



LUND UNIVERSITY

Lyckans betydelse : sekularisering, sensibilisering och individualisering i svenska skillingtryck 1750–1850

Nilsson Hammar, Anna

2012

[Link to publication](#)

Citation for published version (APA):

Nilsson Hammar, A. (2012). *Lyckans betydelse : sekularisering, sensibilisering och individualisering i svenska skillingtryck 1750–1850*. [Doctoral Thesis (monograph), History]. Agerings bokförlag.

Total number of authors:

1

General rights

Unless other specific re-use rights are stated the following general rights apply:

Copyright and moral rights for the publications made accessible in the public portal are retained by the authors and/or other copyright owners and it is a condition of accessing publications that users recognise and abide by the legal requirements associated with these rights.

- Users may download and print one copy of any publication from the public portal for the purpose of private study or research.
- You may not further distribute the material or use it for any profit-making activity or commercial gain
- You may freely distribute the URL identifying the publication in the public portal

Read more about Creative commons licenses: <https://creativecommons.org/licenses/>

Take down policy

If you believe that this document breaches copyright please contact us providing details, and we will remove access to the work immediately and investigate your claim.

LUND UNIVERSITY

PO Box 117
221 00 Lund
+46 46-222 00 00



ANNA NILSSON

Lyckans betydelse

SEKULARISERING, SENSIBILISERING
OCH INDIVIDUALISERING I SVENSKA
SKILLINGTRYCK 1750–1850

AGERINGS  BOKFÖRLAG

LYCKANS BETYDELSE

ANNA NILSSON

Lyckans betydelse

*Sekularisering, sensibilisering och individualisering
i svenska skillingtryck*

1750-1850

AGERINGS  BOKFÖRLAG

Till Mormor

Anna Nilsson

*Lyckans betydelse. Sekularisering, sensibilisering och individualisering
i svenska skillingtryck 1750–1850*

Copyright © 2012, Författaren och Agerings bokförlag

Omslag: Jens Andersson, Bok & Form

Tryck: ScandinavianBook, Aarhus 2012

ISBN: 978-91-86119-14-0

Innehåll

Förord	7
INLEDNING	II
Lyckans historia	II
<i>Syfte och ambition</i> II, <i>Lycka – en evig fråga?</i> 13, <i>Ordens och begreppens betydelse</i> 19	
Begreppshistoriska perspektiv	20
<i>Vad är begreppshistoria?</i> 20, <i>Med användandet i fokus</i> 22, <i>Ord, begrepp och metodologiska val</i> 25, <i>Mellan språk och historia</i> 29	
Det billiga trycket	32
<i>Vad är ett skillingtryck?</i> 32, <i>Författarna, produktionen och censurens betydelse</i> 35, <i>Försäljningen och spridningen</i> 39, <i>Skillingtrycken som folkets visor</i> 41, <i>Den mångsidiga visan</i> 43, <i>Urval</i> 45	
Lyckan i forskningen	47
<i>Lyckan och den lärda världen</i> 47, <i>Lyckan och folkkulturen</i> 49, <i>Lyckans metamorfoser</i> 50	
En tröskeltid?	53
<i>Lyckobegreppet – mellan kosmologi och antropologi</i> 53, <i>Världsbildens sekularisering</i> 57, <i>Sensibilitetens århundrade</i> 61, <i>Individualiseringens problematik</i> 65, <i>På jakt efter tröskeltiden</i> 69	
1750–1800	71
Den gudomliga ordningen	71
<i>Lyckans väsen – en inledande skiss</i> 72, <i>Den lutherska kosmologin</i> 74, <i>Skillingtryckens försyn, öde och lycka</i> 76, <i>Världens skådeplats</i> 80, <i>Fröjdesalen</i> 86, <i>En jordisk lycksalighet</i> 88, <i>Den temporala ordningen</i> 92, <i>Ordningens betydelse</i> 96	

Den fallna människan 100

Fallet Blackwell och lyckans utmaningar 100, *Den arme syndaren* 102, *Lyckans slav* 106, *Dygdelärorna* 109, *Skillingtryckens dygder* 111, *Bitterljuv kärlek och hjärtats betydelse* 116, *Det lyckliga äktenskapet* 120, *Den eviga lycksaligheten* 124, *Människan, lyckan och lycksalighetens dynamik* 128

1800–1850 133

Konkurrerande ordningar 133

Samma gamla lycka? 133, *Den rätta tron* 137, *Väckelsens begrepps-värld* 140, *Naturens rum* 144, *Lyckan och sanningen* 147, *Sekulär sällhet* 151, *Temporala förskjutningar* 157, *Lyckans och sällhetens ordningar* 161

Den goda människan 165

Kinesen Skandal och den mänskliga lyckans obestånd 165, *Den mänskliga naturen* 168, *Religionens människa* 171, *Barnets betydelse* 176, *Känslösamheten* 180, *Manligt och kvinnligt* 185, *Dygdens omvandlingar* 190, *Människans godhet och ondska* 194, *Den lyckliga människan* 198

LYCKANS BETYDELSE 201

Kosmologins omvandlingar 201

Kosmologins beståndsdelar under 1700-talets andra hälft 201, *Kosmologins beståndsdelar under 1800-talets första hälft* 204, *Pluralisering och sekularisering* 207

Antropologi i förändring 209

Antropologins beståndsdelar under 1700-talets andra hälft 209, *Antropologins beståndsdelar under 1800-talets första hälft* 212, *Antropologins sensibilisering* 215

Lyckans skiftningar 218

Lyckobegreppets innehåll 218, *Tröskeltiden* 220, *Lyckans individualisering* 221

SUMMARY: The Meaning of Happiness 225

NOTER 235

KÄLLOR OCH LITTERATUR 257

Förord

Egentligen har jag aldrig varit särskilt intresserad av lycka. Under arbetet med den här avhandlingen har jag konfronterats med en hel del forskning och litteratur om vad lycka är, hur vi kan nå den, vad som gör oss lyckliga fast vi inte vet om det, vem som är lyckligast i världen och så vidare. Lyckan sägs vara något stort och viktigt, något alla människor strävar efter – en evig fråga om livets goda som antingen väntar på ett svar eller som de gamla grekerna eventuellt redan svarat på. Torgny Lindgren skrev en gång att ”man bör nog ge fan i att skriva om ’lyckan’”. Han passade i samma veva på att kalla lycka för ett pornografiskt ord och utsåg Jeremy Benthams berömda formulering om *the greatest happiness of the greatest number* till världslitteraturens förfärligaste mening.¹

Lyckan bär på stora krafter. I vår samtid har det blivit både opportunt och viktigt att prata om vad det *egentligen* innebär att vara lycklig. Lyckan har blivit en fråga för allt från terapeuter till ekonomer och politiker. Lyckan finns i hälsotidskrifterna, i samhällskritiken och i kosmetiken. I någon mening är detta förstås rätt påfrestande, samtidigt är det ofrånkomligen intressant att ett enda litet ord kan ha så stor betydelse. Det är detta som fascinerat mig, inte så mycket frågorna om det goda livet i sig, utan att människor pratat om och lagt en massa betydelser i något de kallat lycka. Det är den historien jag vill berätta här.

Avhandlingsskrivande kan göra människan lycklig, åtminstone mig och åtminstone stundtals. Det beror inte minst på att det är en kreativ och social sysselsättning som involverar många människor. Den här avhandlingen hade inte blivit vad den är utan den stimulerande miljö som historiska institutionen utgör. Ingegerd Christiansson, Evelin Stet-

ter och Leopoldo Iorizzo får saker och ting att fungera och har aldrig varit sena att hjälpa till i situationer av administrativ nöd. Ett stort, kollektivt tack riktas också till samtliga kollegor (ingen nämnd, ingen glömd) för seminarier, internat, ölkvällar, fikasamtal och pratstunder i korridorerna. Tack till postisrummet, barnkammaren och lektugan. Julfester, sommarfester och seminarieeftersitsar har gjort tillvaron väsentligt mycket roligare och för dessa förtjänar framförallt Barbro Bergner en elege. Tillsammans har vi arbetat oss igenom åtskilliga berg av disk i historiska institutionens kök och dessutom lyckats ha roligt under tiden. Babette, min vän och vapendragare, *vous êtes une grande artiste!*

Ett innerligt och varmt tack vill jag rikta till min handledare Yvonne Maria Werner. Redan på magisternivån låg du steget före och uppmanade mig att skriva en forskningspromemoria istället för en vanlig uppsats. Din kunnsighet och förmåga till skarp och konstruktiv kritik har varit alldeles ovärderlig för arbetet med min avhandling. Den entusiasm och oförlikneliga energi som du tar dig an forskningsfrågorna med har också varit en fantastisk tillgång. Stort tack även till min biträdande handledare Harald Gustafsson för uppmuntrande kommentarer och eftertänksamma läsningar av mina texter. Din klarsynthet och känsla för helheten har varit mycket betydelsefull. Tack dessutom för att ni båda har varit tålmodiga med min tendens att skjuta upp allting. (Dock bättrade jag mig på mitt yttersta...) Leif Runefelt gav mitt slutmanus en gedigen genomgång som jag är oerhört tacksam för.

