legitimerande historieskrivning genom att förknippa positiva värden med det egna och negativa med det utomstående.¹⁷ Även detta var vanligt under tidigmodern tid. I den svenske riksantikvariern Johan Hadorphs anteckningar över de historiska och antikvariska undersökningar han gjorde som förberedelse inför Karl XI:s eriksgata, skildras till exempel alla svenska personer han beskriver positivt. ”Några negativa personskildringar med ordet svensk står inte att finna.”¹⁸

Vidare kan historia användas mer indirekt, genom att härskaren jämförs med populära gestalter ur det förflutna. Ett sådant historiebruk förekommer i alla samhällen, men faller sig särskilt naturligt när det är ledarens (kungens) legitimitet, inte folkets kollektiva identitet, som är det centrala budskapet. Historieskrivningen blir därmed tydligt representativ, inte enhetsskapande. Det var under äldre tid och i Sverige fortfarande i slutet av 1700-talet det vanliga sättet att använda historia politiskt.¹⁹

Därför är det viktigt att hålla i minnet att historieskrivningen före 1800-talet visserligen ofta strävade efter att legitimera rådande maktförhållanden och verka för lojalitet mot makten, men inte hade som syfte att frammana en gemensam identitet. Dessa mål kan sammanfalla. Gruppkänsla kan förenas med hyllningen av en ledare om denne görs till symbol för folkets enhet.²⁰ Strävandena behöver heller inte fokusera på den innevarande maktens representanter. Ett vanligt sätt att hävda att någonting är rätt eller skall fortsätta att existera är att hänvisa till att det gällt sedan gammalt och alltså är en tradition.²¹ Varför detta är ett så starkt argument är svårt att svara på. Kanske betraktas gamla sedvänjor eller regler som legitima därför att de har bevisat sitt värde genom att existera så länge. Kanske skänker de helt enkelt trygghet genom att ge människor en känsla av förankring i det förflutna och mjuka upp skillnaden mellan nu och då.²²

¹⁷ Se t.ex. Edquist 2001, s. 94, 106f.; Brandell, Linde & Linderborg 2003; Aronsson 2004, s. 68; B. Jensen 2006, s. 47; Edquist 2009, s. 2.

¹⁸ Widenberg 2004, s. 39. Se också Giesey 1999 (1985), s. 53 för ett franskt exempel.

¹⁹ Tandefelt 2005, s. 47. Se också Bennich-Björkman 1970, s. 277 samt kap. 2 ovan.

²⁰ Det skedde till exempel i Sovjetunionen under Stalin. Åman 1987, s. 43; K. G. Karlsson 1999, s. 151.

²¹ H. Gustafsson 2000, s. 277f.; Aronsson 2004, s. 62.

²² Lundmark 1984, s. 32; Aronsson 2004, s. 57.

3.3. Historiebruk och kulturarv

När man diskuterar frågor om hur det förflutna används i olika syften – det fenomen som brukar kallas historiebruk – är det nödvändigt att ta hänsyn till att det förflutna lever kvar i nuet i olika former, som påverkar oss på olika sätt. Historieskrivning är som sagt bara ett av dessa. I ett vidare perspektiv ingår alla former av historiebruk i skapandet av ett kulturarv. Därutöver används inom modern forskning en mängd andra begrepp, som minnespolitik, tradition, kanon, historiekultur, historiemedvetande med flera.²³ Vart och ett av dessa är användbart i sitt sammanhang, men för mina syften bidrar de inte med något ytterligare. De två termerna historiebruk och kulturarv är tillräckliga i sig.

Enligt Peter Aronsson utgörs historiebruk av ansatser att ”forma bestämda meningsskapande och handlingsorienterade helheter”²⁴ utifrån kontakter med det förflutna, oavsett om kontakterna utgörs av artefakter, minnen, ritualer eller skrifter. Historiebruk kräver alltså ett högre mått av medvetenhet än det slentrianmässiga upprepandet av en ritual. Eftersom historieskrivning är en reflekterande verksamhet befinner den sig alltid inom historiebrukets ram. Att använda historiska texter vid en diskussion av symbolvärdet i det egna rikets förrevolutionära historia kan därför verka vara den givna utgångspunkten.

Riktigt så enkelt är det dock inte. Till skillnad från historieskrivning skapas ritualer och artefakter inte alltid med ett genomtänkt förhållningssätt till det förflutna, men trots allt ofta.²⁵ Vidare kan kommunikation som bygger på bilder, rörelser eller andra mönster än språk också vara meningsbärande.²⁶ Att helt hänvisa sådana företeelser till ett område utanför historiebrukets domäner vore alltså fel. När det gäller resande av statyer eller införande av nya bemärkelsedagar är detta uppenbart – bakom sådana aktioner finns en medveten plan – men det gäller troligen också mindre planerade företeelser. Flera forskare har poängterat vikten av att inte bara studera historiebruk i historieskrivning utan även andra fall där det förflutna har

²³ Se t.ex. K. G. Karlsson 1999, s. 45f. Aronsson 2002, s. 189; Selberg 2002; B. Jensen 2006, s. 41.

²⁴ Aronsson 2002, s. 189. Se också Ahonen 2006, s. 21.

²⁵ Se t.ex. Giurchescu 1987, s. 164f.; Binder 2000, s. 139f.; Amundsen 2002; Selberg 2006.

²⁶ Wilentz 1999 (1985), s. 4.

använts i identitetsskapande syfte, till exempel intresse för folklöre och folkkultur. Här görs alltså ingen skillnad mellan resonerande historia och oreflekterat minne eller traditioner. Det kan finnas analytiska skäl att renodla den skillnaden, men risken är att man ignorerar likheterna.²⁷

Det är lätt att bygga en trappstegsmodell över olika typer av historieförmedling, där ceremonier, bilder och traditioner antas ha enbart existentiell, kulturellt och ideologiskt värde, tal och lättare litteratur inta en mellanställning samt pedagogisk eller vetenskaplig litteratur vara strikt faktaförmedlande och förklarande.²⁸ Med Barthes ord i minnet är det dock svårt att se detta som något annat än en överförenkling. Jag har ovan berört att även texter som i första hand är avsedda att vara informativa kan innehålla öppna eller dolda normativa utsagor och mer eller mindre medvetna försök till påverkan. Denna tendens blir särskilt tydlig i sammanhang där tron på absoluta moraliska värden är stark. Klas Göran Karlsson har visat exempel på det från sovjetisk historieskrivning och Klas Åmark från svenskt 1800-tal.²⁹ En kritisk inställning till historia gynnar öppenhet och demokrati, men demokratiska stater kan inte helt skydda sig från propagandistiskt historiebbruk.³⁰

Med kulturarv menas i sin tur i vardagligt tal materiella lämningar som anses ha ett särskilt värde för en grupp människor. Bergslagens gruvor och bruk är ett typiskt exempel från Sverige, Inom historia och närbesläktade vetenskaper har begreppet dock en bredare betydelse. Det betecknar alla företeelser med koppling till det förflutna som ges högt symbolvärde och därför är viktiga för en grups självbild.³¹ Kulturarvet har en särställning och anses därför ofta värt att bevaka och skydda. Däremot behöver det inte utgöras av materiella föremål, utan kan även innefatta exempelvis traditioner eller litterära produkter.³² För att fortsätta det svenska perspektivet kan midsommarfirande eller författare som Selma Lagerlöf och Carl Michael

²⁷ Lowenthal 1998, s. xf.; Bryld 2001, s. 205f.; Nielsen 2006, s. 165; Edquist 2009, s. 19.

²⁸ Aronsson 2004, kap. 4.

²⁹ K. G. Karlsson 1987, s. 81; Åmark 1998, s. 58.

³⁰ Geyl 1955, s. 71ff.; Barthes 1970 (1956); Brandell, Linde & Linderborg 2003; Edquist 2009, kap. 6.

³¹ Horgby & Lindström 2002, s. 311; Selberg 2002, s. 13f.; Hammarlund 2006, s. 91.

³² Horgby & Lindström 2002, s. 317; Aronsson 2006, s. 2f.; Edquist 2009, s. 410f.

Bellman nämnas. Eftersom kulturarv är kopplat till föreställningar om en grups särart har det kritiserats för att vara ett reaktionärt begrepp, olämpligt för historisk analys.³³ Kritiken är riktig, men begreppet kan också användas som en empirisk beskrivning av hur det förflutna faktiskt har nyttjats i olika intressen och i så fall saknar det ideologiska övertoner.

Ofta förutsätts det att kulturarvet är nationellt och så även här – historiska personer eller symboler som del av ett svenskt, franskt, ryskt eller annat nationellt kulturarv – men därför är det viktigt att påpeka att kulturarv kan representera andra enheter än ett rike. Författare som har diskuterat begreppet anser att det kan uppstå runt klass, kön, religion, släkt, regioner eller intressegrupper, särskilt före 1800-talet.³⁴ Under sådana omständigheter, när enigheten inte är självklar, fungerar symboler snarare splittrande än enande inom ett rike.³⁵ Här finns alltså ytterligare en invändning mot att moderna och förmoderna revolutionära situationer kan jämföras. Invändningen är dock inte så stark som det kan verka. Eftersom jämförelserna utgår från propaganda från rikets politiska ledning, inte dess genomslagskraft, spelar den mindre roll. Det går inte att se hur bilden mottogs, utan ambitionen stannar vid att undersöka vad författare och initiativtagare ville uppnå med sin historieskrivning. Ur den aspekten går det att tala om ett nationellt kulturarv, även om det inte delades av alla.

Sammanfattningsvis utgörs diskussionens fokus av historiebruk. Historiebruket utgår i sin tur från ett kulturarv, som var eller ansågs vara gemensamt för ett rike, och eventuellt bidrog till att forma dess särart och identitet. Det omfattar historieskrivning, men också andra kulturyttringar som berör det förflutna: monument, religiösa riter, traditioner med mera.

³³ Horgby & Lindström 2002.

³⁴ Lowenthal 1996, s. 41; Aronsson 2004, s. 29, 38; Hammarlund 2006, s. 91; Nielsen 2006, s. 165.

³⁵ Gillis 1996, s. 7; Zorin 2000, s. 321. Se också ovan, kap. 2.

4. Revolutionärt historiebruk

4.1. Allmänna villkor

Det förflutna är alltså genom medvetet historiebruk viktigt för att befordra önskade värderingar i nuet. Om ett samhälle omprövar sina värderingar blir det etablerade historiebruket problematiskt. Den nya ordningens representanter måste på olika sätt antingen avvisa symboler för det gamla systemet eller anpassa dem till det nya.¹ En utgångspunkt för detta arbete är därför att historiebruket i samhällen som genomgått en revolutionär förändring är särskilt intressant att studera. Det är ett rimligt antagande, men det kan inte tas för givet. Till att börja med gäller det ofta även vid fredliga systemskiften.² Det uppenbara brottet med det förflutna är dock mindre vid sådana, vilket gör det lättare för det nya systemets representanter att se sig själva som del i en lång historisk tradition och att utnyttja även gamla symboler. Flera exempel från svensk historia visar hur liberaler och socialdemokrater gjorde just det i början av 1900-talet.³ Den svenska socialdemokratin har även senare präglats av en motsägelsefull historiesyn, i vilken den egna historien betraktats både som ett brott mot och i kontinuitet med äldre svensk historia.⁴ Ett annat illustrativt exempel är hur det avlägset förflutna i 1800-talets Sverige och Storbritannien spelade en avsevärt större politisk roll än i Frankrike och USA, som i högre grad anknöt till historiskt närliggande företeelser och distanserade sig ifrån äldre tid.⁵ Medan Frankrike och USA hade ett tydligt revolutionärt arv under 1800-talet, var den politiska närhistorien i Sverige och Storbritannien mindre dramatisk. Det finns alltså skäl att anta att mer eller mindre våldsamma kursändringar inom politiken åtminstone medför en gradskillnad i förhållandet till det äldre samhället.

¹ Sundqvist 2009, s. 11.

² Agulhon 1999 (1985), s. 188; Stråth 2000, s. 38; Zorin 2000, s. 328.

³ Johannesson 1985; Linderborg 2001, kap. 6; Edquist 2009.

⁴ Linderborg 2001, s. 456ff.

⁵ Gillis 1996, s. 8f.; Kammen 1993, s. 34f.; Rodell 2002, kap. II–IV.

Däremot medför revolutioner inte enbart framåtblickande, utan frammanar på ett psykologiskt plan ofta också traditionalism och historisk nostalgi.⁶ Förändringar i människors livssituation gör behovet av att känna stabilitet i någon del av tillvaron större. För den nya regimens företrädare är detta problematiskt. Det är omöjligt att helt skilja historiska hjältegestalter från den tid då de verkade. Anspelningar på sådana hjältar ger ofrånkomligen legitimitet åt de gamla värderingar eller lojaliteter man vill bort från. Oavsett om gestalterna representerar en annan ideologi eller bara en annan dynasti eller maktgrupp blir det svårt att framställa dem som förebilder utan att undergräva den egna auktoriteten. Detta förstärks just vid ideologiska systemskiften av att minnet av sådana personer har bevarats genom berättelser som ofta omfattar de gamla idealen. Trots invändningen har revolutionära regeringar därför ett starkt incitament att ägna sig åt, om inte förföljelse, så åtminstone omtolkning av det gamla systemets symboler.⁷

Att undersöka detta fenomen med blicken riktad mot reformationen och förindustriell tid är nytt – bortsett från mindre arbeten som oftast har haft annat fokus – men när det gäller modern tid finns det en förhållandevis omfattande forskning rörande revolutioners effekt på historiska symboler. De revolutioner som står i centrum för den här framställningen är den franska 1789 och den ryska 1917, med vissa exempel också hämtade från andra Warszawapaktsländer efter 1945. Dessutom redogörs mer kortfattat för resultaten av revolutionerna i Östeuropa runt 1990 och brittiska Nordamerika 1776. Flera andra moderna revolutioner vore intressanta att gå igenom, exempelvis den kinesiska, den kubanska, den iranska eller någon av de koloniala befrielsekamperna. Tyvärr är tillgänglig litteratur om sådana mindre omfattande, varför de har fått lämnas åt sidan.

De moderna revolutionerna kan betraktas gemensamt, men det är också viktigt att komma ihåg att deras historia och framför allt deras efterhistoria har sett annorlunda ut. I Frankrikes fall har samhällsutvecklingen varit ganska skiftande. Perioder av monarkistisk reaktion och återliberalisering har avlöst varandra och inneburit en växlande inställning till många nationella symboler. De östeuropeiska och amerikanska exemplen är mer rätlinjiga. I det förra fallet handlar det om häftiga införanden av en ny kommunist-

⁶ Tumarkin 1983, s. 2; Kaschuba 2000, s. 224.

⁷ Se t.ex. Meisner 1985, s. 280ff.

tisk ideologi, antingen genom revolution eller genom invasion, samt en lika häftig (fast mindre våldsamt) motreaktion runt år 1990. Däremellan var förändringarna små. Sovjetunionen upplevde politisk turbulens och omprövning av viktiga ståndpunkter, inte minst under 1950-talets avstalinisering, men de ideologiska grundprinciperna förändrades inte förrän vid systemets sammanbrott. I USA är situationen ännu mer enhetlig. Där har samhället inte genomgått någon häftig ideologisk kantring alls, utan de samhällsbärande värderingarna utgår fortfarande från de principer som fastslogs på 1770-talet. Dessa har modifierats. Inställningen i genus- och etnicitetsfrågor ser till exempel helt annorlunda ut idag jämfört med då, men det beror på en omprövning av innebörden av idealen, inte att nya ideal genom revolutionär förändring har ersatt de gamla.

Kapitel 2 ledde till slutsatsen att det finns olikheter mellan villkoren för samhällsstabiliserande historiebruk under förmodern och modern tid, men att likheterna ändå är tillräckligt stora för att motivera jämförelser. Samma resonemang kan föras angående den mer specifika jämförelsen mellan historiebruket inom de moderna revolutionerna respektive reformationen. Det vanligaste argumentet för att olikheterna är stora är att de moderna revolutionerna inte har genomförts med det uttalade syftet att återupprätta gamla goda seder, utan att införa ett nytt och därigenom bättre samhälle. Därför blir de också ofrånkomligen framåtblickande.⁸ Franska revolutionen anses vara ett särskilt tydligt exempel på denna nya framtidsfixering, som kompletteras med förakt eller ointresse för det förflutna.⁹ Under historien före upplysningen syftade uppror och omvälvningar däremot till att återinföra de rättigheter folket bestulits på eller de goda seder som ansågs ha råkat i förfall.¹⁰ Framtiden knöts därmed till det förflutna och gavs inget värde som hoppet om något kvalitativt annorlunda. Detta har av Reinhard Koselleck påpekat just i form av en jämförelse mellan reformationen och franska revolutionen. Där Robespierre såg ett hopp om den goda framtid människor skulle skapa åt sig själva såg Luther bara jordens nära förestående un-

⁸ Marx 1971 (1869), s. 37.

⁹ Geyl 1955, s. 22.

¹⁰ En intressant parentes är här att ordet "revolution" ursprungligen betyder "återgång" och alltså ursprungligen syftade på ett återställande av en gammal samhällsordning. Koselleck 2004 (1969), s. 90f. Före 1700-talets slut var det endast därför man gjorde uppror.

dergång.¹¹ I rättvisans namn bör det dock påpekas att jordens undergång ur ett kristet perspektiv innebär inrättandet av Gudsriket, så skillnaden kanske inte var så stor.

Dessutom har det inväntats att inget samhälle kan vara lika framåtblickande som en radikal ideologi kräver. Det förflutna är alldeles för användbart när det gäller att skapa positiva värden.¹² (Vilket också är utgångspunkten för hela denna bok.) I ett vidare perspektiv än det som enbart inbegriper historiebruk ges fler exempel. Det moderna samhällets ledarskap anses bygga på kompetens och förnuft i stället för att som förmoderna härskare inrikta sig på att väcka lojalitetskänslor. Det finns dock många exempel på motsatsen under 1900-talet. Stalin, Churchill, Mao, Nasser och de Gaulle är alla ledare som på olika sätt manat till folks känslor samtidigt som de byggt sin makt på rationalitetsargument.¹³

Sovjetunionen och Frankrike har rent av lyfts fram som samhällen där ceremoniell legitimering har varit central.¹⁴ Den upplysningsinspirerade idén att det går att grunda ett samhälle på förnuft och idealitet framstår därför som mycket optimistisk. Få människor tar strid eller offerar sig för goda värderingar, desto fler gör det av lojalitet.¹⁵ Även i moderna stater är alltså sammanhållning och legitimitet i långa loppet viktigare än ideologisk renlighet för att få samhället att fungera, till och med om målet uppnås genom symboler och praktiker som utmanar den officiella doktrinen. Och detta gäller förstås också symboler som hämtats från den historia man säger sig vara på väg att befria människor ifrån.

Exemplen ovan pekar på att likheterna mellan moderna och förmoderna samhällen är större än vad som ofta erkänns, både när det gäller förhållandet till det förflutna och när det gäller behovet av symboler. Det är dock också på sin plats att mer konkret studera de moderna revolutionerna och se hur väl en utförlig genomgång stöder detta. Genomgången bygger huvudsakligen på deras förhållande till symboler förknippade med den gamla regimen, men också hur egna symboler har skapats.

¹¹ Koselleck 2004 (1968), s. 34.

¹² T. H. Eriksen 1996, s. 16.

¹³ Geertz 1999 (1985), s. 30.

¹⁴ Wilentz 1999 (1985), s. 6; Stites 1987, s. 40.

¹⁵ T. H. Eriksen 1996, s. 73.

Ett revolutionärt maktövertagande innebär nästan alltid att kulturarv åsidosätts eller till och med bekämpas, särskilt om den nya regimen utvecklas i auktoritär riktning.¹⁶ Attackerna kan vara spontana. Ett häftigt hat mot den regim som just störtats resulterar ibland i att påminnelser om denna, såsom statyer, monument eller heraldiska inslag i gatubilden, förstörs. Detta fenomen kallas bildstorm eller *ikonoklasm*.¹⁷ I ett mer allmänt perspektiv kan begreppet ikonoklasm också syfta på all djupgående kritik av den tidigare kulturella ordningen.¹⁸ Det kan då användas för att beteckna även mer kalkylerade förträngningar av traditionella symboler i samhället.

Drivkrafterna till att agera på det här sättet är enkla att förstå. En politisk ledning som vill genomföra snabba och drastiska förändringar i samhället måste ha befolkningen med sig, annars skapas slitsamma konflikter. Därför måste människors sätt att betrakta samhället ändras genom någon typ av uppfostran. Förutom uppenbara sätt att åstadkomma det, som undervisning eller öppen propaganda, är det också viktigt att förändra mindre reflekterade lojaliteter. Detta åstadkoms genom att den kulturella symbolsfären förnyas. Varje revolutionär regering måste använda kultur för att på djupet ändra människors sätt att betrakta samhället.¹⁹ I det moderna samhället är det allmänt accepterat att det allmänna språkbruket får ideologiska konsekvenser som går att påverka,²⁰ vilket ju är en utgångspunkt för Barthes mytbegrepp. Samma resonemang kan också tillämpas på ickespråkliga typer av kommunikation, exempelvis monument. Så länge sådana tillåts inta en representativ plats kommer de att förknippas med något positivt eller åtminstone legitimt. Denna medvetenhet om indirekt påverkan har måhända inte uttryckts tydligt förrän i det moderna samhälle som franska revolutionen är ett uttryck för, men den har funnits tidigare. Att ikonoklasm förekom redan under reformationen (se nedan, kap. 5) är i sig ett tecken på det.

¹⁶ Book 2004, s. 24f. Undantag förekommer när de nya makthavarna anser att dess syfte är att återupprätta och stärka traditionella värderingar. Så var fallet till exempel med de nazistiska och fascistiska regimerna i Tyskland och Italien före och under andra världskriget. Frandsen 2000; Book 2004, s. 30f., 124.

¹⁷ Aston 1988, s. 3ff. I strikt bemärkelse innebär ikonoklasm motvilja mot alla bilder. Ofta syftar termen dock på motvilja enbart mot specifika bilder eller en specifik användning av bilder. Collinson 1988, s. 117.

¹⁸ Stites 1985, s. 1.

¹⁹ Orlovsky 1985, s. 54.

²⁰ Milo 1997, s. 354.

Samtidigt är det svårt att få ett folk att överge traditioner och symboler i ett slag.²¹ Därmed riskerar revolutionären att alienera sig från just det folk han eller hon avser att befria. Ett hypotetiskt undantag kan göras för upp-
rorsmän som öppet erkänner att de tagit makten utan tanke på rikets eller folkets bästa. Om sådana härskare någonsin har funnits är det obekant för mig, och inte särskilt troligt. I alla tider, såväl i demokratiska som i despotiska samhällen, har härskarna behövt ett mått av legitimitet. Hur som helst utfördes inte någon av de revolutioner som avhandlas här av så cyniska aktörer. Såväl de moderna revolutionerna som reformationen på 1500-talet har officiellt genomförts för allmänhetens bästa.

Problemet förstärks av att revolutionärer, trots svårigheterna att skapa legitimitet med hjälp av företrädarnas kultur, ofta hämtar näring från historien.²² Motsättningen är närmast oundviklig. Även om en ideologi eller en regim är starkt framåtblickande tjänar dess politiska budskap på att kunna ge exempel ur den verkliga världen. Sådana är ofta historiska och om inte goda exempel står att finna i det förflutna kan åtminstone avskräckande hittas. Därför blir radikaler, särskilt i revolutionära perioder, intresserade av det förflutna, trots att de också fördömer det. I perioder av stabilisering eller restaurering tjänar historien dock snarare syftet att legitimera de rådande förhållandena.²³ Därför är det också rimligt att anta att en före detta revolutionär rörelse, när den fått grepp om makten, blir än mer intresserad av historiska förebilder. Vid det laget har de förmodligen producerat egna sådana, men med sitt nya, mindre radikala program kan de också tänkas använda äldre symboler.

För att återknyta till myter och deras roll i samhället menade Malinowski att de var samhällsbevarande. Detsamma ansåg Barthes, som hävdade att myter i det moderna samhället hör hemma på den politiska högerkanten.²⁴ Antropologen Thomas Hylland Eriksen menar att detta är korrekt, men bara om man sätter likhetstecken mellan höger och samhällsbevarande. I många moderna stater har den gamla vänstern – liberaler, socialdemokrater och kommunister – varit samhällsbärande så länge att det är den, inte hö-

²¹ Aston 1988, s. 14.

²² Odén 1969, s. 15.

²³ K. G. Karlsson 1999, s. 12.

²⁴ Barthes 1970 (1956), s. 247.

gern, som har levande traditioner att bevara.²⁵ Det är alltså mera riktigt att säga att myter gynnar de grupper som för tillfället är politiskt dominerande, åtminstone i de fall då deras makt har varit stabil och deras värderingar dominerande under en tid. Den som vill förändra har svårare att få sina åsikter att framstå som etablerade sanningar, just därför att de inte ligger i linje med hävdvunna uppfattningar. Jag utgår därför ifrån att omsorg om historien och försök att använda den i positiv bemärkelse framför allt utmärker samhällen och grupper som strävar efter stabilitet. Detta gäller i såväl moderna som tidigmoderna samhällen. Som exemplen nedan visar görs det ibland också av revolutionärer, men då ofta med hänvisning till en mycket avlägsen historia, bortom det system man protesterar emot.²⁶

Genomgången nedan baseras inte främst på studier av historieskrivningen i respektive land, utan av allmänt historiebruk som även har varit inriktat på ceremonier, monument med mera. Dessa fenomen representerar som sagt en större helhet av vilken historieskrivningen är en del, vilket gör att jämförelsen är relevant.

Vidare utgår genomgången helt från andras forskning. De skillnader som framträder mellan olika länders revolutioner behöver därför inte vara verkliga. Om ett fenomen visar sig i skildringar av till exempel franska revolutionen, men inte i ryska, kan det bero på att forskningen om de olika händelserna har haft olika fokus och alltså inte nödvändigtvis att fenomenet verkligen saknades.

4.2. Franska revolutionen och dess efterspel

I Frankrike medförde revolutionen 1789 inledningsvis ett kraftigt avståndstagande från det gamla samhällets institutioner och symboler. Uttryck som förknippades med monarkin eller kyrkan ersattes med nya som hade revolutionär anknytning. Bakom detta låg inte bara ett behov av att frigöra sig från traditionella symboler utan också ett behov av att hitta nya, som var mer representativa för det nya samhällets dominerande grupper.²⁷ Den direkta

²⁵ T. H. Eriksen 1996, s. 109.

²⁶ Även konservativa krafter använder historien på det sättet. Iggers 1994, s. 138.

²⁷ Hunt 1984, s. 20f.; Gillis 1996, s. 6ff.

anledningen till att denna kulturrevolution²⁸ inte enbart drabbade monarkin, utan också kyrkan, var att kyrkan hade stått kungamakten nära och dessutom förknippades med den gamla tiden i allmänhet. I bakgrunden låg också upplysningens motvilja mot kyrkliga symboler. På många håll hade avsmäckning av kyrkor påbörjats redan före revolutionen men accentuerades nu.²⁹ I det religiösa livet infördes i stället förnuftskulter eller dyrkan av ett ickekristet högsta väsen.³⁰

Inverkan på kulturlivet sträckte sig dock utanför tempen. Den franska monarkin hade främst rest monument eller statyer över helgon och kungar.³¹ Därför var många inslag i stadsbilden provocerande för revolutionärerna, särskilt i större städer. En lag från 1792 stadfäste att monument över den gamla tidens förtryck och fördomar inte skulle tillåtas förolämpa medborgarnas ögon utan till exempel kunde smältas ned för att användas till kanoner till republikens försvar.³² Det är här svårt att låta bli att jämföra med hur kyrkklockor och helgonstatyetter användes i Sverige efter reformationen.³³

Det var också viktigt att skaffa undan de påminnelser om den gamla tidens ideal som något så vardagligt som adresser utgjorde. Ett omfattande program för att döpa om gator och torg infördes därför. Motståndet var starkt även mot religiösa referenser. År 1792 framlades till och med ett förslag att döpa om *alla* gator i Paris som bar namn efter helgon, med motivet att helgon har gjort lika mycket skada som furstar.³⁴ Så långt gick det inte, men många namn med såväl religiösa som feodala anspelningar rensades bort och ersattes med republikanska eller revolutionära namn. Så kunde

²⁸ Jag använder ordet kulturrevolution för de processer som beskrivs här trots att jag vet att begreppet är starkt förknippat med Kinas inrikespolitik 1966–1976. Alternativet ”kulturell revolution” är klumpigt och ”kulturrevolution” har använts i allmän betydelse i svenska språket tidigare. Trigger 1993, s. 273; Harrison & Eriksson 2010, s. 557.

²⁹ Stites 1985, s. 2; Vauchez 1997, s. 55.

³⁰ Soboul 1985, s. 217f.

³¹ Ozouf 1994 (1976), s. 126f.; Agulhon 1999 (1985), s. 185.

³² Stites 1985, s. 2.

³³ Utanför ämnet, men mycket talande som jämförelse är den spegelbild av dessa åtgärder som händelserna i Florens på 1530-talet utgör. Då omvandlades under våldsamma former den florentinska republiken till ett hertigdöme med familjen Medici som furstehus. För att markera detta slogs den tornklocka – *la vacca* – som hade använts för att kalla florentinarna till stormöte sönder och av bitarna präglades medaljer till Medicis ära. Ramberg 2010, s. 171.

³⁴ Milo 1997, s. 372.

till exempel Rue Madame (Frugatan, namnet antyder högre samhällsklass) bli Rue des Citoyennes (Medborgarinnornas gata) och Rue Mont-Martre (efter Martyrernas berg) bli Rue Mont-Marat (efter revolutionären Jean-Paul Marat).³⁵

Det räckte dock inte att kontrollera rummets symboler, utan också tidens måste erövrats.³⁶ En omtalad och på många sätt djupgående reform för att förändra vardagslivet var den revolutionära kalenderreformen. Kalenderar har ett starkt symbolvärde, vilket kan förklara att kalenderreformer ofta hänger ihop med sociala, politiska och kulturella reformer. Julius Caesar, Muhammed och Stalin är exempel på politiker som infört eller försökt införa nya kalenderar. Det exempel som är lättast att följa är dock franska revolutionens kalenderreform.³⁷ Den gamla franska kalendern förknippades genom alla helgondagar mer med kyrkan än med någon annan auktoritet. Dessa dagar skulle nu bort, men även namn som juli och augusti, döpta efter Julius Caesar och Augustus, var oönskade på grund av sin koppling till starka härskare. I stället ersattes de med namn etablerade i bondeåret, som Thermidor (värmemånad) och Fructidor (fruktmånad).³⁸ Strävan sträckte sig bortom namnen, till och med formen skulle revolutioneras. I stället för den gamla sjudagarsveckan infördes i den revolutionära kalendern en tiodagarsvecka. Dels sågs en kalender baserad på decimalsystemet som mer rationell och därmed modern, dels var siffran sju förknippad med kristen symbolik.³⁹

Kalenderreformen illustrerar tydligt revolutionärernas syfte: Att så totalt som möjligt bryta med det gamla och börja historien på nytt med symboliska markeringar baserade på de egna idealen.⁴⁰ Trots att ingen av de författare jag har studerat kommenterar det, är det svårt att undvika tanken att även den revolutionära franska tideräkningen, där 1792 blev år I, eller decimalsystemet för längd och vikt var ideologiskt motiverade. I fråga om tideräkningen är markeringen tydlig: Franska revolutionen, inte Kristi födelse var

³⁵ Milo 1997, s. 363.

³⁶ Ozouf 1994 (1976), kap. VI.

³⁷ Zerubavel 1981, s. 82.

³⁸ Zerubavel 1981, s. 84, 92. Motståndet mot de antika despoterna kan ha varit riktat mot den franska kungamakten. Den använde sig gärna av sådana symboler, inte minst av kejsarna. Burke 1996, passim.

³⁹ Zerubavel 1981, s. 89.

⁴⁰ Zerubavel 1981, s. 83; Furet 1996, s. 91; Nora 1996, s. 15; Milo 1997, s. 371ff.

nu den händelse som delade in historien i ett före och ett efter.⁴¹ När det gäller decimalsystemet är det inte lika självklart, men detta var inte bara rationellt utan också ytterligare ett sätt att göra sig av med det gamla samhällets sätt att tänka och kategorisera.

I praktiken fungerade ambitionerna dock inte helt och hållet. Dels innehöll revolutionens symbolspråk referenser till det förflutna. Antika gestalter, symboler och ritualer kunde, trots motståndet mot månader som fått namn efter gamla tyranner, fungera som förebilder för revolutionen.⁴² Detsamma gällde symboler ur det inhemska franska och galliska kulturarvet om de inte var för uppenbart kungliga eller kyrkliga.⁴³ Från folkligt håll hände det också att kyrkliga symboler och ritualer användes i revolutionära sammanhang, trots att just det motarbetades av den politiska ledningen.⁴⁴ Här fanns alltså en hel del symbolisk barlast från det förflutna, till och med i vissa fall från de krafter man kämpade emot.

Dels påverkades revolutionen stilmässigt av gamla föreställningar. Trots att revolutionärerna var noga med att skapa sina egna symboler och hjältar gick det inte att helt befria sig ifrån gamla sätt att tänka. Republikens uppfattning i statsrättsliga frågor liknade i mycket den gamla regimens. Här fanns starka tankar om Frankrikes centrala roll i Europa och en nationell rikriktning inom landet.⁴⁵

Detta visar att traditionella idéer levde kvar, men exemplen kan kanske inte betraktas som belägg för hur svårt det är att befria kulturarvet från oönskat ideologiskt innehåll. Det finns dock tydligare exempel. Förnuftskulterna innefattade de flesta utanpåverk som förknippas med religion. Där fanns tydliga dogmer (t.ex. konstitutionen), symboler för mystisk vördnad (t.ex. trikolorn), ceremonier, hymner med mera.⁴⁶ På liknande sätt förhöll det sig med de martyrer som snabbt blev portalfigurer för revolutionen. De stod för totalt motsatta ideal, men i hågkomster av dem letade sig kristna inslag in. Kors förekom, liksom vallfärder, votivgåvor och dylikt.⁴⁷ De brister i kulturlivet som uppstod genom att helgonkulturer motarbetades ersattes

⁴¹ Jag tackar Mikael Alm som var först med att påpeka detta.

⁴² Tumarkin 1983, s. 2; Hunt 1984, s. 20, 28; Soboul 1985, s. 226.

⁴³ Hunt 1984, s. 60.

⁴⁴ Hunt 1984, s. 66f.

⁴⁵ Lebovics 1996, s. 239.

⁴⁶ Soboul 1985, s. 217f.