En rad personer har gett mig kunniga och värdefulla synpunkter på vägen. Ett hjärtinnerligt tack riktas till Kristiina Savin för alla intressanta diskussioner, för din entusiasm och hjälpsamhet och för dina insiktsfulla kommentarer till mina utkast. Ett varmt tack ges även Johan Östling för spännande samtal och samarbeten under doktorandtiden samt för läsning och kommentarer i slutfasen. Eva Österberg har sedan starten varit fantastiskt uppmuntrande och stöttande och kommit med värdefulla synpunkter på mitt arbete. Per Stobaeus hjälpte mig i tidigt skede med latinska översättningar och Joachim Östlund och Christopher Collstedt har varit viktiga samtalspartners under mina år

som doktorand. Tack också till alla som under årens lopp har engagerat sig och kommit med tips, kritik och synpunkter och till er som bidrog med kloka kommentarer vid mitt slutseminarium.

Under min doktorandtid har jag även haft förmånen att delta i RJ-projektet *Dygder och laster – förmoderna perspektiv på tillvaron*. Stort tack till Marie Lindstedt Cronberg och Catharina Stenqvist för att ni har varit så generösa och inkluderande och tack till alla projekt-deltagare för roliga och stimulerande träffar. Jag har även haft möjligheten att tillbringa ett antal månader vid Ruhr-Universität i Bochum. Tack vare professor Lucian Hölscher och seminariet vid Lehrstuhl für Neuere Geschichte und Theorie der Geschichte blev detta en spännande, rolig och oerhört lärorik upplevelse. Tack till STINT som möjliggjorde detta utbyte med sitt generösa bidrag. Tack också till Forskar-skolan i historia som gav bidrag till ytterligare en vistelse vid samma lärosäte. Att avhandlingen kan komma i tryck och dessutom bli en stilig bok tackar jag Lunds universitet och min fantastiska förläggare Viktor Agering för. Stort tack till John Hagström för korrekturläsning och till Jens Andersson för omslaget.

Avhandlingsarbete inkräktar mycket på det privata livet – inte minst i slutfasen. Ett riktigt stort och varmt tack riktas därför till mina föräldrar, Solvig och Roy, som varit stöttande och hjälpsamma på alla tänkbara vis. Tack för ”markservice”, fikor, middagar och omtänksamhet och för att ni alltid har uppmuntrat mig i alla märkliga projekt jag tagit mig för. Tack också till KG för möjligheten att skriva avhandling i Baske och för samtal, vin och taxipizza. Sist och mest vill jag tacka en person som lyckligtvis påbörjade doktorandutbildning vid Historiska institutionen två år efter mig och som sedan dess varit min allra bästa vän och käraste livskamrat. Isak – du anar inte hur stort stöd du varit, inte minst under den sista tiden av skrivande som varit ett ständigt växlande mellan ångest och hybris. Tack för att du har hjälpt mig som kollega genom att läsa mina texter, ge klarsynta kommentarer och assistans med det antika, och tack för att du alltid förmått distrahera mig från jobbet. Du gör mig väldigt lycklig, knt.

Jag är inte
en schlager.
Jag råkar bara handla
om samma saker.

Kristina Lugn

INLEDNING

Lyckans historia

Den här boken handlar om ett ord – ett ord som använts på olika vis genom årens lopp och därmed tillskrivits mening och betydelse. Ordet är lycka och det källmaterial som jag undersökt det utifrån är svenska skillingtryck, tryckta och utgivna mellan åren 1750 och 1850.

Skillingtrycken var ett medium för populärkultur. De trycktes i relativt stora upplagor och gavs under nämnda tidsperiod ut vid de flesta av landet tryckerier. I likhet med psalmböcker, katekeser och ABC-böcker var skillingtrycken en trycksak som nådde relativt stora delar av befolkningen.² Till skillnad från dessa undgick emellertid skillingtrycken ofta överhetens inblandning och censur.³ Bland dem finner vi ett stort utbud av visor om högt och lågt, andligt och världsligt, om kärlek, kaffe, brännvin och politik. Det finns visor sprungna ur de religiösa väckelserna, visor om brott och olyckshändelser, om missväxt och om underverk. Vilken plats hade begreppet lycka i dessa visor? Hur framställdes det och vad innebar det att vara lycklig i denna populärkulturella kontext?

Syfte och ambition

I denna undersökning förenas flera olika intresseområden. Det första är det "vardagliga" språket och de självklarheter, implicita sanningar och förgivettaganden som döljer sig bakom det vardagligas opblematiserade yta. Det handlar här om populära kulturyttringar som inte lämnar utrymme åt långa utläggningar och begreppsanalyser och vars

syfte är ett annat, som exempelvis att underhålla, uppfostra, trösta eller mobilisera. Det är sensationerna, det banala och det osmakliga, det förenklade och det fördomsfulla och vad som sägs mellan raderna i dessa sammanhang som fascinerar mig.

Det andra intresseområdet är den övergång från ett förmodernt till ett modernt samhälle som ofta ansetts infalla under den tidsperiod som jag här valt att studera. Att följa samma typ av källmaterial under den epok som ringar in övergången är i sig fascinerande. Att i förhållande till ett begrepp som lyckan dessutom fråga sig vad dessa stora förändringar egentligen innebar, hur de konkretiserades i faktiska texter, är för mig ett sätt att få perspektiv både på den historiografiska diskussionen och på den historiska föränderlighetens beståndsdelar.

Slutligen har även lyckan i sig intresserat mig just på grund av sin flexibilitet, stridbarhet och öppenhet som begrepp. Få begrepp är så luddiga och samtidigt så betydelsebärande som lyckan. Den förmår att gripa in i existensens och tillvarons dynamik och aktualisera de stora frågorna om världens ordning, människans plats och syfte i tillvaron, godhet och ondska, medgång och motgång, liv och död.

Syftet med denna avhandling är, dessa mångtydiga intresseområden till trots, väldigt enkelt. Jag vill undersöka hur ordet och begreppet lycka använts i skillingtryckens visor och berättelser. För mig har det inte handlat om att på förhand definiera vad som avses med lycka, utan om att låta källmaterialet tala sitt eget språk. Först och främst har jag därför sökt efter ordet och därefter börja skissera det begreppsliga ramverk som ordanvändningen avslöjar. Jag har letat efter synonymer och antonymer och försökt förstå begreppets konnotationer och denotationer. Syftet har i förlängningen därför också varit att diskutera de teman, försanthållanden och meningssammanhang som användandet av lyckobegreppet aktualiserat. Tanken att ordets och begreppets betydelse skapas kontinuerligt genom denna semantiska kontext är bärande. Men jag är också varit intresserad av hur dessa betydelser förändras över tid – av hur synkroni samspelar med diakron föränderlighet. Lyckobegreppet skapas visserligen i en given historisk kontext och

tillskrivs såtillvida mening och betydelse men det bär också just därför på en förändringspotential. Detta möte mellan språk och historia är ett centralt tema för min avhandling.

Lycka – en evig fråga?

Lyckan har flera egenskaper som gör den problematisk att studera. En är dess förmåga att framstå som allmänmänsklig och a-historisk. Det är lätt att tänka sig lyckan som något alla människor eftersträvat men som vi först idag har de materiella möjligheterna att på allvar börja fundera över. En annan men relaterad problematik är dess långa historia. Som idé har lyckan sysselsatt en lång rad klassiska auktoriteter. Från de tidiga grekiska filosoferna och historieskrivarna som Platon, Aristoteles, stoikerna och epikuréerna, via skolastikerna och de kyrkliga reformatörerna, till upplysningens och idealismens stora tänkare – längs denna linje har lyckans idéhistoria konstruerats.⁴ Det är inte svårt att få intrycket att lyckans essens går att definiera, att den är en antropologisk konstant och att det enda som egentligen varierat är människans förmåga att se den klart. Den brittiske historikern Richard Schoch har exempelvis hävdats att idéerna om lycka, oavsett sitt ursprung och sammanhang, har formulerats och förfinats av tänkare som varit särskilt lyhörda för det allmänmänskliga och universella.⁵

Men lyckans historia är inte så ”okomplicerad” och linjär som den ibland kan framstå. Vid en närmare titt på den antika tankevärld som fått ligga till grund för mycket av den västerländska bildningstraditionen, uppenbaras snabbt komplexiteten bakom det fenomen som vi valt att kalla lycka. Det visar sig också att en lyhördhet inför språket, ordvalen och begreppsanvändningen blir nödvändig. En av de äldsta bevarade sentenserna i ämnet, hämtad från den grekiske poeten och författaren Hesiodos och skriven någon gång under 700- eller 600-talet f.Kr., illustrerar enligt antikvetaren Rosanna Lauriola detta. Jag återger här dess engelska översättning eftersom den bättre tar hänsyn till den ursprungliga ordanvändningen:

...that man is happy (eudaimon) and blessed (olbos) who, knowing all these rules, goes on with his work guiltless before the gods... and avoids transgression.

I sin lösryckthet kan passagen tyckas svår att förstå och väcker många frågor om relationen mellan de två lyckobegrepp som Hesiodos använder sig av, nämligen *eudaimonia* och *olbos* (ovan återgivna i sina respektive adjektivformer). Representerar de samma tillstånd? Hur ser relationen till de gudomliga makterna egentligen ut? Och vilket inflytande menar Hesiodos att människan har över sin lycka? Ett stycke ur Euripides tragedi *Medea*, skriven två- till trehundra år senare, ger oss ytterligare perspektiv på begreppen.

No man is happy (eudaimon). If prosperity (olbos) come his way, he might be more fortunate (eutyches) than other men, but happy – no!

Såväl *eudaimonia* och *olbos* som *eutychē* får här ingå i ett begreppskluster där samtliga på ett eller annat vis refererar till välgång, framgång och lycka.

Men varför kan inte människan vara lycklig, *eudaimon*, enligt Euripides? Lauriola menar att etymologin förser oss med ledtrådar. *Eudaimonia* är exempelvis en sammansättning av *eu* som betyder välvillig och *daimon*, som står för en gudomlig makt. I det antika Grekland var *eudaimonia*, ”lyckan”, ett tillstånd beroende av gudarnas välvillighet, makter som lika gärna kunde vara illvilliga och lynniga. Att slippa denna illvilja betraktades som *olbos*, vilket kan översättas med framgång eller välgång. Men även denna framgång garanterades av gudarna och *eudaimonia* och *olbos* ligger såtillvida nära varandra. Ibland användes de också synonymt.⁶ *Eutychē* förutsatte också gudomlig välvilja med sin referens till *tyche*, sedermera framställd som ödets gudinna.⁷ Lyckan sågs, poängterar Lauriola, som en konsekvens av gudarnas lek med människorna – deras viljor, humör och infall styrde över den mänskliga välgången. Men ingen människa kunde egentligen vara lycklig, menade Euripides och även Herodotos, bara den som lever ett alldeles fördelaktigt liv och sedan får dö i frid, vilket i sig var en nästan omöjlig

tanke. Om en människa överhuvudtaget skulle kunna kallas *eudaimon* måste hon med andra ord redan vara hädangången. Lyckan kunde med andra ord bara tillskrivas någon retroaktivt.⁸

Den antika grekiska litteraturen har lämnat oss flera uttryck för det som vi idag samlar under benämningen lycka. *Eudaimonia* är det begrepp som, framförallt genom Aristoteles skrifter, kommit att uppfattas som centralt i den klassiska världen. Även *makarios* eller *makariotis* nämns ibland som en motsvarighet.⁹ Men det fanns som vi sett även andra, *olbos* och *eutyche*, med inbördes relationer som vi knappast kan greppa om vi inte skaffar oss kunskaper om de sammanhang de användes i. Som Lauriola påpekar måste dessa begrepp förstås i förhållande till två andra centrala teman i den grekiska diktningen och dramatiken, nämligen *koros*, oförmågan att uppskatta välgång och *hybris*, det vill säga förhävelse gentemot gudarna.¹⁰ Med kontextualisering och mer ingående begreppsanalys öppnas med andra ord en värld av intrikata betydelse.

Lyckobegreppets klassiska arv gestaltas inte bara i *eudaimonia* utan också i *fortuna*. Medan *eudaimonia* har betraktats som ett filosofiskt begrepp (och på senare tid kommit att översättas med lycksalighet för att tydliggöra dess mer metafysiska karaktär) är *fortuna* förknippat med den antika romerska ödesgudinnan som även kom att spela en viktig roll i den medeltida och tidigmoderna kulturen. Fortuna har i sin tur antagits ha sin grekiska motsvarighet i gudinnan Tyche. Men också här krävs nyanseringar. Namnet Tyche har sitt ursprung i verbet *tygchanein* (τύγχανειν), ”att hända”, och karaktären dök först upp i *Theogonin* av Hesiodos, då som en relativt obetydlig havsnymf. Under 400- och 300-talen f.Kr. utvecklades *tyche* från att vara en kraft till att betraktas som en gudinna med många olika egenskaper och attribut. Antikvetaren Darius Andre Arya har påpekat att Tyche fortsatte att tillskrivas nya betydelse och ikonografiska drag även under den romerska imperietiden. Gudinnan bör med andra ord inte betraktas som en motsvarighet till Fortuna, utan som en egen gestalt med specifika kännetecken.¹¹

Fortuna å sin sida intog en central position som allomfattande gudomlighet under den romerska antiken. Hon tillskrevs flera olika roller och upp till nittio epitet har identifierats av forskningen. Namnets ursprung är oklart och har härletts både till verbet *ferre*, att bära/frambära och till substantivet *fors*, med betydelsen tur, slump eller lycka. Studier har visat Fortuna som transport- och förflyttningsgudinna, men också framhållit hennes kopplingar till fruktbarhet, jordbruk och handel, för att nämna några av de många områden som Fortuna varit betydelsefull inom. Hennes karaktär var mångfacetterad, i viss mån lynnig men framförallt välvillig och hon verkar under stora delar av den romerska antiken ha varit föremål för olika kulter. Under senrepubliken fick Fortuna en alltmer framskjuten position och kopplades ofta samman med olika generaler och politiker i deras tävlan om makten över Rom. Politiska, sociala och kulturella förändringar i det romerska imperiet avspeglades således, som Arya visat, tydligt i Fortunakulterna.¹²

Fortuna men även den något yngre Felicitas tillbads under den romerska antiken som gudinnor med snarlika karaktäristika. Fortuna avbildades med såväl ymnighetshorn, roder och murkrona, som med ett klot, en sfär eller glob och det berömda hjulet. Ibland bar hon också vingar. Felicitas porträtterades med ymnighetshorn och ibland med en heraldisk stav.¹³ Båda gestalterna fortsatte att spela en roll under den tidiga kristendomen, men blev med denna också allt mer problematiska. Utöver personifikationerna användes även adjektivformen *felix* för att beteckna en person som hade *felicitas*. Även detta ord hade ett politiskt innehåll som kunde förhandlas. I Ciceros tal mot Marcus Antonius märks detta i de kritiska kommentarerna till den politiska situation som Caesars diktatur föranlett. Caesar, död sedan ett halvår, hade enligt egen uppfattning varit *felix*. Men ingen, konstaterar Cicero, kan vara *felix* som är *infelix* för *res publica*. Rätten att göra anspråk på *felicitas*, existerar inte för den som är moraliskt korrumpert och inte handlar för det allmännas bästa.¹⁴ Begreppen *felix* och *felicitas* var vanliga och förekom även inom den kristna begreppsvärlden. Vanligare var dock *beatus* och *beatitudo* som på ett

tydligare vis markerade avstånd från den hedniska världens religiösa föreställningar. Även hos förkristna författare som Cicero och Seneca användes *beatus/beatitudo* som översättning av grekiskans *eudaimonia*, ett ord som successivt frikopplats från de välvilliga gudomligheterna och blivit mer av ett filosofiskt begrepp.¹⁵ *Beatus* är också det ord som används i Bergspredikans saligprisningar såsom de översattes i den första latinska Bibelöversättningen, *Versio Vulgata*.

Även om *felix/felicitas* fortsatte att vara en del av begreppsvärlden innebar detta inte att Fortuna och Felicitas accepterades som gudomligheter. Felicitas tycks ha varit mindre hotfull och Augustinus valde helt enkelt att betrakta henne som en gåva från Gud. Under 200-talet e. Kr. avrättades tillika en kvinna vid namn Felicitas för sin kristna tro och detta martyrskap gav ny positiv klang åt det äldre, hedniska begreppet. Med Fortuna förhöll det sig annorlunda. Medan Felicitas främst tolkades som en beteckning på det gynnsamma ödet, kunde Fortuna vara både god och illvillig och detta verkar tidiga kristna författare ha tagit fasta på. Hur kunde Fortuna vara en riktig gudomlighet när hon även orsakade människornas olycka, frågade sig exempelvis Lactantius, retoriker och mentor åt kejsar Konstantins son och författare av ett antal teologiska och filosofiska skrifter. Även Augustinus argumenterade på liknande sätt. Varför var Fortuna ibland god och ibland ond, när det bevisligen var så att alla gudomligheter var goda? Även Boethius diskuterade frågan och ägnade ett helt kapitel i *De Consolatione Philosophiae* åt att beskriva Fortunans lynniga och bedrägliga natur. Hos Augustinus och Boethius resulterade utläggningarna i att Fortuna sågs som en personifikation av eller ett poetiskt uttryck för det mänskliga livets osäkerhet. För Boethius bestod den skiftande lyckan enbart i ytliga och världsliga ting, medan den av Augustinus förklarades vara en del av den gudomliga försynen. Lactantius å sin sida menade att Fortuna egentligen var en förklädnad för mänsklighetens bittraste fiende – Djävulen – en åsikt som även Augustinus förfäktade i delar av sin produktion.¹⁶

Augustinus och Boethius idéer om *Fortuna* fortsatte att vara infly-

telserika under medeltiden. Boethius *De Consolatione Philosophiae* hörde till en av de mest spridda och kommenterade böckerna under denna period och med den etablerades bilden av lyckans hjul. Hjulet som symbol hängde samman med lyckans obeständiga natur, ett tema som förblev populärt under medeltiden och som återkom hos bland annat Chaucer, Dante, Petrarca och Boccaccio.¹⁷ I Sverige och Danmark är lyckohjulet ett av de vanligaste motiven i senmedeltida kyrkomålningar.¹⁸ Den begreppsliga problematik som präglade lyckobegreppet under senantikens fördes vidare in i medeltiden. Förhållandet mellan *Fortuna* och Guds försyn, *Providentia Dei*, fortsatte att diskuteras men också andra motsättningar kom att bli betydelsefulla. Under senmedeltiden och renässansen hamnade exempelvis relationen mellan lycka och dygd i centrum för diskussionerna.¹⁹