⁴⁷ Soboul 1985, s. 220f.

alltså i viss mån av revolutionära martyrkulter. Här tycks Marat ha haft en särställning och han jämfördes rentav med Jesus.⁴⁸ Trots att innehållet var nytt kunde folk ändå delvis känna igen sig i gamla sedvänjor och ceremonier. Kontinuiteten över revolutionsgränsen var med andra ord inte obefintlig och har kommenterats tidigare, både i forskning och i politisk debatt.⁴⁹

Slutligen var denna kraftigt revolutionära inställning ganska kortlivad. När den största entusiasmen lagt sig vände sig det franska folket tillbaka till sina gamla värderingar och symboler. Den katolska kristendomen fick tillbaka sina anhängare.⁵⁰ I fråga om gatunamn skedde en normalisering tillbaka mot förrevolutionära principer redan under republiken. Prefixet "saint" som hade tagits bort på många gator sattes till exempel åter in igen. När Napoleon kom till makten påskyndades återgången. Han återinförde också kungliga namn på gator, men var klok nog att börja med medeltida kungar, som var mindre kontroversiella. När monarkin 1815 restaurerades under Ludvig XVIII kom även modernare kunganamn till användning.⁵¹

När Frankrike under 1800-talet sedan präglades av engagerade ideologiska strider och flera förändringar i statsskick, mejslades långsamt en gemensam, nationell symbolskatt ut. Revolutionära, republikanska, monarkistiska, traditionalistiska och andra intressen kämpade om utrymmet och åstadkom en pluralism i kulturarvet som gör att tydliga tendenser är svåra att urskilja.⁵² Intressant nog, men inte särskilt överraskande, utvecklades personer och symboler förknippade med revolutionen från att ha varit de nya, historielösa motbilderna mot kyrka och kungamakt till att utgöra grunden för det kulturarv i vilket fransmännen fann sin nationella samhörighet. I den utvecklingen gick de också från att ha varit symboler för partier och fraktioner till att bli hela folkets egendom. En sådan utveckling är inte ovanlig. Även kulturella uttryck och manifestationer som är tydligt framtidsblickande, blir förr eller senare en del av ett traditionalistiskt kulturarv.⁵³

⁴⁸ Soboul 1985, s. 227f. Se också Tumarkin 1983, s. 2.

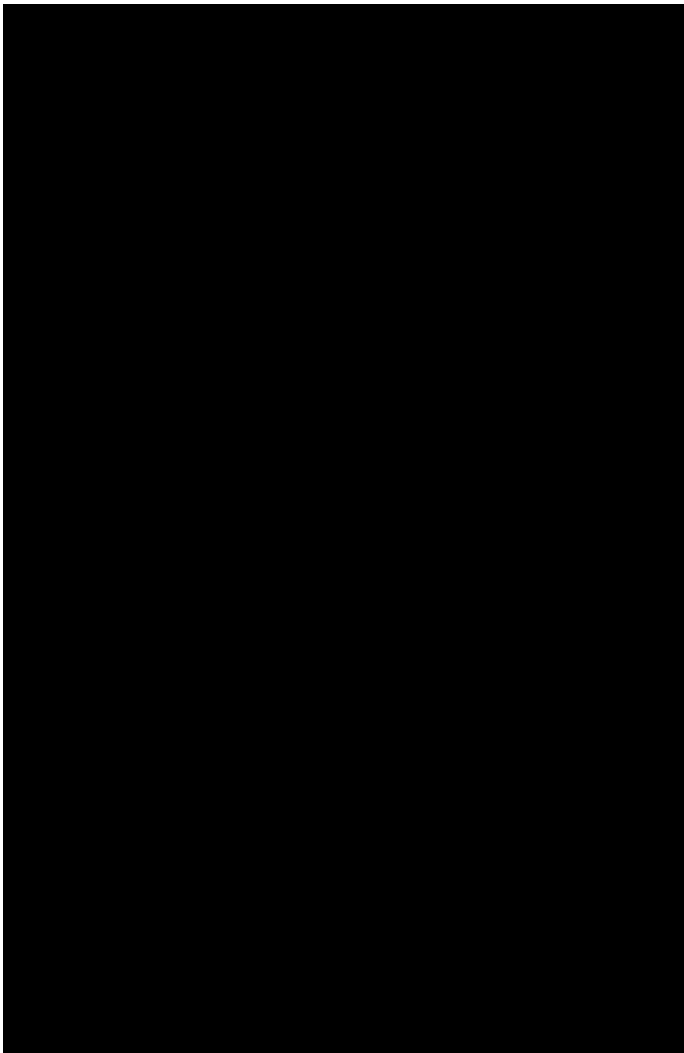
⁴⁹ Langlois 1996, s. 110f.

⁵⁰ Soboul 1985, s. 219.

⁵¹ Milo 1997, s. 378ff. Napoleon anspelade även på andra sätt till det gamla Frankrikes historia. Bertelli 1998, s. 126f.

⁵² Milo 1997.

⁵³ Aronsson 2004, s. 71.



Med lager- och ekblad, stiliserade örnar och citatet "Endast hos Caesar har vitterheten ett mål och en mening" – på latin! – från den romerske skalden Juvenalis är de klassiska anspelningarna i denna Napoleongravyr påtagliga. Notera också citatets servila hyllning till kejsaren. (J. S. Goubaud & J. L. Benoist ca 1810. Uppsala universitetsbiblioteks kart- och bildavdelning.)

Trikoloren var från början revolutionens och republikens flagga. Redan under 1800-talet är det dock tydligt att den hade kommit att uppfattas som en symbol för Frankrike som helhet mer än för en politisk gruppering. Till trikolorens fördel talade inte bara att den burits under republikens försvar mot övriga europeiska makters aggression efter revolutionen och av Napoleon under hans krigståg, utan också av att alternativet, den vita monarkistiska flaggan, förknippades med den påtvingade restaurationen av kungamakten 1815.⁵⁴ En viss vänsterprägel levde kvar, men när Vichy-regimen i samband med Tysklands ockupation under andra världskriget valde att behålla trikoloren som sin flagga, var det tydligt att den var en nationalsymbol i första hand.⁵⁵ Att dess värde var djupt rotat bland alla fransmän illustreras inte bara av att den användes av en högerregim, utan kanske ännu mer av att den överlevde att ha nyttjats av marionetter till en utländsk ockupationsmakt.

Än mer omdebatterad har den franska nationaldagen 14 juli, till minne av stormandet av Bastiljen, varit. Till skillnad från vad många människor tror dröjde det innan 14 juli blev Frankrikes nationaldag. Det skedde först 1880 och de händelser som förknippades med dagen hade då redan fått ett skimmer av historisk nostalgi över sig. Dessutom var den praktisk eftersom den sammanföll med de franska skolvslutningarna.⁵⁶ Trots det var dagen högst kontroversiell. Motståndet kom framför allt från revolutionens två gamla fiender kyrkan och monarkisterna. De sistnämnda förde i stället fram förslaget att fira Henriksdagen, som i Frankrike inträffar 15 juli till minne av den tysk-romerske helgonkejsaren Henrik II. På så sätt kunde man behålla firandet vid samma tid, minska det symboliska värdet av revolutionen och samtidigt diskret göra reklam för tronpretendenten prins Henrik (tidigare titulärkung Henrik V). Även efter införandet har 14 juli kritiserats både från höger och från vänster, men idag accepteras den till och med bland franska monarkister. Dagen har gått från att vara ideologiskt splittrande till att bli nationellt enande.⁵⁷

Bland personer genomgick till exempel Napoleon en liknande utveckling. Han förknippades ursprungligen med revolutionen och dess värden.

⁵⁴ Agulhon 1999 (1985), s. 190.

⁵⁵ Agulhon 1999 (1985), s. 184.

⁵⁶ Amalvi 1998, s. 117f.

⁵⁷ Amalvi 1998, s. 123, 145, 158; Thorsen 2000, s. 334ff.

Senare under 1800-talet förändrades dock bilden av Napoleon. Under Pariskommunen 1871 förstördes ett Napoleonmonument av kommunarderna, troligen för att det förknippades med den tidens bonapartisterna och andra kejsardömet under Napoleon III. Så såg dock inte majoriteten av fransmännen det, utan uppfattade åtgärden som ett angrepp på hela Frankrike.⁵⁸

Den person som steg fram som den mest populära representanten för Frankrike under slutet av 1800-talet och början av 1900-talet var dock inte revolutionsbarnet Napoleon utan en betydligt äldre gestalt: Jeanne d'Arc som hade vänt krigslyckan under det medeltida hundraårskriget.⁵⁹ Jeanne var problematisk. Hon var en produkt av det gamla samhället och förknippades – trots att hon vid den här tiden ännu inte hade helgonförklarats – med både kyrka och kungamakt. Samtidigt var hon i hög grad symbol för den franska nationens födelse och ansågs ha räddat riket ur en mycket svår situation. Lösningen var att skapa en ny, revolutionär Jeanne d'Arc.⁶⁰ Förutsättningar till det fanns: hon hade folkligt ursprung, enligt vissa uppgifter kom hon trots allt dåligt överens med kungen och hade avrättats med kyrkans hjälp, en kyrka som sedan, menade man nu, hade belastat hennes minne med vidskepliga mirakelsagor.⁶¹ Fram trädde en vänsterns Jeanne d'Arc och troligen var det som ett svar på detta hon slutligen kanoniserades 1920. Kyrkan ville inte förlora en viktig symbolgestalt till sina motståndare.⁶² På så sätt kunde alltså Jeanne representera olika intressen, där var och en lade in sina egna värderingar. Det förklarar också hur hon har kunnat fungera så väl som nationalsymbol.⁶³

Därmed är cirkeln sluten. I det moderna Frankrike samsas revolutionära och förrevolutionära symboler och utgör tillsammans Frankrikes nationella kulturarv. Exemplet Jeanne d'Arc illustrerar också ett intressant fenomen som återfinns i andra historiska sammanhang och är viktiga för den här boken. Ett sätt att överkomma motsättningen med det gamla samhällets symboler är att tilldela dem egenskaper – mer eller mindre orättvist och

⁵⁸ Agulhon 1999 (1985), s. 192. Kommunarderna införde för övrigt den revolutionära kalendern igen. Zerubavel 1981, s. 83.

⁵⁹ Agulhon 1999 (1985), s. 186.

⁶⁰ Winock 1998, s. 440f.

⁶¹ Winock 1998, s. 455ff.

⁶² Agulhon 1999 (1985), s. 186.

⁶³ Även 14 juli har firats på olika sätt beroende på vilka som firar. Amalvi 1998, s. 156.

anakronistiskt – som föregriper den tid som ska komma och ligger i linje med de nya värderingarna. Det här är inte alls ovanligt utan ett populärt sätt att slippa avfärda alla gemensamhetskapande symboler bara för att de förknippas med ett förhatligt system.

4.3. Oktoberrevolutionen och Sovjetunionen

Likheterna mellan den franska erfarenheten och de ryska kommunisternas förhållande till tiden före sin revolution är slående. Åren runt 1917 var den dominerande inställningen bland bolsjevikerna att om ett nytt samhälle skulle byggas kunde det gamla bara fungera som avskräckande exempel. Tsartiden fördömdes tillsammans med den ryskortodoxa kyrkan och dess storryska ideal hånades. På så sätt skapades en användbar fiendebild, något att ta avstånd från för att få den egna politiken att framstå i bättre dager.⁶⁴ Inställningen påverkade framför allt utbildnings- och kulturpolitiken. Det var viktigt att frigöra folket från det gamla samhällets värderingar.⁶⁵ Till en början gick de inte lika långt som sina franska föregångare. Nya måttssystem infördes inte och kalenderreformen stannade vid att ersätta den östeuropeiska julianska kalendern med den snarlika västeuropeiska gregorianska. Den administrativa strukturen förändrades för att bryta beroendet av det förflutna, men syftet var mer praktiskt än symboliskt.⁶⁶

Även här utsattes dock det gamla samhällets symboler för attacker – både verbala och fysiska – av ikonoklastiskt sinnade revolutionärer.⁶⁷ Helgonreliker förstördes eller utsattes för noggranna studier och prover med syfte att visa att de var falska.⁶⁸ Inom litteraturen censurerades och förstördes många tryck som innehöll gamla folksagor eller berättelser om riddare och helgon.⁶⁹ Mellan 1918 och 1920 revs ett stort antal monument med tsaristiska motiv och ersattes med mer revolutionära.⁷⁰

⁶⁴ Kan 1994, s. 219; T. H. Eriksen 1996, s. 40.

⁶⁵ K. G. Karlsson 1987, s. 121; Bodin 2000, s. 162; S. Smith 2009, s. 161f., 184.

⁶⁶ Orlovsky 1985, s. 43.

⁶⁷ Stites 1985, s. 3; Figes & Kolonitski 1999, s. 48; Bodin 2000, s. 78.

⁶⁸ S. Smith 2009, s. 155ff.

⁶⁹ Stites 1992, s. 41.

⁷⁰ Stites 1987, s. 34; Book 2000, s. 106f. Dessa var dock inte bara moderna, ryska eller politiska. Här återfanns också bland andra Spartacus, Marat, Marx, Garibaldi och Chopin.

På samma sätt byttes gatunamn, titlar och till och med personnamn i hög utsträckning ut.⁷¹ Liksom fransmännen hundra år tidigare försökte de ryska revolutionärerna avskaffa alla namn, oavsett sammanhang, som förknippades med kyrkan och kungamakten. De var i det sammanhanget mindre förtjusta i antika referenser än sina franska föregångare, men ratade inte traditionellt slaviska namn.⁷² En antydning till patriotism kan alltså märkas redan här. Liknande förändringar skedde i andra östeuropeiska länder vid de kommunistiska maktövertagandena efter andra världskriget. Nationell hjältedyrkan spelade en viss roll, men ofta var ideologiska principer och internationalism den viktigaste inspirationskällan, åtminstone i inledningsfaserna.⁷³

Den andra, större, sovjetiska kalenderreformen från 1930-talet är inte lika omtalad som den franska. Den inriktades framför allt på att ändra veckornas längd och hade som syfte att göra det svårare att delta i kristna gudstjänster. Med vilodagar var femte eller sjätte dag i stället för var sjunde sammanföll ledigheterna sällan med den kyrkliga helgdagen. Även detta försök var dock temporärt. År 1940 återinfördes det traditionella veckosystemet och därmed hade ytterligare ett försök att befria kalendern från kyrkans grepp misslyckats.⁷⁴

Den misslyckade veckoreformen kan tjäna som ett exempel på hur det även i Ryssland var svårt att utrota gamla sedvänjor. Till att börja med måste myndigheterna kämpa mot ett både aktivt och passivt folkligt motstånd från människor som helt enkelt ville fortsätta leva i en verklighet de kunde känna igen sig i. När den revolutionära regimen 1917 försökte avskaffa julen visade det sig omöjligt på grund av befolkningens ovilja. Svaret blev ett försök att göra en kommunistisk fest av den i stället.⁷⁵ Men inte bara festliga traditioner, utan även symboler i allmänkulturell bemärkelse hade legitimitet i befolkningsdjupen. Den officiellt påbjudna ikonoklasmen riktad mot kejsrerliga symboler i form av namn och fysiska monument möttes av ett utbrett folkligt motstånd. Ännu starkare var motståndet mot attackerna på kristet symbolspråk. Kristendomen representerade för ryssar i all-

⁷¹ Figes & Kolonitski 1999, s. 57ff.

⁷² Peterson 1977, s. 15f.; Stites 1985, s. 9f.; Book 2000, s. 26.

⁷³ Blomqvist 1987, s. 11; Åman 1987, s. 52.

⁷⁴ Zerubavel 1981, s. 73.

⁷⁵ T. H. Eriksen 1996, s. 21.

mänhet något djupare och mer existentiellt än monarkin.⁷⁶ Åtskilliga bolsjevikerna var därför kritiska till attacker mot kyrkan eftersom de alienerade folket från partiet.⁷⁷

På det stora hela var försöken att komplettera den politiska revolutionen med en kulturrevolution bara delvis framgångsrika eller rent av misslyckade. De ryska revolutionärerna var i en mening ännu radikalare i sitt motstånd mot symbolik än de franska. Medan dessa hade haft som strategi att ersätta kristna ritualer med revolutionära alternativ, ville deras ryska efterföljare egentligen avskaffa alla sådana riter.⁷⁸ Den revolutionära renlärligheten i ikonoklastisk och rationell anda var med andra ord starkare. Deras inställning var dock inte praktiskt möjlig att upprätthålla. Redan tidigt anpassade sig den kommunistiska ledningen efter det faktum att det förflutna inte gick att radera ut ur kultur- och vardagslivet. År 1917 bildades den proletära kulturrörelsen Proletkult. Bland medlemmarna fanns förutom kommunistiska revolutionärer både traditionalister från den gamla kultureliten och vanliga ryssar. Trots att beredandet av framtiden och det nya samhället var rörelsens viktigaste uppgift, var Proletkult också tvungen att ta hänsyn till den utbredda traditionalism som gjorde att folk till exempel gärna njöt av den gamla kulturen.⁷⁹

Samma år bildades också Kommissariatet för folkbildning (Narkompros), vars uttalade uppgift var att vårda det ryska kulturarvet i bred bemärkelse, inte minst fornminnen.⁸⁰ Förmodligen var detta ofrånkomligt. Försök gjordes att ersätta traditionella historiska symboler med moderna, som Marx eller Lenin, men de nådde inte fullständig framgång.⁸¹ Därför är det lätt att instämma i Sovjetkännaren John Westwoods ord:

Ju djupare man tränger in i studiet av Ryssland desto klarare blir insikten om att kommunisternas huvudmotståndare inte var vita armén eller kapitalisterna, inte heller kulakerna eller nazisterna utan snarare de tio sekel rysk historia som föregick revolutionen.⁸²

⁷⁶ Stites 1985, s. 7f.; S. Smith 2009, s. 188.

⁷⁷ S. Smith 2009, s. 163f.

⁷⁸ S. Smith 2009, s. 189.

⁷⁹ Stites 1992, s. 40.

⁸⁰ Blomqvist 1972, s. 3ff.

⁸¹ T. H. Eriksen 1996, s. 21.

⁸² Westwood 1971, s. 5.

Anammandet av förrevolutionära traditioner och symboler var dock inte bara en eftergift från den revolutionära ledningens sida. Detta kulturgods hade ett ideologiskt värde även för dem. Precis som föregångarna i Frankrike förstod de ryska revolutionärerna att det gick att stärka sin kulturella legitimitet genom att anknyta till gamla traditioner. Redan på ett tidigt stadium började man inom delar – men inte alla – av de revolutionära myndigheterna att använda traditionella symboler som armén och kyrkan i positiva sammanhang.⁸³ Att detta byggde på en insikt som formulerats redan under den revolutionära fasen visas av att Lenin själv uttryckte uppfattningen att det gick att bygga ett kommunistiskt samhälle med kulturinslag både från traditionell rysk kultur och från modern borgerlig västerländsk.⁸⁴

Nu uppstod frågan hur och i vilken utsträckning det gamla kunde tjäna progressiva ideal. Vissa revolutionärer menade som sagt att Rysslands förflutna bara kunde användas som avskräckande exempel i en historieundervisning som skulle skapa en ny sovjetisk identitet. Lenin intog dock även i detta sammanhang en försiktigare attityd och menade att det förflutna varken skulle accepteras okritiskt eller förkastas totalt som ett förtryckarsystem. I varje tid har det funnits progressiva krafter och dessa borde lyftas fram.⁸⁵ En följd av detta var att de upprorsmän som hade verkat under äldre rysk historia uppmärksammades. Kosackledare som Stenka Razin från 1600-talet och Jemeljan Pugatjov från 1700-talet fick nu fungera som en sorts proto-kommunister.⁸⁶ Likheterna med hur Jeanne d'Arc betraktades i Frankrike under 1800-talet är slående.

I en märklig lära kallad skytism som florerade under revolutionsåren, framkastades närmast messianska idéer byggda på kristendom, kommunism och tron på en urgammal rysk eller slavisk moralisk rättrådighet. Här förnades alltså socialism med patriotism och en kristen tro som stod långt ifrån den etablerade kyrkans historiska roll.⁸⁷ I ett sådant perspektiv blir revolutionen en process mer avsedd att återupprätta urgamla och försummade samhällliga dygder än att skapa något helt nytt med framtiden som

⁸³ Stites 1987, s. 29.

⁸⁴ Meisner 1985, s. 285. Här skiljer sig Lenin enligt Meisner från Mao.

⁸⁵ Stites 1985, s. 17ff.; K. G. Karlsson 1987, s. 113ff.

⁸⁶ Tumarkin 1985, s. 84.

⁸⁷ Ljunggren 1972. Skytismen fick sitt namn från det antika folket skyter, som levde norr om Svarta Havet. Som genom ett lustigt sammanträffande spelade skyterna också en viss roll inom svensk göticism.

enda argument.⁸⁸ Med tanke på att reformationen till stor del bestod i en strävan att befria sig från vad man ansåg vara de senaste seklernas kyrkliga degenerering och söka sig tillbaka till en ursprunglig kristendom (se nedan, kap. 5), är en jämförelse inte långsökt.

En mer försonlig inställning till det gamla samhället gynnades också av att det storpolitiska skeendet under revolutionsåren inspirerade många till en patriotisk tolkning av kommunismen, och därmed ett större intresse för den ryska historien. När främmande makter trädde in i ryska inbördeskriget var det framför allt bolsjevikerna som mötte dem på slagfältet och därför kom de att betraktas som rättfärdiga även av personer som var antikommunister.⁸⁹ Samtidigt var klass inte den enda viktiga utgångspunkten för lojalitetens för de ryska socialisterna. Därför kunde stora grupper fångas in av ett kommunistparti som stod för mer än bara klasskamp.⁹⁰ Lojalitet mot partiet kom alltså att bli någonting större än lojalitet mot läran och för en rörelse som vill behålla makten är det viktigt att utnyttja sådana stämningar.

Ännu tydligare blev behovet av förankring i det förrevolutionära Rysslands historia längre fram under 1900-talet. När och varför den inställningen slog igenom kan diskuteras. Andra världskrigets prövningar med nya hot utifrån ledde inom vissa områden till en mer patriotisk inställning till det förflutna.⁹¹ Det finns dock tecken på att patriotismen spreds redan tidigare, när kommunistpartiet hade börjat bli samhällsbevarande i stället för revolutionärt. Tendensen var åtminstone tydlig under Stalins tid vid makten. Ofta framställs just denne som den store traditionalisten, den som återupprättade det äldre Rysslands historia som en källa till föredöme och sammanhållning.⁹² Synen på Stalins åsikter är utan tvivel väl underbyggd, men det finns ingen anledning att tro att han var ensam i sin uppfattning.

I andra var de känsligare. Under decennierna runt andra världskriget började 1700- och 1800-talens tsarryska expansionspolitik att framställas mer positivt än tidigare. Den fick nu inte bara representera imperialistisk aggression utan också spridandet av moderna idéer i framför allt Centralasi-

⁸⁸ Se också Figes & Kolonitski 1999, s. 151.

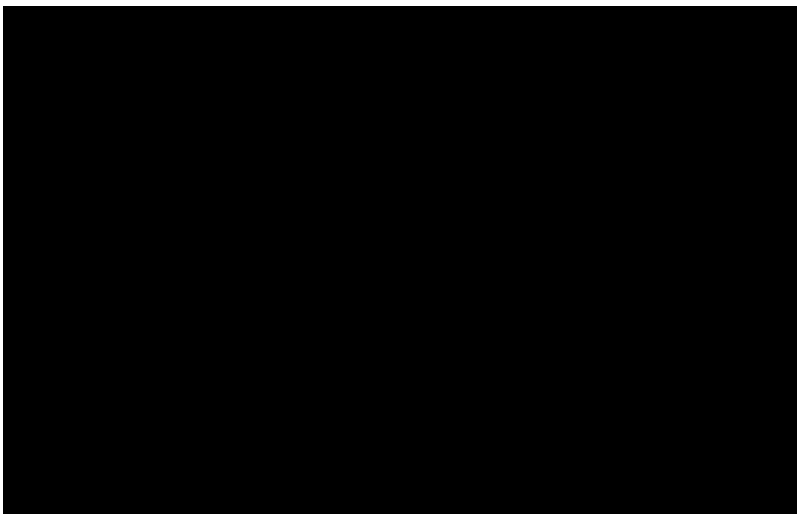
⁸⁹ Gerner 1986, s. 35. Se också Figes & Kolonitski 1999, s. 158ff.

⁹⁰ Figes & Kolonitski 1999, s. 105f.

⁹¹ Trigger 1993, s. 275ff.

⁹² Blomqvist 1987, s. 11ff.; Davies 1989, s. 16ff.; Kan 1994, s. 219.

en och grundläggandet av samhörigheten mellan de sovjetiska folken.⁹³ Detta patriotiska och inkluderande historiebruk rådde under hela Sovjetunionens fortsatta historia. Fortfarande på 1980-talet var skolböckerna mycket fåordiga när det gällde de ickeryska rådsrepublikernas äldre historia.⁹⁴ I samband med förändringen omprövades också inställningen till en del av de gestalter som tidigare hade iklätts en hjälteroll i rysk historia. Om den ryska expansionen var progressiv var det inte längre säkert att Stenka Razin eller den kaukasiske upprorsledaren Shamil från 1800-talet var revolutionära hjältar. De kunde också betraktas som bakåtsträvande splittrare av en allrysk enhet under Moskväs ledning.⁹⁵ Tidvis kunde till och med den inhemska kyrkan som, precis som i Frankrike, ursprungligen setts som en av de värsta representanterna för det gamla samhällets förtryck, infogas i denna bild av historisk rysk enhet.⁹⁶



"Ententens hundar". De vita härförarna Denikin, Koltjak och Judenitj som bandhundar i Frankrikes, Storbritanniens och USA:s koppel anspelar på stormakternas intervention i ryska inbördeskriget. Den röda propagandan var ibland mer patriotisk än socialistisk. (Okänd konstnär ca 1920. Uppsala universitetsbiblioteks kart- och bildavdelning.)

⁹³ Tarschys 1987, s. 176.

⁹⁴ Davies 1989, s. 181.

⁹⁵ Davies 1989, s. 18; K. G. Karlsson 1999, s. 68ff.

⁹⁶ Blomqvist 1987, s. 8; Davies 1989, s. 16.

Utvecklingen illustrerar hur svårt är det att i längden bygga ett samhälle enbart på ideal. För att lyckas måste makthavarna också vädja till människors känslor och ibland gå utanför den egna ideologin. I Sovjetunionen visade det sig genom en gradvis utveckling som styrde historisk och annan symbolik bort från internationalism, principer och förnuft i riktning mot nationalism, personkult och känsla.⁹⁷ När historia återinfördes som särskilt skolämne på 1930-talet var ansatserna betydligt mer rysknationellt inriktade än vad som hade varit möjligt under 1920-talets internationalism. Den analytiskt marxistiska historiesynen dög inte till det nationella identitetsbygge Stalin ville skapa. Fostransmålen blev, med Klas Göran Karlssons ord, viktigare än de vetenskapsteoretiska målen.⁹⁸ Utvecklingen berodde rimligen på att samhällets grundläggande ideologi hade blivit bevarande i stället för förändrande.⁹⁹ I ett samhälle där den politiska ledningens mål är stabilitet och lojalitet i stället för förändring passar det bättre att vädja till grupp känsla än till radikala och utopiska samhällsteorier. Roland Barthes och Thomas Hylland Eriksens tes att myter passar etablissemangen bättre än revolutionärer får stöd genom Sovjetunionens historieundervisning.

Det fanns dock möjligheter att förena dessa antagonistiska principer. Som nämnts ovan var en metod att framhäva revolutionära eller progressiva rötter i det egna landets historia. Så gjordes alltså redan tidigt, men under 1920- och framför allt 1930-talet försköts perspektivet, så att det centrala inte längre var radikalism utan i stället patriotism.¹⁰⁰ Kommunismens idéhistoria knöts hårdare till Ryssland och kommunistiska värderingar till patriotiska: ett likhetstecken mellan dessa båda utgångspunkter för lojalitet började växa fram.¹⁰¹ Kopplingen är inte så långsökt som den kan verka, eftersom både ideologier och fosterlandskärlek delvis bygger på känslor om moralisk överlägsenhet.¹⁰² I det här sammanhanget var det också naturligt att ledarna i allt högre grad identifierade sig med gamla ryska furstar, så länge de i någon mening kunde sägas ha stått för modernitet. Så kom både Ivan IV (den

⁹⁷ Blomqvist 1987, s. 11f.; Tarschys 1987, s. 175.

⁹⁸ K. G. Karlsson 1985, s. 57ff.

⁹⁹ Blomqvist 1987, s. 14f.

¹⁰⁰ Tillet 1969, s. 21ff., 41ff.; Enteen 1978, s. 199; K. G. Karlsson 1987, s. 210, 234.

¹⁰¹ K. G. Karlsson 1987, s. 215; Lane 1987, s. 87f.; Figes & Kolonitski 1999, s. 113.

¹⁰² Lane 1987, s. 92. Lane skriver inte ideologier utan kommunism. Något skäl till varför det inte gäller andra ideologier anges dock inte.

förskräcklige) och Peter I (den store) att bli positiva symbolgestalter. Den sistnämnde hade kallats för den förste ryske revolutionären redan av Lenin, som var emot att Petrograd (efter Peter I) döptes om efter honom själv.¹⁰³ I längden kom de patriotiska känslorna att bli ännu starkare så att det räckte med att en gammal furste hade kämpat för Ryssland för att vara ett ideal. Alexander Nevskij, en av få symbolgestalter som överlevde Peter den stores egen kulturrevolution på 1600-talet, hyllades därför i sovjetiska historieböcker tack vare sin seger över svenskarna vid Neva 1240.¹⁰⁴

Utvecklingen gick alltså från fördömande av det gamla systemet, via framhävande av dess oppositionella, till beundran av dess främsta representanter. Liknande tendenser har observerats från andra östeuropeiska länder under den kommunistiska perioden. Georg Iggers har noterat att nazisterna i Tredje riket paradoxalt nog lyckades motivera tyska arbetare bättre än kommunisterna i DDR, eftersom de förra med större trovärdighet kunde spela på nationell samhörighet.¹⁰⁵ De östtyska kommunistledarna försökte dock också utnyttja sådana känslor. Regimen understödde förutom minnet av äldre revolutionära företeelser också idealiserande av personer som Martin Luther, Fredrik den store och Otto von Bismarck, vilka ansågs symbolisera modernitet och – mer förvånande – antifascism.¹⁰⁶

Det är tydligt att det finns och har funnits en dubbelhet i synen på rysk och sovjetisk historia, inte minst internt. Många sovjetiska historiker och politiker betraktade oktoberrevolutionen som ett viktigt traditionsbrott.¹⁰⁷ Andra, både ryska och utländska, menar dock att kontinuiteten mellan det kejsarliga Ryssland och Sovjetunionen var stor och frågan har debatterats länge.¹⁰⁸ Exempelen ovan visar att ledarna åtminstone från 1930-talet och framåt gärna öppet spelade på en sådan kontinuitet, men den står också att finna i mindre uttalade sammanhang. Trots att Sovjetledningen i många fall försökte bygga ett nytt samhälle vad gäller både organisation och kultur, levde ofta kvarlevor från det förrevolutionära samhällssystemet kvar. Detta

¹⁰³ Yanov 1981, s. 213; Gerner 1986, s. 28; Davies 1989, s. 20.

¹⁰⁴ Hermanson under utg., s. 19. Angående Peter den stores kulturrevolution, se nedan s. 64.

¹⁰⁵ Iggers 1994, s. 132. Se också Åman 1987, s. 52.

¹⁰⁶ Tarschys 1987, s. 176; Stråth 2000, s. 38. Se också Giurchescu 1987, s. 168f.

¹⁰⁷ Enteen 1978, s. 8; K. G. Karlsson 1987, s. 96.

¹⁰⁸ Gerner 1986, s. 21; K. G. Karlsson 1987, s. 26f.; Davies 1989, s. 197. Jfr med vad som sägs om svensk socialdemokrati ovan.

märks till exempel i hur kommunismens retorik eller bild- och symbolspråk lånade mycket från kristendomen och den traditionella ryska ortodoxa kyrkan för att lättare nå till folkmedvetandet. Här fanns ”Proletärens tio budord” och affischer där arbetare och soldater slogs mot drakar – en tydlig anspelning på S:t Görän.¹⁰⁹ Redan tidigt kunde också kejsrerliga symboler förenas med kommunistiska i stället för att förkastas. Under revolutionsåren avbildades ibland den kejsrerliga örnen med hammare och skära i vardera klon.¹¹⁰ När TV kom byggde bildspråket på traditioner som var gamla och snarare ryska än sovjetiska till sin karaktär. Kulturella föreställningar om imperium, moderland och tsar levde kvar, men i sovjetisk förpackning. De två första var, som exemplen ovan visar, lätta att förena med sovjetisk ideologi, men i tsarens ställe fick partisekreterarna träda in.¹¹¹ Genom sådana kulturella processer skapas ett band till det förflutna som kanske är omedvetet, men som ändå mildrar effekterna av samhällsomvandlingen och illustrerar traditionens makt.

Av framställningen ovan har det framgått att kyrkan och religionen var en huvudfiende, men samtidigt svår att motarbeta eftersom den fyllde ett behov i vanliga människors liv. Precis som i Frankrike var en lösning på det att låta revolutionära symboler ersätta kyrkliga.¹¹² Där hade främst Marat fått iklädda sig rollen av revolutionens martyr och helgon, här var det Lenin. Denne var på ett tidigt stadium uppenbarligen partiets främsta symboliska tillgång och upplevde hög legitimitet även bland människor som inte var kommunister.¹¹³ Därför lanserades han starkt och medvetet. Även i denna fråga fanns spår av den ideologiska strid som antytts ovan. Inflytelserika representanter för kommunistpartiet var oense om huruvida Lenin borde ses som en kommunistisk eller en rysk hjälte.¹¹⁴ Vissa av hans anhängare började beskriva honom som ett helgon redan medan han fortfarande levde och spred mirakelliknande historier om honom, trots att hans själv och hans familj förnekade dem och till exempel Trotskij invände att det stred mot marxismens grundsyn att dyrka enskilda individer. Efter Lenins död accen-

¹⁰⁹ Tumarkin 1983, s. 69; Abel 1987; Bodin 2000, s. 125.

¹¹⁰ Figes & Kolonitski 1999, s. 50. Se också Bodin 2000, s. 79.

¹¹¹ Gerner 1987, s. 134ff. Se också Figes & Kolonitski 1999, s. 72f.

¹¹² Figes & Kolonitski 1999, s. 74.

¹¹³ Tumarkin 1983, s. 165, 241; Gerner 1986, s. 34.

¹¹⁴ Tumarkin 1983, s. 174f.

tuerades hans religiösa status än mer.¹¹⁵ Denna helgondyrkan var inte bara sprungen ur ett folkligt behov av ljusgestalter, utan också delvis resultat av en medveten bolsjevickisk kulturpolitik. Den var också en fortsättning på gamla ryska traditioner och anknöt inte bara till ett kyrkligt arv utan även till ett världsligt. De berättelser om Lenins speciella förhållande till folket som florerade inom kulten liknade berättelser som under 1800-talet hade berättats om ryska tsarer.¹¹⁶ Återigen visar historien hur nya makthavare inte bara tvingas utan också ofta väljer att anknyta till gammal tradition. Visserligen gör det detta så mycket som möjligt på egna villkor, men de kan ändå inte undvika att därigenom grumla de ideal de själva står för.

4.4. Östeuropa och Centralasien efter 1990

Precis som Sovjetunionen runt 1920 stod Östeuropa och Centralasien efter 1990 inför en situation där samhällets ideologiska grundfundament hade förändrats plötsligt. Gårdagens hjältar var dagens skurkar och många oönskade inslag i historieskrivning, kulturliv och symbolspråk skulle raderas eller bytas ut. En viktig skillnad är dock att systemet efter 1990, med markanta undantag som exempelvis Vitryssland och Uzbekistan, generellt har varit mer öppet än vad det var under Sovjettiden, vilket också har medfört att det symboliska och ideologiska språket inte har varit lika homogent. I flera länder har olika idéer och ideal varit tvungna att samsas om utrymmet. Det har också inneburit att historiebbruk och annan kulturarvspolitik i högre grad setts som ett uttryck för folkets tycke och engagemanget i politiken har därför varit större.¹¹⁷ De dominerande tendenserna har dock varit revolutionära: att göra sig av med det gamla samhällets symboler och ersätta dem med nya.

I någon mening har de senaste decenniernas östeuropeiska reformrörelse haft en lättare uppgift än franska och tidigare ryska revolutionärer eftersom de i lägre grad har sett sig som utmanare av allt gammalt. Tvärtom har de ofta kunnat gripa tillbaka på det samhällssystem och de symboler som var bärande före de kommunistiska maktövertagandena. Det visar sig till exem-

¹¹⁵ Tumarkin 1983, s. 128ff.; Tumarkin 1985, s. 77ff.

¹¹⁶ Tumarkin 1983, s. 199f.; Gerner 1986, s. 33.

¹¹⁷ Berggren 2000, s. 169.

pel i Slovenien där myndigheterna efter självständigheten beslöt att döpa om Titogatan till Wiengatan.¹¹⁸ Här sökte den unga staten sig alltså förbi den kommunistisk-jugoslaviska perioden till den tid då landet var en del av det österrikiska habsburgska väldet. I Estland har man på liknande sätt framhållit de medeltida inslagen i Tallinns stadsbild,¹¹⁹ och i både Kazakstan och Uzbekistan har offentlig representation av ryska och kommunistiska symbolgestalter i form av gatunamn och monument bytts ut mot traditionella kazakiska respektive uzbekiska symboler och personligheter.¹²⁰ Särskilt anmärkningsvärd är glorifieringen av Timur Lenk i Uzbekistan eftersom timuriderna under sin storhetstid på 1400-talet var uzbekernas fiender. Detta om något illustrerar det godtyckliga i hur människor väljer sin självbekräftelse.¹²¹ Reformerna har förklarats med att länderna har velat förringa och befria sig från den kommunistiska perioden i landets historia,¹²² men vissa forskare har dragit slutsatsen att det var viktigare att återknyta till den äldre historien än att städa undan den nyare.¹²³

Denna dubbelhet kan ses som ett uttryck just för att förhållandet till historia och kulturarv är mer mångfacetterat i demokratiska stater än i despotier, men man bör då också hålla i minnet att även 1917 års revolutionärer redan tidigt anspelade på gamla historiska arv. I deras fall handlade det inledningsvis om att hitta revolutionära förebilder under tsarväldet, men också om att söka sig till en föreställd urslavisk gemenskap, som inte hade förstörts av kyrka och kejsarmakt. Jämförelsen mellan det tidiga och det sena 1900-talet handlar alltså om en gradskillnad och inte om en artskillnad.

I Ryssland är förhållandet till landets historia särskilt intressant. Här lyfts gamla tsarer ofta fram som positiva symboler och gammalrysk heraldik som dubbelörnen har fått ersätta kommunistisk som hammaren och skäran.¹²⁴

¹¹⁸ T. H. Eriksen 1996, s. 38. Tyvärr anges inte vilken stad som avses, men troligen är det Ljubljana. Enligt Wikipedia hette Dunasjka cesta (Wiengatan) där tidigare Titova cesta (Titogatan). http://sl.wikipedia.org/wiki/Dunajska_cesta,_Ljubljana 11/9 2008.

¹¹⁹ L. Gustafsson 2002, s. 31ff.

¹²⁰ Håstad 1998, s. 79, 187.

¹²¹ Se vidare T. H. Eriksen 1996, s. 54f.

¹²² Kaschuba 2000, s. 223.

¹²³ Book 2000, s. 42.

¹²⁴ Davies 1997, s. 60, 64; Zorin 2000, s. 327.

Detta ligger väl i linje med de tendenser som uppvisats i andra forna Sovjetrepubliker eller satellitstater. I Ryssland vårdas dock också delar av det sovjetiska kulturarvet. Att den sovjetiska nationalsången (med ny text) efter ett kort mellanspel mellan 1990 och 2000 åter är Rysslands officiella är nog allmänt känt. Bejakandet av sovjetiska symboler sträcker sig dock längre än så. I mycket högre grad än i grannländerna har statyer och monument över kommunistiska ledare och Sovjetunionens framgångar tillåtits stå kvar.¹²⁵ Dessutom inte bara bevaras utan också nyproduceras monumentalkonst som hyllar Sovjettiden, ofta med myndigheternas goda vilja.¹²⁶ Vissa extrema grupper inom ryskortodoxa kyrkan har till och med yrkat på att Stalin ska kanoniseras, men utan att få gehör från kyrkoledningen.¹²⁷ När rysk historia idag lyfts fram i officiella sammanhang är det inte bara den kejsrerliga tidens utan också den kommunistiska som hyllas.¹²⁸ Även nu görs kopplingar mellan klassiska tsarer som Ivan den förskräcklige eller Peter den store och till exempel Stalin.¹²⁹ Skillnaden är förstås att det nu är Stalin som får låna glans av sina föregångare, inte tvärtom. Återigen illustreras alltså hur det gamla systemets symboler integreras i den nya ideologin efter en kort period av revolutionär ikonoklasm.

Det finns dock inga skäl att tro att det här beror på att ryssar idag är mer socialistiskt sinnade än polacker, ungrare eller kazaker. I stället beror skillnaden på att symbolerna uppfattas som en del av ett nationellt kulturarv. Här kan tilläggas att man i det forna DDR i högre grad har skonat minnet av historiska tyska socialistledare än minnet av sovjetiska.¹³⁰ I Ryssland är andra världskriget ("det stora patriotiska kriget") en särskilt stark källa till fosterländsk samling. Som utmärkande exempel kan nämnas att den stora minoritet av stadens invånare som vände sig emot att Leningrad skulle få tillbaka sitt ursprungliga namn Petersburg inte främst värnade minnet av Lenin som person utan av det namn som förknippades med ett av andra världskrigets största offer och tappreste insatser – försvaret av Leningrad.¹³¹ Den inflytelserike politikern och generalen Aleksandr Lebed sammanfattade

¹²⁵ Book 2000, s. 171.

¹²⁶ Jonson 2010, s. 291.

¹²⁷ Bodin 2009, s. 155.

¹²⁸ Davies 1997, s. 73f.; Zorin 2000, s. 327f. Eller urskuldade. Jonson 2010, s. 288ff.

¹²⁹ Jonson 2010, s. 287.

¹³⁰ Book 2000, s. 48.

¹³¹ K. G. Karlsson 1999, s. 173.

inställningen till det förflutna i sitt uttalande att Rysslands kulturarv består av 1 000 års kristendom, 300 års Romanovstyre och 75 års kommunism och att inget av detta får förnekas, eftersom alla perioder är en viktig del i skapandet av det moderna Ryssland.¹³²

Ytterligare ett tecken på att det inte är ideologin som bär på positiva symbolvärden är att Sovjetnostalgikerna – Stalindyrkarna inte glömda – främst letar efter sina förebilder bland andra än de politiska ledarna. När den postsovjetiske kommunistledaren Gennadij Zjuganov på 1990-talet redogjorde för sin syn på goda och dåliga föredömen i det sovjetiska samhället bestod de goda av intellektuella, vetenskapsmän och militära hjältar och de dåliga av politiker och kommissarier.¹³³ Även för den som utmanar systemet är det uppenbarligen värdefullt att kunna knyta an till ett kulturarv, men det är knappast anmärkningsvärt att han söker utanför den strikt politiska sfären. En mer näraliggande jämförelse ger östra Tyskland, där förutom inhemska politiker också kommunistiska kulturpersonligheter oavsett nationstillhörighet i hög grad har skonats av den postkommunistiska ikonoklasmen.¹³⁴

Östeuropa skiljer sig på så sätt från Frankrike, där till exempel gator oftare har namn efter politiska gestalter, varav många förknippade med revolutionen och republiken, än efter allmänna kulturpersonligheter.¹³⁵ Föga förvånande, eftersom franska revolutionens politiska värderingar idag är mindre kontroversiella än den ryskas.

Synen på det förflutna och kulturarvet har alltså förändrats kraftigt efter murens fall, men kanske inte så totalt som man skulle kunna tro. Om Lenin, Stalin och de andra sovjetiska ledarna kunde skåda Ryssland av idag, skulle de se hur deras egen tid och det samhälle de skapade placeras in i en kulturell kontext som är allmänt ryskt patriotiskt och inte revolutionär. Detta skulle de kanske inte uppskatta, men förutsättningarna för en sådan kulturpolitik banade de själva vägen för när de under uppbyggandet av den

¹³² Davies 1997, s. 69.

¹³³ Davies 1997, s. 65. En intressant parentes är att han argumenterade på samma sätt som den svenska tidskriften *Reformatorn*, som i början av 1900-talet ställde "Linnés, Berzelius' och Nobels fädernesland" mot "Gustaf II Adolfs och Karl XII:s Sverige". Edquist 2001, s. 111.

¹³⁴ Book 2000, s. 48.

¹³⁵ Milo 1997, s. 384ff.

sovjetiska staten valde att lyfta fram patriotismen snarare än kommunismen som det ryska samhällets sammanhållande sociala myt.

4.5. Amerikanska frihetskriget och USA

Den tidigaste av de moderna västerländska revolutionerna är det självständighetskrig på 1770-talet som ledde fram till grundandet av USA. Jag har valt att behandla den och USA:s historia sist, trots att den ägde rum först, av pedagogiska skäl. Det finns ganska lite skrivet om amerikanska frihetskriget som kulturrevolution, samtidigt som befrielsen från det förflutna förefaller ha varit starkast och mest framgångsrik här. Därför bör dess historia behandlas som ett särfall.

De historiker som har sysslat med frågan menar att de amerikanska revolutionärerna och deras arvingar under 1800-talet helt enkelt var ointresserade av det förflutna. Ointresset gällde framför allt det brittiska arvet, men delvis också koloniernas egen historia fram till 1770-talet.¹³⁶ Till och med frihetskriget i sig och dess hjältegestalter ska senare ha bemötts med relativt stor likgiltighet, en inställning som i viss mån finns kvar än idag.¹³⁷ Därför har de motsättningar som på olika sätt dykt upp i kölvattnet av de franska och ryska revolutionerna inte varit lika påtagliga i USA.

Flera förklaringar till den amerikanska särarten har givits. En är att framåtblickandet gjorde allt förflutet ointressant eller suspekt. Enligt amerikansk uppfattning strider traditionalism mot demokratiska ideal.¹³⁸ Den förklaringen faller dock på att de likaledes framåtblickande franska och ryska revolutionerna mycket snart föll in i ett beroende av gamla traditioner. En annan är att de tidiga amerikanska kolonialisterna levde i ett samhälle där man var mer inriktad på att klara dagen praktiskt än att filosofera över och planera perfekta samhällen och att detta har lett till en amerikansk mentalitet som är mer pragmatisk än den europeiska.¹³⁹ Inte heller den är särskilt övertygande. I Ryssland med sin analfabetism, sina hårda levnadsvillkor och sin traditionella religion var skälen att förvänta sig en särskilt reflekterande inställning till framtiden lika svaga.

¹³⁶ Kammen 1980, s. 4f; Lowenthal 1985, s. 105ff.

¹³⁷ Kammen 1990 (1972), s. 49ff.; Kammen 1993, s. 700.

¹³⁸ Kammen 1980, s. 5; Kammen 1993, s. 10.

¹³⁹ Kammen 1990 (1972), s. 9.

Den mest trovärdiga förklaringen är i så fall den som utgår från geografiska faktorer. Genom att upproret framför allt riktades mot en kolonialmakt på andra sidan havet gick det att förskjuta det man gjorde motstånd mot geografiskt och därigenom befria det egna landet från ett belastande kulturarv.¹⁴⁰ På så sätt var det lättare att mer entydigt ta avstånd från det gamla. Europa och historien kom att stå för laster, Amerika och framtiden för dygder.¹⁴¹ Fenomenet påminner om det som ickeryska postsovjjetiska länder upplevde under 1990-talet, men var här troligen ännu starkare. USA:s historia under 1800- och 1900-talen har också präglats av att invånarna har varit medvetna om att de har mycket olika bakgrund, inte minst vad gäller etniskt och geografiskt ursprung. Därför har det varit svårare att bygga gemenskap på ett historiskt kulturarv särskilt från tiden före 1800-talet.¹⁴² Detta rimmar dock illa med antagandet att både vanliga människor och makthavare i alla samhällen behöver en förankring i det förflutna. Frågan är varifrån sådan hämtas i USA.

Nordamerikanerna har använt historiska symboler som enande förebilder, men i ännu högre grad än i Frankrike och Ryssland håller sig deras användande på rätt sida om revolutionen. Nina Tumarkin menar att George Washington är historiens främsta exempel på revolutionär personkult före Lenin.¹⁴³ Namnet på USA:s huvudstad och porträttet på endollarsedlarna stöder hennes påstående. Även Michael Kammen, som förmodligen hårdast drivit tesen om nordamerikanernas oberoende av sin egen historia, menar att just frihetskriget och arvet efter det (tidiga presidenter till exempel) har givit upphov till en viss minneskult.¹⁴⁴ Som sådan har den också kommit att spela en konservativ roll i USA:s samhälle. Reformerna har ibland kritiserats för att de strider mot revolutionens anda.¹⁴⁵

I förvaltandet av kulturarvet från den egna regimens födelse ligger ingen ideologisk motsättning jämförbar med att sovjetiska ledare hyllade ryska tsarer. Dock finns det exempel på att man till och med i USA har sökt sig längre tillbaka i historien. Den nordamerikanska kulturen före revolutionen

¹⁴⁰ Furet 1996, s. 83.

¹⁴¹ Kammen 1990 (1972), s. 23.

¹⁴² Kammen 1990 (1972), kap. 3.

¹⁴³ Tumarkin 1983, s. 2.

¹⁴⁴ Kammen 1980, s. 11, 15; Kammen 1993, s. 65f.

¹⁴⁵ Kammen 1980, s. 51.

var på många sätt brittisk.¹⁴⁶ I viss utsträckning levde medvetandet om det kvar och bejakades även efter 1776. Mayflowers ankomst 1620 var en viktig händelse i brittiskt-amerikanskt historiemedvetande både före och efter frihetskriget och dess pilgrimer ses som andliga fäder till USA än idag.¹⁴⁷ En engelsman som stannade i hemlandet, men äras i USA idag är medborgarrättskämpen John Lilburne från 1600-talets England. Han har givit namn åt utmärkelsen ”John Lilburne Award”, som delas ut av organisationen *Citizens in charge* till amerikaner som verkar för enskilda medborgares rätt att delta i politiska beslut.¹⁴⁸ De här tydliga föredömena ur förrevolutionär historia går dock att placera in i en revolutionär samhällsbild. Pilgrimerna hade trots allt lämnat England på grund av att de var förföljda av myndigheterna och Lilburne var själv upprorsman. Till skillnad de från ryska regeringarna har USA inte kommit längre än till att hylla oppositionella ur det gamla samhället. Georg III har aldrig skildrats som Peter I i Sovjetunionen eller Stalin i det moderna Ryssland.

Emellertid kom också frihetskriget att under 1800-talet betraktas som en delvis tillbakablickande handling, vars syfte var att återupprätta urgamla engelska rättigheter. Enligt denna syn respekterade upprorsmännen andan i traditionella dokument som Magna Charta och försvarade dem mot den sittande engelska kungamakten genom Georg III.¹⁴⁹ När frihetskriget var vunnet föreslog Thomas Jefferson att de mytiska germanska krigsledarna från tidig engelsk medeltid Hengist och Horsa skulle ingå i Förenta staternas sigill. Jefferson framstod ibland som anglofob, men han vände sig i själva verket mot det normandiska arvet i engelsk historia, och hyllade det saxiska. England var för honom det första exemplet på germansk expansion mot Atlanten, Nordamerika det andra.¹⁵⁰

Inte ens i ett land som har haft så starka skäl och goda förutsättningar att frigöra sig från det förflutna som USA har detta alltså varit helt genomförbart. Om också i synbarligen låg grad har både deras egen revolution och inslag från tiden före, delvis rentav från det samhälle man gjorde uppror emot, kommit att utgöra grund för identitetsbygge. Det är tydligt att det

¹⁴⁶ Kammen 1990 (1972), s. 98.

¹⁴⁷ Kammen 1993, s. 63f.

¹⁴⁸ <http://www.citizensincharge.org/about-ir/john-lilburne-award> 20/8 2010.

¹⁴⁹ Kammen 1980, s. 73; Kidd 1999, s. 270ff.

¹⁵⁰ Kidd 1999, s. 274f.

inte gick lika långt som i Ryssland (före och efter 1990), men helt framåt-blickande eller byggt på sina egna värderingar är inte ens detta samhälle. Samtidigt är det också tydligt att äldre ideal helst bör vara riktigt gamla för att fungera som goda symboler. Det är en närliggande regim, inte den mänskliga erfarenheten som helhet, man har gjort uppror mot.

4.6. Revolutioner och det förflutna – sammanfattning

Det är uppenbart att länder som i någon mening bär på ett revolutionärt arv ställs inför prövningar när de ska förhålla sig till tiden före revolutionen. Därmed dock inte sagt att den enda lösningen är att vända sig ifrån det gamla. Tvärtom visar de moderna exemplen att det finns olika strategier. Ett är förvisso att lyfta fram det gamla samhället och dess symboler som avskräckande exempel, ett annat att helt städa undan påminnelser om det. Det sistnämnda tar ofta fysiska uttryck under en aggressiv inledningsfas, men har kanske störst chans att lyckas i ett längre perspektiv då revolutionärerna har fått ett eget kulturarv att hämta styrka ifrån och kan ignorera det gamla.

Men förvånansvärt ofta har det också förekommit en mer försonlig inställning till den äldre historien. Ibland har den varit försätligt mjuk, som när det nya symbolspråket på olika sätt anknyter till det gamla, men ibland öppnare, som när till exempel gestalter ur äldre historia tillskrivs egenskaper som innebär att de kunde ha identifierat sig med den nya regimen.

Det står hur som helst klart att revolutionärerna både har ett behov av att blicka framåt och att på något sätt förankra sina egna idéer i en historisk tradition. Det egna riket eller folket lyfts gärna fram och kan förebilder inte hittas i det samhälle man just befriat sig ifrån får de sökas längre tillbaka i historien. Fullt så fri från det förflutnas bojor som han kanske vill ge sken av är alltså inte den moderne revolutionären. Frågan är hur mycket han skulle känna igen sig i reformatorns erfarenheter.

5. Reformation som revolution

5.1. Allmänna drag

Finns det alltså fog för att jämföra de moderna revolutionernas förhållande till sina besegrade föregångare med reformationens uppgörelser med katolsk kultur och samhällssyn? Jämförelser som har gjorts visar att det finns generella ideologiska beröringspunkter mellan reformationen och moderna revolutioner. I reformationens fotspår uppkom millenaristiska rörelser, som trodde på ett nära förestående kristet lyckorike, och var beredda att kämpa för att uppnå det. Här finns tydliga kopplingar och förvisso en viss inspiration för moderna revolutionärer, men man måste också komma ihåg att denna millenarism inte var ny under reformationen. Idéerna hade funnits redan under medeltiden.¹

Något som dock var nytt och särskilt märkbart bland reformerta protestanter – kalvinister, puritaner och andra – var en tydlig revolutionär identitet. Genom en självdisciplin som ibland var elitistisk och på så sätt liknar franska jakobinerna och ryska leninisterna skulle de gå i bräschen för att bilda ett nytt samhälle. Med den självbilden var (och är) det närmast oundvikligt att arbeta för ett auktoritärt styrelseskick, men i den mån det uppfattades som problematiskt var det något som måste utjämnas för att den slutliga befrielsen skulle kunna uppnås.² I den inställningen ligger också en stark tro på de frälsande dragen i de egna idéerna och därmed en motvilja mot mångfald och vidsynhet.³

Till det kommer ikonoklasm i både bred och smal bemärkelse. Calvin och Zwingli var tydligt negativa till avbildningar i kyrkor, till skillnad från Luther – och de svenska reformatörerna – som ansåg att bilder hade en viktig pedagogisk funktion.⁴ Delvis ligger förklaringen i deras fixering vid

¹ Cohn 1961.

² Walzer 1965, s. vii.

³ Walzer 1965, s. 152.

⁴ Johannesson 1982, s. 218; Lindgren 1999, s. 304.

skrift och text, vilken gjorde intresset för avbildningar och utsmyckningar mindre.⁵ Det innebär dock inte att de bara var ointresserade av bilder. Intresset för text på bilders bekostnad var i sig ett uttryck för fiendskap mot traditionella religiösa kulturuttryck. Reformerta protestanter tog till och med avstånd från etablerad retorik och symbolanvändning i predikningar och försökte arbeta fram ett nytt språkbruk, fritt från undertoner och dubbeltydigheter.⁶ Uppfattningen ger stöd åt Barthes tes att revolutionärer har mest att vinna på att åsikter är klart och tydligt redovisade, och kom senare att gå igen i de moderna revolutionärernas tro på förnuft och rationalitet som bärande principer för frälsning.⁷

De puritanska idealen rationalitet, klarhet och disciplin ansågs också kunna ersätta traditionalism som enande faktor och garant för trygghet under drastiska förändringar.⁸ Med sina höga krav skapar idealen ordning och mening utan att behöva använda sig av gamla myter. Principerna kan också jämföras med den motvilja mot slöhet och oordning som ofta varit påtaglig hos moderna revolutionärer, i synnerhet leninistiska kommunister.⁹ Samtidigt visar historien att detta inte har räckt. Ofta har traditionen (och en politik byggd på känslor i stället för rationalitet) på olika sätt smugit sig in i den revolutionära politiken. Det är möjligt att den engelska puritansismen är ett undantag här, men genomgången nedan visar att det finns många exempel på hur kyrkliga traditioner och riter levde kvar även i det protestantiska England.

Trots att dessa likheter inte i första hand berör förhållandet till det förflutna står det klart att det finns stöd för att jämföra reformationens aktörer och drivkrafter med de moderna revolutionernas. Men hur revolutionär var processen vid ett närmre studium av förloppet? Till att börja med måste det klargöras att reformationen inte var *en* sammanhållen process. Händelser i Schweiz, England, Tyskland, Norden och andra områden utvecklades på olika sätt och att sammanfatta dessa med etiketten "reformation" är en generalisering. Vidare var händelseförloppet ofta komplicerat. Man kan varken ta för givet att samtidens egna beskrivningar av vad som hände eller

⁵ Agulhon 1999 (1985), s. 178.

⁶ Walzer 1965, s. 148f.

⁷ Se också Gillis 1996, s. 18.

⁸ Ulam 1960, s. 284f.

⁹ Walzer 1965, s. 313f.

vår spontana förståelse är självklar.¹⁰ Båda innehåller rimligen förenklingar och i synnerhet när vi som sitter med facit i hand och månghundraårig erfarenhet av skilda kyrkor ska förstå vad som hände är risken stor att vi renodlar tendenser som inte var tydliga i samtiden.

I en artikel från 1975 pläderar Robert Kingdon för att reformationen kan beskrivas som en revolution. Kingdon utgår från Sigmund Neumann som menar att en revolution utmärks av hastig och total förändring inom de fyra områdena politisk organisation, social struktur, ekonomisk ägandekontroll och ideologisk *social ordningsmyt*, vilket leder till ett kraftigt brott i samhällets kontinuitet.¹¹ Med denna utgångspunkt har Kingdon studerat Genève under reformationseran där han menar att samtliga förändringar står att finna.¹²

Kingdon är dock medveten om att det går att resa invändningar mot resonemanget. Den viktigaste frågan är hur representativt fallet Genève kan anses vara. Kan man utifrån ett exempel yttra sig generellt om en så varierad process som reformationen? Kingdon medger att förändringarna här var ovanligt radikala, men att man även i andra protestantiska områden bröt med Rom, stängde kloster och ändrade rättssystemet, vilket gör det befogat att tala om revolutioner.¹³ Ett annat argument för att man inte kan tala om en revolution är att makten i de europeiska samhällena både före och efter reformationen tillhörde kungen och adeln.¹⁴ De grundläggande sociala, ekonomiska och politiska institutionerna i samhället hade alltså inte förändrats. Mot detta invänder Kingdon att brottet med kyrkans makt ändå var så starkt att reformationen bör klassas som en revolution.¹⁵

Oavsett vad man tycker om Kingdons tes är det intressant att någon har beskrivit reformationen som just revolutionär och tyckt att den är värd att

¹⁰ Pahlmblad 1996, s. 619.

¹¹ Neumann 1948–49, s. 333. Social ordningsmyt ("myth of social order") syftar på de uppfattningar om legitimitet som skapar ordning i ett samhälle.

¹² Kingdon 1975, s. 219f. Detta sker i polemik mot Lawrence Stone som tidigare hade hävdat att inbördeskrigen i England under 1600-talet är världshistoriens första stora revolution. Stone 1972, s. 147.

¹³ Kingdon 1975, s. 220ff. Både den svenska reformationen och reformationen i allmänhet har också kallats för revolution av Marie-Louise Rodén, men hon problematiserar inte begreppet. Rodén 2010, s. 477, 492.

¹⁴ Elliott 1969, s. 55.

¹⁵ Kingdon 1975, s. 206.

jämföra med moderna revolutioner. Det finns dock två detaljer att beakta. Det ena är att de frågor jag diskuterar handlar om förhållandet till det förflutna och traditioner. Det enda av de fyra områden Kingdon tar upp som berör den frågan är det som kallas sociala ordningsmyter och inom det området inte allt. Sociala ordningsmyter omfattar uppfattningar om vem som har rätten till makten i ett samhälle, ömsesidiga skyldigheter och rättigheter mellan samhällets medlemmar med mera. Till en del består de också av symboler och traditioner som stärker stabiliteten. Vissa – men inte alla – sådana symboler hämtas ur det förflutna och det är här kopplingen till historieskrivning finns. Det är alltså inte reformationen som allmän revolution utan som kulturrevolution, med särskilt avseende på rikshistoriska symboler, som undersöks.

Med det perspektivet är det också lättare att tala om revolutionära förändringar utan att därmed mena att hela samhällets grundvalar skakas om. Kulturrevolutioner kan rent av starta uppifrån. Reformationen inleddes i många länder av kungamakten, men även andra exempel finns. I slutet av 1600-talet genomförde Peter den store grundläggande reformer i Ryssland och utmanade det traditionellt ryska samhället. Efter honom var det närmast omöjligt att hämta positiva symboler från tiden före hans reformer, medan Peter själv hade en närmast helgonlik status bland 1700-talets ryska kejsare och kejsarinnor.¹⁶ Ett undantag är 1200-talsfursten och helgonet Alexander Nevskij, populär i Peters egen propaganda, som lustigt nog kallas ”en rysk motsvarighet till Erik den helige” på svenska Wikipedia.¹⁷ Annars är det signifikant att ett av de mer kända exemplen på hur äldre historia användes som förebild är en skrift riktad *mot* regenternas strävan att i Peters anda modernisera Ryssland och beröva adeln dess privilegier.¹⁸

Den första detaljen går med andra ord att overse med. Den andra utgår från det faktum att jag har använt den svenska reformationen som mitt mest utförliga underlag för jämförelse. Frågan blir därför i hur hög utsträckning de allmänna tendenser som Kingdon anser sig se är relevanta för Sverige.

¹⁶ Wortman 1995, s. 152. Däremot innebar Peters kulturrevolution också att antika inslag fick större plats i rysk kultur. På så sätt fanns alltså någon koppling till äldre tid kvar. Bodin 2000, s. 24f.

¹⁷ Tandefelt 2005, s. 53; http://sv.wikipedia.org/wiki/Alexander_Nevskij 10/10 2008.

¹⁸ Wortman 1995, s. 204. Verket i fråga är den ryske historikern Nikolaj Karamzins *Om det gamla och det nya Ryssland* från 1811.

Reformationen var som sagt en varierad företeelse och den allmänna meningen är att den i Sverige var mjukare än i andra länder. Därför inleds den här jämförelsen med en överblick över vilka konsekvenser reformationen fick för kultur, traditioner och symboler i Nordvästeuropa generellt, följd av en diskussion om läget i Sverige. Det är inte en fullständig redogörelse för den religiösa och ideologiska utvecklingen i alla protestantiska länder från 1500-talet till och med 1700-talet, utan ett urval av illustrativa exempel, med tyngdpunkt på engelska förhållanden.

Framställningen stannar inte vid 1500-talets omorganisering av kyrkan i de protestantiska länderna, utan tar upp utvecklingen fram till slutet av 1700-talet. För sammanhanget är det inte bara viktigt att se hur man förhöll sig till symboler förknippade med katolsk tid eller världsuppfattning, utan också vad religionen betydde under den period då en relativt enhetlig protestantisk teologi behärskade tänkandet i många länder. Vad betydde den protestantiska tolkningen av kristendomen för rikets självbild? Hur såg man på katoliker och katolicism? Därför blir det också nödvändigt att ta hänsyn till den idéhistoriska utvecklingen i allmänhet, där framför allt 1700-talets upplysningsidéer påverkade det teologiska och politiska klimatet.

Kortfattat kan upplysningen sägas ha haft två sidor. Den ena bestod i en övergång från en rationalistisk kunskapssyn till en empirisk och framför allt till en mer kritisk. Vägen till sanning ansågs inte längre gå via resonemang utifrån ett grundläggande antagande, utan via studier av omvärlden och kritiskt prövande av hävdvunna sanningar.¹⁹ Detta drabbade religionen och i synnerhet den kyrkliga auktoriteten, men inte lika mycket som den andra sidan av upplysningen. Den bestod i att den gamla basen för makt ifrågasattes. Det innebar stark kritik av framför allt kyrkan, medan kungamakten klarade sig bättre.²⁰ Försvaret av starka, enväldiga ledare kunde fortsätta från nya utgångspunkter. I stället för en makt utgående från gudomliga krafter efterfrågades en makt baserad på politiska överväganden. Därmed förändrades synen på regenten, men inte nödvändigtvis till det sämre. Genom att kungen kom att ses som representant för folket, och i lika hög grad för Gud (se ovan, avsnitt 2.2) kunde den världsliga maktens auktoritet överleva ett tag till, trots att den andliga försvagades kraftigt.²¹

¹⁹ Porter 1997 (1990), s. 13f.

²⁰ Porter 1997 (1990), kap. 3, 4.

²¹ Se t.ex. Kidd 1999, s. 205f.; Monod 1999, s. 284.

5.2. Reformationen i internationellt perspektiv

Inslag av ikonoklasm och motarbetande av äldre religiösa riter var vanligt förekommande inom reformationen. I England förstördes flera helgedomar under 1530-talet, till och med sådana som var tillägnade särskilt engelska helgon som S:t Thomas (Becket) av Canterbury eller det unga och inte officiella helgonet Henrik VI.²² Uppenbarligen var inhemska helgon inte immuna mot revolutionära stämningar. I Thomas fall är det inte så märkligt. Hans martyrskap baserades på konflikter med kungamakten på 1100-talet. Det var också så Henrik VIII såg Thomas när han 1536 gick till massiv attack mot allt som påminde om dennes minne: relikier, avbildningar och liturgi.²³ Mer anmärkningsvärt är det när det gäller Henrik VI, som inte bara representerade kungamakten, utan vars kult också hade spelat en stor roll när Tudorättens grundare Henrik VII efter sitt maktövertagande strävade efter att koppla sig själv till Englands tidigare kungadynastier.²⁴

I de nordiska länderna var läget mer känsligt eftersom de inhemska helgonkungarna var betydligt mer etablerade än sina motsvarigheter i England och därför hade ett särskilt starkt symbolvärde för den statsmakt som genomförde reformationen. I Norge fanns S:t Olof, i Danmark S:t Knut²⁵ och i Sverige S:t Erik. (Den sistnämnde behandlas främst i nästa kapitel.) Av dessa var Olof viktigast under medeltiden i synnerhet som politisk symbol, men Knut hade också en stark roll, främst genom de gillesammanslutningar som var spridda i hans namn.²⁶ Både Olof och Knut beskrevs positivt i medeltida källor, även de ickekyrkliga,²⁷ och båda användes – liksom Erik – som positiva förebilder i politisk propaganda under senmedeltiden.²⁸

²² Aston 1988, s. 234; Pirojanski 2008, s. 78.

²³ Pirojanski 2008, s. 13.

²⁴ Pirojanski 2008, s. 76ff.

²⁵ I Danmark dessutom det kungliga helgonet hertig Knut Lavard, men hans betydelse avtog kraftigt under senmedeltiden. Hermanson under utg., s. 15.

²⁶ Lysaker 1973, s. 17; Wallin 1975, s. 11, 115; Hognestad 1994, s. 50; Klaniczay 2002, s. 98f.; Nilsson 2004, s. 140f.

²⁷ Sørensen 1986, s. 14f., 55ff.; Sandnes 1997, s. 13, 22; Hermanson under utg., s. 1. När det gäller Knut finns dock undantag. Westman 1954, s. 9.

²⁸ Bø 1955, s. 199f.; Thordeman 1960, s. B2:18; Wallin 1988, s. 19; Wallin 1990, s. 14f.; Lundegårdh 1997, s. 118; Sandnes 1997, s. 15; Berglund 2003, s. 68f.; Hermanson under utg., s. 8.

Under reformationen gömdes båda kungarnas relikier, men de förstördes inte,²⁹ vilket tyder på att åtgärderna snarare var riktade mot pilgrimsfärder än mot relikerna i sig. I åtminstone Norge förstärks den misstanken av att vallfärder till Nidarosdomen i Trondheim förbjöds och att landets religiösa centrum flyttades till Oslo.³⁰ En tydligare markering mot kungarna och mot helgon i allmänhet är det faktum att den dansk-norska staten utfärdade ett förbud mot att framföra helgonberättelser från predikstolen vid 1600-talets början.³¹ Här är det dock viktigt att påpeka att det inte var helgonen i sig som protestantiska teologer fördömde. Enligt Luther fick de inte åkallas, men de var fortfarande särskilt vördnadsfulla figurer som skulle hållas som föredömen.³² Vad man vände sig emot var alltså inte individens helighet utan vad man uppfattade som en för långt gången kult av dessa.

Inställningen till helgonkungarna var inte heller entydigt fördömande. På 1580-talet nedtecknades folkliga ballader om Knut, där de mest katolska partierna förvisso var bortredigerade, men där han ändå framställdes i positiv dager.³³ Senare skildringar uppvisar en liknande inställning. Knut beskrevs generellt som en berömvärd kung, vars minne bara delvis fläckades av påhittade mirakler och andra katolska skrönor. Han kunde kritiseras för att vara påverkad av sin samtids villfarelser, men gavs ibland också protestantiska drag. Syftet var både att skapa en god förebild för 1600-talets kungar och att öka kungahusets anseende.³⁴ Under 1700-talet märks en mer negativ tolkning, men då snarare baserad på upplysningens än på reformationens ideal.³⁵ Den kluvna inställningen har sedan fortsatt under 1800- och 1900-talen med utgångspunkt både från politiska och från religiösa värderingar.³⁶

Olofs utveckling som symbolgestalt var något annorlunda. Det är svårt att hitta berättelser och uppteckningar om honom från seklerna efter reformationen.³⁷ Rimligen beror det på att hans symbolvärde för kungamakten

²⁹ Lysaker 1973, s. 23; Nyberg 1982, s. 152; Vellev 1986, s. 123f. Delar av Olofs reliksskrin smältes dock ned. Hognestad 1994, s. 46.