Även den isländska sagalitteraturen visar prov på motsättningar mellan å ena sidan en äldre terminologi och å den andra en kristen begreppsvärld när det gäller begrepp relaterade till ödet och lyckan. Fornisländskans motsvarighet till öde var *auðna* medan lyckan och välgången har förknippats med termerna *gæfa*, *gipta* och *hamingja*. Det är, menar litteraturvetaren Lars Lönnroth, tydligt att dessa termer användes som en del av det ”traditionella” språket medan det i klerikala texter hellre talades om *fyrirætlan*, *miskunn* och *likn*. Men det innebar inte nödvändigtvis att de äldre orden gav uttryck för hednisk tro eller, vilket ibland framhållits, representerade uppfattningar som var opåverkade och oförvanskade av kristendomen. 1200-talets sagaförfattare var som Lönnroth poängterar väl bekanta med den kristna världen och i synnerhet med Augustinus via diverse teologiska traktater. En del forskare har argumenterat för att även de ”traditionella” orden var starkt påverkade av de kristna begreppen och att det således knappast går att urskilja någon förkristen, hednisk religionsuppfattning i sagamaterialet.²⁰

Ordens och begreppens betydelse

Att orden och begreppen varit viktiga i lyckans historia är tydligt. Att olika ord har använts för att markera politiska och religiösa ståndpunkter ger den antika och medeltida litteraturen flera exempel på och att samma ord och begrepp rymt motstridiga definitioner, tolkningar och betydelser är också uppenbart. Även i svenskan har på liknande sätt ett flertal ord och begrepp använts och kopplats samman med lyckan. Den etymologiska bakgrunden till svenskans lycka hittar vi enligt SAOB i den medeltida medelnederländskans *lucke* eller *lücke*, och ordet lycka (med lite olika stavningar) har varit i bruk åtminstone sedan 1500-talet.²¹ Det har varit förknippat med *fortuna* och i Jesper Swedbergs *Swensk Ordabok* identifieras lyckan även med *fors*, *sors* och *casus*. Detta bör ställas i kontrast till ordet lycksalighet som Swedberg väljer att översätta med *felicitas*, *beatitas* och *beatitudo*.²² Även på svenska har det med andra ord funnits ett behov att göra skillnad mellan begreppen.

Att fundera över ordval och begreppsanvändning blir ett sätt att komma åt de meningssammanhang, värderingar och ståndpunkter som olika texter medvetet eller omedvetet gett uttryck för. Genom språket hittar vi inte fram till någon evig sanning om fenomenet lycka – däremot kommer vi att kunna se historiens människor, som genom språket konstruerat och kommunicerat sina erfarenheter och förväntningar. Det är konflikterna och kontinuiteterna i denna kommunikation som står i fokus för den här undersökningen.

Begreppshistoriska perspektiv

Hur gör man då för att närma sig ett begrepp som lycka? På ett filosofiskt plan kan den här avhandlingen sägas ha en nominalistisk utgångspunkt i det att den inte betraktar lyckan som *universalia*, utan istället ser den som ett historiskt betingat namn.²³ Undersökningen utgår alltså inte från någon fixerad, universell definition av begreppet (begreppsrealism), utan har riktat in sig på att undersöka den historiskt situerade användningen för att på så vis vaska fram betydelser och meningssammanhang. Men vad innebär egentligen det? På vilka sätt kan användningen av ett ord avslöja dess betydelse? Och vad menar vi egentligen med ordet *begrepp*? I detta kapitel kommer jag att diskutera såväl epistemologiska utgångspunkter som konkreta metodiska problem. Det kommer att handla om begreppshistoria, om våra möjligheter att förstå historien genom dess språk och om hur jag rent konkret gått tillväga när jag letat efter lyckans betydelse.

Vad är begreppshistoria?

Begreppshistoria förknippas ofta med det tyska uppslagsverket *Geschichtliche Grundbegriffe* och i synnerhet med en av dess redaktörer – historikern Reinhart Koselleck (1923-2006). En första programförklaring till detta omfattande projekt publicerades 1967 i tidskriften *Archiv für Begriffsgeschichte* och 1972 utkom första delen av *Geschichtliche Grundbegriffe: Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland* med en programmatisk inledning.²⁴ Utöver detta verk utgavs även den mer kultur- och socialhistoriskt orienterade *Handbuch politisch-sozialer Grundbegriffe in Frank-*

reich, 1680–1820 samt *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, båda med begreppshistoriska ambitioner.²⁵ På senare tid har ytterligare uppslagsverk i samma anda dykt upp, exempelvis *Ästhetische Grundbegriffe*.²⁶

Att begreppshistoria kopplats samman med de stora, encyklopediska projekten har inte alltid varit till dess fördel. Begreppen har ibland kommit att framstå som separata enheter utan kopplingar till varandra eller till rådande diskursiva ordningar. Begreppshistorien, och i synnerhet *Geschichtliche Grundbegriffe*, har även kritiserats för att vara alltför upptaget med elitens källor. Så har exempelvis historikern Rolf Reichardt hävdat att *Geschichtliche Grundbegriffe*, tvärtemot Kosellecks ambition, ibland framstått som ett ganska traditionellt, idéhistoriskt projekt. Istället för att efterfråga hur representativ användningen av vissa begrepp var i det mer vardagliga politiska språkbruket, har man i alltför stor utsträckning rört sig mellan de intellektuella topparna, från Aristoteles till Karl Marx.²⁷ Reichardts eget projekt, den tämligen omfattande *Handbuch politisch-sozialer Grundbegriffe in Frankreich 1680–1820*, har därför försökt att med utgångspunkt i Kosellecks begreppshistoria formulera en ”sozialhistorische Semantik”. Det är ett metodologiskt grepp som visserligen påminner väsentligt om det begreppshistoriska projektets men som samtidigt, framförallt genom att undersöka andra sorters material, försöker komma nära den mer vardagliga språk- och begreppsanvändningen.²⁸

Gemensamt för dessa lexika är, trots inbördes skillnader, intresset för relationen mellan språk och historia. Å ena sidan har de språkvetenskapliga metodproblemen varit framträdande i diskussionerna och begreppshistoria har påverkats av exempelvis filologi, semantik och strukturell lingvistik. Å andra sidan har den historiska dimensionen intagit en viktig position och kopplingen till socialhistoria, kulturhistoria och mentalitetshistoria har influerat såväl metodologin som de kunskapsteoretiska utgångspunkterna.²⁹ En tanke om att språk och historia står i ett ömsesidigt beroendeförhållande har således varit grundläggande i de olika begreppshistoriska uppslagsverken. Allt

språk är historiskt betingat och all historia språkligt betingad, har Koselleck hävdad, ett påstående som gett eko även inom svensk forskning.³⁰

Den begreppshistoriska traditionen har många sidor. Dess mest påtagliga avtryck rent omfångsmässigt är måhända referensverken. Men ur kvalitativ synvinkel är det förmodligen de begreppshistoriska perspektiven, formulerade av Koselleck och andra, som kommer att lämna det mer bestående avtrycket. De erbjuder en fruktbar ingång till historien som sällan utnyttjats i Sverige. I en konferensskrift från 2005 behandlas begreppshistoriens möjligheter och i det introducerande kapitlet konstaterar idéhistorikern Bo Lindberg att Kosellecks namn visserligen är välkänt men att ”något mer organiserat grepp på ämnet” inte har tagits.³¹ Det finns naturligtvis undantag: historikern Jonas Harvard har med begreppshistorisk metod undersökt den ”allmänna opinionen” under perioden 1848–1919 och historikern Johan Östling har analyserat efterkrigstidens svenska erfarenheter av nazismen.³² Även historikern Anna Rosengren diskuterar i sin avhandling den begreppshistoriska traditionen och vad den kan erbjuda för studiet av hur vi uppfattar åldrande.³³ Inom idéhistoria har bland annat Jonas Hansson intresserat sig för det begreppshistoriska tillvägagångssättet, så även Kristiina Savin och Andreas Hellerstedt.³⁴ Historikern Peter Aronsson var, i likhet med historikerna Henrik Berggren och Lars Trägårdh, tidig med att diskutera begreppshistoriens fördelar.³⁵ Samtidigt saknas det förstås, som Lindberg poängterar, en svensk motsvarighet till de stora referensverken.³⁶

Med användandet i fokus

En grundläggande tanke i denna avhandling och i den begreppshistoriska traditionen överlag är att begrepp inte har immanenta betydelser. Det finns med andra ord ingen utomspråklig, a-historisk betydelse att tillskriva lyckan, ingen universell och perfekt idé som vi ser de ofullständiga återspeglingsarna av. Istället anses mening och betydelse

vara något som skapas i en konkret historisk situation genom att ord och uttryck används – mening och betydelse produceras av människor som kommunicerar och interagerar. Det finns olika sätt att resonera kring denna grundidé. I språkhistorisk teori hänvisas det ofta till Ludwig Wittgenstein som i sina *Filosofiska undersökningar* hävdade att "[e]tt ords betydelse är dess användning i språket".³⁷ Men vad innebär det och vilka blir egentligen konsekvenserna?