³⁰ Amundsen 2002, s. 149.

³¹ Lavold 2001, s. 157f.

³² Lejon 1998, s. 34; Lindaräng 2002, s. 14.

³³ Pedersen 1986, s. 101ff. Se också Vellev 1986, s. 124.

³⁴ Pedersen 1986, s. 103; Riising 1986, s. 113ff.; Hermanson under utg., s. 18.

³⁵ Riising 1986, s. 115.

³⁶ Brengaard 1986, s. 9.

³⁷ Bø 1955, s. 198f. Se dock Henriksen 1986, kap. VII; Pedersen 1986, s. 103.

var mindre, eftersom han hade regerat över ett land som nu i allt väsentligt var ett bihang till Danmark och vars regenter i första hand såg sig som danska kungar. Ett intressant undantag från tystnaden är att danska kungar fram till enväldets införande vid 1600-talets mitt emellanåt hänvisade till ”S:t Olofs lag” som ett sätt att legitimera sina egna åtgärder. S:t Olofs lag var i det medeltida Norge ett symboliskt namn för god rättsordning.³⁸

När 1800-talets folkliga nationalism åter förde fram Olof visade det sig att det fanns både materiella och kulturella lämningar kvar efter honom, så helt bortglömd kan han inte ha varit.³⁹ Denna hågkomst var inte nödvändigtvis patriotiskt motiverad eftersom det även i Sverige fanns levande käll- och helgonkult kring Olof fortfarande på 1700-talet.⁴⁰ Däremot är det ett exempel på den traditionalism reformatorerna var tvungna att ta med i beräkningen.

Under 1800- och 1900-talen växte Olof till en stor nationalsymbol i Norge.⁴¹ Till en början uttrycktes avståndstagande från den katolska tro han förknippades med, bland annat, precis som i fallet Knut, genom påståenden att han hade omfattat samma ideal som senare tiders protestanter.⁴² Senare har firandena blivit mer ekumeniska.⁴³ Olof var dock inte främst en religiös symbol utan en nationell politisk. Hans betydelse illustreras av att han, liksom trikoloren i Frankrike, överlevde att ha varit symbol för andra världskrigets tyska marionettregim och återfick sin roll som symbol för ett fritt Norge.⁴⁴ Styrkan i ett symbolvärde kan inte framträda tydligare.

Även historieskrivningen påverkades av reformationen. De protestantiska historikerna såg som sin uppgift att skriva om historien så att vad de uppfattade som den romerska kyrkans brister under äldre tid tydligare lyftes fram.⁴⁵ De menade också att medeltida munkar och präster hade befläckt historien med vinklade eller påhittade berättelser, som borde rensas ut för

³⁸ Langslet 1999, s. 147.

³⁹ Bø 1955, s. 199f.; Hognestad 1994, s. 45, 52.

⁴⁰ Falk 1902, s. 74, 86; Nordén 1925, s. 3f.; Henriksen 1986, s. 237; Weikert 2004, s. 157.

⁴¹ Lindaräng 2007, s. 190.

⁴² Lindaräng 2007, s. 63, 95. Liknande påståenden gjordes om Birgitta. Lindaräng 2002, s. 14.

⁴³ Amundsen 2002, s. 151f.; Lindaräng 2007, kap. 4.

⁴⁴ Lindaräng 2007, s. 106ff. Se också Langslet 1999, s. 146.

⁴⁵ Kelley 1998, s. 167.

att en sannare historia, mer i linje med protestantiska värderingar, skulle kunna urskiljas.⁴⁶ Det handlar om ett historiebruk med syfte att hitta de dygder som ansågs protestantiska även i den äldre historien och på så sätt få brottet med traditionerna att framstå som mindre för att i stället trycka på de egna idealens kontinuitet i historien. Den lutherske 1500-talshistorikern Matthias Flacius Illyricus menade att det trots påvans och munkars dåliga inflytande fanns en obruten tradition av äkta kristendom inom kyrkan ända tillbaka till Jesus och apostlarna. Han listade runt 400 namn på föregångare till Luther. Förutom profeter, apostlar och kyrkofäder ingick även personer som Dante, Petrarca och Machiavelli.⁴⁷ Likheterna med 1900-talets kommunistiska historiker i Sovjetunionen, som såg revolutionen förebådad både i gamla bondeledare och med tiden även i vissa tsarer, är tydliga.

På brittiska öarna framfördes under 1600- och 1700-talen också åsikten att de engelska, walesiska och skotska kyrkorna hade grundats av någon av de ursprungliga apostlarna och att öarna därför inte var kristnade från Rom. Med tiden hade de dock under en lång och mörk mellanperiod kommit under påvornas styre.⁴⁸ På Irland kämpade protestanter och katoliker om vilka som hade den längsta kristna traditionen på ön. För protestanterna var det viktigt att visa att deras religion inte bara var ”ett nypåfunnet kätteri från 1500-talet.”⁴⁹ Urkyrkan hade enligt deras uppfattning varit protestantisk till sin karaktär och det var katolikerna som hade gjort avsteg från den.⁵⁰ Det framstår tydligt att det var viktigt att kunna härleda sina ideal långt tillbaka i historien, bortom tingens nuvarande ordning.

En metod i denna kamp om att anses som den rätta förvaltaren av traditionerna var att använda motståndarsidans symboler. Katoliker använde Petrus som symbol för påvens rätt till makt över kyrkan. I sin bildkonst kunde schweiziska protestanter i gengäld framställa hur Petrus tog tillbaka nyckeln, eftersom påvarna hade missbrukat förtroendet.⁵¹ Petrus övergick då från att vara en symbol för den heliga stolen och påveämbetets kontinuitet till att bli en symbol för den ursprungliga kyrka som skulle återupprättas.

⁴⁶ Kidd 1999, s. 27.

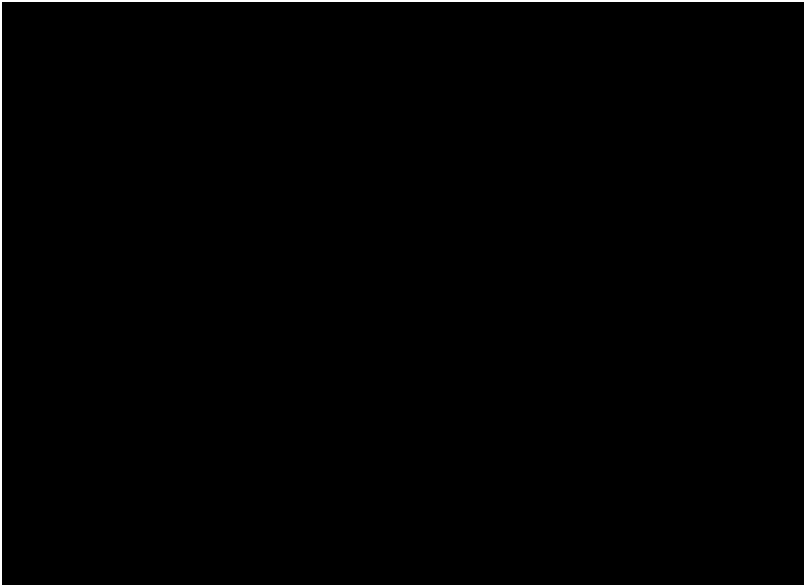
⁴⁷ Kelley 1998, s. 171. Se också Kidd 1999, s. 107.

⁴⁸ Kelley 1998, s. 166; Kidd 1999, s. 99ff., 119.

⁴⁹ Kidd 1999, s. 165. HÅ:s översättning.

⁵⁰ Kidd 1999, s. 165ff. Se också Trevor-Roper 1987, s. 144; Armstrong 2000, s. 90f.

⁵¹ Tuulse 1961, s. 282.



I en bild från 1600-talets mitt, som av allt att döma är en kopia av en äldre förlaga, sitter Johan Fredrik av Sachsen, Ernst av Braunschweig-Lüneburg och andra av den tyska reformationens ledargestalter samlade runt ett bord till en måltid. Komposition och detaljer för tankarna till Jesus och lärjungarnas sista måltid (observera dock att det endast är tolv personer runt bordet) och illustrerar hur protestanterna ville framställa sig själva som direkta efterföljare till urkyrkan och de första kristna. (Peter Troschel ca 1660. Uppsala universitetsbiblioteks kart- och bildavdelning.)

Britternas sätt att argumentera visar också att de nya idealen, precis som i de moderna revolutionsländerna Frankrike, Sovjetunionen eller USA, delvis kopplades till rikets särart. Intresset för en nationell historia växte både i England och i flera tyska stater. Detta har inte bara setts som ett religiöst avståndstagande från katolicismen utan också som ett patriotiskt uppvaknande.⁵² En del av förklaringen ligger rimligen också i det ökade grepp över samhället som statsledningen tog i många västeuropeiska länder under 1500- och 1600-talen. Nu blev det ännu viktigare att framhäva sin egen långa tradition. Det är dock också värt att notera att den anglikanska kyrkans påstått långa historia under andra halvan av 1700-talet inte längre var

⁵² Kelley 1998, s. 183ff.

lika viktig för den protestantiska identiteten, och att detta sammanföll med att skrällen för Rom avtog.⁵³

En annan parallell mellan moderna revolutioner och reformationen är hur de efter ett tag får sina egna symboler och heroiska myter. Från modern tid finns åtskilliga exempel: trikolorn, 14 juli, Leningrads belägring, George Washington med flera. Samma iakttagelser kan göras från reformations-tiden. I England befrämjades ett heroiskt historiebruk under Henrik VIII och framför allt Elisabeth I. Här framställdes personer som dött för den protestantiska saken som martyrer.⁵⁴ Återigen för tankarna till de moderna revolutionerna och symboliken kring personer som Marat eller Lenin. Även almanackor spelade en roll i skapandet av en enhetlig protestantisk identitet baserad på historiska symboler. Man gick inte lika långt som i Frankrike eller Sovjetunionen. Månaderna behöll sina namn och veckorna sin längd. I flera lutherska länder och kyrkor infördes däremot nya minnesdagar, till exempel för att uppmärksamma viktiga personer, som Gustav II Adolf, eller utgivningen av betydelsefulla böcker. Den svenske kyrkohistorikern Gustaf Lindberg har beskrivit situationen som att ”en evangelisk helgonkalender håller på att bildas.”⁵⁵

I åtminstone England hade de nya dagarna också en patriotisk prägel. Guy Fawkes dag (5/11) till minne av konspirationen att spränga engelska parlamentet i luften kom snabbt in i engelska almanackor. Dagen är delvis protestantisk, eftersom konspiratörerna var katoliker, men givetvis också viktig som symbol för den politiska ledningen i riket. Den var markerad med röd skrift, vilket betyder att den sågs som särskilt betydelsefull.⁵⁶ Almanackorna innehöll också andra påminnelser om Englands protestantiska historia, fiendskapen mot katolicismen och diverse påvars depraverade leverne.⁵⁷ Uppenbarligen var detta inte enbart skrivbordsprodukter utan dagarna firades också aktivt som antikatolska högtider.⁵⁸

Protestantismen blev alltså en komponent i byggandet av nationell lojalitet, något som var särskilt påtagligt i England. Det tog sig på 1700-talet

⁵³ Kidd 1999, s. 122.

⁵⁴ Cressy 1996, s. 61. Liknande tendenser förekom i tyska stater. Kidd 1999, s. 28.

⁵⁵ G. Lindberg 1937, s. 391.

⁵⁶ Cressy 1996, s. 65.

⁵⁷ Capp 1979, s. 158, 250f.; Haydon 1993, s. 28.

⁵⁸ Haydon 1993, s. 31ff.

uttryck i en antikatolsk och antifransk inställning.⁵⁹ Att motviljan mot katoliker förenades med fientlighet mot fransmän understryker att konflikten inte var renodlat religiös. Dels baserades den på utrikespolitiska lojaliteter, vilka ibland kunde förstärkas av religiösa band. När Storbritannien och det lutherska Preussen stod som allierade under sjuårskriget 1756–1763 såg de själva det som en antikatolsk pakt riktad mot Frankrike, Österrike och Spanien.⁶⁰ Att det protestantiska Sverige var allierat med fienderna och det katolska Portugal med den egna sidan gick uppenbarligen att bortse ifrån. Dels handlade det också om inrikespolitisk oro. Katoliker ansågs inte pålitliga. Deras lojalitet låg i första hand hos Rom, inte hos kungen och riket. Därför diskuterades i England införandet av en särskild trohetsed som katoliker skulle vara tvungna att skriva under.⁶¹ Samma koppling mellan politisk lojalitet och tro fanns i andra riken, men blev i de skandinaviska länderna inte lika problematisk, eftersom man här hade förbjudit katoliker att vistas i landet.⁶² I sig visar detta dock att de religiösa motsättningarna sekulariserades under 1700-talet och att politiska lojaliteter spelade en framträdande roll även i teologiska frågor.

Vid sidan om katolicismen som negativ faktor för rikslöjaliteten fanns också protestantismen som positiv. Ovan har det nämnts hur man i England införde protestantiska bemärkelsedagar. Segern över den spanska Armadan 1588 sågs till exempel som ett särskilt tecken på att Gud stod på protestanternas sida.⁶³ I det här sammanhanget hände det att England betraktade sig som Israels arvtagare, det vill säga Guds eget utvalda folk.⁶⁴ Det sistnämnda var vanligt i flera länder, särskilt i protestantiska.⁶⁵ Likheterna med hur den sovjetiska ledningen kopplade socialistiska ideal och dygder till ryska och på det sättet gradvis kompletterade eller till och med ersatte socialism med patriotism är stora.

Vi ser här fler exempel på att reformationen innebar stora kulturella förändringar: brott med gamla traditioner, revision i historiesynen samt byggande av nya ideologiska lojaliteter och identiteter, där avståndstagandet

⁵⁹ Colley 1992, s. 11–54; Haydon 1993, s. 54; Kidd 1999, s. 214ff., 234.

⁶⁰ Haydon 1993, s. 24.

⁶¹ Haydon 1993, s. 76, 105.

⁶² Hognestad 1994, s. 39. Se nedan för Sveriges del.

⁶³ Haydon 1993, s. 137.

⁶⁴ Cressy 1996, s. 62.

⁶⁵ Armstrong 1991, s. 472; Ekedahl 1999, s. 18; Ihalainen 2005, kap. 2.

från det gamla systemet spelade en central roll och nya symboler som utgick från den egna rörelsens historia gradvis växte fram. Ur samtliga dessa aspekter är likheterna med de moderna revolutionerna slående. Dock var brottet med det förflutna inte totalt. Listan över tecken på överlevande traditioner och koppling till tiden före reformationen och till värderingar som officiellt var ickeprotestantiska kan också göras lång. Att historien skrevs om är på ett sätt ett tecken på förändring, men också faktiskt ett utslag av strävan efter kontinuitet. Målet med den nya historieskrivningen var att hitta spår av de egna värderingarna under äldre tid. I valet mellan att fördöma eller ignorera det förflutna och att anpassa det till nuets värderingar valde protestanterna i det här fallet anpassning.

Exemplen på mer eller mindre medveten kontinuitet över reformationsgränsen sträcker sig utanför historieskrivningen. Här är det dock viktigt att vara medveten om att kontinuitet kan betyda olika saker. Till att börja med kan det syfta på en medveten anknytning till äldre tradition, ofta från ledande politiska grupper. Den nya protestantiska historieskrivningen var ett av flera uttryck för det synsättet. Vidare kan kontinuitet också bestå i att gamla sedvänjor lever kvar och att de som utövar dem är mer eller mindre medvetna om att de har rötter i en äldre tradition. Här uppstår lätt en motsättning mellan ledande, ofta ideologiskt motiverade och renläriga grupper som aktivt arbetar mot gamla sedvänjor, och den mindre motiverade allmänheten, som är mer vidsynt. Detta problem utmanade reformatorerna i minst lika hög grad som de moderna revolutionärerna. Slutligen måste man också fråga sig om tydliga förändringar verkligen är beroende av den revolutionära processen i sig. Om de kan iaktas i områden som inte genomgick den bör de revolutionära aspekterna av förändringen tonas ned.

I många sammanhang visade reformatorer förståelse för religiösa inslag som man idag ofta ser som katolska. Eftersom helgonbilder drabbades av ikonoklasm är det bra att påminna om att helgon i sig inte fördömdes från protestantiskt håll. Luther och Melanchton omfattade till exempel en ganska traditionell syn på Maria.⁶⁶ Som tidigare nämnts menade de också att vissa personers helighet gör dem till föredömen, men att man inte får dyrka dem, samt att bilder kan ha ett pedagogiskt värde. Katoliker å sin sida både vördar och åkallar helgon, men tillber dem inte, utan ber i stället om deras

⁶⁶ Pahlmblad 1996, s. 620.

förböner och ser dem givetvis också som föredömen.⁶⁷ Strikt teologiskt finns det alltså förvisso en skillnad, men den är mindre än vad som ofta förutsätts och handlar mer om hur helgonen betraktas än om de heliga personerna i sig. Däremot är det rimligt att anta att den vanlige utövaren av kristen kult hade svårt att skilja mellan att åkalla och att tillbe och kanske också mellan helgonet och dess bild.

Ritualer förknippade med helgon behölls i vissa fall med officiell sanktion.⁶⁸ Även kyrkornas bilder och statyer fick vara kvar i såväl Danmark-Norge som England, så länge de inte tillbads eller dyrkades.⁶⁹ Perioder av stark ikonoklasm förekom, särskilt i England under decennierna runt år 1600.⁷⁰ Intressant nog restaurerades dock många av de bilder som drabbats av förstörelse senare under 1600-talet.⁷¹ Här är det lätt att dra paralleller till Sovjetunionen där tsartiden betraktades med blidare ögon när kommunistpartiets position hade stabiliserats. Då bör man emellertid komma ihåg att situationen i England var politiskt instabil under 1600-talet och att det fortfarande fanns kronpretendenter med katolsk tro.

Ett sätt att motivera bibehållandet av gamla traditioner var att omtolka. Under den engelska reformationen gavs vissa religiösa riter en mer symbolisk innebörd än tidigare. Spridandet av vigvatten syftade till att påminna om dopet i stället för att skrämma demoner, att tända ljus vid kyndelmäss sågs som att påminna om Jesu ljus i världen i stället för att skydda mot ondska och så vidare.⁷² Bilder i böcker och kyrkor fördömdes av de mest radikala ikonoklasterna och sågs delvis som ett katolskt påfund, men ändå förekom antikatolska teckningar både i Tyskland och i England. I vissa engelska ballader byttes helgon ut mot protestantiska martyrer och bilder på helgon i biblar kunde ersättas med bibliska karaktärer som inte var tillägnade någon kult.⁷³ På så sätt kunde reformationen behålla traditionella element och samtidigt ta avstånd från de värderingar som tidigare hade legat bakom dem. I de här sammanhangen gick det också att hänvisa till att insla-

⁶⁷ Nyman 1997, s. 111; Lejon 1998, s. 11f.

⁶⁸ Beyer 1999, s. 138.

⁶⁹ Aston 1988, s. 243; Lavold 2001, s. 174. Som synes uppfattade varken den dansknorska eller den engelska kyrkoledningen skillnaden mellan åkallan och dyrkan.

⁷⁰ Watt 1991, s. 132f.

⁷¹ Aston 1988, s. vii.

⁷² Duffy 1992, s. 394.

⁷³ Scribner 1981, kap. 2, 7; Watt 1991, s. 90, 160.

gen hade en pedagogisk funktion, snarare än en undergörande.⁷⁴ Även här dras tankarna till 1900-talets Sovjetunionen, där man försökte klä svårutrotade kristna högtider som julen i kommunistiska kläder.

Därmed har frågan om traditioner som levde kvar utan att vara officiellt sanktionerade berörts. Detta tycks ha varit vanligt. Det finns rapporter från 1500-talets Tyskland och från sekelskiftet 1600 i England om en pessimism bland reformatorerna. Katolska idéer frodades och fromheten ansågs vara sämre än under tiden före reformationen.⁷⁵ Att katolska sedvänjor på många områden levde kvar tycks vara klart, liksom att detta inte alltid uppfattades som särskilt problematiskt. Här kan till exempel uppfattningar om förtjänst-fromhet, tidmätning med hjälp av ickebibliska helgdagar (åtminstone i vardagliga tidsangivelser) och användande av helgonnamn på personer och kyrkor nämnas.⁷⁶ Sådant förekom öppet och orsakade vanligen inte konflikt.

Särskilt intressanta är heliga källor och så kallade offerkyrkor. Det sistnämnda var en kyrka dit människor vände sig med ett särskilt offer för att få gehör för sina böner. Sådana kyrkor fanns även i många protestantiska länder och låg ibland vid en helig källa, men inte alltid.⁷⁷ Trots den synbarligen katolska karaktären i fenomenen finns det mycket som tyder på att de var en integrerad del av ett protestantiskt kyrkoliv. Undersökningar från Norge och Sverige visar att det är svårt att spåra offerkyrkorna tillbaka till katolsk tid. Tvärtom tycks de ha fått ett uppsving under andra halvan av 1600-talet.⁷⁸ Detsamma gäller de heliga källor i Danmark, som omtalas långt in på 1700- och ibland 1800-talet, medan det inte finns några tecken på att de uppfattades som heliga före reformationen. Tvärtom har det föreslagits att de fyllde det tomrum som uppstod när andra former av folklig, konkret religiositet förbjöds.⁷⁹ Liknande tankar har förts fram när det gäller offerkyrkorna.⁸⁰ De tycks ha accepterats trots att en viss medvetenhet om det oegentliga i bruket kan ses i samtida handlingar.⁸¹

⁷⁴ Thordeman 1964, s. 9f.; Duffy 1992, s. 427f.; Rodén 2010, s. 484.

⁷⁵ Strauss 1975, s. 30; Haigh 2001, s. 29f.

⁷⁶ Malmstedt 1994; Nyman 1997; Scribner 1997, s. 82; Thomas 1997, s. 71f.; Beyer 1999, s. 140f.; Ågren 2001; Malmstedt 2002, s. 161.

⁷⁷ Beyer 1999, s. 157; Weikert 2004, s. 8.

⁷⁸ Weikert 2004, s. 4f.

⁷⁹ Andersen 1985, s. 41f.

⁸⁰ A. Eriksen 1986; Sundberg 1989.

⁸¹ Weikert 2004, s. 154, 175.

I andra fall var det frågan om ett tydligt folkligt motstånd, som dock oftast tog sig ett undflyende uttryck. I England finns exempel på medeltida/katolska religiösa uttryck – till exempel fasta eller radband – som levde kvar trots att de var uttryckligen förbjudna.⁸² I Norge gömdes som sagt S:t Olofs relikier och pilgrimsfärder olagligförklarades, men en folklig festtradition levde kvar i hemlighet.⁸³ Just den här typen av folkligt motstånd och ovilja att anpassa sig till den nya ordningen förklarar varför överheten var tvungen att kompromissa med sina egna ideal och ibland omfatta kulturella praktiker man officiellt tog avstånd ifrån. Till det ska då också läggas deras eget behov av att visa på kontinuitet över långa tidsavstånd.

Det måste också understrykas att många av de förändringar som idag förknippas med reformationen, särskilt i protestantiska länder, ofta var del i en allmän moderniseringsprocess som påverkade hela Europa. Hit hör den så kallade reformeringen av folkkulturen, som innebar att mer konkreta utslag av religiöst liv motarbetades genom till exempel indragning av helgdagar eller nedtoning av helgonfirande. I det sistnämnda fallet kan det lite förenklat sägas att de praktiker som katolska länder drog ned på, avskaffades i protestantiska.⁸⁴ Nära förknippat med detta är den process som kallas konfessionalisering och som dels innebar att trostillhörigheten inom ett rike eller en kyrka accentueras gentemot konkurrerande trosinriktningar i en sorts andlig disciplinering, dels att skillnaden mellan det andliga och det profana blir viktigare. Detta skedde i både katolska och protestantiska länder.⁸⁵ I den processen blir kontrollen över den folkliga religiositeten viktigare. I båda fallen uppväckte den förda politiken också motstånd från de delar av befolkningen som ville behålla traditionella seder.⁸⁶ Progressivitetens problem drabbade alltså inte bara protestantiska länder utan även katolska.

Vidare ökade kungamaktens kontroll över kyrkan. Detta var förstas särskilt märkbart i de protestantiska länderna, men tendenser hade funnits redan under medeltiden och under 1500-talet fanns det många furstar som på samma gång betraktade sig som renlärliga katoliker och som kapabla att

⁸² Duffy 1992, s. 499.

⁸³ Lindaräng 2007, s. 14. Detsamma gällde i lägre grad andra inhemska helgon i andra länder. Ibid, s. 171.

⁸⁴ Burke 1983, s. 243ff.; Malmstedt 1994, s. 3f.

⁸⁵ Neuhaus 2005, s. 182.

⁸⁶ Malmstedt 2002, s. 155.

självständigt fatta beslut i den inhemska kyrkans ärenden – ett annars typiskt drag för reformationsskuggor. För att ytterligare komplicera bilden kan det tilläggas att furstarnas övertagande av kyrkans styre och tillgångar inte var förenligt med Luthers lära.⁸⁷ Inte heller på detta område är alltså skillnaden total.

Slutligen var det medeltidsförakt som växte fram under århundradena efter reformationen inte enbart en protestantisk företeelse. Visserligen innebar positioneringen mot katolska sedvänjor att många drag i medeltidens samhälle kom att nedvärderas i protestantiska länder. Man får dock inte glömma att redan renässansens tänkare, som i de flesta fall var åtminstone någorlunda trogna katoliker, delade ett förakt mot medeltiden. Det blev inte bättre med tiden. I 1600-talets Frankrike betraktades medeltiden som en barbarisk tid, underlägsen både antiken och samtiden.⁸⁸ Ännu värre blev det under 1700-talet och upplysningen. I såväl katolska som protestantiska länder beskrevs medeltiden och särskild dess kyrka med fientlighet och förakt.⁸⁹

Det bör därför inskräpas att dikotomin katolskt-protestantiskt inte kan användas lättvindigt när man talar om denna tid. Vissa av de processer som förknippas med reformationen var allmänna och vissa hade påbörjats redan under medeltiden.⁹⁰ Det finns drag av både kontinuitet och traditionsbrott i Europas 1500-tal, men det bör betonas att brotten var skarpare i de protestantiska länderna.⁹¹ Kanske sammanfattar Luthers handlande när han brände de kanoniska lagböckerna i Wittenberg 1520 denna process bäst. För honom var det ett tydligt brott med katolska traditioner, men samtidigt i sig en traditionell handling, eftersom det var vanligt att bränna böcker som ogillades.⁹² Detta kan symbolisera revolutionärens förbannelse: i själva upprorsgärningen manifesteras också traditionens makt.

Ju längre fram i tiden man går efter 1500-talet, desto tydligare blir det att andra idéhistoriska processer än de reformatoriska tankarna påverkade det religionspolitiska läget. En tydlig tendens är en växande tolerans. Redan

⁸⁷ Neuhaus 2005, s. 181; Nyman 2005, s. 228f.; Rodén 2010, s. 478f.

⁸⁸ Winock 1998, s. 438.

⁸⁹ Porter 1997 (1990), s. 61; Josefsson 2002, s. 228.

⁹⁰ Sanders 2001, s. 11f.

⁹¹ von Achen 2001, s. 23.

⁹² Kelley 1998, s. 164.

Luther menade, med vissa förbehåll, att en enskild person kunde tillåtas behålla sina irrläror för sig själv så länge de inte störde någon annan.⁹³

Historiskt sett har tolerans inte uppfattats som något nödvändigtvis positivt, utan ofta snarare som något som hotar enheten i en grupp.⁹⁴ Trettioåriga kriget tvingade dock många europeiska stater till eftertanke. Tolerans kunde vara ett alternativ till religiös enighet.⁹⁵ Här bör man dock komma ihåg att alla länder inte valde denna väg. Frankrike (och Sverige, se följande avsnitt) är ett tydligt undantag. Här upphävde Ludvig XIV 1685 ediktet i Nantes, som hade givit protestanter viss religionsfrihet och andra rättigheter. Det har sagts att hans förföljelser av protestanter snarare var ett utslag av statligt kontrollbegär än av religiös nit.⁹⁶ Med tanke på vad som sagts om konfessionalisering och furstars kontroll över nationella kyrkor ovan är det förmodligen riktigare att säga att det är svårt att skilja det ena från det andra under denna tid.

Under upplysningstiden började en viss relativism spridas inom teologin. Religiösa satsar ansågs allt oftare prövningsbara och därmed också beroende av exempelvis de historiska och filologiska vetenskaperna.⁹⁷ Som en följd av detta ökade den religiösa toleransen ännu mer.⁹⁸ Denna tolerans kunde dock paradoxalt nog i protestantiska länder vändas mot katoliker. De ansågs nämligen själva vara så intoleranta och moraliskt förtappade att de innebar ett hot mot alla andras trosfrihet.⁹⁹ Som nämnts ovan vilade denna motvilja i England delvis på politiska grunder. Delvis var den dock också religiöst motiverad, riktad mot till exempel påvemakt och helgonvördnad.¹⁰⁰ I det här sammanhanget måste det understrykas att antikatholicismen var otidsenligt stark i England. Den framstår som starkare än både i Sverige och i Nederländerna under samma tid och omfattade både karnevalsliknande antikattolska upptåg och rena kravaller riktade mot katolska engelsmän.¹⁰¹ Samti-

⁹³ Hessler 1956, s. 5f.

⁹⁴ Nyman 1988, s. 16.

⁹⁵ Monod 1999, s. 251. Tendensen stärktes i många länder under slutet av 1600-talet. Ibid, s. 291.

⁹⁶ Monod 1999, s. 256.

⁹⁷ Hessler 1956, s. 55.

⁹⁸ Haydon 1993, s. 65.

⁹⁹ Haydon 1993, s. 127ff., 166.

¹⁰⁰ Haydon 1993, s. 22, 259.

¹⁰¹ Haydon 1993, s. 2, 34ff., 51; Ihalainen 2005, kap. 5.

digt förenades den protestantiska motviljan mot katolicism med upplysningens motvilja mot kyrkan över huvud taget. Papism ('popery') kom att syfta på alla typer av prästvælde, oavsett vilken kyrka prästerna tillhörde.¹⁰²

Sammanfattningsvis bär alltså symbolanvändningen inom reformationen och inom de moderna revolutionerna många gemensamma drag, som jag här har samlat i tio punkter. Båda företeelserna betraktas här för enkelhets skull som enhetliga, trots att det fanns variationer och alla drag inte har kunnat noteras i samtliga fall.

1. I båda fallen innebar systemskiftet brott mot gamla traditioner och symboler, ofta förenat med en stark tro på den egna historiska rättfärdigheten bland revolutionärerna. Motviljan mot kyrkliga symboler och relikier förenar reformationen med både franska och ryska revolutionen, liksom jakobinism och leninism är andliga barn till puritanism.
2. I båda fallen hämtades trots det förebilder från historien före systemskiftet, men man försökte ofta ge dem egenskaper som stämde överens med de egna värderingarna. Ryska tsarer blev kommunistiska förebilder, Fredrik den store antifascist, kommunistledare patrioter och helgonkungar sågs ibland som politiskt pålitliga, trots sitt tveksamma eftermäle.
3. I båda fallen kunde gamla ritualer behållas ifall de gavs ny mening eller nytt innehåll. Religiösa traditioner levde kvar i Frankrike och Sovjetunionen, liksom katolska i protestantiska länder. Om motivet och delar av innehållet byttes ut kunde själva högtiden få finnas kvar.
4. I båda fallen fick de gamla symboler och förebilder som levde kvar med tiden konkurrens av symboler – ofta personer – hämtade ur den egna rörelsen. Washington, Marat och Lenin är goda exempel från modern tid, liksom de engelska Tudorkungarna från reformationen.
5. I båda fallen gjordes kopplingar mellan den nya läran och det egna rikets eller folkets särart. Kommunism kopplades till slavism liksom protestantism till brittiska eller nederländska ideal.
6. I båda fallen var det vanligt att en inledande fas av stark ikonoklasm och fientlighet mot traditionella symboler ersattes av en mer försonlig när lä-

¹⁰² Haydon 1993, s. 192.

get var lugnare. Detta var särskilt tydligt i Frankrike under Napoleon, men kan också märkas i Ryssland efter både 1917 och 1991 och i England under slutet av 1500-talet.

7. I båda fallen förstärktes de försonliga inställningar som de nya makt-havarna omfattade genom kompromisser med mindre ideologiskt motiverade grupperas traditionalism. Viss förekomst av traditionella religiösa kulturuttryck fick såväl de franska och ryska revolutionära regeringarna som reformatörerna acceptera.
8. I båda fallen letade revolutionärerna långt tillbaka i historien och hänvisade, i stället för att enbart använda framtiden som argument, också till ideal från en tid före det förfall man nu ansåg sig ha gjort upp med. Reformationen ville återupprätta apostlarnas urkyrka, amerikanska och franska revolutionerna gamla förtrampade rättigheter, ryska revolutionen det klasslösa samhället och det postkommunistiska Östeuropa tiden före Sovjetväldet.
9. I båda fallen är de revolutionära länderna inblandade i en allmän moderniseringsvåg, som påverkade även ickerevolutionära samtida länder och ofta hade påbörjats före revolutionen. Franska, ryska och amerikanska revolutionernas radikalism och rationalitetstro var del i en våg som svepte över västvärlden under 1700- och 1800-talen. På samma sätt var reformationens motstånd mot traditionella inslag i trosutövandet del av den allmänna reformeringen av folkkulturen, liksom upplysningens senare påverkade kyrkans ställning i både katolska och protestantiska länder.
10. I båda fallen värnades traditionella symboler och förebilder mer om de hade betydelse för det egna riket. Det tydligaste moderna exemplet är inhemska kommunistledare i Tyskland och Ryssland efter 1990. Detta är den minst underbyggda likheten och stämmer dåligt för engelskt och norskt vidkommande. Dessa länders stora helgon lämnade få spår efter sig, med det viktiga undantaget att S:t Olofs namn fortfarande på 1600-talet fick legitimeras lagen i Norge. I Danmark fortsatte S:t Knut där emot att vara en förebild i politiska sammanhang, trots att hans kult motarbetades.

5.3. Sveriges reformation

Allmänna drag

Den inverkan den svenska reformationen hade på det inhemska kulturarvet liknade utvecklingen i andra länder, men hade också sina särdrag. Ansträngningarna att avskaffa traditionella religiösa inslag var visserligen ofta framgångsrika, men förändringarna genomfördes för det första gradvis och långsamt, innebar för det andra inte ett absolut avståndstagande från gamla värderingar och mötte för det tredje både passivt och aktivt motstånd.

Ofta har det förutsatts att reformationen förde med sig en stark omvärdering av både symboler och förhållandet till det förflutna. I Sverige förknippas den med markanta politiska förändringar: Kalmarunionens fall och etablerandet av en ny kungadynasti.¹⁰³ Därför är det inte orimligt att förvänta sig ett särskilt starkt avståndstagande från det förflutna här. Pedagogen Per Johan Ödman hävdade 1995 att reformationens omstöpanande av tänkandet kan jämföras med den ”mentala reformering” som under 1900-talet ägt rum ”på Kuba, i Kina eller Ryssland, för att inte tala om de senaste årens händelser i Östeuropa”.¹⁰⁴ Litteraturhistorikern Henrik Schück går i sin historik över Vitterhetsakademien förmodligen ännu längre när han hävdar att: ”Lika olycksbringande som kristendomen varit för hednatidens kulturminnen, var reformationen för medeltidens.”¹⁰⁵

I kontrast mot sådana påståenden har andra forskare gjort jämförelsen med andra aspekter av de moderna revolutionerna och noterat just försök att anknyta till traditioner. Bland annat har den mediemedvetne Gustav Vasas strävan efter att associera sig själv med populära svenska helgon – framför allt föregångaren på tronen, Erik den helige – uppmärksamats. Louise Berglund påpekar likheten mellan Gustavs agerande och moderna kommunistiska regeringars förhållande till sina länders äldre symboler.¹⁰⁶ Här ser vi alltså exempel på samma kluvenhet som hittills har visats i andra exempel av revolutionära förändringar: både ett drastiskt avståndstagande från eller till och med motarbetande av kulturarvet och ett utnyttjande av det. Frågan är vad som var speciellt med den svenska reformationen.

¹⁰³ Thorkildsen 1997, s. 140.

¹⁰⁴ Ödman 1995, s. 69.

¹⁰⁵ Henr. Schück 1932, s. 2. Se också S. Helander 2001, s. 401f.

¹⁰⁶ Berglund 2007, s. 190. Se också Gonzalez 1999, s. 150; Ågren 2006.

Det är en allmänt accepterad uppfattning att reformationen i Sverige var både mild och långsam jämfört med andra protestantiska länder. Det är svårt att peka på en exakt period för genomförandet, men riksdagen i Västerås 1527, då de första besluten i protestantisk riktning fattades, kan markera startpunkt och Uppsala möte 1593, då det fastslogs att Sverige skulle vara ett evangeliskt-lutherskt trossamfund, kan utgöra slutpunkt.¹⁰⁷ Normalt menar man att en revolution är något som genomförs snabbt och 66 år är en lång tid (ungefär lika lång som *hela livstiden* för den Sovjetstat ryska revolutionen födde). Trots det finns det fog för jämförelser mellan svenska reformationen och de förändringar som normalt går under namnet revolution. Som vid andra systemskiften medförde reformationen många uppgörelser med symboliskt laddade praktiker och etablerade traditioner. Här kan nämnas själamässor, biskopssmörjelser och votivgåvor.¹⁰⁸ Avskaffandet gick dock inte särskilt fort. Katolska sedvänjor kunde leva kvar i gudstjänster och kyrkorum vid sekelskiftet 1600 och ännu längre.¹⁰⁹

Även idémässigt var den svenska reformationen en långsam process med inslag från fler konfessionella inriktningar. Förändringar genomfördes gradvis under 1500-talet, samtidigt som diskussionen om hur den svenska kyrkan skulle vara utformad och vilka trossatser som skulle gälla fördes utifrån olika teologiska utgångspunkter.¹¹⁰ Jämfört med Martin Luther var de mest framträdande svenska reformatorerna, bröderna Laurentius och Olaus Petri, mindre negativt inställda till medeltidskyrkan.¹¹¹ Kravet på att frigöra sig från det förflutna bör alltså inte ha varit lika stort som i andra länder. Det har rent av hävdats att det är en efterhandskonstruktion att betrakta reformationen som en viktig skiljelinje i svensk historia.¹¹² Mot det argumentet kan dock invändas att detsamma gäller det flesta förändringar som i efterhand uppfattas som epokgörande: i sin samtid ses de som mindre radikala.

¹⁰⁷ En ännu senare slutpunkt är Örebro stadga 1617. Rodén 2010, s. 487.

¹⁰⁸ Gillgren 1995, s. 39; André 1999, s. 39, 174.

¹⁰⁹ Lindroth 1975a, s. 202; Gillgren 1995, kap. V; Nyman 1997, s. 112, 178; Pahlmblad 2002.

¹¹⁰ Pahlmblad 1996, s. 627; Nyman 1997, s. 72–81; Thorkildsen 1997, s. 140; André 1999, s. 162; Lindaräng 2007, s. 15. Tydliga avståndstaganden från och fördömanden av katolska kyrkan förekom dock, både i fråga om samtiden och i fråga om Sveriges eget förflutna. Se t.ex. Tuulse 1961, s. 286f.; Inger 2002, s. 205.

¹¹¹ Tuulse 1961, s. 275.

¹¹² Pahlmblad 1998, s. 14.

Exempel på kontinuitet går att hitta i samband med moderna revolutioner också.

Helgon: festerna

Den svenska reformationen var främst en organisatorisk process, där Gustav Vasa tog kontroll över kyrkan och bröt med Rom, men det fanns också teologiska tvisteämnen. Reformatorerna pläderade för förnyelse i flera frågor om religiösa bruk. Helgonens status är särskilt intressant. Många av de företeelser som utgjorde kärnan i deras roll i medeltida religiöst liv stod i centrum för den protestantiska kulturrevolutionen i Sverige liksom i andra länder: relikceremonier, avlatshandel, pilgrimsfärder med mera. Att avskaffa dem var ett viktigt och relativt okomplicerat mål för reformatörerna. Men helgonen spelade också en vidare roll och här var utvecklingen inte lika snabb och enkel. Antalet helgdagar diskuterades och generellt förespråkades ett lägre antal. Vissa ickebibliska helgondagar kunde sparas för att de var djupt integrerade i vardagligt liv, till exempel som namn på marknadsdagar, men inhemska helgon och rikspatroner var inte mer skyddade än andra. Undantagen var alltså inte patriotiskt motiverade.¹¹³ Ett sätt att låta dagarna bli kvar i kyrkoåret men komma ifrån de legender som förknippades med dem var att uppmana prästerna att använda allmänna texter för predikningarna då.¹¹⁴ Genom att ge gamla praktiker nytt innehåll försökte man alltså även i Sverige mildra traditionsbrottet.

Eriksmässan (18 maj) är särskilt intressant. Att namnet i sig levde vidare betydde inte så mycket eftersom det var vanligt att helgdagar fortsatte att användas som tidsangivelser och marknadsnamn långt fram i tiden.¹¹⁵ Under reformationseran var dock Eriksmässa en politiskt och kanske också symboliskt viktig helg. På 1520-talet var det Gustav Vasas favorittillfälle att tala till folket. Trots att det inte går att belägga är det tänkbart att han såg ett symbolvärde i att tala i skuggan av rikspatronen, den goda maktens representant.¹¹⁶ Sedan minskade Eriksmässans betydelse som mötesplats men var fram till och med Johan III:s tid fortfarande viktig. Huruvida det innebar

¹¹³ G. Lindberg 1937, s. 406–413, 427, 434f.; Andrén 1954, s. 193–200; Malmstedt 1994, s. 76; Lejon 1998, s. 32; Andrén 1999, s. 118ff. Angående svenska marknadsdagar, se Staf 1935, s. 344–369.

¹¹⁴ G. Lindberg 1937, s. 430; Andrén 1999, s. 149; Ingebrand 1999, s. 251.

¹¹⁵ Ågren 1998, s. 162, 185, 199, 209; Ågren 2001, s. 15ff.

¹¹⁶ Ågren 2006.

ett upprätthållande av Erik den heliges symbolvärde kan diskuteras. Den relikprocession som tidigare hade hållits under mässan hade avskaffats, men minnet fanns rimligen kvar.¹¹⁷ Detsamma gäller Eriks status. I det allmänna medvetandet betraktades han fortfarande under slutet av 1500-talet som lagstiftare och kyrkobyggare.¹¹⁸

I vissa psalmböcker och almanackor från 1600- och 1700-talen levde nationella helgon kvar, fast i avsakraliserad form. Här delade de plats med till exempel dagar tillägnade protestantiska hjältar som Martin Luther och medeltida svenska kungar. Till skillnad från de officiella helgdagarna var sådana dagar inte försedda med lämpliga epistlar eller psalmer i psalmböckerna. Det är alltså fråga om en allmän påminnelse om dagens historiska betydelse, en sorts föregångare till våra moderna namnsdagar, och inte om kyrkliga festdagar. Det faktum att namnen stod kvar tyder dock på att brottet med det förflutna inte var totalt. Så sent som vid 1901 års kalenderreform var ett av argumenten till att införa en ny almanacka att den katolska karaktären ansågs för påtaglig i den som fanns.¹¹⁹

Bakom den här trevande förändringen låg en ambivalent inställning till helgon från reformatörernas sida. Som tidigare påpekats vände sig reformatörerna egentligen inte emot dem som förebilder. Däremot fick det inte förekomma någon kult kring dem och rapporter om sådana utlöste fördömanden, som kunde drabba även den historiska personen om kulten var tillägnad.¹²⁰ Olaus Petri uttryckte sig ibland negativt om beundrade svenskar som Birgitta och Engelbrekt, men det är troligt att det i högre grad berodde på kulten av dem än på deras personliga egenskaper.¹²¹ Samtidigt såg Olaus nämligen också åtminstone Birgitta som ett föredöme ur vissa aspekter, bland annat för att hon yttrade sig mot alltför stor rikedom hos präster.

¹¹⁷ Ahnlund 1954, s. 131.

¹¹⁸ Arnoldsson 1946, s. 27.

¹¹⁹ G. Lindberg 1937, s. 436f., 474; Lejon 1998, s. 35f., 40.

¹²⁰ G. Lindberg 1937, s. 418f.; Pahlmblad 1996, s. 637f.; Andrén 1999, s. 111, 118; Neuhaus 2005, s. 201.

¹²¹ Carlsson 1920–21, s. 242. Engelbrekt är idag knappast känd som helgon, men det finns belägg för att en kult kring honom tog form under slutet av 1400-talet. *Ibid.*, s. 236f.; Lundén 1983, s. 436. Han har generellt skildrats positivt i svensk historieskrivning både före och efter reformationen, men just under 1500-talet tonades hans roll ned, förmodligen på grund av att kungarna satt så osäkert på tronen att de inte ville idealisera en rebell, och alltså inte på grund av helgonskapet. Ahnlund 1934, s. 12; N. Eriksson 1976, s. 161.

Därmed skilde han sig från Luther, som visserligen omfattade uppfattningen att helgon fick hållas som föredömen så länge de inte åkallades, men var tydligt negativ mot Birgitta personligen och bland annat kallade henne galen ("tolle").¹²² Konsekvensen av detta var att helgonen varken kunde avfärdas fullständigt eller tillåtas spela samma roll som de tidigare hade gjort. Efter reformationen hade de fortfarande hög status som förebilder, men de fick en mer undanskymd roll.¹²³ Olaus Petris inställning till Birgitta visar också hur försök gjordes att hitta acceptabla drag hos gamla symbolgestalter. Något skäl till varför Olaus Petri var mer välvilligt inställd än Luther till Birgitta har jag inte sett, men det är möjligt att det var ett uttryck av patriotiska känslor.

Den tvehågsenhet reformatörerna kände påverkades troligen ytterligare av att de liksom sina trosbröder i England och Tyskland tvivlade på att det över huvud taget var möjligt att få den (i deras tycke) överdrivna helgonvördnaden att försvinna.¹²⁴ Under 1550- och 60-talen rapporterades det kontinuerligt om otillåtet firande av avskaffade helgondagar.¹²⁵ Vad det handlar om är alltså i hög grad att en principiellt positiv inställning till de personer som uppfattades som helgon förmörkades av de riter, ceremonier och föreställningar som utfördes till deras minne.

Motståndet mot helgfirande var dock inte bara teologiskt, utan också praktiskt och ingick i en allmän moderniseringsprocess. Det ansågs att dyrbar arbetstid gick förlorad och att människor misskötte sina liv under den lediga tiden. Enligt detta förhållningssätt var alltså för många helgdagar skadligt, oavsett vad helgonen i sig hade för status.¹²⁶ Här syns spår av en motsättning mellan olika samhällsgruppers syn på religiositet, ett uttryck för den ovan nämnda reformeringen av folkkulturen. I sig är helgdagsmotståndet också en process som sträckte sig både före och efter reformationen. Redan Karl Knutsson tyckte att det fanns för många helgondagar i Sverige fastän han uppenbarligen inte var beredd eller förmådde att göra något åt det.¹²⁷ Efter reformationen diskuterades antalet helgdagar under lång tid och

¹²² Lindaräng 2002, s. 14. Denna kluvna syn på Brigitta levde kvar i Sverige till 1900-talet. Ibid, s. 15.

¹²³ Lindgren 1983, s. 240; Lindaräng 2007, s. 9.

¹²⁴ Persson 1973, s. 101.

¹²⁵ Ångström 1996, s. 651; Lejon 1998, s. 30f.

¹²⁶ G. Lindberg 1937, s. 355, 422.

¹²⁷ Lejon 1998, s. 28.

när den senaste stora helgdagsreduktionen genomfördes 1772 var det fortfarande under motstånd från folklig religiositet (mer om detta nedan).¹²⁸

Helgon: konsten

Diskussionen om helgdagar visar en aspekt av hur helgonens status förändrades. En annan viktig faktor är smyckningen av kyrkorummet. Det har sagts att reformationen innebar ett akut hot mot det kulturarv som kyrkornas utsmyckning utgjorde. För bilderna talade deras pedagogiska värde, mot dem att de förknippades med gammaltro och att de ansågs bidra till att helgonfirandet var svårutrotat.¹²⁹

Även i detta fall är det tydligt att en förändring skedde, men att den skedde gradvis och att motståndet mot kyrkosmyckning inte var totalt. Till skillnad från i exempelvis England fick altarskåp med bilder ofta stå kvar i svenska kyrkor.¹³⁰ Ikonoklastisk förstörelse av helgonbilder eller statyer i Sverige saknade antingen överheten sanktion eller var föranledd av särskilt svårutrotade mirakelföreställningar kring specifika objekt, exempelvis yxor-na i diverse Olofstatyetter runt om i Sverige.¹³¹ Även i övrigt blev sidoaltare, helgonbilder och målningar kvar under Gustav Vasas tid.¹³² Vissa statyer beslagtogs, men att det inte nödvändigtvis var fråga om ett religiöst motstånd mot avbildningar illustreras av att de som drabbades oftast var av ädelmetall, medan träfigurer fick stå kvar¹³³ – ett faktum som säger en hel del om drivkrafterna bakom den svenska reformationen. Under en period, strax efter Gustav Vasas död, hårdnade inställningen och många helgonbilder avlägsnades faktiskt, men inte alla och inställningen var kluven även bland högt uppsatta reformatorer.¹³⁴ Kyrkoordningen 1571 och Uppsala möte 1593 slog också fast att kyrkosmyckningar i allmänhet inte skulle förstöras. En tolerant inställning till utsmyckning av svenska kyrkor slogs därmed fast och trots att det nyproducerades mycket få helgonbilder fanns många av de redan existerande kvar långt fram i tiden.¹³⁵

¹²⁸ Malmstedt 1994, s. 127f.

¹²⁹ Thordeman 1964, s. 7; Nisbeth 1986, s. 11; Nyman 1997, s. 104.

¹³⁰ Ångström 1996, s. 647.

¹³¹ Nordén 1925, s. 3; Andrén 1999, s. 148. Se också Falk 1902; Lovén 2004, s. 30.

¹³² Tuulse 1961, s. 271; Andrén 1999, s. 36f., 120.

¹³³ Lindgren 1999, s. 306.

¹³⁴ Andrén 1999, s. 148; Neuhaus 2005, s. 204.

¹³⁵ Ångström 1996, s. 648ff.; Ellenius 2002, s. 191ff.

Trots det fasades helgonen gradvis ut från de svenska kyrkorna. Skälet till det var att de, trots att de inte fördömdes, ändå hade förlorat mycket av sitt symboliska värde i och med den pågående reformeringen av kyrkan. Därför producerades inga nya avbildningar. Protestantiska målningar skildrade framför allt bibliska motiv och det är nästan omöjligt att hitta svenska kyrkomålningar från 1500-talet föreställande ickebibliska helgon.¹³⁶ Under 1600-talet upplevde helgonbilderna dock en liten renässans. De inte bara fördrogs utan fick mer uppmärksamhet och kunde till och med återställas om de var i dåligt skick.¹³⁷ När det gäller altartavlor specifikt var restaurering av allt att döma ett medvetet sätt att frångå den oskrivna regel som sa att sådana bara fick innehålla bibliska motiv.¹³⁸ Behovet av ikonoklasm var mindre nu när segern för reformationen var vunnen.

När gamla kyrkomålningar till slut började kalkas över eller på andra sätt förstöras på 1700-talet berodde det mer på praktiska och estetiska skäl än på gamla religiösa stridsfrågor. För att folk skulle kunna läsa psalmboken behövdes ett ljusare kyrkorum, vilket ledde till att fönster bröts upp och väggar gjordes vita. Samtidigt hade konstidealet förändrats så mycket att målningarna inte sågs som särskilt värda att bevara.¹³⁹ Bakom sådana åtgärder kan förvisso en ny syn på religion ansas, där texten tillåts segra över bilden. Delvis ligger den inställningen i det protestantiska arvet, men också i upplysningens mer rationella syn på religion och världen i allmänhet. Återigen påminns vi om att rensningen av den gamla religiositeten delvis var del av en allmän moderniseringsprocess.

Det fanns patriotiska drag i kyrkomålningspolitiken. Under 1600-talet förekom ett specifikt icke-bibliskt helgon mer än bara enstaka gånger i nya målningar. Det var faktiskt inget av de inhemska helgonen utan den gamla riddarsymbolen S:t Göran.¹⁴⁰ Göran var dock speciell. Han var djupt förankrad i folkfromheten och därför viktig som symbol.¹⁴¹ Hans kamp mot

¹³⁶ Ett undantag var klostret i Vadstena där det på 1580-talet utfördes en serie målningar föreställande helgon. Detta var dock en speciell miljö, som inte var avsedd för allmänheten. Lindgren 1983, s. 67, 240.

¹³⁷ Ångström 1996, s. 647.

¹³⁸ Ångström 1996, s. 652f.

¹³⁹ Nisbeth 1986, s. 13.

¹⁴⁰ Lindgren 1983, s. 273. Från 1600-talet finns också något enstaka exempel på målningar föreställande S:t Olof och S:t Kristoffer. Ibid., s. 240.

¹⁴¹ Hamberg 1974, s. 76ff.

draken symboliserade varje kristens kamp mot ondskan och kunde anpassas till ett protestantiskt sammanhang.¹⁴² Slutligen hade Göran också en speciell betydelse för den svenska staten och riksledningen efter att Sten Sture den äldre hade låtit identifiera sig med honom (och Danmark med draken) i samband med slaget vid Brunkeberg 1471. Den sistnämnda identifieringen mellan statsledning/rike och ett särskilt helgon delade dock Göran med Erik den helige, som intressant nog inte tycks ha haft en lika framskjuten plats som Göran i kyrkokonst efter reformationen. Möjligen var det så att ett patriotiskt symbolvärde inte räckte, utan att det krävdes särskilda religiösa skäl för att fortsätta använda ett helgon i målningar.

Helgon: relikerna

När det gäller relikerna var situationen ännu känsligare. Det var här inte bara frågan om dagar för andakt eller bilder som kunde ha ett pedagogiskt värde, utan artefakter, som hade ansetts (och bland många människor fortfarande ansågs) ha undergörande egenskaper, en uppfattning som måste motarbetas. Generellt förstördes sådana i samband med reformationen, men en viss försiktighet visades just mot rikspatronerna. Gustav Vasa respekterade relikerna efter både Erik och Birgitta.¹⁴³ Kanske hade Eriksrelikerna en extra stark status eftersom han hade varit kung och fortfarande kunde ses som en symbol för statsmakten eller riket.¹⁴⁴ För ärkebiskop Angermannus räfst 1596–97 var en av uppgifterna att bränna alla helgonbilder som var föremål för någon form av kult. Dock var Eriksrelikerna i Uppsala domkyrka och Göransgruppen i Storkyrkan i Stockholm uttryckligen undantagna.¹⁴⁵ Eftersom såväl de båda helgonen som de specifika artefakterna hade stor betydelse för den svenska riksledningen, var undantagen knappast godtyckliga. Ryska och tyska postkommunistiska regeringar har behandlat monument över inhemska kommunistledare på liknande sätt.

För andra rikspatroner, inklusive Birgitta, gick det i längden nämligen inte lika bra. Gustav Vasa hade som sagt låtit hennes och andra helgons

¹⁴² Lindgren 1983, s. 241.

¹⁴³ Ahnlund 1954, s. 141; Thordeman 1964, s. 12f. Även en del andra relikerna tycks ha överlevt skrinlagda inne i kyrkor in på 1600- eller till och med 1700-talet. Weikert 2004, s. 13.

¹⁴⁴ Henr. Schück 1917, s. 27; Ahnlund 1954, s. 141; Westman 1954, s. 84; Ericson 2004, s. 191; Lovén 2004, s. 13.

¹⁴⁵ Gillgren 1995, s. 39.

reliker vila i sina skrin, men hans söner var inte lika nostalgiska. Johan III lät smälta Birgittas relikskrin, men också Eriks. Det har beskrivits

som en ödets ironi, att det alltså blev den konstälskande och till de katolska älskådningarna så sympatiskt inställda Johan III, som av omständigheternas makt fann sig nödsakad att lägga embargo på mästerverk av denna art och – vad värre var – låta dem gå i smältdegeln.¹⁴⁶

Handlingen var dock inte religiöst motiverad utan ekonomiskt – Johan var i akut pengabrist. Benen bevarades och han lät senare göra nya skrin.¹⁴⁷

Johans bror Karl IX var mer resolut. Liksom de norska reformatörerna hade gömt Olofsrelikerna i Nidaros lät han i slutet av 1500-talet gömma både Birgittas och hennes dotter Katarinas reliker på ett hemligt ställe i Vadstena kloster.¹⁴⁸ När benen av det främsta inhemska helgonet behandlades så illa är det anmärkningsvärt att Eriksrelikerna bevarades. Karl IX visade visserligen föga vördnad inför dem och ifrågasatte deras äkthet, men han och senare kungar lät dem vara kvar i Uppsala domkyrka.¹⁴⁹ Med tanke på hur Karl gick fram med Birgittas och Katarinas reliker får hans förhållande till Eriksrelikerna betraktas som försonligt, men Erik var ju förutom helgon en företrädare i kungaämbetet. Andra helgongestalter som fortsatte ha en plats i det kulturella livet var S:t Göran, norske S:t Olof, jungfru Maria och den antike martyren Kristoffer. ”Samtliga dessa förutom Maria [som var en biblisk gestalt] representerade det övre skiktet i samhället, Erik och Olov kungamakten, Göran ridderskapet och Kristoffer kyrkan.”¹⁵⁰ Politiska hänsyn kunde tränga ut religiösa.

Nära förknippat med patriotiska hänsyn var den antikvariska vördnaden för det materiella kulturarvet. Synen på reliker var därför inte entydig. Henrik Schück kommenterar att för många var sådana lämningar fortfarande under 1600-talet ”icke fördömliga helgonreliker, som av den rättrogne protestanten borde förstöras, utan ett forntida minne, som det var en plikt

¹⁴⁶ Bygdén 1954, s. 351.

¹⁴⁷ Henr. Schück 1936, s. 430. Den nya skrinläggningen av Eriksrelikerna på Allhelgonadagen 1577 blev i sin tur en i stora delar traditionell ceremoni, så traditionellt att den retade upp det lutherska prästerskapet i Uppsala. Andrén 1999, s. 186f.

¹⁴⁸ Henr. Schück 1936, s. 431.

¹⁴⁹ Clason 1906, s. 137.

¹⁵⁰ Berglund 2007, s. 187.

att skydda.¹⁵¹ Tiden efter reformationen präglades i stort av ett intensivt antikvariskt intresse, som bland annat omfattade medeltiden och minnesmärken över helgon. Såväl Johan III på 1500-talet som Antikvitetskollegiet och välbeställda privatpersoner på 1600-talet idkade fornminnesvård över både kyrkor, gamla kloster (som i och för sig förknippades med medeltida kungaätter lika mycket som med munkar) och platser för helgonmirakel.¹⁵²

Steket från platser till relikier var heller inte omöjligt att ta. Både Eriks- och Birgittarelikerna visades uppskattning och uppmärksamhet under 1600- och 1700-talen. Trots att Karl IX hade gömt eller förstört Birgittas ben, fanns de ännu på något sätt kvar. Eventuellt var lämningarna förfalskningar, men de betraktades som äkta.¹⁵³ Under 1700-talet florerade också ett visst intresse för medeltida kultur, ett intresse som visserligen parades med misstänksamhet, men dock fanns.¹⁵⁴ Utvecklingen liknar moderna revolutioners. Under ett oroligt tidigt skede behandlas artefakter som representerar det gamla systemet fientligt. När det nya systemet har fått ordentligt fäste gäller denna inställning fortfarande, fast mer i princip. När andra värden, som det egna rikets stolta förflutna, kommer in i räkningen, är viljan att göra undantag från den officiella doktrinen större.

Såväl Eriks som Birgittas relikier värnades som sagt. Fastän lämningarna inte betraktades som religiösa objekt utan som nationella fornminnen visar detta att det gick att använda katolskt och medeltida kulturarv i offentligt svenskt historiebrev. Förutom det antikvariska intresse som låg bakom vården av dessa relikier utmanade faktiskt ibland ekonomiska argument de teologiska. Magistraten i Nyköping försvarade 1759 ett porträtt av S:ta Anna som hängde i stadens kronokvarn. En prost i staden ville flytta porträttet eftersom det hade spridits en uppfattning att S:ta Anna gav bra mjöl. Magistraten satte sig till motvärn eftersom ryktet var bra för stadens ekonomi!¹⁵⁵ I det här fallet vann ikonoklasterna, men en Olavsstatyett i S:t

¹⁵¹ Henr. Schück 1933a, s. 457.

¹⁵² M. Olsson 1921, s. 77ff. Se också Henr. Schück 1933a, s. 265, 452ff.; Henr. Schück 1933b, s. 26, 37, 144; Thordeman 1964, s. 40; Lindroth 1975b, s. 244ff.; Ångström 1996, s. 653; Andrén 1999, s. 13.

¹⁵³ Henr. Schück 1933a, s. 144; Henr. Schück 1933b, s. 457; Henr. Schück 1936, s. 432ff.; Bygdén 1954, s. 371ff., 382f. Se också Gödel 1930, s. 81f.

¹⁵⁴ Thordeman 1964, s. 43f.; Lindroth 1978, s. 637.

¹⁵⁵ Henr. Schück 1936, s. 421–429. Det är värt att notera att det inte var helgonporträttet i sig, utan de vidskepliga uppfattningarna som var problematiska.

Olofs kyrka i Skåne skonades, trots att sockenfolket fortfarande vände sig till den i religiöst syfte. Argumentet var att seden stärkte församlingens trofasthet och sockenkyrkans ekonomi.¹⁵⁶

Sammanfattningsvis understryker behandlingen av relikur hur ledarna för den svenska reformationen tog sig an sitt verk. Det fanns en tydlig vilja till förändring och omvärdering av gamla symboler (ibland rent av handgriplig), som måste ses som uttryck för en strävan efter att frigöra sig från traditioner och det förflutna. Samtidigt var utvecklingen trevande, långsam och full av undantag. Precis som vid andra systemskiten störcdes den också av att den nya ordningens representanter inte kunde låta bli att låna av den gamlas symboler. Det fanns även i Sverige en tydlig strävan efter att hitta gemensamma nämnare för traditionellt kyrkoliv och luthersk-evangelisk religionsuppfattning. Det innebar att gamla riter fick vara kvar om de kunde anpassas till ett nytt innehåll.¹⁵⁷

Historiska förebilder

Förhållandet gällde inte bara inom den strikt kyrkliga sfären, utan också inom den politiska. Dels var det tydligt i rituella sammanhang. Både Gustav Vasa och Erik XIV strävade i ceremoniella sammanhang efter att blanda gammalt och nytt och i den förres fall handlade det om att låta kungen som statschef fylla den enande funktion kyrkan tidigare hade gjort.¹⁵⁸ Dels gjordes också mer direkta kopplingar till tiden före reformationen. Gustav Vasa, Erik XIV och Johan III använde ofta medeltida kungar som positiva förebilder i sin egen propaganda. Den främste var Erik den helige (se ovan), men även Magnus Ladulås och Karl Knutsson Bonde var populära och fler förekom. Det kunde handla om att anspela på deras regeringsinsatser,¹⁵⁹ att hänvisa till dem som förfäder,¹⁶⁰ att avbilda dem på mynt (detta gällde endast Erik den helige),¹⁶¹ eller att i tal, på bilder och i ceremonier jämföra sig

¹⁵⁶ Falk 1902, s. 74.

¹⁵⁷ Pleijel 1970, s. 163ff.; Pahlmblad 1998, s. 112; Andrén 1999, s. 78ff.

¹⁵⁸ Andrén 1999, s. 140; Grundberg 2005, s. 50; Berglund 2007, s. 189.

¹⁵⁹ M. Olsson 1921, s. 83; Granberg 1998, s. 239; Hallenberg 2003, s. 30; Ericson 2004, s. 144f.; Berglund 2007, s. 187.

¹⁶⁰ Hildebrand 1934, s. 159; Johannesson 1982, s. 277f.; Ericson 2004, s. 146f.; Berglund 2007, s. 185.

¹⁶¹ Lagerqvist 1995, s. 130ff., 150f.

med och efterlikna dem.¹⁶² Som särskilt intressant exempel kan till att börja med nämnas att både Gustav Vasa och Erik XIV ibland lät bilden av Erik den helige på mynt vara slående lik dem själva.¹⁶³ Vidare hade Sverige under Erik XIV ett krigsfartyg vid namn S:t Erik, som under en tid fungerade som amiralsskepp.¹⁶⁴

Från och med Sigismund är det svårare att hitta liknande anspelningar på medeltida kungar, åtminstone i befintlig forskning. Med tiden kom i stället fokus allt mer att ligga på Vasaätten. Tendensen märks redan med Kristina.¹⁶⁵ De släktskap med äldre ätter som hennes farfars far Gustav Vasa hade varit mån om att fastslå, var från och med nu alltså inte lika viktiga. Även förebilder hämtades nu främst från protestantisk tid. Alla protestantiska kungar framställdes visserligen inte som ideal och dessutom förekom avsteg från den protestantiska epokens gränser.¹⁶⁶ De viktigaste sådana hade dock inget med katolsk medeltid att göra, utan bestod av götiska referenser. Regalskeppet Vasas ornament innehöll till exempel förutom antika och bibliska gestalter också götiska krigare.¹⁶⁷ Intressant nog finns inga avbildningar som kan identifieras som medeltida svenska gestalter. Uppenbarligen hade denna period lägre symboliskt värde.

Däremot finns ett ensamt men illustrativt exempel från åren runt 1700. Då betecknades bastionerna i Wismar – försvar av stormaktsväldets södra gräns – med namn efter berömda fältherrar. De vanligaste motivkretsarna var bibliska, götiska och antika härförare, men också svenska kungar förekom, nämligen följande: Gustav Vasa, Gustav II Adolf, Karl X Gustav, Karl XI och Erik den helige. Alla utom den sistnämnde betraktades som centrala i uppbyggnaden och försvaret av det svenska stormaktsväldet och den lutherska tron. Bland dessa hade alltså den gamle helgonkungen fått plats. Åsa Karlsson som tagit fram uppgifterna finner detta anmärkningsvärt och drar

¹⁶² Arnoldsson 1946, s. 23f.; Ericson 2004, s. 19; Grundberg 2005, s. 11, 49f.; Ågren 2006; Berglund 2007, s. 184f.

¹⁶³ *Svenska kungliga porträtt i svenska porträttarkivets samlingar* 1943, s. 27; Thorde-
man 1954, s. 200.

¹⁶⁴ Tegel 1751 (1610), s. 192.

¹⁶⁵ Grundberg 2005, s. 190; Johannesson 2005a, s. 84.

¹⁶⁶ Johannesson 2005b, s. XIX. Se också Ullberg 2007, s. 179.

¹⁶⁷ Soop 1986, s. 52, 237. Se också Nordström 1930, s. 266; Nordström 1934, s. 71; Lindroth 1975b, s. 251ff.

slutsatsen att Erik fortfarande hade ett symbolvärde som svensk krigarkung.¹⁶⁸ Det är svårt att invända.

1700-talet präglades i grunden av en fördömande inställning mot medeltiden. Bakom låg förutom upplysningstankar, precis som i England, en patriotiskt motiverad antikatholicism.¹⁶⁹ Ibland hävdades rent av att införandet av katolsk tro i Sverige på 900-talet hade förstört den demokratiska maktbalans som tidigare funnits mellan stånden i landet,¹⁷⁰ ytterligare ett exempel på hur det nya systemets representanter letar efter en oförstörd urtid, denna gång till och med utanför kristendomens ram. Men patriotismen medförde också ett behov av att manifesteras kopplingar mellan rikets samtid och dess förflutna. Det finns exempel på att medeltida svenska gestalter användes som moraliska föredömen även under denna tid: Torgny lagman, Birger jarl, Engelbrekt och Sten Sture d.ä. för att nämna några.¹⁷¹ Av dessa representerade dock alla utom Birger jarl i någon mån motstånd mot kungamakten: Torgny lagman protesterade mot Olof Skötkonungs krigsplaner mot Norge, medan Engelbrekt och Sten Sture kämpade mot unionskungarna. Måhända var det lättare att från en tid som generellt föraktades och ogillades hitta positiva förebilder bland upprosmän än bland regenter. Det ska också sägas att medeltida gestalter var ovanligt.¹⁷²

Nu hade det protestantiska Sverige fler förebilder från de egna leden. Under 1700-talet tillkom förutom anspelningar på 1500-talets kungar allt fler på 1600-talets, både som anfäder och som ideal.¹⁷³ Främst av alla var dock fortfarande Gustav Vasa och särskilt kungligheter jämförde sig gärna med honom.¹⁷⁴ Adolf Fredrik och hans ättlingar var avlägset släkt med Vasaätten, vilket gjorde jämförelser med dem mer direkta än jämförelser med antika och bibliska gestalter, som annars var populära.¹⁷⁵ Frånvaron av me-

¹⁶⁸ Å. Karlsson 1999, s. 71. Dessutom förekommer svenska fältherrar, de flesta från trettioåriga kriget.

¹⁶⁹ Hall 1998, s. 63ff.

¹⁷⁰ Hallberg 2003, s. 188f.

¹⁷¹ Blanck 1911, s. 403; Lindroth 1981, s. 262; Hall 1998, s. 63, 73; C. Frängsmyr 2000, s. 36; Tandefelt 2005, s. 55, 60.

¹⁷² Se t.ex. Granberg 1998, s. 236ff.

¹⁷³ Nyman 1988, s. 109; Burke 1997, s. 7; Hallberg 2003, s. 263; Malmstedt 2003, s. 79, 86; Ihalainen 2005, kap. 6.3; Tandefelt 2007, s. 42; Dahlström 2010, s. 22f.