Wittgenstein menade att vi ibland tenderar att förväxla ett ords betydelse med det ting eller fenomen som det anses motsvara. I fallet med lyckan tänker vi oss kanske att namnet på ett eller annat sätt hör samman med det diffusa och ändå så självklara fenomen som vi anser att lyckan är. Det kan ge lyckan ett sken av evighet, en tidlöshet som tycks svår att ifrågasätta. "Benämmandet ter sig som en *sällsam* förbindelse mellan ett ord och ett ting", konstaterar Wittgenstein. Men även om denna sällsamma förbindelse på sätt och vis är verklig, så är den inte detsamma som ett ords verkliga betydelse. Sällsamheten inträffar när filosofer funderar över relationen mellan ett ting och dess namn. Den uppstår "när språket tar sig ledigt" och kan få oss att "inbilla oss att benämmandet är en märkvärdig själslig akt, liksom ett föremålets dop". Men denna typ av sällsam användning förekommer bara när man filosoferar, säger Wittgenstein. Den verkliga betydelsen av ett ord kan egentligen inte vara något annat än hur ordet används i språket, den kan inte etableras oberoende av hur, när och i vilket sammanhang som ordet uttryckts. Betydelsen är användningen.³⁸

Lyckans betydelse etableras och aktualiseras när ordet lycka används. Ordet (och begreppet) har på så vis tillskrivits betydelser som varierat över tid. Men vad gör vi egentligen när vi använder ett ord eller ett språkligt uttryck? I förlängningen är detta förstås en fråga om vilken status vi är beredda att tillmäta språket, en ontologisk fråga om relationen mellan språk och historisk verklighet. Filologen Helge Jordheim har påpekat att språket utöver ord och betydelser även rymmer krafter och handlingar.³⁹ Det kan således aldrig vara oskyldigt eller neutralt, ej heller bara en spegling av den omgivande världen. Språket

är ofrånkomligen ett redskap med hjälp av vilket vi aktivt förhåller oss till och skapar vår omvärld. Det är ett sätt att handla.⁴⁰

Tanken att språket inte bara reflekterar utan faktiskt också skapar den historiska verkligheten har varit central inom den begreppshistoriska traditionen. Här kan man dra paralleller till både Michel Foucaults diskursanalys och till de talhandlingsteorier som utvecklats av Quentin Skinner och som även de vilar på detta i grunden strukturalistiska antagande.⁴¹ Men det finns också skillnader som kan vara värda att framhålla för att ytterligare belysa det metodologiska spår som jag har valt. Skinner representerar vad som ibland kallas Cambridge-skolan, även känd som ”talhandlingsteori”, ”lingvistisk kontextualism” eller ”intentionalism”.⁴² Hos Skinner läggs särskild vikt vid de intentioner som gett upphov till specifika utsagor. Det blir således viktigt att läsa texter med ambitionen att avtäcka vad texten implicit är avsedd att göra. Språkbruk och begreppsanvändning ses i stor utsträckning som en arena för politiskt handlande och begreppen, menar Skinner, måste erkännas som vapen eller verktyg.⁴³

Foucault närmar sig frågan om språkets krafter på ett annorlunda sätt och väljer att se språket som händelse, som något som inträffar eller äger rum i historien.⁴⁴ Foucaults definition av en händelse säger något väsentligt om språkets funktion, om vad språket gör i historien. En händelse, menar han, ska nämligen inte förstås som ”ett beslut, ett fördrag, ett fältslag” utan måste i stället ses som:

[...] ett styrkeförhållande som kastas om, en maktställning som intas, en vokabulär som övertas och vänds mot dem som använt den, ett herravälde som försvagas, urholkas, förgiftar sig självt, ett annat som i förklädnad gör entré.

Men språket händer inte som en konsekvens av intentioner, säger Foucault, utan är underkastat ”maktkampens slumpfaktorer”.⁴⁵ Han intar därmed en motsatt position i förhållande till Skinner som ser användandet av språket som en konsekvens av enskilda aktörers avsikter och ändamål. Foucault talar istället om diskurser inom vilka

godtyckligheter produceras – detta som en direkt följd av att den som talar aldrig till fullo behärskar och har kontroll över språket. Det finns alltid utrymme för tolkningar och missförstånd som den diskursiva makten kan försöka att bekämpa men aldrig helt kan utesluta eller förhindra.⁴⁶

Hos Koselleck saknas precis som hos Foucault intresset för intentionerna i språkanvändningen. Koselleck är däremot, till skillnad från Foucault, noggrann med att påpeka skillnaden mellan språk och historiska händelser. Det finns alltid en skillnad mellan historien så som den äger rum och dess språkliga möjliggörande, konstaterar han. Historien kan inte hända utan språket, men den kan heller aldrig reduceras till bara språk.⁴⁷ Samtidigt, menar Koselleck, går det inte att *in actu* skilja mellan språkanvändningen (det vill säga de talade orden och de skrifter som lästs) och de händelser som ägt rum. Bara på ett analytiskt plan kan vi göra sådana distinktioner.⁴⁸

Dessa skilda sätt att förstå språkanvändningens status och dess relation till en historisk verklighet, har alla fördelar som kan behöva uppmärksammas. Ur ett perspektiv kan de visserligen sägas vara motstridiga, men ur ett annat skulle man mycket väl kunna hävda att de problematiserar olika nivåer av samspelet mellan människa, utsaga och socialt sammanhang. Foucault är den som starkast fokuserar utsagan, hur den fungerar och vad den gör i den diskursiva ordningen. Skinner intresserar sig mest för människan bakom utsagan, för de intressen, ambitioner och intentioner som ligger bakom en specifik språkanvändning. Koselleck i sin tur intar en position där det sociala sammanhanget blir mer betydelsefullt än för de övriga och visar därmed sina starka band till socialhistorien.⁴⁹

Ord, begrepp och metodologiska val

Synen på språkets status kan visserligen sägas vara ett fundamentalt ställningstagande – en grundsyn på vad verkligheten egentligen består av och hur den formas. Men den kan också betraktas som ett mer

pragmatiskt förhållningssätt beroende av omständigheter som undersökningsobjekt och materialval. Jag kommer här att undersöka ett begrepp utifrån ett material där vi inte vet särskilt mycket om vare sig avsändare eller mottagare, åtminstone inte mer än att de senare med stor sannolikhet var den breda allmänheten. Detta innebär att den intentionalism som Skinner intresserat sig för blir svåråtkomlig – vi vet helt enkelt för lite om författarna för att kunna dra några slutsatser om begreppsanvändningens bakomliggande syften. Den kanske viktigaste anledningen att avstå från Skinners metodologi är dock en annan, nämligen att mitt intresse i första hand rör den mer vardagliga och oreflekterade begreppsanvändningen. I min undersökning handlar det snarare om kulturella självklarheter och förgivettaganden, än om enskilda personers eller grupper strategier för att få gehör för sina politiska syften. Här skiljer jag mig från Skinner som har en mer instrumentell syn på begreppen som vapen på en politisk arena. Att det däremot finns anledning att inspireras av såväl Foucault som Koselleck tycks självklart – lika självklart som att de två kompletterar varandra. Utgångspunkten tas trots detta i begreppshistorien och inte i diskursanalysen, framförallt beroende på att jag upplever den begreppshistoriska metoden som tydligare. Att jag vänder mig till begreppshistorien handlar med andra ord inte så mycket om en teoretisk positionering som om en metodisk. Med hjälp av den sortens begreppshistoriska tillvägagångssätt som beskrivs i inledningen till *Geschichtliche Grundbegriffe* har jag försökt komma åt de betydelse som lyckobegreppet en gång hade och tillika försökt förstå de processer varigenom de förändrades.

Den begreppshistoriska metodologin har flera användbara beståndsdelar. Begreppshistoria tar, liksom såväl talhandlingsteori som diskursanalys, sin utgångspunkt i att vi som forskare måste skapa oss en distans till det material och de begrepp som vi studerar. Ofta, menar begreppshistorikerna, fördunklas begreppens och utsagornas verkliga betydelse av att vi reducerar dem till något välbekant. Vi känner igen oss alltför mycket i det som uttrycks och glömmar bort att läsa

den historiska texten på dess egna villkor. När det gäller ett begrepp som lycka är detta problem överhängande. Alltför lätt tänker vi oss att lyckan är ett evigt och allmänmänskligt fenomen, vars väsen vi kanske inte kan greppa men som människor alltid sökt förklara och förstå. Vi gör lyckan till en kontinuitet eller en mytologi, för att låna termer från Foucault respektive Skinner, och glömmer därmed historien.⁵⁰

I inledningen till *Geschichtliche Grundbegriffe* talar Koselleck om en *Verfremdungseffekt* i ett försök att ringa in den metodologiska positionering som han anser nödvändig för det begreppshistoriska projektet. *Verfremdungseffekten* eller främmandegörandet bör, som den finske statsvetaren Kari Palonen poängterat, betraktas som ett avidentifieringsprogram med syfte att bryta identitetskänslan vid begreppsanvändningen. Dels handlar det om att undvika anakronismer, men också om att se vår egen samtida språkanvändning som diskontinuerlig och överlagrad.⁵¹ *Verfremdungseffekten* har såtillvida en dubbel funktion, den bidrar både till en bättre förståelse av det historiska källmaterialets utsagor och till en ökad självförståelse och *Bewusstseinschärfung*, medvetandeskärpning, som Koselleck uttrycker det.⁵²

En annan metodisk problematik som denna avhandling har att förhålla sig till är relationen mellan ord och begrepp. Redan i syftesformuleringen blev detta aktuellt och jag skrev i inledningen att det här är en avhandling om *ordet* lycka. Senare har det konstaterats att den betydelse som titeln syftar på är den som skapats när ordet använts. Var kommer då begreppet in? Och vad är egentligen begreppet lycka? I *Geschichtliche Grundbegriffe* konstateras det att betydelserna visserligen häftar vid ordet, men att medan ett ord kan vara entydigt är begreppen alltid mångtydiga och ofta stridbara. Begreppet hänger ihop med ordet men är också mer än ordet, heter det.⁵³ Skillnaden mellan ord och begrepp har ofta förklarats utifrån Ferdinand de Saussures lingvistik. Teorierna är välbekanta och har haft stort inflytande på humanvetenskaperna. Saussure talar om det språkliga tecknet som ”en psykologisk enhet med två sidor”, två element som ”är intimt förbundna och påkallar varandra”.⁵⁴ Den ena sidan är begreppet, det

betecknade eller innehållet (*signifié*). Den andra sidan utgörs av den så kallade ljudföreställningen, det betecknande eller uttrycket (*signifiant*). Tar vi lycka som exempel kan det konstateras att ordet lycka, ljudföljden lyck`a utgör uttrycket, det betecknande, medan det innehåll vi syftar på när vi säger lycka (turen, den stora glädjen, euforin eller vad det nu kan vara) är vad Saussure skulle ha kallat begreppet, det betecknade.

Tecknet är enligt Saussure godtyckligt eftersom relationen mellan innehåll och uttryck, mellan det betecknade och det betecknande är godtycklig. Ordet lycka står med andra ord, för att fortsätta på det aktuella exemplet, i en godtycklig relation till sitt innehåll. Det betyder följaktligen att medan ord och uttryck ofta består (även om det förstås både kommer till och försvinner ord från vårt språk hela tiden) så kan innehållet och begreppet förändras. Innehållet skulle också, om vi fortsätter tankegången, kunna associeras med ett annat uttryck. Begreppshistoria i de Saussures mening skulle alltså innebära att vi följer ett innehåll och de skiftande uttryck/beteckningar som häftat vid det genom historien. Men det är ju inte vad denna avhandling föresatt sig att göra. Tvärtom ligger ambitionen här i att följa ett ord för att förstå vilka betydelse som häftat vid uttrycket, vid det betecknande. Hur ska detta begripas?

Språkvetaren Staffan Hellberg har hävdat att det vi vanligtvis menar när vi säger begrepp är hela det språkliga tecknet, det vill säga både uttryck och innehåll.⁵⁵ Det är också denna tolkning som ligger närmast tillhands om vi vill förstå det begreppshistoriska projektet där ord och begrepp inte skiljs från varandra. I demokratibegreppet innefattas exempelvis både ordet demokrati och det innehåll som ordet under historisk tid använts för att beteckna. Som jag uppfattar begreppshistorien är det dock, något paradoxalt, orden som förblir de centrala undersökningsobjekten. Det är ordet demokrati och dess synonymer, antonymer, konnotationer och denotationer som följs i analyserna. På samma sätt är det här ordet lycka och dess skiftande begreppsliga innehåll som studeras.⁵⁶

Mellan språk och historia

Detta för oss åter till frågan om metoden och om hur betydelse egentligen kan undersökas. Vad innebär det att leta efter ett ords användande i språket? Jordheim framhåller att det enskilda, språkliga uttrycket möter ett nätverk av mening och betydelse och att konsekvensen härav blir ”en väv av textuella och historiska element”.⁵⁷ Vad handlar detta möte om? I mina ögon är det en fråga om hur ett enskilt yttrande eller sätt att använda ordet lycka aktualiserar och aktiverar ett helt fält av betydelser. Genom att relatera lyckan till andra ord och begrepp, genom att använda den i ett specifikt sammanhang skapas betydelser och i förlängningen också värderingar och positioneringar. Foucault talar om hur olika yttrandefält, diskurser eller diskursformationer aktiveras av utsagor. Lindberg konstaterar att begreppshistorikern får ”vara beredd att lämna det enskilda begreppet eller ordet och ge sig ut i betydelsefält eller in i hela grupper eller familjer av begrepp”.⁵⁸ Det talas i sammanhanget ofta om semantiska fält, även om detta metodologiska grepp inte får någon grundligare utredning i *Geschichtliche Grundbegriffe*. Förenklat kan man säga att det semantiska fältet utgörs av ord som inte är synonyma men som används och påverkar varandra inom ett givet sammanhang. De avser inte samma saker och hänvisar inte till ett liknande fenomen, men förstärker ändå varandra när de används tillsammans. I någon mening skulle man kunna säga att de lånar varandras konnotationer och att deras respektive laddning smittar dem emellan.⁵⁹

Som Melvin Richter har påpekat är tanken om semantiska fält en viktig beståndsdel i den begreppshistoriska metodologin. Det hänger inte minst samman med dess förhållande till synkroni och diakroni, det vill säga mellan ett å ena sidan situerat användande och å den andra en historisk föränderlighet och betydelseförskjutning. En bärande metodologisk idé är att olika synkrona semantiska fält, det vill säga fält av ord och deras betydelser som kan iakttas vid olika givna tidpunkter i historien, kan ställas bredvid varandra och jämföras för att

belysa diakron förändring.⁶⁰ Det är ett tillvägagångssätt som används också i den här avhandlingen. Genom att genomföra två separata synkrona studier där de semantiska fälten skisseras kan vi bilda oss en uppfattning om hur begreppsanvändningen skapat mening och betydelse. Om vi sedan jämför dessa undersökningar skiftar perspektivet och vi kommer att kunna se förändringar som varit svåra att upptäcka om vi alltför snävt fokuserat det enskilda ordet och begreppet. Detta innebär rent konkret att fokus visserligen kommer att ligga på ordet och begreppet lycka, men att andra ord och begrepp allteftersom blir lika viktiga. Att förstå vilka begrepp som lyckan användes tillsammans med, är avgörande för att förstå användandet.

Denna jämförelse över tid, säger Koselleck, är kärnan i det begreppshistoriska projektet. Summan av konkreta begreppsanalyser blir begreppshistoria först genom tillämpandet av den diakrona principen (*diachronische Prinzip*).⁶¹ Det är också häri som begreppsparet synkroni och diakroni får sin betydelse, i det att en synkron begreppsanalys jämförs med andra synkrona begreppsanalyser för att på så vis ge en uppfattning om den begreppshistoriska "kronologin". Men lika fullt som detta ger en konkret metod för att studera förändring över tid och för att diskutera det historiska och diskontinuerliga, svarar det ändå inte på frågan om hur denna förändring möjliggörs. Hur kan vi egentligen förstå förändring?

Vi är med den frågan tillbaka där vi började, nämligen i det begreppshistoriska projektets strävan att förena språk och historia. Återigen står vi inför Kosellecks tanke om att all historia har språkliga villkor och att allt språk är historiskt villkorat. Men Koselleck har också konstaterat att det alltid finns en skillnad mellan historien som den utspelar sig, och dess språkliga möjliggörande.⁶² Temat för begreppshistorien är denna konvergens mellan språk och historia, och i den ligger en ofrånkomlig spänning mellan ordet och sakförhållandet.⁶³ Förutsättningarna för förändring ligger just här, i konflikten mellan uttrycket och det historiska sammanhang inom vilket det yttras.

Ambitionen med denna avhandling är således att utifrån den förstå-

else av språket, begreppen, orden och betydelserna som skisserats här, diskutera hur lyckobegreppet använts och förändrats under de hundra åren mellan 1750 och 1850. Men intresset är inte främst de skolade skiktens initierade begreppsstrider. Istället riktar jag in mig på att försöka förstå det som kommunicerades till den breda allmänheten. Sådå tillvida låter jag mig också inspireras av Reichardt som, trots svårigheterna därmed, gör ett försök att inkludera ”bondebefolkningen” i sin undersökning av franska begreppsstrider under det långa 1700-talet. Hos Reichardt sker detta bland annat genom utnyttjandet av visor och berättelser, tryckta för och distribuerade till den breda allmänheten. Som han påpekar finns det fortfarande mycket kvar att undersöka i de vissamlingar som äldre tider efterlämnat.⁶⁴ Så är fallet i Frankrike, men faktiskt också i Sverige, något vi i det följande ska fördjupa oss ytterligare i.