¹⁷⁴ Alm 2002, s. 189; Malmstedt 2003, s. 87f.; Johannesson 2005a, s. 84f.

¹⁷⁵ Tandefelt 2005, s. 56.

deltida gestalter kan dock inte förklaras med släktargument. Den som var släkt med huset Vasa var enligt officiella genealogier också släkt med de medeltida svenska kungarna. Alltså fanns det andra skäl till att de uteslöts, rimligen att reformationen hade börjat utgöra en viktig gränslinje, men också att senare protestantiska kungar, till skillnad från Gustav Vasa och hans söner, inte behövde söka legitimitet i Erik den helige eller någon annan medeltida kung.

Både politiskt och religiöst påminner Sveriges 1500-tal om det förhållande Sovjetunionen och dess ledare hade till gammal rysk symbolik – gamla former med nytt innehåll och ibland rent av utnyttjande av det gamla systemets symboler. Behovet av den äldre tidens symboler tycks sedan ha minskat, men Wismar visar att det inte helt och hållet var fråga om en tillfällig kvarleva av ett gammalt symbolspråk under en kort övergångsperiod. Det antyds också av en detalj från 100-årsjubileet av Uppsala möte 1693. Då hölls en stor festlighet i den gamla möteslokalen i Uppsala där originalhandlingarna låg i ett silverskrin som Karl XI hade låtit tillverka.¹⁷⁶ Ceremonin upprepades under liknande former vid 200-årsjubileet 1793.¹⁷⁷ Denna vördnad inför en gammal artefakt känns föga evangelisk och silverskrinet för ofrånkomligen tankarna till relikskrin.

Traditioner och förändring

Så långt kyrko- och statsledningens splittrade inställning till förnyelse och tradition i religiösa och politiska frågor. Frågan komplicerades ytterligare av det folkliga motståndet mot förändringarna. Delvis yttrade det sig i relativt oskyldiga kvarlevor som platsnamn eller berättelser baserade på helgon (samt de ovan nämnda helg- och marknadsnamnen). Ibland var det fråga om lämningar från katolsk tid, men ibland om nyskapelser.¹⁷⁸ Utan att vara direkt irrlärliga innebar sådana traditioner att helgonens minne levde kvar. Ibland var traditionalismen mer utmanande. Tvärtemot vad svensk historiskrivning ofta ger sken av hade folket i Sverige inte väntat i sekler på att Gustav Vasa skulle befria dem från avlatshandel, påvestyre och latinska mässor. I stället mötte reformationen ett utbrett motstånd, inte minst från

¹⁷⁶ Rystad 2001, s. 256.

¹⁷⁷ Alm 2010, s. 132.

¹⁷⁸ Ahnlund 1954, s. 152; Lovén 2004, s. 11.

de breda befolkningslagren.¹⁷⁹ Förmodligen hade det samma orsak här som i andra historiska situationer av stark förändring: tradition skapar trygghet, särskilt i kristider.¹⁸⁰

Fixeringen vid det gamla var dock inte ett övergående fenomen. Visserligen rapporterades redan från 1570-talet om motstånd mot Johan III:s återinförande av katolska inslag i liturgin (så snabbt kan alltså traditioner glömmas) och visserligen vore det fel att påstå att svenskarna under 1600-talet inte uppfattade sig som lutheraner, men många gamla seder levde kvar länge.¹⁸¹ Mycket tyder också på att det inledningsvis aktiva motståndet övergick i ett mer passivt. I stället för att protestera försökte folk helt enkelt bevara gamla seder i skymundan. Det finns åtskilliga exempel på kvarlevande rester av helgonkult med både relikier och firande av helgondagar i Sverige under 1600- och 1700-talen och ännu längre fram i tiden, ibland till och med i kyrkorna.¹⁸²

Äldre inslag i kyrklig ceremoni och i böner kunde också leva kvar i den inofficiella folkliga kulturen efter att de officiellt avskaffats.¹⁸³ En mellanställning intar de offerkyrkor som nämndes ovan, liksom votivgåveväsendet. Ofta motarbetades votivgåvorna av renlärliga kyrkomän, men bruket bestod ändå, delvis för att det var djupt förankrat i folklig religiositet, delvis för att det var lönsamt för kyrkorna. Ibland verkar det som om de accepterades med ett föraktfullt överseende. Två av de mest framstående skildrarna av svensk kultur under slutet av 1600-talet, Erik Dahlbergh och Johan Peringskiöld, tog i sina verk upp avbildningar på votivgåvor.¹⁸⁴ De markerade visserligen avståndstagande med syrliga, antikatolska kommentarer, men det är ändå anmärkningsvärt att företeelsen över huvud taget nämndes. Dahlbergh och Peringskiöld skrev representativa verk i syfte att framhäva Sveriges storhet och att det i dessa kunde förekomma antydan om att ”påviska”

¹⁷⁹ Lindroth 1975a, s. 199f.; Nyman 1988, s. 169; Nyman 1997, s. 11f.; André 1999, s. 48, 233; Nyman 2005, s. 255.

¹⁸⁰ Malmstedt 2002, s. 160.

¹⁸¹ André 1999, s. 183; Malmstedt 2002, s. 165; Harrison & Eriksson 2010, s. 294.

¹⁸² Carlsson 1919, s. 346f.; Malmstedt 1994, s. 145; Ångström 1996, s. 662; Lejon 1998, s. 39; Weikert 2004, s. 42, 157.

¹⁸³ Carlsson 1919, s. 344ff.; Pleijel 1970, s. 172; Nyman 1997, s. 285f.; Malmstedt 2002, s. 129f., kap. 6.

¹⁸⁴ Gillgren 1995, s. 39ff.

seder fortfarande förekom i Sverige tyder på att den lutherska renläriheten var beredd att erkänna sprickor.

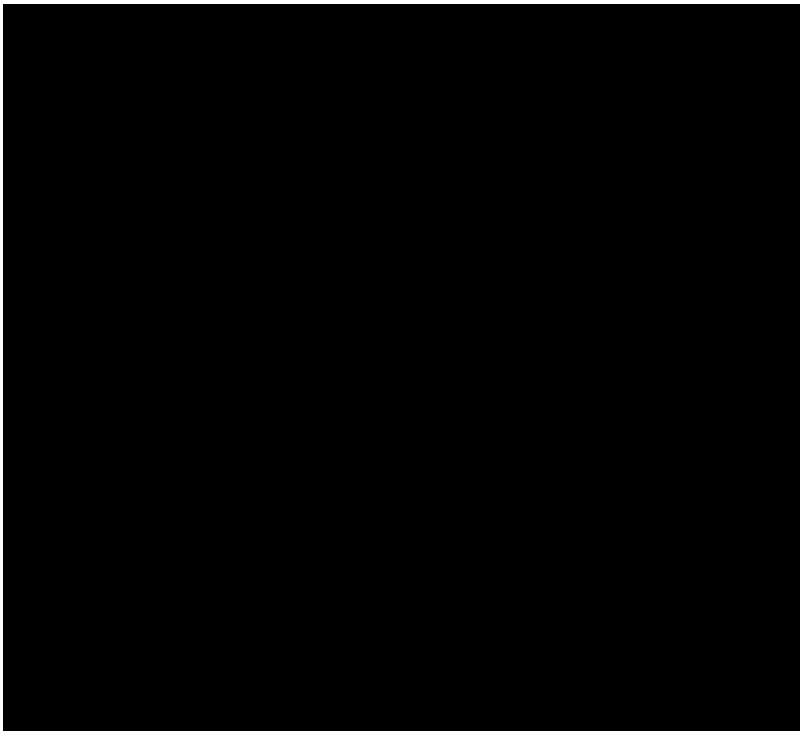
Det är inte säkert att traditionella folkliga inslag i det religiösa livet ska ses som en medveten tyst protest mot reformationen. Faktum är att de dikotomier vi ofta gör mellan katolskt och protestantiskt lika gärna skulle kunna uttryckas som motsättningar mellan folkligt och lärt. Detta är uppmärksammat i internationell forskning (se föreg. avsnitt). Göran Malmstedt har, med svenska förhållanden som utgångspunkt, argumenterat för att avvikelser från officiell protestantisk doktrin inte behöver tyda på att folk var katoliker – de såg helt enkelt inte religion på ett så dogmatiskt sätt. Religiös renlärihet var inte nödvändigtvis lika viktig för hela befolkningen som för de människor som ledde kyrkan. I en och samma person kunde det rymmas uppfattningar som vi skulle etikettera lutherska, katolska, hedniska med mera utan att denne såg någon inkonsekvens mellan dem.¹⁸⁵

Om detta resonemang är riktigt, vilket förefaller troligt, innebär det också att traditionella eller katolska inslag i det religiösa medvetandet inte innebär att man hade ett avspänt förhållande till äldre trossystem. I den mån acceptansen av det traditionella var omedveten och oreflekterad var det fullt möjligt att omfatta katolska sedvänjor och samtidigt fördöma katolicism och gamla katolska symbolgestalter. Alltså innebär inte anpassning till traditionell religiositet att förståelse för vare sig förreformatoriska ideal eller katoliker är att vänta, lika lite som en viss anpassning efter traditionellt ryskt bild- eller symbolspråk i det moderna Sovjetunionen nödvändigtvis innebär att man visade förståelse för gamla feodala utsugare. Traditioner kan upprätthållas mer eller mindre omedvetet, men historieskrivning är en medveten intellektuell process där det är svårare att undvika att ta ställning.

Ett sätt att mildra effekten av traditionsbrott och att legitimera den egna linjen är att hävda att den egentligen går tillbaka på gammal ordning. Det är svårt att se explicita sådana anspråk i de moderna revolutionerna eftersom de var så starkt framåtblickande. Några exempel finns, som till exempel de amerikanska revolutionärer som menade att de byggde sina teser på urgamla engelska rättigheter, men det var inte det normala. I det betydligt mer traditionalistiska 1500-talssamhället var det lättare och därför var den typen av argument också vanligare under reformationen. Såväl Gustav Vasa som

¹⁸⁵ Malmstedt 2002, s. 24f., 167.

andra ledande svenska reformatorer menade att de åtgärder som vidtogs inte bröt mot gammal tradition utan innebar en förbättring av dess organisation. De var noga med att påpeka att impopulära beslut, som till exempel reduktionen av kyrkosilver eller inskränkningar i kyrkans privilegier, hade stöd i heliga texter eller i gammal svensk lag.¹⁸⁶



Här syns den i texten omnämnda avbildning där Johan Peringskiöld skildrar pilgrimer och votivgåvor vid Eriksrelikerna i Uppsala domkyrka. Att författaren bland annat talar om "den enfaldiga hopens vantro och villfarelse i påvedömet" (s. 54) är förstas talande, men förtar inte det faktum att han valde att presentera sådana sedvänjor i ett representativt verk över svensk kultur. (Plansch i Johan Peringskiöld, Monumenta Ullerakerensia, Stockholm 1719.)

¹⁸⁶ Andréén 1999, s. 32, 47; Berglund 2007, s. 189.

Utifrån det här betraktelsesättet var reformationen en revolution bara i ordets ursprungliga betydelse: en återgång till den ursprungliga kristna tron och den högt aktade urkyrkan. Att det skulle vara fråga om att införa en ny tro i landet förnekades ivrigt.¹⁸⁷ Tvärtom ansåg reformatörerna sig vara minst lika "katolska" som traditionalisterna, i betydelsen att det var de och inga andra som representerade den sanna kristna tron.¹⁸⁸ Den inställningen levde sedan kvar. Runt sekelskiftet 1700 försvarade biskopen och historieprofessorn Erik Benzelius d.y. reformationen trots att han samtidigt var emot splittring inom kyrkan. Han menade att det egentligen var protestanterna som stod för kyrklig enhet och katolikerna som hade avvikit från den sanna tron.¹⁸⁹

Den modernisering av motiven för förebilder som ägde rum inom den politiska sfären påverkade dock också den religiösa. Med tiden kom reformationen i Sverige att få sina egna hjältar, precis som i andra protestantiska riken och i moderna revolutionsländer. Reformationen utgjorde grund för en dyrkan som kan jämföras med den som drabbade Marat eller Lenin. Liksom i England fanns det ett tydligt patriotiskt drag även här. Redan i början av 1600-talet valde man i Sverige att fira jubileum 1621, till hundraårsminne av Gustav Vasas maktövertagande, i stället för som i andra protestantiska länder, 1617, till minne av att Martin Luther spikade upp sina teser i Wittenberg.¹⁹⁰ I firandet kom också de svenska reformatörerna att överglänsa Martin Luther, och bland dem Gustav Vasa att överglänsa andra viktiga aktörer som Olaus Petri.¹⁹¹ Reformationskungen framställdes här som en dubbel befriare, både från Köpenhamn och från Rom och Gustav II Adolf som hans efterföljare i kampen mot katolicismen.¹⁹² Sedan dess har Gustav Vasa ofta använts som symbol för motståndet mot Sveriges två värsta fiender: "de grymma danska tyrannerna och den falska katolska kyrkan."¹⁹³ Så skapades bilden av en nära samhörighet mellan svenskhet och lutheranism samtidigt som den världsliga ledningen framhävdes på den andligas bekostnad. Det är värt att notera att denna bild var en tillrättalagd

¹⁸⁷ Nyman 1997, s. 58; Andrén 1999, s. 45f., 66f.

¹⁸⁸ Nyman 2005, s. 222.

¹⁸⁹ Aurelius 1994, s. 89f.

¹⁹⁰ Aurelius 1994, s. 16ff.

¹⁹¹ Aurelius 1994, s. 37.

¹⁹² Aurelius 1994, s. 20; Jarlert 2005, s. 249; Villstrand 2005, s. 29.

¹⁹³ Johannesson 1998, s. 35. HÅ:s översätt.

förenkling. Det finns inget som talar för att Gustav Vasa omfattade Luthers lära eller avsåg att reformera kyrkan när han kom till makten 1521. Trots det utnämnde Gustav II Adolf i ett kungligt mandat 1521 till det år då reformationen infördes i Sverige.¹⁹⁴

Ett intressant faktum är att detta år i efterhand har kommit att betraktas som en stor brytpunkt i svensk historia. Det finns många exempel från 1700-talet och 1800-talet på hur Gustav Vasa framställdes som en sorts statsgrundare och hans maktövertagande som inledningen av en ny epok i svensk historia.¹⁹⁵ Detta medför två viktiga förhållanden. Dels har Sverige haft en god förebild från protestantisk tid. Dels har reformationen kommit att framstå som en större skiljelinje i svensk historia än vad den förmodligen betraktades som i sin samtid och definitivt större än vad initiativtagarna skulle ha önskat.

Renlärighet och slutenhet

För att förstå synen på det egna förflutna är det också viktigt att veta hur katolsk respektive protestantisk kristendom i samtiden betraktades. I Sverige förknippades, precis som samtidigt i England och i viss mån senare i Sovjetunionen, den offentliga doktrinen med det egna rikets folkliga värderingar: att vara svensk blev mer och mer identiskt med att vara lutheran. Under tidigt 1600-tal hade denna inställning en klart politisk slagsida. I och med att den katolska grenen av Vasaätten, representerad av Sigismund, hade jagats bort från tronen av Karl IX, men levde kvar i Polen, fanns ett påtagligt hot mot den svenska statsledningen. Den religiösa sidan av denna konflikt förstärktes av att Karl IX och Gustav II Adolf ur dynastiskt hänseende inte hade främsta rätten till den svenska tronen utan i stället var tvungna att legitimera sina tronanspråk religiöst. Det var som protestanter, inte som arvtagare, de var Sveriges rättmätiga kungar.¹⁹⁶ Här finns förmodligen också förklaringen till varför Sverige blev så strikt lutherskt under 1500-talets sista decennium. Anledningen var inte i första hand teologisk utan dynastisk. Om Karl IX:s legitimitet baserades på att han var protestant måste Sverige också vara ett otvetydigt protestantiskt land.¹⁹⁷ Genom detta faktum och

¹⁹⁴ Montgomery 2002, s. 76

¹⁹⁵ Henr. Schück 1943a, s. 126; Henr. Schück 1943b, s. 156; Bennich-Björkman 1970, s. 152; Johannesson 2005a, s. 61; Tandefelt 2005, s. 55.

¹⁹⁶ H. Olsson 1944, s. 3; Johannesson 2005a, s. 84; Ericsson 2007, s. 73f.

¹⁹⁷ Henr. Schück 1920, s. 10.

genom de polska Vasakungarnas stöd till svenska katoliker blev katolsk tro en belastning. Att vara katolik var nu att vara landsförrädare.¹⁹⁸ Så länge Sigismund och hans efterföljare behöll sitt anspråk på svenska kronan – vilket de gjorde till 1660¹⁹⁹ – motiverades alltså antikatolicismen av dagspolitiska faktorer, men den levde kvar senare.²⁰⁰ I Frankrike och Sovjetunionen hade det gamla systemets företrädare komprometterat sig genom att liera sig med utländska makter och en likartad situation fanns alltså i Sverige.

Kopplingen mellan svenskhet och protestantism visade sig på flera olika sätt. Till att börja med stiftades redan under decennierna runt 1600 lagar och bestämmelser som framhävde Sverige som ett lutherskt land och begränsade katolikers rättigheter. För att få ha ett ämbete i Sverige var man tvungen att vara lutheran och katoliker förbjöds att vistas i landet.²⁰¹ Den sistnämnda regeln gällde egentligen alla främmande religioner, men kom i praktiken att endast omfatta katoliker. Andra kristna kunde accepteras så länge de inte höll andakter eller uppfostrade sina barn i annat än lutherskt tro.²⁰² Under andra halvan av 1600-talet tilläts utländska utövare av icke-luthersk kristendom att förrätta enskild gudstjänst, men inte att hålla religiösa samkväm.²⁰³

Sådana lagar fick ofrånkomligen till följd att den religiösa likriktningen inom den svenska befolkningen blev närmast totalt. Under mitten av 1600-talet frodades visserligen synkretistiska, ekumeniska tankar i Sverige, men dessa bemöttes relativt kraftfullt från etablissemangen.²⁰⁴ Karl X Gustavs kungaförsäkran fastslog fortfarande att alla svenska lärare måste vara lutheraner.²⁰⁵ På så sätt kom lutherdom att förknippas med svenskhet även på ett existentiellt plan. Protestantisk tro och lojalitet mot Sverige som stat blev under 1600-talet ”oskiljaktigt förenade”.²⁰⁶ I krigspropagandan framställdes

¹⁹⁸ Nyman 2005, s. 256.

¹⁹⁹ Villstrand 2005, s. 32.

²⁰⁰ Levin 1896, s. 2f.

²⁰¹ Lindroth 1975b, s. 80; Inger 2002, s. 204f.

²⁰² Hessler 1956, s. 8f.; T. Frängsmyr 2004, s. 144ff.; Jarlert 2005, s. 251. Kanske bidrog det upplevda hotet från katolska krafter under 1600-talet till att göra den svenska regeringen mer vänligt inställd till andra protestanter. Levin 1896, s. 11f.

²⁰³ Hessler 1956, s. 10.

²⁰⁴ T. Frängsmyr 2004, s. 150; Forssberg 2005, s. 70.

²⁰⁵ Forssberg 2005, s. 54.

²⁰⁶ Montgomery 2002, s. 58.

generellt andra riken med evangelisk tro som vänner (Danmark-Norge ofta undantaget) medan muslimer och katoliker var de generella fienderna.²⁰⁷

Inställningen varierade beroende på inrikespolitiska och utrikespolitiska konjunkturen. Vid Kristinas abdikation stärktes de antikatolska stämningarna liksom under Karl IX:s och Karl X Gustavs polska krig, medan Karl XII:s allianspolitik tidvis innebar en vänligare, eller åtminstone mindre öppet fientlig ton mot både katoliker och muslimer.²⁰⁸ Generellt gick också utvecklingen under 1600-talet i riktningen att turkarna (som representerade islam) kom att ta över katolikernas roll som huvudfiende.²⁰⁹ Det gick till och med så långt att det förekom propagandistiska pjäser som manade fram bilden av ett allkristet motstånd mot islam, där katolska och protestantiska makter förenades.²¹⁰ Trots detta fanns det i den svenska psalmboken av 1695 fortfarande kvar flera antikatolska inslag.²¹¹ Det kan därför konstateras att den luthersk-svenska identiteten inte bara byggde på positiva förebilder utan också på negativa och att en av dessa var katolsk kristendom, i avtagande men fortfarande aktuell under slutet av 1600-talet.

Parallellt med denna mildring i förhållandet till katoliker accentuerades dock identifieringen av svenskhet med luthersk tro. Det hade som sagt redan under tidigt 1600-tal förekommit kopplingar mellan protestantism och svensk patriotism. Dessa fann gärna stöd i gammaltestamentliga texter och Sverige jämfördes med Israel som Guds utvalda folk.²¹² Mot slutet av seklet stärktes dessa kopplingar. Den lutherska tron utgjorde en grund för statsledningens strävan efter att skapa en svensk enhet.²¹³ En sådan pro-luthersk hållning blev närmast automatiskt antikatolsk. Byggandet av en svensk-luthersk riksidentitet baserades inte sällan på utfall mot katoliker, som alltså fick bära den klassiska motbilsrollen.²¹⁴ Hur framgångsrika strä-

²⁰⁷ Malmstedt 1999, s. 93; Jarlert 2005, s. 262f.; Ericsson 2007, s. 93ff.

²⁰⁸ Nordin 2000, s. 165ff.; Montgomery 2002, s. 33; Forssberg 2005, s. 158; Söoberg 2007, s. 145. Paul Kléber Monod menar dock att Karl XII:s allians med sultanen var ett tecken på att konfessionalismen var på reträtt. Monod 1999, s. 290.

²⁰⁹ Malmstedt 1999, s. 96; Forssberg 2005, s. 75, 90ff. Ännu senare blev Ryssland den främste fienden. *Ibid.*, s. 288.

²¹⁰ Ellenius 1998, s. 2.

²¹¹ Jarlert 2005, s. 264.

²¹² Ekedahl 1999, s. 216; Montgomery 2002, s. 78; Nordberg 2007, s. 20.

²¹³ Ekedahl 2002, s. 50ff.; Montgomery 2002, s. 47; B. Olsson 2002, s. 295.

²¹⁴ Aurelius 1994, s. 21; B. Olsson 2002, s. 295.

vandena efter denna svensk-lutherska identitet var kan diskuteras. Här är det inte nödvändigt att reda ut den frågan, men det kan i alla fall konstateras att överheten i Sverige försökte identifiera lutherska värderingar och dygder med svenskhet.

Den lutherska enheten och kontrollen i Sverige tycks alltså ha varit närmast total under 1600-talet. Både svenska och internationella historiker har kommenterat hur stark likriktningen var och hur den svenska regeringen mer än någon annan statsledning under samma tid hade lyckats föga folket under det officiella trossystemet.²¹⁵ Samtidigt fanns det som ovan nämnts tydliga avsteg från en rent evangelisk utformning av de religiösa praktikerna. Både moderna forskare och utländska besökare under 1600-talet har också noterat att den svenska kyrkan i högre utsträckning än andra protestantiska kyrkor behöll medeltidskatolska inslag i både liturgi och kyrkoutsmykning.²¹⁶ Utöver det fanns det också katolska bönböcker och andra religiösa skrifter i Sverige. En del hade sparats från tiden före reformationen men i vissa fall var det fråga om nytugåvor.²¹⁷

Det här kan tyckas vara en motsägelse. Hur kunde Sverige vara det mest enhetligt lutherska landet i Europa och samtidigt uppvisa så tydliga tecken på bristande renlärighet? Svaret är enkelt. Enhetligheten bestod i att alla invånare (officiellt) hade samma tro och att undersåtarna i ovanligt hög grad hade accepterat överhetens religiösa program. Till skillnad från i till exempel England tolererades ingen katolsk minoritet. Predikningar under mer eller mindre obligatoriska högmässor och längre fram husförhör befrämjade religiös likformighet. Det innebär dock inte att det religiösa programmet bestod av en extrem tolkning av lärosatserna. Vad folk enades under var en relativt mild form av lutherdom. Därför ligger det ingen motsättning i att hävda att den protestantiska likriktningen var stor och att kyrkolivet samtidigt var uppblandat med katolska inslag. Kanske är det rent av så att det var det faktum att Sverige var så enhetligt som gjorde det möjligt att ha en mer avspänd inställning till katolska inslag i texter, bilder och ceremonier. Kon-

²¹⁵ Lindroth 1975b, s. 79; Roberts 1980, s. 68; Parker 1992, s. 77; B. Olsson 2002, s. 291; Brohed 2006, s. 69f.

²¹⁶ Ångström 1996, s. 659ff.; Montgomery 2002, s. 10; Pahlmblad 2002, s. 264.

²¹⁷ Lindgärde 2002, s. 271f.; Montgomery 2002, s. 64, 173. I den svenska 1600-talslitteraturen är det dock svårt att hitta fall där Maria nämns, oavsett om den är av världslig eller av andlig art. Hansson 1996, s. 677.

fessionaliseringen av de västeuropeiska staterna under 1600- och 1700-talen var en följd av att det fanns andra närbesläktade läror att vara på sin vakt emot. När renheten i tron hotades blev det viktigare att vara noga med religiösa detaljer.²¹⁸ I ett land som var enhetligt ur teologisk synvinkel kunde därför en viss öppenhet tillåtas. Det handlade trots allt om religiösa praktiker, inte om lärosatser.

Under 1700-talet ökade öppenheten i religionsfrågor. Den lutherska idén om varje persons direktkontakt med Gud ledde på lång sikt till en urholkning av kyrkliga hierarkier.²¹⁹ Kyrkan var trots det ovanligt stark i Sverige jämfört med i andra västeuropeiska länder,²²⁰ men förändringar går att se. Religiös tolerans blev gradvis mindre suspekt och möjligheten för främmande trosbekännare att få verka i landet diskuterades. Motståndet var visserligen ganska hårt, men bara det faktum att frågan togs upp och att det inom den toleranta falangen fanns högt uppsatta representanter för prästerskapet (biskop Jesper Swedberg är ett exempel) visar att nya tider var på väg.²²¹ Det fanns dock betydande undantag från denna ökade öppenhet, bland annat skärptes den faktiska lagstiftningen.²²²

Vidare ansågs det inte nödvändigtvis att katoliker skulle omfattas av denna öppenhet – precis som i England betraktades de under seklets första hälft som ett alltför stort hot mot andras frihet.²²³ Under senare delen av 1700-talet märktes dock en allt öppnare inställning även till katoliker. Dels berodde den på en allmänt ökad tolerans och tillåtande attityd i yttrandefrihetsfrågor, dels förmodligen också på ett ökat intresse för kulturer som ansågs främmande och exotiska. Nu blev det också möjligt för katoliker (och judar) att bilda öppna församlingar i Sverige, något som reformerta kristna fått göra sedan 1741.²²⁴ Samtidigt hade den svenska kyrkan också fått andra fiender, som ansågs mer hotande. Pietism och andra väckelserörelser,

²¹⁸ Po-Chia Hsia 1989, s. 182.

²¹⁹ Sørensen & Stråth 1997, s. 10.

²²⁰ Lindroth 1978, s. 502.

²²¹ Hessler 1956, s. 23; Staf 1969, s. 22, 35, 84ff.

²²² Hessler 1956, s. 19f.; Lindroth 1978, s. 543. Se också T. Frängsmyr 2004, s. 211f.

²²³ Staf 1969, s. 94; Hallberg 2003, s. 176.

²²⁴ Hessler 1956, s. 34; Nyman 1988, s. 16; Nyman 1996, s. 737; T. Frängsmyr 2004, s. 217.

religiös likgiltighet eller ateism och allmänt fritänkande intog nu en allt viktigare roll som hot mot den rätta tron.²²⁵

Till det ska också läggas att toleransen främst var principiell och pragmatisk. Den innebar inte alltid att de främmande trosinriktningarna respekterades.²²⁶ Det var en skillnad mellan att tillerkänna andra människor rätten att utöva sin religion och att visa förståelse för deras ståndpunkter. Argument för att underlätta för andra kristna än lutheraner att verka i Sverige var vanligen ekonomiska. Om de var kunniga i någon nyttig näring kunde till och med katoliker accepteras.²²⁷ Därför kunde en text som pläderade för ökad religionsfrihet för till exempel katoliker i Sverige samtidigt vara starkt kritisk mot katolicism.²²⁸

I Sverige kom liksom i England också en stark kyrka att förknippas med katolicism. Både kyrkan som institution och den ortodoxa lutherdomen kritiserades – i synnerhet under seklets andra hälft – ibland rent av från prästerna själva.²²⁹ Motviljan var delvis av ekonomisk art eftersom det i rationell upplysningsanda ansågs att kyrkan kostade pengar som i stället kunde ha använts till något produktivt.²³⁰ Svartmålning av medeltidens katolska präster kunde alltså vara förtäckt kritik mot samtidens protestantiska. Paradoxalt nog drabbade detta lätt de mest renläriga lutheranerna – det var de som stod för traditionella värderingar. Ett intressant exempel var att den progressiva filosofen Daniel Boëthius i ett brev år 1800 kallade de strikt lutherska tankarna om kyrkan och religionen för ”munckidéer”. Det förändrades i och för sig av att den sida som förfäktade sådana leddes av biskop Petrus Munck.²³¹ Boëthius kan dock knappast ha varit omedveten om bibetydelsen, utan syftade till en sarkastisk vitsighet. Uppenbarligen förknippades det gammalmodiga och bakåtsträvande med katolska företeelser, oavsett vilka ståndpunkter som uttrycktes. Motviljan mot katolicism behövde inte vara protestantisk till sitt ursprung.

Bakom det här låg en traditionell uppfattning om religionens stora betydelse för staten som levde kvar under hela 1700-talet, men också utmanades

²²⁵ Hessler 1956, s. 25f.; Ekedahl 2002, s. 57; Josefsson 2002, s. 251.

²²⁶ Josefsson 2002, s. 252. Se dock Staf 1969, s. 226.

²²⁷ Brohed 1973, s. 121; Johannisson 1988, s. 100; Nyman 1988, s. 171f.

²²⁸ Staf 1969, s. 97; T. Frängsmyr 2004, s. 282.

²²⁹ Hessler 1956, s. 179; Nyman 1988, s. 48; Granberg 1998, s. 66f.

²³⁰ Hessler 1956, s. 119.

²³¹ Hessler 1956, s. 111f.

av en växande uppfattning om individens rätt till religionsfrihet.²³² Sammantaget präglades därför 1700-talet, särskilt den andra halvan, av en dubbelhet. Ökat intresse för främmande läror, praktiska hänsyn och respekt för individens frihet stod mot en luthersk renlärighet, vårdande av statens bestånd och en allmän motvilja mot katolicism, som nu inte enbart närdes av protestantiska tankar utan också av upplysningsfilosofiska. Därför kan man se både försiktigt positiva och tydligt avståndstagande åsikter om påvar, munkar och katolska sedvänjor.²³³

Den motvilja som fanns förstärktes av att det även under 1700-talet gjordes en koppling mellan det samtida Sverige och det gamla Israel samt att en absolut vördnad för den evangeliska tron levde kvar som ett inslag i den officiella självbilden.²³⁴ Det har dock hävdats att lutherdomen under 1700-talets andra hälft började förlora sin roll i ”formeringen av en svensk nationell identitet.”²³⁵ Det stämmer såtillvida att en allmän, internationell protestantism inte längre var viktig som identifikationsfaktor i Sverige. Sympatin med andra protestanter minskade. Samtidigt levde denna koppling kvar både nu och långt senare och var förmodligen ännu starkare i det enhetliga Sverige än i religiöst splittrade länder som England och Nederländerna.²³⁶ Folkskolans undervisning under 1800-talet skulle bygga på evangelisk-luthersk lära.²³⁷ Som en följd av det levde det kvar en stark koppling mellan protestantism och svenskhet samt en därtill kopplad motvilja mot katolsk tro in på 1900-talet. Den var mindre påtaglig i slutet av seklet än tidigare, men hade inte försvunnit helt.²³⁸

*

Den jämförelse som tidigare gjordes mellan reformationen och moderna revolutioner visar sig ur olika aspekter hålla även för Sveriges del. Den lista över tio likheter som avslutar avsnitt 5.2 kan kompletteras med svenska

²³² Brohed 1973, s. 78ff., 96. Med det menades dock inte rätten att fritt uttrycka sin tro, bara rätten till en inre samvetsfrihet. Granberg 1998, s. 69; T. Frängsmyr 2004, s. 185f.

²³³ Nyman 1988 kap. III.2; Aurelius 1994, s. 83, 88, 115f.; Granberg 1998, s. 74f.

²³⁴ Sennefeldt 2006, s. 22ff.

²³⁵ Ekedahl 2002, s. 57.

²³⁶ Ihalainen 2005, kap. 4.3.2, s. 579, 584, 592.

²³⁷ Wickström 2008, s. 24.

²³⁸ Werner 1996, s. 251.

iakttagelser. Även nu är det givetvis viktigt att hålla i minnet att det också fanns stora skillnader som inte redovisats här, men trots det finns det tillräckligt mycket gemensamt för att det ska vara rimligt att tala om en samlad bild.

1. *Brottet med gamla traditioner och symboler, ofta förenat med en stark tro på den egna historiska rättfärdigheten bland revolutionärerna.*

Precis som i andra protestantiska länder förkastades i Sverige gamla traditioner och symboler som exempelvis biskopsmörjelser, själamässor och i all väsentligt även helgonkulterna. De svenska protestanterna var övertygade om att det var de själva, inte reformationens motståndare, som stod för den rätta tolkningen av den kristna läran.

2. *Förebilder från historien före systemskiftet gavs egenskaper som stämde överens med de egna värderingarna.*

Protestanter försökte använda symbolgestalter med stor betydelse för katolska kyrkan utifrån sina egna ideal. Här kan bland annat Birgitta och i någon mån Maria nämnas. Det bör påpekas att till exempel Birgittas symbolvärde inte var odelat gott, utan att framför allt relikerna utsattes för attacker. Relikerna jämfördes dock inte med den historiska gestalten, vilket gjorde det möjligt att respektera en gestalt samtidigt som dess helgonkult fördömdes.

3. *Överlevande gamla ritualer gavs ny mening eller nytt innehåll.*

Svenska exempel på hur gamla riter gavs nytt innehåll ges när till exempel helgondagarna behölls fast med nya religiösa texter, eller när Gustav Vasa strävade efter att ersätta kyrkan med sin egen person som samlande princip.

4. *Konkurrens från symboler – ofta personer – hämtade ur den egna rörelsen.*

Som alternativ till svenska förebilder från tiden före reformationen – till exempel Erik den helige – steg kungar som Gustav Vasa och Gustav II Adolf fram under 1600- och 1700-talen.

5. *Kopplingar mellan den nya läran och det egna rikets eller folkets särart.*

Här liknar Sverige såväl de protestantiska broderländerna England och Nederländerna som det kommunistiska Sovjetunionen. Sverige var ett lutherskt land och att vara svensk var att vara lutheran. I Sverige var denna koppling ett tag extra stark i och med att de protestantiska Vasakungarna hotades av polska katoliker med starka tronanspråk.

6. *En inledande fas av stark ikonoklasm och fientlighet mot traditionella symboler ersattes av en mer försonlig när läget var lugnare.*

Utbredda och våldsamma utslag av bildstorm saknades i Sverige, men förutom riter försvann eller förstördes också en hel del avbildningar och relikier under 1500-talet och början av 1600-talet. Senare under 1600-talet samt under 1700-talet spirade dock ett visst intresse för medeltida antikviteter även om de var av katolsk art, exempelvis kloster eller helgonrelikier.

7. *De nya maktbavarnas försonlighet mot traditioner förstärktes genom kompromisser med mindre ideologiskt motiverade grupper traditionalism.*

I Sverige illustreras detta av till exempel helgmarknadsdagar, votivgävor och offerkyrkor. Dessa fyllde uppenbarligen en funktion – förmodligen av att vara bekanta och därmed trygga – i de breda befolkningslagren. Att låta marknader behålla sina gamla namn var förstås också praktiskt.

8. *Som argument användes inte bara det framtida samhälle man ville skapa utan också ideal från en tid före det förfall man nu ansåg sig ha gjort upp med.*

Svenska reformatorer och historiker sökte gärna ideal från en tid då de ansåg att kyrkan – eller svenskarna – var oförstörda av katolska idéer. Angreppen på den gamla kyrkan riktade sig framför allt mot hög- och senmedeltiden.

9. *En allmän moderniseringsvåg, som påverkade även ickerevolutionära länder och ofta hade inletts före revolutionen.*

Den svenska uppgörelsen med traditionell kristendom var en del i en moderniseringsprocess som började före reformationen och innehöll andra inslag än rent protestantiska. Precis som i andra länder är upplysningen en viktig faktor här.

10. *Traditionella symboler och förebilder sparades i högre grad om de hade betydelse för det egna riket.*

Den överseende inställningen mot Erik den helige och S:t Göran kan jämföras med Lenins roll i det postkommunistiska Ryssland eller tyska socialistledare i östra Tyskland samt med Knut den heliges i Danmark. Denna annars relativt svagt bekräftade likhet mellan reformationen och moderna revolutioner stärks alltså av det svenska exemplet.

6. Reformationen – en typisk kulturrevolution?

Det är med andra ord uppenbart att reformatörerna och de moderna revolutionärerna ofta har haft en likartad attityd till det förflutna. De ställdes inför samma problem och löste dem på snarlika sätt. Det intressanta är inte det avstånd som togs gentemot den gamla ordningen – det ligger i den revolutionära processens natur – utan de undantag som fanns. Alla undantag var inte kopplade till ett nationellt kulturarv och hade alltså inte patriotiska motiv. Här var det i stället fråga om att tillgodose en allmän traditionalism, som antingen härrörde från majoritetens oförståelse inför kulturrevolutionen eller den nya regimens behov av historisk förankring i sin image. Att revolutionära regimer, oavsett vilket land de kommer från och oavsett om de är republikanska, kommunistiska eller protestantiska, har visat sig förstå både värdet med och faran av att odla ett kulturarv, är tydligt.

De nationella inslagen i sådana kulturarv utmärker sig ändå i många fall. Symboler med anknytning till det egna riket hade inte exklusiv ställning, men var särskilt gynnade. Här tycks det inte ha så stor betydelse om det rör sig om en modern revolution eller om reformationen i något protestantiskt land. Eftersom undersökningen främst har koncentrerat sig på propaganda från den politiska överheten är resultatet inte förvånande ens med utgångspunkten att nationalism främst är ett modernt fenomen. Den tidigmoderna patriotismen, som (eventuellt) var politisk i stället för kulturell och som utgick från stat och överhet i stället för från befolkningen som helhet gav ur denna aspekt samma resultat för historiebruket som den moderna nationalismen. Som utgångspunkt för strävan efter att skapa lojalitet och sammanhållning har nationella symboler använts långt tillbaka i tiden och frågan om hur mycket de betydde för den stora mängden undersåtars identitet är av sekundär betydelse.

Sverige är på samma gång representativt och speciellt jämfört med andra protestantiska länder under reformationsprocessen. Riket utmärktes av en stark luthersk renhet, paradoxalt parad med ett relativt vidsynt förhållande

till katolska traditioner. I det stora hela fanns dock här alla de viktiga drag som har kunnat iaktas på andra håll.

Jag vill avsluta med att understryka att den jämförelse som har gjorts inte är neutral eller rättvis. Jag har medvetet sökt efter och lyft fram de likheter jag har funnit. En koncentration på olikheter hade förmodligen också givit flera intressanta resultat. Syftet har dock varit att diskutera om det över huvud taget finns grund för att jämföra den påverkan reformationen innebär för förhållandet till de protestantiska ländernas kulturarv med de reaktioner vi vet att de moderna statsomvälvningarna har medfört. Svaret är utan tvekan ja. Den officiella doktrinen tvingas i alla undersökta fall utkämpa en kamp mot traditionalism: vinner ibland, förlorar ibland, men ingår oftast kompromisser som dock i sig medför att den revolutionära övergången blir svagare än vad de mest ivriga förkämparna rimligen önskar.

Kanske – men detta har undersökningen egentligen inte letat svar efter – innebär det i sig en försvagning av alla försök att radikalt omstöpa samhället. Så länge minnet av det gamla systemet finns kvar och tillåts spela en positiv roll i landets självbild, är det svårt att helt befria sig från det värderingar det byggde på. Även den som lär av historien är dömd att upprepa den.

Referenser

Litteratur

- Abel, Ulf (1987), "Icons and Soviet art", i Arvidsson, Claes & Blomqvist, Lars Erik (ed.), *Symbols of power. The esthetics of political legitimation in the Soviet Union and Eastern Europe*, Stockholm.
- von Achen, Henrik (2001), "Verdensbilde og billedverden. Menneskehjertet som religiøs metafor og figur: Et mottrekk mot sekulariseringsprosessen i nyere tid. En tentativ synvinkel", i Sanders, Hannes (red.), *Mellem Gud og Djævelen. Religiøse og magiske verdensbilleder i Norden 1500–1800*, Köpenhamn.
- Agulhon, Maurice (1999, 1:a uppl. 1985), "Politics, images and symbols in post-revolutionary France", i Wilentz, Sean (ed.), *Rites of power. Symbolism, ritual and politics since the Middle Ages*, Philadelphia.
- Ahnlund, Nils (1934), *Engelbrekt. Tal och uppsatser*, Stockholm.
- Ahnlund, Nils (1954), "Den nationella och folkliga Erikskulten", i Thor-deman, Bengt, (red.), *Erik den helige. Historia. Kult. Reliker*, Stockholm.
- Ahonen, Sirkka (2006), "Att ta ansvar för det förgångna. En jämförelse av historiekulturer i Estland och Finland", i Alzén, Annika & Aronsson, Peter (red.), *Demokratiskt kulturarv? Nationella institutioner. Universella värden. Lokala praktiker*, Linköping.
- Alm, Mikael (2002), *Kungsord i elfte timmen. Språk och självbild i det gustavianska enväldets legitimitetskamp 1772–1809*, Uppsala.
- Alm, Mikael (2010), [kommentarer till] Alm, Mikael & Vahlne, Bo (utg.), *Överkammarherrens journal 1778–1826. Ett gustavianskt tidsdokument*, Stockholm.
- Amalvi, Christian (1998), "Bastille Day, From *Dies Irae* to holiday", i Nora, Pierre (ed.), *Realms of memory. The construction of the French past. III: Symbols*, New York.
- Amundsen, Arne Bugge (2002), "Naturvandring eller inre reise? Moderne norske pilgrimer i ideologisk dobbeltlys", i Eriksen, Anne, Garnet, Jan

- & Selberg, Torunn (red.), *Historien in på livet. Diskussioner om kulturarv och minnespolitik*, Lund.
- Andersen, Susanne (1985), "Helligkilder og valfart", i *Fromhed og verdslighed i middelalder og renaissance. Festskrift til Thelma Jexlev*, Odense.
- Anderson, Benedict (1983), *Imagined communities. Reflections on the origin and spread on nationalism*, London.
- Andrén, Åke (1954), *Högmässa och nattvardsgång i reformationstidens svenska kyrkoliv*, Stockholm.
- Andrén, Åke (1999), *Sveriges kyrkohistoria. Reformationstid*, Stockholm.
- Armstrong, Karen (1991), *Holy war. The crusades and their impact on today's world*, New York.
- Armstrong, Karen (2000), *Kampen för Gud. Fundamentalism inom judendomen, kristendom och islam*, Stockholm.
- Armstrong, Karen (2005), *Myternas historia*, Stockholm.
- Arnoldsson, Sverker (1946), "Johan III:s litterära självporträtt", i Holmberg, Åke (red.), *Studier tillägnade Curt Weibull den 19 augusti 1946*, Göteborg.
- Aronsson, Peter (2002), "Historiekultur, politik och historievetenskap i Norden", *Historisk tidskrift*, 2002.
- Aronsson, Peter (2004), *Historiebruk – att använda det förflutna*, Lund.
- Aronsson, Peter (2006), "Demokratiskt kulturarv – Nationella institutioner. Universella värden. Lokala praktiker", i Alzén, Annika & Aronsson, Peter (red.), *Demokratiskt kulturarv? Nationella institutioner. Universella värden. Lokala praktiker*, Linköping.
- Aston, Margaret (1988), *England's iconoclasts I. Law against images*, Oxford.
- Aurelius, Carl Axel (1994), *Luther i Sverige. Svenska lutherbilder under tre sekler*, Skellefteå.
- Axelsson, Bodil (2006), "Sommarteater som spelplats för demokrati: Möjligheter och dilemman", i Alzén, Annika & Aronsson, Peter (red.), *Demokratiskt kulturarv? Nationella institutioner. Universella värden. Lokala praktiker*, Linköping.
- Barthes, Roland (1970, skriven 1956), "Den moderna myten", i *Mytologier*, Staffanstorps.
- Bennich-Björkman, Bo (1970), *Författaren i ämbetet. Studier i funktion och organisation av författarämbeten vid svenska hovet och kansliet 1550–1850*, Stockholm.

- Berggren, Lars (2000), "Monuments in the making of Italy", i Stråth, Bo (ed.), *Myth and memory in the construction of community. Historical patterns in Europe and beyond*, Bryssel.
- Berglund, Louise (2003), *Guds stat och maktens villkor. Politiska ideal i Vadstena kloster ca 1370–1470*, Uppsala.
- Berglund, Louise (2007), "Den odödlige makthavaren. Hur Gustav Vasa byggde sin mediala image", i Ekström, Mats & Kroon, Åsa (red.), *Pakterad politik. Elva essäer om journalistik och medier*, Stockholm.
- Bertelli, Sergio (1998), "Rex et Sacerdos: The holiness of the king in European civilization", i Ellenius, Allan (ed.), *Iconography, propaganda, and legitimation*, Oxford.
- Beyer, Jürgen (1999), "Conception of holiness in the Lutheran countries, c. 1500–1700", i Valk, Ülo (ed.), *Studies in folklore and popular religion 3*, Tartu.
- Binder, Beate (2000), "Political stage-setting. The symbolic transformation of Berlin", i Stråth, Bo (ed.), *Myth and memory in the construction of community. Historical patterns in Europe and beyond*, Bryssel.
- Björk, Ragnar (1994, 1:a utg. 1989), "Conceptions of national history. An analytical and historiographical discussion", i Lönnroth, Erik, Molin, Karl & Björk, Ragnar (ed.), *Conceptions of national history. Proceedings of Nobel Symposium 78*, Berlin.
- Blanck, Anton (1911), *Den nordiska renässansen i 1700-talets litteratur. En undersökning av den "götiska" poesiens allmänna och inhemska förutsättningar*, Uppsala.
- Bloch, Marc (1989, 1:a uppl. 1924), *The royal touch. Monarchy and miracles in France and England*, New York.
- Blomqvist, Lars Erik (1972), "Narkompros och kulturen 1917–1920", *Kultur och revolution i Ryssland 1917–1921. Meddelande från slaviska institutionen 7*, 1972, Otryckt, Stockholms universitet.
- Blomqvist, Lars Erik (1987), "Introduction", i Arvidsson, Claes & Blomqvist, Lars Erik (ed.), *Symbols of power. The esthetics of political legitimation in the Soviet Union and Eastern Europe*, Stockholm.
- Bodin, Per-Arne (2000), *Ryssland. Idéer och identiteter*, Skellefteå.
- Bodin, Per-Arne (2009), *Language, canonization and holy foolishness. Studies in postsoviet Russian culture and the orthodox tradition*, Stockholm.

- Book, Tommy (2000), *Symbolskiften i det politiska landskapet. Namn – heraldik – monument*, Växjö.
- Brandell, Daniel, Linde, Martin & Linderborg, Åsa (2003), "Om detta må ni icke berätta", *Ordfront*, 10:2003.
- Breengaard, Carsten (1986), "Det var os, der slog kong Knud ihjel", i Nyberg, Tore, Bekker-Nielsen, Hans & Oxenvad, Niels (red.), *Knudsbogen. Studier over Knud den Hellige*, Odense.
- Brohed, Ingemar (1973), *Stat – religion – kyrka. Ett problemkomplex i svensk akademisk undervisning under 1700-talet*, Stockholm.
- Brohed, Ingemar (2006), "Pietism och herrnhutism", i Christensson, Jakob (red.), *Signums svenska kulturhistoria. Frihetstiden*, Lund.
- Bryld, Claus (2001), *Kampen om historien. Brug og misbrug af historien siden Murens fald. 15 essays*, Frederiksberg.
- Burke, Peter (1983), *Folklig kultur i Europa 1500–1800*, Stockholm.
- Burke, Peter (1996), *En kung blir till. Myter och propaganda kring Ludvig XIV*, Stockholm.
- Burke, Peter (1997), "State-making, king-making and image-making from Renaissance to Baroque: Scandinavia in a European context", *Scandinavian Journal of History*, 1997.
- Burke, Peter (1998), "The demise of royal mythologies", i Ellenius, Allan (ed.), *Iconography, propaganda, and legitimation*, Oxford.
- Bygdén, Artur (1954), "Sankt Eriks skrin genom tiderna", i Thordeman, Bengt, (red.), *Erik den helige. Historia. Kult. Reliker*, Stockholm.
- Bø, Olav (1955), *Heilag-Olav i norsk folketradition*, Oslo.
- Capp, Bernard (1979), *Astrology and the popular press. English almanacs 1500–1800*, London.
- Carlsson, Gottfrid (1919), "Anteckningar om ett par svenska helgon", *Kyrkohistorisk tidskrift*, 1919.
- Carlsson, Gottfrid (1920–21), "Engelbrekt som helgon", *Kyrkohistorisk tidskrift*, 1920–1921.
- Clason, Sam. (1906), "Historiska betraktelser av Karl IX", *Historisk Tidskrift*, 1906.
- Cohn, Norman (1961), *The pursuit of the millennium. Revolutionary Messianism in Medieval and Reformation Europe and its bearing on modern totalitarian movements*, New York.
- Colley, Linda (1992), *Britons. Forging the nation 1707–1837*, London.

- Collinson, Patrick (1988), *The birthpangs of Protestant England. Religious and cultural change in the sixteenth and seventeenth centuries*, Basingstoke.
- Collstedt, Christopher (2009), "Generalauditör Croneborg och våldets historia. Den militärrättsliga bedömningen av våld under 1600-talet", i Sjöberg, Maria (red.), *Sammanflätat. Civilt och militärt i det tidigmoderna Sverige*, Uppsala.
- Cressy, David (1996), "National memory in Early Modern England", i Gillis, John R. (ed.), *Commemorations. The politics of national identity*, Princeton.
- Dahlgren, Stellan (2000), [recension av] "Jonas Nordin, *Ett fattigt men fritt folk. Nationell och politisk självbild i Sverige från sen stormaktstid till slutet av frihetstiden*. Brutus Östlings Bokförlag Symposion. Stockholm/Stehag 2000. 528 s.", *Karolinska förbundets årsbok*, 2000.
- Dahlström, Anders (2010), "'You can't expect to wield supreme power just because some watery tart threw a sword at you'. En studie i maktlegitimering om Fredrik I och Adolph Fredrik", Opublicerad C-uppsats, Historiska institutionen, Uppsala universitet.
- Davies, Robert William (1989), *Soviet history in the Gorbachev Revolution*, London.
- Davies, Robert William (1997), *Soviet history in the Yeltsin Era*, London
- Delblanc, Sven (1965), *Åra och minne. Studier kring ett motivkomplex i 1700-talets litteratur*, Stockholm.
- Duby, Georges & Braunstein, Philippe (1988), "The emergence of the individual", i Aries, Philippe & Duby, Georges (ed.), *A history of private life II. Revelations of the Medieval world*, Cambridge, Mass.
- Duffy, Eamon (1992), *The stripping of the altars. Traditional religion in England c. 1400–c. 1580*, New Haven.
- Edquist, Samuel (2001), *Nyktra svenskar. Godtemplarrörelsen och den nationella identiteten 1879–1918*, Uppsala.
- Edquist, Samuel (2009), *En folklig historia? Historieskrivningen i studieförbund och hembygdsrörelse*, Umeå.
- Ekedahl, Nils (1999), *Det svenska Israel. Myt och retorik i Haquin Spegels predikokost*, Uppsala.
- Ekedahl, Nils (2002), "'Guds och Swea barn.' Religion och nationell identitet i 1700-talets Sverige", i Karlsson, Åsa & Lindberg, Bo (red.), *Nationalism och nationell identitet i 1700-talets Sverige*, Uppsala.

- Ellenius, Allan (1998), "Introduction: Visual representation of the state as propaganda and legitimation", i Ellenius, Allan (ed.), *Iconography, propaganda, and legitimation*, Oxford.
- Ellenius, Allan (2002), "Kyrklig konst och miljö", i Montgomery, Ingun, *Sveriges kyrkohistoria. Enhetskyrkans tid*, Stockholm.
- Elliott, John H. (1969), "Revolution and continuity in Early Modern Europe", *Past and Present* 42.
- Eng, Torbjörn (2001), *Det svenska väldet. Ett konglomerat av uttrycksformer och begrepp från Vasa till Bernadotte*, Uppsala.
- Enteen, George M. (1978), *The Soviet scholar-bureaucrat. M.N. Pokrovskii and the society of Marxist historians*, University Park.
- Ericson, Lars (2004), *Johan III. En biografi*, Lund.
- Ericsson, Peter (2007), "Det välsignade konunga regementet. Johannes Rudbeckius och makten", i Ericsson, Peter (red.), *Gud, konung och undersåtar. Politisk predikan i Sverige under tidigmodern tid*, Uppsala.
- Eriksen, Anne (1986), *Lovekirker i Norge etter reformasjonen*, Oslo.
- Eriksen, Anne (1999), *Historie, minne og myte*, Oslo.
- Eriksen, Thomas Hylland (1996), *Historia, myt och identitet*, Stockholm.
- Eriksson, Nils (1976), *Dalín, Botín, Lagerbring: Historieforskning och historieskrivning i Sverige 1747–1787*, Göteborg.
- Eriksson, Sven (1949), "Den svenska nationalkänslans spridning före 1800-talet", *Historielärarnas förenings årskrift*, 1949.
- Falk, Harald (1902), "Sankt Olofs minne i Sverige", *Kyrkohistorisk årskrift*, 1902.
- Ferguson, Arthur B. (1993), *Utter Antiquity. Perceptions of prehistory in Renaissance England*, Durham, NC.
- Ferm, Olle (1993), "När och för vem skrev Ericus Olai sin Chronica regni Gothorum?", *Lychnos*, 1993.
- Ferm, Olle (2002), *State-formative tendencies, political struggle and the rise of nationalism in late Medieval Sweden*, Stockholm.
- Figes, Orlando & Kolonitski, Boris (1999), *Interpreting the Russian Revolution. The language and symbols of 1917*, New Haven.
- Finley, Moses I. (1964), "Myth, memory and history", *History and theory* IV.

- Forsberg, Anna Maria (2005), *Att hålla folket på gott humör. Informations-spridning, krigspropaganda och mobilisering i Sverige 1655–1680*, Stockholm.
- Frandsen, Steen Bo (2000), "Italian fascism and Roman heritage: The third Rome of Mussolini", i Stråth, Bo (ed.), *Myth and memory in the construction of community. Historical patterns in Europe and beyond*, Bryssel.
- Franklin, Julian H. (1963), *Jean Bodin and the sixteenth-century revolution in the methodology of law and history*, New York.
- Frängsmyr, Carl (2000), *Klimat och karaktär. Naturen och människan i sent svenskt 1700-tal*, Stockholm.
- Frängsmyr, Tore (2004), *Svensk idéhistoria. Bildning och vetenskap under tusen år. I: 1000–1809*, Stockholm.
- Furet, François (1996), "The Ancien Régime and the Revolution", i Nora, Pierre (ed.), *Realms of memory. The construction of the French past. I: Conflicts and divisions*, New York.
- Geertz, Clifford (1999, 1:a uppl. 1985), "Centers, kings and charisma: Reflections on the symbolics of power", i Wilentz, Sean (ed.), *Rites of power. Symbolism, ritual and politics since the Middle Ages*, Philadelphia.
- Gellner, Ernest (1983), *Nations and nationalism*, Oxford.
- Gerner, Kristian (1986), "The Bolshevik order and Russian tradition", *Nordic Journal of Soviet and East European Studies*, 1:1986.
- Gerner, Kristian (1987), "Soviet TV news: 'Sobornost' secularized", i Arvidsson, Claes & Blomqvist, Lars Erik (ed.), *Symbols of power. The aesthetics of political legitimation in the Soviet Union and Eastern Europe*, Stockholm.
- Geyl, Pieter (1955), *Use and abuse of history*, New Haven.
- Giesey, Ralph E. (1999, 1:a uppl. 1985), "Rulership in French royal ceremonial", i *Rites of power. Symbolism, ritual and politics since the Middle Ages*, Philadelphia.
- Gillgren, Peter (1995), *Gåva och själ. Epitafiemåleriet under stormaktstiden*, Uppsala.
- Gillgren, Peter (2005), "Att minnas de döda", i Christensson, Jakob (red.), *Signums svenska kulturhistoria. Stormaktstiden*, Lund.
- Gillis, John R. (1996), "Memory and identity: The history of a relationship", i Gillis, John R. (ed.), *Commemorations. The politics of national identity*, Princeton.

- Giurchescu, Anca (1987), "The national festival 'Song to Romania': Manipulations of symbols in the political discourse", i Arvidsson, Claes & Blomqvist, Lars Erik (ed.), *Symbols of power. The esthetics of political legitimation in the Soviet Union and Eastern Europe*, Stockholm.
- Gonzalez, Joseph Maximilian III (1999), *Reality and representation. Myth, ritual and royal power in Sweden and France 1560–1610*, Los Angeles.
- Granberg, Gunnar (1998), *Gustav III – en upplysningskonungs tro och kyrksyn*, Uppsala.
- Graus, František (1980), *Die Nationenbildung der Westslawen im Mittelalte*, Sigmaringen.
- Grundberg, Malin (2005), *Ceremoniernas makt. Maktöverföring och genus i Vasatidens kungliga ceremonier*, Lund.
- Gustafsson, Harald (2000), *Gamla riken, nya stater. Statsbildning, politisk kultur och identiteter under kalmarunionens upplösningskede 1512–1541*, Stockholm.
- Gustafsson, Harald (2001), [recension av] "Ett fattigt men fritt folk. Nationell och politisk självbild i Sverige från sen stormaktstid till slutet av frihetstiden. Jonas Nordin. Brutus Östlings bokförlag Symposion, Stockholm/Stehag 2000. Ak avh. Stockholm. 528 s.", *Scandia*, 2001.
- Gustafsson, Lotten (2002), "Medeltidskartor och minnespolitik", i Eriksen, Anne, Garnet, Jan & Selberg, Torunn (red.), *Historien in på livet. Diskussioner om kulturarv och minnespolitik*, Lund.
- Gödel, Vilhelm (1930), *Riksantikvarieämbetet*, Stockholm.
- Haigh, Christopher (2001), "Success and failure in the English Reformation", *Past and Present* 171.
- Hall, Patrik (1998), *The social construction of nationalism: Sweden as an example*, Lund.
- Hall, Patrik (2000), *Den svenskaste historien. Nationalism i Sverige under sex sekel*, Stockholm.
- Hallberg, Peter (2003), *Ages of Liberty. Social upheaval, history writing and the new public sphere in Sweden, 1740–1792*, Stockholm.
- Hallenberg, Mats (2003), "Kungen, kronan eller staten? Makt och legitimitet i Gustav Vasas propaganda", i Harnesk, Börje (red.), *Maktens skiftande skepnader. Studier i makt, legitimitet och inflytande i det tidigmoderna Sverige*, Umeå.

- Hamberg, Per-Gustaf (1974), *Norrländska kyrkoinredningar från reformation till ortodoxi. Idéhistoria. Kulturförbindelser. Mästare*, Stockholm.
- Hammarlund, Karl-Gunnar (2006), ”En trygg och demokratisk identitet på basis av det historiska arvet – Kulturarv och historia i den svenska skolan”, i Alzén, Annika & Aronsson, Peter (red.), *Demokratiskt kulturarv? Nationella institutioner. Universella värden. Lokala praktiker*, Linköping.
- Hansson, Stina (1996), ”Från havets stjärna till vanlig matrona. Maria i svensk andaktslitteratur under 1600-talet”, i *Maria i Sverige under 1000 år. Föredrag vid symposiet i Vadstena 6–10 oktober 1994*, Skellefteå.
- Harding, Tobias (2006), ”Det breddade kulturarvet och den oromantiska nationalismen”, i Alzén, Annika & Aronsson, Peter (red.), *Demokratiskt kulturarv? Nationella institutioner. Universella värden. Lokala praktiker*, Linköping.
- Harrison, Dick & Eriksson, Bo (2010), *Sveriges historia. 1350–1600*, Stockholm.
- Hastings, Adrian (1997), *The construction of nationhood. Ethnicity, religion and nationalism*, Cambridge.
- Haydon, Colin (1993), *Anti-catholicism in eighteenth-century England, c. 1714–80. A political and social study*, Manchester.
- Helander, Hans (2009), *Latinet som kulturbärande språk under den Nya Tiden*, Opublicerat, Uppsala universitet.
- Helander, Sven (2001), *Den medeltida Uppsalaliturgin. Studier i helgonlängd, tidegärd och mässa*, Lund.
- Henriksen, Vera (1986), *Hellig Olav. Historien om vår nasjonalhelgen, kongen som ble en myte og et symbol – og et speilbilde av menneskers tro og følelser, kultur og tradisjon gjennom et årtusen*, Oslo.
- Hermanson, Lars (under utgivning), ”De eviga konungarna. Konstruktioner av nationell identitet på grundval av helgonkungen som symbol”.
- Hessler, Carl Arvid (1956), *Stat och religion i upplysningstidens Sverige*, Uppsala.
- Hildebrand, Karl-Gustaf (1934), ”Gustav Vasas arvförening. Dess medeltida bakgrund och förutsättningar”, *Historisk Tidskrift*, 1934.
- Hobsbawm, Eric J. (1990), *Nations and nationalism since 1780. Programme, myth, reality*, Cambridge.

- Hognestad, Karin-Helene (1994), *Den katolske kirke i Norge 1537–1843*, Trondheim.
- Holm, Johan (2005), "King Gustav Adolf's death: The birth of early modern nationalism in Sweden", i Eriksonas, Linas & Müller, Leos (red.), *Statehood before and beyond ethnicity. Minor states in Northern and Eastern Europe, 1600–2000*, Bryssel.
- Horgby, Björn & Lindström, Dag (2002), "Begreppet kulturarv – något för historievetenskapen?", *Historisk Tidskrift*, 2002.
- Housley, Norman (2000), "Pro Deo et patria meo: Sanctified patriotism in Europe 1400–1600", i Condamine, Philippe (ed.), *War and competition between states*, London.
- Hunt, Lynn (1984), *Politics, culture, and class in the French Revolution*, Berkeley.
- Hutchinson, John (1994), "Cultural nationalism and moral regeneration", i Hutchinson, John & Smith, Anthony D. (ed.), *Nationalism*, Oxford.
- Håstad, Disa (1998), *Arvet från Timur Lenk. Centralasiatiska öden*, Stockholm.
- Iggers, Georg G. (1994), "Changing concepts of national history since the French Revolution. A critical comparative perspective", i Lönnroth, Erik, Molin, Karl & Björk, Ragnar (ed.), *Conceptions of national history. Proceedings of Nobel Symposium 78*, Berlin.
- Ihalainen, Pasi (2005), *Protestant nations redefined. Changing perceptions of national identity in the rhetoric of the English, Dutch and Swedish public churches, 1685–1772*, Leiden.
- Ingebrand, Sven (1999), "Predikan under reformationstiden", i Andrén, Åke, *Sveriges kyrkohistoria. Reformationstid*, Stockholm.
- Inger, Göran (2002), "Kyrkolagstiftningen under 1600-talet", i Montgomery, Ingun, *Sveriges kyrkohistoria. Enhetskyrkans tid*, Stockholm.
- Isling, Åke (1988), *Det pedagogiska arvet. Kampen för och emot en demokratisk skola. 2*, Stockholm.
- Jarlert, Anders (2005), "Kyrka och tro", i Christensson, Jakob (red.), *Signums svenska kulturhistoria. Stormaktstiden*, Lund.
- Jensen, Bernard (2006), "At forvalte kulturarv – en identitetspolitisk arbejds- og kamplads", i Alzén, Annika & Aronsson, Peter (red.), *Demokratisk kulturarv? Nationella institutioner. Universella värden. Lokala praktiker*, Linköping.

- Jensen, Ola W. (1999), *Historiska forntider. En arkeologihistorisk studie över 1000–1600-talets idéer om forntid och antikviteter*, Göteborg.
- Jensen, Ola W. (2002), *Forntid i historien. En arkeologihistorisk studie av synen på forntid och forntida lämningar, från medeltiden till och med förupplysningen*, Göteborg.
- Johannesson, Kurt (1982), *Gotisk renässans. Johannes och Olaus Magnus som politiker och historiker*, Stockholm.
- Johannesson, Kurt (1985), "Engelbrekt och upprorens retorik", *Artes*, 2:1985.
- Johannesson, Kurt (1998), "The portrait of the prince as a rhetorical genre", i Ellenius, Allan (ed.), *Iconography, propaganda, and legitimation*, Oxford.
- Johannesson, Kurt (2005a), "Med historien som vapen", i Christensson, Jakob (red.), *Signums svenska kulturhistoria. Renässansen*, Lund.
- Johannesson, Kurt (2005b), "Inledning", i Schefferus, Johannes, *En bok om det svenska folkets minnesvärda exempel*, Stockholm.
- Johannisson, Karin (1988), *Det mätbara samhället. Statistik och samhällsdröm i 1700-talets Europa*, Stockholm.
- Jonson, Lena (2010), "Ryssland. Historieundervisning som patriotisk fostran?", *Historisk tidskrift*, 2010.
- Josefsson, Urban (2002), *Det romantiska tidevarvet. De svenska romantikernas medeltidsuppfattning*, Uppsala.
- Kammen, Michael (1990, 1:a uppl. 1972), *People of paradox. An inquiry concerning the origins of American civilization*, Itacha, New York.
- Kammen, Michael (1980), *A season of youth. The American Revolution and the historical imagination*, New York.
- Kammen, Michael (1993), *Mystic chords of memory. The transformation of tradition in American society*, New York.
- Kan, Alexander (1994), "Scandinavian conceptions of national history – A model for Soviet historians?", i Lönnroth, Erik, Molin, Karl & Björk, Ragnar (ed.), *Conceptions of national history. Proceedings of Nobel Symposium 78*, Berlin.
- Kantorowicz, Ernst H. (1957), *The king's two bodies. A study in Mediaeval political theology*, Princeton.

- Karlsson, Klas-Göran (1985), "Det stora fosterländska kriget i en sovjetisk fjärdeklass: Stereotyp och myt", *Nordic Journal of Soviet and East European Studies*, 3:1985.
- Karlsson, Klas-Göran (1987), *Historieundervisning i klassisk ram. En didaktisk studie av historieämnets målfrågor i den ryska och sovjetiska skolan 1900–1940*, Lund.
- Karlsson, Klas-Göran (1999), *Historia som vapen. Historiebruk och Sovjetunionens upplösning 1985–1995*, Stockholm.
- Karlsson, Åsa (1999), "Wismar", i *Att illustrera stormakten. Den svenska fortifikationens bilder 1654–1719*, Lund.
- Kaschuba, Wolfgang (2000), "The emergence and transformation of foundation myths", i Stråth, Bo (ed.), *Myth and memory in the construction of community. Historical patterns in Europe and beyond*, Bryssel.
- Kelley, Donald R. (1998), *Faces of history. Historical inquiry from Herodotus to Herder*, New Haven.
- Kendrick, Thomas Downing (1950), *British Antiquity*, London.
- Kidd, Colin (1999), *British identities before nationalism. Ethnicity and nationhood in the Atlantic World, 1600–1800*, Cambridge.
- Kingdon, Robert (1975), "Was the Protestant Reformation a revolution? The case of Geneva", i Baker, Derek (ed.), *Church society and politics*, Oxford.
- Kjeldstadli, Knut (1998), *Den förflutna är inte vad det en gång var*, Lund.
- Klaniczay, Gábor (2002), *Holy rulers and blessed princesses*, Cambridge.
- Koselleck, Reinhart (2004, 1:a utg. 1968), "Förgången framtid vid den nya tidens början", i *Erfarenhet, tid och historia. Om historiska tiders semantik*, Göteborg.
- Koselleck, Reinhart (2004, 1:a utg. 1969), "Den nya tidens revolutionsbegrepp", i *Erfarenhet, tid och historia. Om historiska tiders semantik*, Göteborg.
- Lagerqvist, Lars O. (1995), "Äldre Vasatid", i Jonsson, Kenneth, Nordlind, Ulf & Wiséhn, Ian (red.), *Myntningen i Sverige 995–1995*, Stockholm.
- Lamm, Martin (1908), *Olof Dalin. En litteraturhistorisk undersökning av hans verk*, Uppsala.
- Landgren, Per (2008), *Det aristoteliska historiebegreppet. Historieteori i renässansens Europa och Sverige*, Göteborg.

- Lane, Christel (1987), "From ideology to political religion: Recent development in Soviet beliefs and rituals in the 'patriotic tradition'", i Arvidsson, Claes & Blomqvist, Lars Erik (ed.), *Symbols of power. The aesthetics of political legitimation in the Soviet Union and Eastern Europe*, Stockholm.
- Langlois, Claude (1996), "Catholics and seculars", i Nora, Pierre (ed.), *Realms of memory. The construction of the French past. I: Conflicts and divisions*, New York.
- Langslet, Lars Roar (1999), "Helgekongen og rikskongedømmet", i Skevik, Olav (red.), *Kongemøte på Stiklestad. Foredrag fra seminar om kongedømmet i vikingtid og tidlig middelalder*, Verdal.
- Larsson, Lars-Olof (1997), *Kalmarunionens tid. Från drottning Margareta till Kristian II*, Stockholm.
- Lavold, Bente (2001), "Holdninger til katolske altertavler etter reformatjonen", i Sanders, Hannes (red.), *Mellem Gud og Djævelen. Religiøse og magiske verdensbilleder i Norden 1500–1800*, Köpenhamn.
- Lebovics, Herman (1996), "Creating the authentic France. Struggles over French identity in the first half of the twentieth century", i Gillis, John R. (ed.), *Commemorations. The politics of national identity*, Princeton.
- Legnér, Mattias (2004), *Fäderneslandets rätta beskrivning. Mötet mellan antikvarisk forskning och ekonomisk nyttokult i 1700-talets Sverige*, Helsingfors.
- Lejon, Kjell O. (1998), *Helgon – historik och kalendarium i svensk-evangelisk tradition*, Uppsala.
- Levin, Herman (1896), *Religionstvång och religionsfrihet i Sverige 1686–1782. Bidrag till den svenska religionslagstiftningens historia*, Stockholm.
- Lindaräng, Ingemar (2002), *Synen på Birgitta. En undersökning av några Birgittabiografier*, Vadstena.
- Lindaräng, Ingemar (2007), *Helgonbruk i moderniseringstider. Bruket av Birgitta- och Olavstraditionerna i samband med minnesfiranden i Sverige och Norge 1891–2005*, Linköping.
- Lindberg, Bo (2001), *Stoicism och stat. Justus Lipsius och den politiska humanismen*, Stockholm.
- Lindberg, Gustaf (1937), *Kyrkans heliga år*, Uppsala.