Det billiga trycket

Såväl den begreppshistoriska forskningen som tidigare analyser av lyckobegreppet, har i mångt och mycket utgått från den lärda världen. Här har det också funnits rikhaltiga källor att ösa ur – teologisk, filosofisk och politisk litteratur har noggrant utrett och diskuterat lyckan.⁶⁵ Mitt intresse har varit riktat åt ett annat håll, nämligen mot populärkulturen och mot de skrifter som producerades för massorna. Under perioden mellan 1750 och 1850 är det visserligen svårare att tala om populärkultur i dagens bemärkelse, men det är inte omöjligt att komma åt publikationer som var riktade till den bredare allmänheten och som gavs ut i relativt stora upplagor. De visor och berättelser som såldes för en billig peng till en månghövdad skara, och som producerades till förströelse, underhållning, upplysning eller rättesnöre för folket, är exempel på sådana.⁶⁶ De har märkligt nog länge varit förbisedda av forskningen, trots sitt rika innehåll och sin omfattande spridning. Av denna anledning, men också för att de erbjuder en unik ingång till äldre tiders populärkultur, har jag valt att bygga min avhandling på det som av eftervärlden kommit att kallas skillingtryck.

Vad är ett skillingtryck?

”Skillingtryck är små och anspråkslösa trycksaker som inte ser mycket ut för världen” konstaterar visforskaren Eva Danielson. Men skenet bedrar, tillägger hon och framhåller att de var ”vårt första riktiga massmedium”.⁶⁷ Skillingtryck var med andra ord inte en specifik typ av visor utan snarare ett format, ett medium för förmedling av olika genrer och stilar. Namnet som är en efterhandskonstruktion från mit-

ten av 1800-talet syftar på att trycken under vissa perioder kostade ungefär en skilling.⁶⁸ Det äldsta svenska skillingtrycket härstammar från 1583 och tryckgenrens upphörande brukar sättas till ca 1920, då den ersattes av andra sorters publikationer av populärmusik, framförallt så kallade schlagerhäften. På de olika arkivinstitutioner som samlat in och bevarat skillingtryck finns det, enligt visforskaren Bengt Jonsson, 9 tryck från 1500-talet, 170 från det därpå följande århundradet, 2 000–3 000 tryck från 1700-talet och ca 20 000 stycken från perioden mellan 1800 och 1920.⁶⁹ Det är emellertid troligt att ett inte obetydligt antal vistryck gått förlorade och att den mängd tryck som verkligen producerades runt om i landet var större. Även om antalet bevarade tryck inte nödvändigtvis säger något om utgivningsfrekvensen, menar forskningen att skillingtrycken troligtvis hade sin blomstringstid under senare delen av 1700-talet och under det tidiga 1800-talet.⁷⁰ Tidsmässigt sammanfaller således min undersökningsperiod med en tid då skillingtryckens visor och berättelser blev allt populärare och spreds till ett ökande antal människor.

Dessa billiga småtryck varierade i längd från ett par till uppemot tio sidor och innehöll företrädesvis visor, men ibland även kortare prosatexter. Till skillingtrycken räknas ibland även de så kallade folkböckerna som generellt sett var mer omfångsrika och vars innehåll bland annat bestod av historiska berättelser, helgonlegender och skämthistorier. Eftersom såväl skillingtryck som folkböcker är relativt utforskade av såväl historiker som litteraturvetare är det dock inte helt självklart var gränserna mellan dem ska dras. Litteraturvetaren Rikard Wingård har i sin nyutkomna avhandling behandlat tidigmoderna svenska folkböcker och konstaterar att dessa framför allt bestod av fiktiva berättelser tillhörande i en specifik receptionstradition.⁷¹ De prosatexter som ibland ingick i vistrycken räknas emellertid inte till folkböckerna, ej heller visorna. Mitt intryck utifrån en mer översiktlig genomgång av folkboksmaterialet är att det i förhållande till vistrycken innefattar en annan typ av berättelser. Det historiska, legendbetonande elementet är mer påtagligt i folkböckerna, medan vistrycken

i större utsträckning tycks vara mer samhällsorienterade. Vistrycken utgör dessutom ett större källmaterial och jag har därför nöjt mig med att undersöka just dem.

Vistrycken, som här även kommer att gå under benämningen skillingtryck, har ett karaktäristiskt utseende. Förstasidan innehåller oftast en intresseväckande rubrik som berättar hur många visor som finns i häftet och som ger en vink om vad köparen kan förvänta sig innehållsligt. ”En wacker och behagelig Historia”, ”Twenne Mycket Artiga Wijisor”, ”Twänne Lustiga och Nöjsamma Wisor”, eller ”Twänne tänckwürdige Wisor”, är exempel på typiska rubriker.⁷² Rubriksättningen har förmodligen varierat från tryckeri till tryckeri och samma visa kan därför ha olika rubrik i olika tryckningar. Samma visa kan med andra ord kallas ”andlig” i ett tryck, medan den i ett annat betecknas som exempelvis kärleksvisa. Förstasidan innehåller oftast den första versraden i de aktuella visorna, vilken också använts när visan katalogiserats i de olika arkivinstitutionernas databaser. Även om visan ifråga har ett namn, som till exempel den kända Sinclairsvisan, så är titeln i arkivregistret således en annan (Sinclairsvisan heter egentligen *Sist när på ljuflig blomsterplan*). Ibland förekommer det att visor fått titlar (*Moralsång*, *Nyårsönskan* etc.) och att första versraden således utelämnats på omslaget – ett bruk som blir vanligare ju längre fram i tiden vi kommer. Detta har i vissa fall bidragit till förvirring vid arkivens registrering och gör att det inte alltid är helt lätt att hitta rätt visa. Jag har valt att använda den första versraden när jag refererar eftersom det är det lättaste sättet att identifiera den enskilda visan och undvika missförstånd.

På förstasidan kan man också hitta information om vilken melodi visan skulle sjungas till. Ibland sägs det bara att den ”Sjunges under egen Melodie” eller ”Under en bekant och wacker samt lustig Melodie”, men det förekommer även att andra visor eller psalmer ur psalmboken anges som melodier.⁷³ Ett antal visor är uppbyggda efter den så kallade foliamelodin, som diskuterats ingående av visforskarna Margareta Jersild och Märta Ramsten. Foliamelodin, ”La folia” el-

ler "Folies d'Espagne" är ett klassiskt variationsverk som bland annat förekommer i den tidigare nämnda Sinclairsvisan men som idag förmodligen är mest känd genom den italienske barockkompositören Arcangelo Corellis (1653–1713) variationer. Melodin förekom redan under 1500- och 1600-talen i Spanien och Portugal, där den förknippades med, som Jersild och Ramsten uttrycker det, "en mycket snabb och eldig folklig dans som ackompanjerades av femsträngad gitarr och rasselinstrument". De räknar med cirka 50 olika visor från perioden mellan 1750 och 1850 som alla skulle sjungas under foliamelodin.⁷⁴

Slutligen skulle skillingtryckets omslag även innehålla uppgift om tryckår och tryckort. Under 1700-talet var det vanligt att denna information utelämnades och ersattes med undflyende formuleringar som "tryckt idag". Troligen grundar sig detta på en rädsla för repressalier för den händelse att en visa skulle anses olämplig. Inte förrän mot slutet av 1700-talet börjar årtal anges mera frekvent. Arkivinstitutiönerna har på olika sätt slutit sig till en ungefärlig ålder som trycken sedan sorterats efter, men det kan trots detta vara svårt att säga om en odaterad utgåva är gjord vid början eller mitten av 1700-talet, för att ta ett exempel.

Författarna, produktionen och censurens betydelse

Skillingtrycksvisorna har ofta det gemensamt att deras upphovspersoner var anonyma. Uppenbarligen var dåtidens boktryckare inte särskilt intresserade av att saluföra specifika författare. Detta beror troligtvis inte, som man kanske skulle kunna tro, på att författarna var okända för sin samtid. Forskningen har tvärtom kunnat konstatera att de flesta av 1600- och 1700-talens namnkunniga skribenter har fått sina alster publicerade i skillingtryck. Carl-Michael Bellman, Anna-Maria Lenngren, Hedwig Charlotta Nordenflycht, Olof Dalin och Israel Holmström för att nämna några, syns frekvent bland utgivningarna, så även Esaias Tegnér och Per Daniel Amadeus Atterbom. Som Jersild påtalat var skillingtrycken det medium framför andra som

spred de kända författarna till en större publik. I Bellmans fall publicerades många av hans visor i skillingtryck långt innan de dök upp i samlingar som *Fredmans epistlar* och *Fredmans sånger*. För att undvika anakronismer är det dock viktigt att betona att någon upphovsrätt i modern mening inte existerade vid denna tid och att det således inte handlade om enskilda författare som på detta sätt saluförde sin produktion. Boktryckarna gav helt enkelt ut vad de önskade.⁷⁵ När författarnamn faktiskt sattes ut, tycks syftet ha varit ett annat. Ibland verkar det ha handlat om att markera ett personligt band. Det kan vara syskon eller föräldrar till olycksdrabbade som anges, eller personer i en viss by eller socken som närvarat vid någon uppseendeväckande händelse.⁷⁶ Jersild har emellertid poängterat att många utsatta författarnamn bör betraktas som fiktiva. Ofta rör det sig troligen om försök att stärka ett nyhetsvärde eller ge tyngd åt ett visst innehåll, ett antagande som styrks av det faktum att författarangivelser är vanligare i visor som beskriver specifika sedelärande händelser, olyckor eller brott. Ett undantag för principen om författarens anonymitet utgör de visor som skrivits av blinda. Här angav man såväl titel och namn in extenso. Inom ramarna för denna kategori av visor fanns det också författare som regelbundet publicerades i skillingtryckens form. Lars Colling och Amund Rudell, som båda var verksamma vid slutet av 1700-talet, är två sådana exempel.⁷⁷ I skillingtryck publicerades även psalmer och material ur andliga sång- och vissamlingar, bland annat den pietistiska *Mose och Lambsens visor*, Olof Kolmodins *Andelig dufwo-röst* och den herrnhutiska *Sions sånger*. Även psalmer ur den svenska psalmboken spreds genom dessa billiga tryck.⁷⁸