- Linderborg, Åsa (2001), *Socialdemokraterna skriver historia. Historieskrivning som ideologisk maktresurs 1892–2000*, Stockholm.
- Lindgren, Mereth (1983), *Att lära och att pryda. Om efterreformatoriska kyrkmålningar i Sverige cirka 1530–1630*, Stockholm.
- Lindgren, Mereth (1999), "Reformationen och bilden", i Andréén, Åke, *Sveriges kyrkohistoria. Reformationstid*, Stockholm.
- Lindgårde, Valborg (2002), "Fromhetslitteraturen under 1600-talet", i Montgomery, Ingun, *Sveriges kyrkohistoria. Enhetskyrkans tid*, Stockholm.
- Lindroth, Sten (1975a), *Svensk lärdomshistoria. Medeltiden. Reformationstiden*, Stockholm.
- Lindroth, Sten (1975b), *Svensk lärdomshistoria. Stormaktstiden*, Stockholm.
- Lindroth, Sten (1978), *Svensk lärdomshistoria. Frihetstiden*, Stockholm.
- Lindroth, Sten (1981), *Svensk lärdomshistoria. Gustavianska tiden*, Stockholm.
- Ljunggren, Magnus (1972), "Revolution och mystik. Om skytismen", *Kultur och revolution i Ryssland 1917–1921. Meddelande från slaviska institutionen* 7, 1972, Otryckt, Stockholms universitet.
- Lovén, Christian (2004), "Erikskulten i Uppsala. Dubbelhelgonet och den långa stationsvägen", *Årsboken Uppland*, 2004.
- Lowenthal, David (1985), *The past is a foreign country*, Cambridge.
- Lowenthal, David (1996), "Identity, heritage and history", i Gillis, John R. (ed.), *Commemorations. The politics of national identity*, Princeton.
- Lowenthal, David (1998), *The Heritage Crusade and the spoils of history*, Cambridge.
- Lundegårdh, Ingrid (1997), "Kampen om den norrländska Olavskulten", i Rumar, Lars (red.), *Helgonet i Nidaros. Olavskult och kristnande i Norden*, Stockholm.
- Lundén, Tryggve (1983), *Sveriges missionärer, helgon och kyrkogrundare. En bok om Sveriges kristnande*, Storuman.
- Lundmark, Lennart (1984), *Det förflutnas makt. Om sociala tidsbegrepp och samhällsförändring*, Lund.
- Lysaker, Trygve (1973), *Domkirken i Trondheim. III: Fra katedral till sognekirke 1537–1869*, Oslo.
- Lönnroth, Erik (1934), *Sverige och Kalmarunionen. 1397–1457*, Göteborg.

- Lönnroth, Erik (1959), "Kring Erikslegenden", i *Septentrionalia et orientalia. Studio Bernhardo Karlgren dedicata*, Stockholm.
- Lönnroth, Erik (1994), "Introduction", i Lönnroth, Erik, Molin, Karl & Björk, Ragnar (ed.), *Conceptions of national history. Proceedings of Nobel Symposium 78*, Berlin.
- Magnusson, Kjell (1987), "Secularization and ideology: The Yugoslav case", i Arvidsson, Claes & Blomqvist, Lars Erik (ed.), *Symbols of power. The esthetics of political legitimation in the Soviet Union and Eastern Europe*, Stockholm.
- Malinowski, Bronislaw (1926), *Myth in primitive psychology*, London.
- Malmstedt, Göran (1994), *Helgdagsreduktionen: Övergången från ett medeltida till ett modernt år i Sverige 1500–1800*, Göteborg.
- Malmstedt, Göran (1999), "Gud bevara oss för papister och turkar. Omvärldsbilder och kollektiv identitet i svenska bönedagsplakat under 1600-talet", i Berg, Magnus & Trépagny, Veronica (red.), *I andra länder. Historiska perspektiv på svensk förmedling av det främmande*, Lund.
- Malmstedt, Göran (2002), *Bondetro och kyrkoro. Religiös mentalitet i stormaktstidens Sverige*, Lund.
- Malmstedt, Göran (2003), "Frihetstidens karismatiska kungar", i Harnesk, Börje (red.), *Maktens skiftande skepnader. Studier i makt, legitimitet och inflytande i det tidigmoderna Sverige*, Umeå.
- Marx, Karl (1971, 1:a uppl. 1869), *Louis Bonapartes 18:e Brumaire*, Stockholm.
- Meisner, Maurice (1985), "Iconoclasm and cultural revolution in China and Russia", i Gleason, Abbott, Kenz, Peter & Stites, Richard (ed.), *Bolshevik culture. Experiment and order in the Russian Revolution*. Bloomington.
- Michelsson, Elisabeth (2009), "King Arthur and Glastonbury: Interpreting cultural and religious symbols in Medieval and Early Modern England", i Ågren Henrik, Michelsson, Elisabeth & Sundqvist, Olof, *Royalties and sanctuaries. Religious and historical symbols in the context of cultural change in Sweden and England c. 1000–1600*, Gävle.
- Milo, Daniel (1997), "Street names", i Nora, Pierre (ed.), *Realms of memory. The construction of the French past. II: Traditions*, New York.
- Monod, Paul Kléber (1999), *The power of kings. Monarchy and religion in Europe. 1589–1715*, New Haven.

- Montgomery, Ingun (2002), *Sveriges kyrkohistoria. Enhetskyrkans tid*, Stockholm.
- Neuhaus, Sinikka (2005), "Reformationen", i Christensson, Jakob (red.), *Signums svenska kulturhistoria. Renässansen*, Lund.
- Neumann, Sigmund (1948–49), "The international civil war", *World politics I*.
- Nielsen, Carsten Tage (2006), "Erindrings- og identitetspolitik i en grænse-region: Findes Øresundsregionen og kan dens historie fortælles?", i Alzén, Annika & Aronsson, Peter (red.), *Demokratisk kulturarv? Nationale institutioner. Universella värden. Lokala praktiker*, Linköping.
- Nieto Soria, José Manuel (1998), "Propaganda and legitimation in Castile: Religion and Church, 1250–1500", i Ellenius, Allan (ed.), *Iconography, propaganda, and legitimation*, Oxford.
- Nilsson, Bertil (2004), "Kyrka och lärdom", i Christensson, Jakob (red.), *Signums svenska kulturhistoria. Medeltiden*, Lund.
- Nisbeth, Åke (1986), *Bildernas predikan. Medeltida kalkmålningar i Sverige*, Stockholm.
- Nora, Pierre (1996), "General introduction: Between memory and history", i Nora, Pierre (ed.), *Realms of memory. The construction of the French past. I: Conflicts and divisions*, New York.
- Nordberg, Cecilia (2007), "Guds ställföreträdare förmedlad. Kungen i kröningspredikan från Gustav I till Karl XIV Johan", i Ericsson, Peter (red.), *Gud, konung och undersåtar. Politisk predikan i Sverige under tidigmodern tid*, Uppsala.
- Nordén, Arthur (1925), "Sankt Olofsyxan. En studie över kultutövningens lokala kontinuitet", *Fornvännen*, 1925.
- Nordin, Jonas (2000), *Ett fattigt men fritt folk. Nationell och politisk självbild i Sverige från sen stormaktstid till slutet av frihetstiden*, Stockholm/Stehag.
- Nordström, Johan (1930), "De Yverbornes ö. Bidrag till Atlanticans förhistoria", i *Rudbeckstudier. Festskrift vid Uppsala Universitets minnesfest 1930*, Uppsala.
- Nordström, Johan (1934), "Götisk historieromantik och stormaktstidens anda", i *De Yverbornes ö. 1600-talssstudier*, Stockholm.
- Nyberg, Tore (1982), "Knud den Hellige og Erik Ejegod. 1080–1104", i *Från boplads til bispeby. Odense til 1559*, Odense.

- Nyman, Magnus (1988), *Press mot friheten. Opinionsbildning i de svenska tidningarna och åsiktsbrytning om minoriteter 1772–1786*, Uppsala.
- Nyman, Magnus (1996), ”Det ädlaste hjärta i kvinnobröst”, i *Maria i Sverige under 1000 år. Föredrag vid symposiet i Vadstena 6–10 oktober 1994*, Skellefteå.
- Nyman, Magnus (1997), *Förlorarnas historia. Katolskt liv i Sverige från Gustav Vasa till drottning Kristina*, Uppsala.
- Nyman, Magnus (2005), ”Katolikerna under de svenska reformationerna”, i Christensson, Jakob (red.), *Signums svenska kulturhistoria. Renässansen*, Lund.
- Odén, Birgitta (1969), ”Historia och samhälle”, i *Människa och materia. Lundaforskare föreläser*, Lund.
- Olsson, Bernt (2002), ”1695 års psalmbok”, i Montgomery, Ingun, *Sveriges kyrkohistoria. Enhetskyrkans tid*, Stockholm.
- Olsson, Harald (1944), *Johannes Messenius. Scandia Illustrata. Studier i verkets tillkomstshistoria och medeltidspartiets källförhållanden*, Lund.
- Olsson, Martin (1921), ”Magnus Ladulås’ och Karl Knutssons gravmonument. Konsthistorisk undersökning”, i Fürst, Carl M. & Olsson, Martin, *Magnus Ladulås och Karl Knutssons gravar i Riddarholmskyrkan*, Stockholm.
- Orlovsky, Daniel T. (1985), ”The provisional government and its cultural work”, i Gleason, Abbott, Kenz, Peter & Stites, Richard (ed.), *Bolshevik culture. Experiment and order in the Russian Revolution*, Bloomington.
- Ozouf, Mona (1994, 1:a uppl. 1976), *Festivals and the French Revolution*, Cambridge, Mass.
- Pahlmblad, Christer (1996), ”O Maria, det är dig visst [/] Stor ära att du födde Jesum Christ. Om Maria i reformationstidens kyrkliga böcker”, i *Maria i Sverige under 1000 år. Föredrag vid symposiet i Vadstena 6–10 oktober 1994*, Skellefteå.
- Pahlmblad, Christer (1998), *Mässa på svenska. Den reformatoriska mässan i Sverige mot den senmedeltida bakgrunden*, Lund.
- Pahlmblad, Christer (2002), ”Gudstjänstliv och gudstjänstbruk i 1600-talets Sverige”, i Montgomery, Ingun, *Sveriges kyrkohistoria. Enhetskyrkans tid*, Stockholm.
- Parker, Geoffrey (1992), ”Success and failure during the first century of the reformation”, *Past and Present* 136.

- Pedersen, Rita (1986), "Den ædle Herre de vog met wræt. Viser fra de seks-tende århundrede om Sankt Knud", i Nyberg, Tore, Bekker-Nielsen, Hans & Oxenvad, Niels (red.), *Knuds-bogen. Studier over Knud den Hellige*, Odense.
- Persson, Roland (1973), *Johan III och Nova Ordinantia*, Lund.
- Peterson, Charles B. (1977), "The nature of Soviet place-names", *Names. Journal of American Name Society*, 1977.
- Piroyanski, Danna (2008), *Martyrs in the making. Political martyrdom in late Medieval England*, Basingstoke.
- Pleijel, Hilding (1970), *Hustavlans värld. Kyrkligt folkliv i äldre tiders Sverige*, Stockholm.
- Po-Chia Hsia, Ronnie (1989), *Social discipline in the Reformation. Central Europe 1550–1750*, London.
- Porter, Roy (1997, 1:a upplagan 1990), *Upplysningen. En introduktion*, Göteborg.
- Ramberg, Göran (2010), "Pengarna, makten och härligheten", i *Påven hade sju barn. Essäer om påvar, storköpmän, furstar och intriger i renässansens Italien*, Stockholm.
- Reinholdsson, Peter (1998), *Uppror eller resningar? Samhällsorganisation och konflikt i medeltidens Sverige*, Uppsala.
- Reynolds, Susan (1984), *Kingdoms and communities in Western Europe 900–1300*, Oxford.
- Riising, Anne (1986), "To vurderinger af Sankt Knuds liv og død, 1697 og 1794", i Nyberg, Tore, Bekker-Nielsen, Hans & Oxenvad, Niels (red.), *Knuds-bogen. Studier over Knud den Hellige*, Odense.
- Roberts, Michael (1980), *Sverige som stormakt 1560–1718. Uppkomst och sönderfall*, Stockholm.
- Rodell, Magnus (2002), *Att gjuta en nation. Statyinvigningar och nationsformering i Sverige vid 1800-talets mitt*, Stockholm.
- Rodén, Marie-Louise (2010), "Reform eller revolution? Ett kyrkligt uppror som förändrade Europa", i Harrison, Dick & Eriksson, Bo, *Sveriges historia. 1350–1600*, Stockholm.
- Rüsen, Jörn (2004, 1:a utg. 1991), "Vad är historiekultur? Överväganden kring ett nytt sätt att reflektera över historia", i *Berättande och förnuft. Historieteoretiska texter*, Göteborg.
- Rystad, Göran (2001), *Karl XI. En biografi*, Lund.

- Sanders, Hanne (2001), "På reise mellom Gud og Djævelen. En introduktion", i Sanders, Hannes (red.), *Mellem Gud og Djævelen. Religiøse og magiske verdensbilleder i Norden 1500–1800*, Köpenhamn.
- Sandnes, Jørn (1997), "Olav den hellige – myter og virkelighet", i Rumar, Lars (red.), *Helgonet i Nidaros. Olavskult og kristnande i Norden*, Stockholm.
- Schück, Henrik (1917), "S. Erik och hans relikier", i *Från det forna Uppsala. Några kulturbilder*, Stockholm.
- Schück, Henrik (1920), *Messenius. Några blad ur Vasatidens kulturhistoria*, Stockholm.
- Schück, Henrik (1932), *Kgl Vitterhets-, historie- och antikvitetsakademien. 1: Antikvitetsstudiets början*, Stockholm.
- Schück, Henrik (1933a), *Kgl Vitterhets-, historie- och antikvitetsakademien. 2: Antikvitetskollegiet 1*, Stockholm.
- Schück, Henrik (1933b), *Kgl Vitterhets-, historie- och antikvitetsakademien. 3: Antikvitetskollegiet 2*, Stockholm.
- Schück, Henrik (1936), *Kgl Vitterhets-, historie- och antikvitetsakademien. 5: Antikvitetsarkivet 2*, Stockholm.
- Schück, Henrik (1943a), *Kgl Vitterhets-, historie- och antikvitetsakademien. 6: Adlerberths tid 1786–1793*, Stockholm.
- Schück, Henrik (1943b), *Kgl Vitterhets-, historie- och antikvitetsakademien. 7: Akademien 1794–1826*, Stockholm.
- Schück, Herman (1994), *Engelbrektskrönikan. Tillkomsten och författaren*, Stockholm.
- Scribner, Robert W. (1981), *For the sake of simple folk. Popular propaganda for the German reformation*, Cambridge.
- Scribner, Robert W. (1997), "Reformation and desacralisation", i Scribner, Robert & Po-Chia Hsia, R. (ed.), *Problems in the historical anthropology of Early Modern Europe*, Wiesbaden.
- Selberg, Torunn (2002), "Tradisjon, kulturarv og minnepolitikk. Å iscenesette, vandre i og fortelle om fortiden", i Eriksen, Anne, Garnet, Jan & Selberg, Torunn (red.), *Historien in på livet. Diskussjoner om kulturarv og minnespolitikk*, Lund.
- Selberg, Torunn (2006), "Festivaler og kulturarv. Lokalitet og regionalitet", i Alzén, Annika & Aronsson, Peter (red.), *Demokratisk kulturarv? Nationella institutioner. Universella värden. Lokala praktiker*, Linköping.

- Sennefelt, Karin (2006), "Frihetstidens politiska kultur", i Christensson, Jakob (red.), *Signums svenska kulturhistoria. Frihetstiden*, Lund.
- Smith, Anthony D. (1986), *The ethnic origins of nation*, Oxford.
- Smith, Anthony D. (1998), *Nationalism and modernism. A critical survey of recent theories of nations and nationalism*, London.
- Smith, Steven A. (2009), "Bones of contention: Bolsheviks and the struggle against relics 1918–1930", i *Past and Present* 204.
- Soboul, Albert (1985), "Religious feeling and popular cults during the French Revolution: 'patriot saints' and martyrs for liberty", i Wilson, Stephen (ed.), *Saints and their cults. Studies in religious sociology, folklore and history*, Cambridge.
- Soop, Hans (1986), *The Power and the Glory. The sculptures of the warship Wasa*, Stockholm.
- Staf, Nils (1935), *Marknad och möte. Studier rörande politiska underhandlingar med folkmenigheter i Sverige och Finland intill Gustav II Adolfs tid*, Stockholm.
- Staf, Nils (1969), *Religionsdebatten under förra hälften av 1700-talet*, Uppsala.
- Stites, Richard (1985), "Iconoclast currents in the Russian Revolution: Destroying and preserving the past", i Gleason, Abbott, Kenz, Peter & Stites, Richard (ed.), *Bolshevik culture. Experiment and order in the Russian Revolution*, Bloomington.
- Stites, Richard (1987), "The origins of Soviet ritual style: Symbol and festival in the Russian Revolution", i Arvidsson, Claes & Blomqvist, Lars Erik (ed.), *Symbols of power. The esthetics of political legitimation in the Soviet Union and Eastern Europe*, Stockholm.
- Stites, Richard (1992), *Russian popular culture. Entertainment and society since 1900*, Cambridge.
- Stobaeus, Per (2008), *Hans Brask. En senmedeltida biskop och hans tankevärld*, Skellefteå.
- Stone, Lawrence (1972), *The causes of the English Revolution, 1529–1642*, New York.
- Strauss, Gerald (1975), "Success and failure in the German Reformation", *Past and Present* 67.
- Stråth, Bo (2000), "Introduction: Myth, memory and history in the construction of community", i Stråth, Bo (ed.), *Myth and memory in the*

- construction of community. Historical patterns in Europe and beyond*, Bryssel.
- Sundberg, Sven Gunnar (1989), *Offerkyrkor i gamla Växjöstiftet. En vallfartssed under den lutherska ortodoxins tid*, Växjö.
- Sundqvist, Olof (2009), "St Erik and Old Uppsala – Interpreting cultural symbols in the context of religious change", i Ågren Henrik, Michelson, Elisabeth & Sundqvist, Olof, *Royalties and sanctuaries. Religious and historical symbols in the context of cultural change in Sweden and England c. 1000–1600*, Gävle.
- Svenska kungliga porträtt i svenska porträttarkivets samlingar. Del I: Gustav I–Karl XII* (1943), Stockholm.
- Sørensen, Preben Meulengracht (1986), "To gamle historie om Knud den Hellige – og de moderne", i Nyberg, Tore, Bekker-Nielsen, Hans & Oxenvad, Niels (red.), *Knuds-bogen. Studier over Knud den Hellige*, Odense.
- Sørensen, Øystein & Stråth, Bo (1997), "Introduction: The cultural construction of Norden", i Sørensen, Øystein & Stråth, Bo (ed.), *The cultural construction of Norden*, Oslo.
- Sööberg, Fredrik (2007), "Karl X Gustavs kröning. Legitimering av kungamakten via det religiösa budskapet", i Ericsson, Peter (red.), *Gud, konung och undersåtar. Politisk predikan i Sverige under tidigmodern tid*, Uppsala.
- Tandefelt, Henrika (2005), "Historia och myt i Gustaf III:s kungaroll", *Historisk tidskrift för Finland*, 2005.
- Tandefelt, Henrika (2007), "Den politiska kulturen", i Christensson, Jakob (red.), *Signums svenska kulturhistoria. Gustavianska tiden*, Lund.
- Tarschys, Daniel (1987), "Symbols, rituals, and political legitimation: Some concluding remarks", i Arvidsson, Claes & Blomqvist, Lars Erik (ed.), *Symbols of power. The esthetics of political legitimation in the Soviet Union and Eastern Europe*, Stockholm.
- Tegel, Erik Jöransson (1751, skriven ca 1610), *Konung Eric's den XIV:des historia*, Stockholm.
- Thomas, Keith (1997), *Religion and the decline of magic*, New York.
- Thompson, John B. (1995), *The media and modernity. A social theory of modernity*, Cambridge.

- Thordeman, Bengt (1954), "Erik den helige i medeltidens bildkonst", i Thordeman, Bengt (red.), *Erik den helige. Historia. Kult. Reliker*, Stockholm.
- Thordeman, Bengt (1960), "Nordens helgonkonungar. Föredrag hållet vid finska vetenskapsocietets sammanträde den 21 september 1959", *Societas scientiarum Fennica. Årsbok – vuosikirja XXXVIII*, Helsingfors.
- Thordeman, Bengt (1964), *Medieval wooden sculpture in Sweden I. Attitudes to the heritage*, Stockholm.
- Thorkildsen, Dag (1997), "Religious identity and Nordic identity", i Sørensen, Øystein & Stråth, Bo (ed.), *The cultural construction of Norden*, Oslo.
- Thorsen, Arve (2000), "Foundation myths at work: National day celebrations in France, Germany and Norway in a comparative perspective", i Stråth, Bo (ed.), *Myth and memory in the construction of community. Historical patterns in Europe and beyond*, Bryssel.
- Tillet, Lowell (1969), *Soviet historians on the Non-Russian nationalities*, Chapel Hill.
- Tjällén, Biörn (2007), *Church and nation. The discourse on authority in Ericus Olai's regni Gothorum (c. 1471)*, Stockholm.
- Trevor-Roper, Hugh (1987), *Catholics, anglicans and puritans. Seventeenth century essays*, London.
- Trigger, Bruce G. (1993), *Arkeologins idéhistoria*, Stockholm/Stehag.
- Tumarkin, Nina (1983), *Lenin lives. The Lenin cult in Soviet Russia*, Cambridge, Mass.
- Tumarkin, Nina (1985), "The myth of Lenin during the Civil War years", i Gleason, Abbott, Kenz, Peter & Stites, Richard (ed.), *Bolshevik culture. Experiment and order in the Russian Revolution*, Bloomington.
- Tuulse, Armin (1961), "Katolskt och protestantiskt i Sveriges och Danmarks kyrkomålningar", *Fornvännen*, 1961.
- Ulam, Adam (1960), *The unfinished revolution. An essay on the sources of influence of Marxism and communism*, New York.
- Ullberg, Sylvia (2007), "Segern vid Narva – en gudagåva", i Ericsson, Peter (red.), *Gud, konung och undersåtar. Politisk predikan i Sverige under tidigmodern tid*, Uppsala.
- Vauchez, André (1997), "The cathedral", i Nora, Pierre (ed.), *Realms of memory. The construction of the French past. II: Traditions*, New York.

- Vellev, Jens (1986), "Helgenskrinene i Odense – fund og forskning 1582–1986", i Nyberg, Tore, Bekker-Nielsen, Hans & Oxenvad, Niels (red.), *Knuds-bogen. Studier over Knud den Hellige*, Odense.
- Villstrand, Nils Erik (2005), "Stormaktstidens politiska kultur", i Christensson, Jakob (red.), *Signums svenska kulturhistoria. Stormaktstiden*, Lund.
- Walette, Anna (2004), *Sagans svenskar. Synen på vikingatiden och de isländska sagorna under 300 år*, Malmö.
- Wallin, Curt (1975), *Knuts-gillena i det medeltida Sverige. Kring kulten av de nordiska helgonkungarna*, Stockholm.
- Wallin, Curt (1988), "Kalkmålningssviterna med de nordiska helgonkungarna i skånska kyrkor. I: Unionspolitiska, personhistoriska och birgittinska aspekter", *Ale. Historisk tidskrift för Skåneland*, 3:1988.
- Wallin, Curt (1990), "Kalkmålningssviterna med de nordiska helgonkungarna i skånska kyrkor. III: Den birgittinska synen på helgonkungarna", *Ale. Historisk tidskrift för Skåneland*, 1:1990.
- Walzer, Michael (1965), *The revolution of the saints. A study in the origins of radical politics*, Cambridge, Mass.
- Watt, Tessa (1991), *Cheap print and popular piety 1550–1640*, Cambridge.
- Weikert, Monica (2004), *I sjukdom och nöd. Offerkyrkoseden i Sverige från 1600-tal till 1800-tal*, Göteborg.
- Werner, Yvonne Maria (1996), "Svenskhet och katolicism – Ett komplicerat förhållande", *Signum*, 1996.
- Westman, Knut B. (1954), "Erik den helige och hans tid", i Thordeman, Bengt (red.), *Erik den helige. Historia. Kult. Reliker*, Stockholm.
- Westwood, John N. (1971), *Sovjets historia 1917–1970*, Stockholm.
- Wickström, Johan (2008), *Våra förfäder var hedningar. Nordisk forntid som myt i den svenska folkskolans pedagogiska texter fram till år 1919*, Uppsala.
- Widenberg, Johanna (2004), "En resa i tiden. En antikvarisk skildring av Karl XI:s eriksgata", i Edquist, Samuel et al. (red.), *En helt annan historia. Tolv historiografiska uppsatser*, Uppsala.
- Widenberg, Johanna (2006), *Fäderneslandets antikviteter. Etnoterritoriella historiebruk och integrationssträvanden i den svenska statsmaktens antikvariska verksamhet ca 1600–1720*, Uppsala.
- Wilentz, Sean (1999, 1:a uppl. 1985), "Introduction. Teufelsdröckh's dilemma: On symbolism, politics and history", i Wilentz, Sean (ed.), *Rites*

- of power. *Symbolism, ritual and politics since the Middle Ages*, Philadelphia.
- Winock, Michel (1998), "Joan of Arc", i Nora, Pierre (ed.), *Realms of memory. The construction of the French past. III: Symbols*, New York.
- Wortman, Richard S. (1995), *Scenarios of power. Myth and ceremony in Russian monarchy. Vol 1: From Peter the Great to the death of Nicholas I*, Princeton.
- Yanov, Alexander (1981), *The origins of autocracy. Ivan the terrible and Russian history*, Berkeley.
- Zerubavel, Eviatar (1981), *Hidden rhythms. Schedules and calendars in social life*, Los Angeles.
- Zorin, Andrei (2000), "In search of a new identity: Visions of past and present in post-communist Russia." i Stråth, Bo (ed.), *Myth and memory in the construction of community. Historical patterns in Europe and beyond*, Bryssel.
- Ågren, Henrik (1998), *Tidigmodern tid. Den sociala tidens roll i fyra svenska lokalsamhällen 1650–1730*, Uppsala.
- Ågren, Henrik (2001), "A modern year for a modern mind. The replacement of holidays by dates in Swedish legal ordinances", i Ågren, Maria, Karlsson, Åsa & Rosseau, Xavier (ed.), *Guises of power. Integration of society and legitimisation of power in Sweden and the Southern Low Countries ca 1500–1900*, Uppsala.
- Ågren, Henrik (2006), "Gustav Vasa och Gamla Uppsala", *Årsboken Uppland*, 2006.
- Åman, Anders (1987), "Symbols and rituals in the people's democracies during the cold war", i Arvidsson, Claes & Blomqvist, Lars Erik (ed.), *Symbols of power. The esthetics of political legitimation in the Soviet Union and Eastern Europe*, Stockholm.
- Åmark, Klas (1998), "Historiografi 2: Svensk historieskrivning", i Kjeldstadli, Knut, *Den förflutna är inte vad det en gång var*, Lund.
- Ångström, Inga Lena (1996), "Avdammad madonna åter på tronen. Maria i 1600-talets kyrkorum", i *Maria i Sverige under 1000 år. Föredrag vid symposiet i Vadstena 6–10 oktober 1994*, Skellefteå.
- Ödman, Per-Johan (1995), *Kontrasternas spel. En svensk mentalitets- och pedagogikhistoria*, Stockholm.

Östlund, Joachim (2007), *Lyckolandet. Maktens legitimering i officiell retorik från stormaktstid till demokratins genombrott*, Lund.

Internet

<http://sl.wikipedia.org>

<http://sv.wikipedia.org>

<http://www.citizensincharge.org>

Opuscula Historica Upsaliensia

1. Thomas Lindkvist: *Plundring, skatter och den feudala statens framväxt. Organisatoriska tendenser i Sverige under övergången från vikingatiden till tidig medeltid*, 3:e upplagan 1995
2. Jan Lindegren: *Varat, staten och diket. Tre historieteoretiska uppsatser*, 1988 (slutsåld)
3. Sven A. Nilsson: *På väg mot militärstaten. Krigsbefällets etablering i den äldre Vasatidens Sverige*, 1989 (slutsåld)
4. György Nováky: *Sockersjudare och kompanihandel. Motsättningen mellan kapitalistisk produktion och feodal handel under 1600-talet*, 1989 (slutsåld)
5. Stellan Dahlgren & Kekke Stadin: *Från feodalism till kapitalism. Skatternas roll i det svenska samhällets omvandling 1720–1910*, 1990
6. Aleksander Kan: *Nikolaj Bucharin och den skandinaviska arbetarrörelsen*, 1991
7. Anders Florén: *Genus och producentroll. Kvinnoarbete inom svensk bergshandling, exemplet Jäders bruk 1640–1840*, 2:a reviderade upplagan 1995
8. *Att forska i det förflutna. Forskarskola i Historia 1991*, Anders Florén & Peter Reinholdsson (red.), 1992 (slutsåld)
9. *Current Research at The Department of History Uppsala University*, 1992 (slut)
10. Ann-Sofie Ohlander: *Det bortträngda barnet. Uppsatser om psykoanalys och historia*, 1993 (slutsåld)
11. Kekke Stadin: *Maktkamp på Arboga redd. Sjöfart inom skrå och aktiebolag*, 1993
12. *Ironmaking in Sweden and Russia. A survey of the social organisation of iron production before 1900*, Göran Rydén & Maria Ågren (eds.), 1993
13. Hernán Horna: *Five Essays on Post Colonial Latin American History*, 1994
14. Gudrun Andersson Lennström & Marie Lennersand: *Sprickor i muren. Funktion och dysfunktion i det stormaktstida rättssystemet*, 1994

15. Jaak Naber: *Motsättningarnas Narva. Statlig svenskhetspolitik och tyskt lokalvälde i ett statsreglerat samhälle, 1581–1704*, 1995
16. Per Olof Sjöstrand: *Hur Finland vanns för Sverige. En historia för nationalstater*, 1996
17. *Järnkvinnor. Bergslagens kvinno dagar 1995*, Åsa Karlsson (red.), 1996
18. *Vägen till Blåkulla. Nya perspektiv på de stora svenska häxprocesserna*, Linda Oja (red.), 1997
19. *Främlingar – ett historiskt perspektiv*, Anders Florén & Åsa Karlsson (red.), 1998 (slutsåld)
20. Anders Florén: *Vallonskt järn. Industriell utveckling i de södra Nederländerna före industrialiseringen*, 1998
21. *I nationens intresse. Ett och annat om territorier, romaner, röda stugor och statistik*, Lars Petterson (red.), 1999
22. *State Policy and Gender System in the Two German States and Sweden 1945–1989*, Rolf Torstendahl (ed.), 1999 (slutsåld)
23. *När studenten blev modern – Uppsalas studenter 1600–1850*, Henrik Ågren (red.), 1999
24. *Bedrägliga begrepp. Kön och genus i humanistisk forskning*, Gudrun Andersson (red.), 2000
25. *Lydia Wahlström. Till hundraårsminnet av hennes doktorsdisputation 1898*, Gunilla Strömholm (red.), 2000
26. *Guises of Power. Integration of society and legitimisation of power in Sweden and the Southern Low Countries ca 1500–1900*, Maria Ågren, Åsa Karlsson & Xavier Rousseaux (eds.), 2001
27. *Nationalism och nationell identitet i 1700-talets Sverige*, Åsa Karlsson & Bo Lindberg (red.), 2002
28. *Sociala nätverk och fält*, Håkan Gunneriusson (red.), 2002
29. *Med börd, svärd och pengar. Eliters manifestation, maktutövning och reproduktion 1650–1900*, Gudrun Andersson, Esbjörn Larsson & Patrik Winton (red.), 2003
30. *Hans och hennes. Genus och egendom i Sverige från vikingatid till nutid*, Maria Ågren (red.), 2003

31. *En helt annan historia. Tolv historiografiska uppsatser*, Samuel Edquist, Jörgen Gustafson, Stefan Johansson & Åsa Linderborg (red.), 2004
32. *När oväsendet tystnat. Efterspelet till uppror och religiösa konflikter 1670–1860*, Marie Lennersand & Linda Oja (red.), 2004
33. Reine Rydén: *Marknaden, miljön och politiken. Småbrukarnas och ekoböndernas förutsättningar och strategier 1967–2003*, 2005
34. *Att rätt förfoga över tingen. Historiska studier av styrning och maktutövning*, Johannes Fredriksson & Esbjörn Larsson (red.), 2007
35. *Gud, konung och undersåtar. Politisk predikan i Sverige under tidigmodern tid*, Peter Ericsson (red.), 2007
36. *En problematisk relation? Flyktingpolitik och judiska flyktingar i Sverige 1920–1950*, Lars M Andersson & Karin Kvist Geverts (red.), 2008
37. *Scripts of Kingship. Essays on Bernadotte and Dynastic Formation in an Age of Revolution*, Mikael Alm & Britt-Inger Johansson (eds.), 2008
38. *Ett nödvändigt ont. Statsskuld och politik i Förenta Staterna och Sverige 1780–1870*, Max Edling & Patrik Winton (red.), 2009
39. *Det mångsidiga verktyget. Elva utbildningshistoriska uppsatser*, Anne Berg & Hanna Enefalk (red.), 2009
40. *Sammanflätat. Civilt och militärt i det tidigmoderna Sverige*, Maria Sjöberg (red.), 2009
41. *Det vita fältet. Samtida forskning om högerextremism*, Mats Deland, Fredrik Hertzberg & Thomas Hvitfeldt (red.), 2010
42. *Kommers. Historiska handelsformer i Norden under 1700- och 1800-talen*, Gudrun Andersson & Klas Nyberg (red.), 2010
43. *Goda exempel. Värderingar och världsbild i tidigmodern svensk sakprosa och tillfällesdikt*, Henrik Ågren (red.), 2010
44. *Förskolans aktörer. Stat, kär och individ i förskolans historia*, Johannes Westberg (red.), 2011
45. *Kulturtransfer och kulturpolitik. Sverige och Tyskland under det tjugonde århundradet*, Andreas Åkerlund (red.), 2011
46. Henrik Ågren: *Kejsarens nya kläder. Historiebruk och kulturarv under tidigmodern reformation och modern revolution*, 2011