Produktionen av vistryck har förmodligen till en början, det vill säga under 1500- och tidigt 1600-tal, utgått från officiner i Stockholm och Uppsala. Under 1600-talet etablerade sig producenter även i Linköping, Västerås, Kalmar, Norrköping och Jönköping, medan 1700-talet innebar att skillingtrycken spreds från allt fler orter.⁷⁹ Allteftersom tryckerierna blev fler, kom också produktionen att decentraliseras och förläggas till mindre tryckerier som specialiserade

sig på skillingtrycksutgivning. För många av dessa små tryckerier var vistrycken vid sidan av katekeser, psalmböcker och ABC-böcker ofta den enda produktionen.⁸⁰

Skillingtryckens innehåll var inte alltid okontroversiellt, och under långa tider var de dessutom, likt allt annat tryck, underställda en mer eller mindre rigorös kontroll och censur. Vid slutet av 1600-talet hade ett särskilt ämbete inrättats vars företrädare, som bar titeln *Censor librorum*, hade till uppgift att överinse att allt som trycktes undergick tillbörlig censur. Just skillingtrycksproduktionen var emellertid svår att kontrollera och redan 1691 beklagade sig censorn inför Kungl. Maj:t över att boktryckarna trots förbud fortsatte att trycka ”fula och förargliga visor”.⁸¹ I en skrivelse från Boktryckeri-Societeten anno 1757, som citeras av Jersild, påtalas också censurens bristfällighet när det kom till de små vistrycken:

Så har det tillgått från den ena orten till den andra, och tryckningen har alltid ansetts lovlig, så snart man haft ett tryckt exemplar att följa, emedan det alltid tagits för säkert, att varje visa måst undergå behövlig censur, där den först utkommit.⁸²

Censurens faktiska inflytande kan med andra ord betvivlas, även om det förmodligen kunde vara riskabelt att distribuera alltför kontroversiell litteratur. Historikern Kalle Bäck har exempelvis åskådliggjort hur en visa om en missnöjd bonde väckte uppståndelse på såväl regional som central nivå under mitten av 1700-talet. Landshövdingen i Östergötlands län rapporterade 1757 till Kungl. Maj:t att han upptäckt en visa som han betraktade som ”enfaldig men farlig” då den antogs kunna väcka missnöje bland allmogen. Kungl. Maj:t lämnade ärendet vidare till kanslikollegiet som beslöt att först och främst klarlägga visans ursprung och spridning samt att beslagta alla exemplar som påträffades. Utredningen, så som den beskrivs av Bäck, ger en spännande inblick i vilka personer som antogs vara delaktiga i skillingtryckens produktion och spridning – boktryckare intervjuades men också en ”gammal avskedad salpetersjudare” som idkade visförsäljning på olika

marknader. Ärendet behandlades vidare av Boktryckeri-Societeten som föreslog en inskräpning av boktryckerireglementet till att gälla även vistryckningen, vilken tidigare varit undantagen från bestämmelserna om angivande av årtal, tryckort och tryckeri. Förslaget bifölls av Kungl. Maj:t.⁸³

Censor librorum-ämbetet avskaffades 1766, samtidigt som mössregeringen drev igenom tryckfrihetsförordningen. Denna inskränktes visserligen när det gällde religiösa skrifter, men innebar samtidigt en större tolerans för sådant som tidigare ansetts misshagligt. I ett fall från Lund 1768, uppmärksammat av historikern Bengt Åhlén, uttrycker en kyrkoherde Hofverberg följande farhågor angående Bellmans Gubben Noak och liknande visor som han sett spridas bland församlingsmedlemmarna:

Ibland flera medel som mörksens förste till sitt rikets utbredande använder, kan man billigt räkna de förargerliga visor som dess verktyg årligen utgiva. Köttsligt sinnade spara ingen kostnad till hela samlingar därav, vilka av dem oftare och hellre nyttjas än själva psalmboken. Av sådant slag kan man anse trenne härhos följande tryckta i Lund, bland vilka den om Gubben NOach i synnerhet må bedröva alla rättsinnade. Och såsom exemplar därav även äro komna i mina åhörars händer, har jag icke underlåta kunnat att lämna högvördiga herr biskopen och maxime venerando consistorio del härav, på det bot må skaffas mot detta onda.⁸⁴

Eftersom tryckfrihetsförordningen vid denna tid hindrade en indragning av materialet resulterade anmälan endast i en uppmaning från konsistoriet till stiftets prästerskap att försöka förmå församlingsmedlemmarna att frivilligt lämna in sina vishäften. 1772 upphävdes emellertid tryckfrihetslagstiftningen av Gustaf III. Det friare och mer tillåtande klimatet hade emellertid fått fäste och skriftalster som förmodligen skulle ha väckt stor anstöt femtio år tidigare, passerade utan större rabalder. Bellmans ofta provokativa texter anmäldes förvisso men anmälningarna fick sällan något allvarligare efterspel. Åhlén har visat hur ett av Bellmans alster återigen väckte förargelse år 1773. Men inte heller denna anmälan fick några vittgående konsekvenser. Istället

konstaterade justitiekanslern att Bellman borde ”bruka sin kvickhet till sådant, som vore nyttigt och artigt utan att stöta religionen”.⁸⁵

Med statsvälningen 1809 blev den grundlagstadgade tryckfriheten återigen ett faktum och censuren upphävdes. Men det fanns fortfarande kvar möjligheter att reglera spridningen av misshagliga skrifter. Så kallat tryckfrihetsmissbruk kunde resultera i indragning av tillståndet för vidare utgivning, något som bland annat tillämpades vid brott mot religionen, stats- och samhällsordningen eller moralen.⁸⁶ Det har emellertid också påtalats att 1809 års tryckfrihetslagstiftning öppnade för helt nya möjligheter att ge ut teologisk och religiös litteratur.⁸⁷

Försäljningen och spridningen

Distributionen av skillingtryck skedde såväl i städerna från boklädor, marknader, snusbodar och direkt från tryckerierna, som på landsbygden genom kringvandrande försäljare.⁸⁸ Visorna kan även de ge oss vissa ledtrådar till hur spridningen gick till. I Pehr Stabbes visa från 1792 skildras försäljarnas villkor och det diktas även om vilka de potentiella kunderna kunde vara:

Den lilla Pehr Stabbe har sådant maner
Han sjunger och trallar, han skrat-
tar och ler: Han handlar med wisor och annat ibland,
Och söker sig föda med ärliger hand.

Uppå Herregårdar han säger ock til,
Historier och Wisor han där sälja will,
I Byar hos Bönder han reser omkring,
Och beder om Foder för bruna
Hästen sin.⁸⁹

Försäljarna var även viktiga för tryckerierna i det avseendet att de återkom med idéer om vilka visor som borde tryckas. I det förslag till ordnande av skillingtrycksproduktionen som Boktryckeri-Societeten lade fram år 1757 och som aktualiserats av visan om den missnöjde bonden som diskuterats ovan kommer, enligt Jersild, detta till uttryck. Det konstateras här att visförsäljningen:

”av urminnes bruk” skedde genom kringvandrande fattiga personer, som uppköpte hår för perukmakareämbetet eller eljest fått tillstånd att vandra

omkring på landet. När de fingo tag i någon visa, som var uppskattad och i svang, omtalade de detta genast, när de kommo till en stad med tryckeri. Inför tryckeriägaren rosade de åtgången och uppmuntrade därigenom boktryckaren att trycka visan, av vars upplaga den kringresande tog med större parten för att under sina vandringar sälja den.⁹⁰

Att skillingtrycksproduktionen byggde på efterfrågan från den breda allmänheten tycks således sannolikt. Som ytterligare en arena för spridning och försäljning av vistryck tjänade det som brukar kallas bänkelsång. Namnet kommer från tyskans *Bänkelsang* som betyder marknadssång, en översättning från italienskans *cantambanco*. Sången, som arrangerades vid marknader framför allt under 1800-talet, gick ut på att visor sjöngs samtidigt som bilder som åskådliggjorde textens innehåll visades på en skärm. Deltagarna i denna allsång behövde således inte kunna läsa för att ta del i nöjet. Det kan också tänkas att bänkelsången blev ett sätt att saluföra skillingtrycksvisor som samtidigt såldes till hugade åskådare.⁹¹

Skillingtrycken var avsedda för allmän spridning och hade förmodligen en stor läse- och brukarkrets. Det kan vara värt att poängtera att visorna inte bara spreds genom trycken, utan också muntligen. Försäljarna sjöng melodierna, genom bänkelsången på marknaderna kunde innehållet läras ut och sannolikt spreds visorna även genom att människor träffades och sjöng tillsammans. Brukarna bör med andra ord ha varit många fler än de som köpte och kunde läsa det faktiska trycket. I skillingtryckssamlingarna vid både Kungliga Biblioteket i Stockholm och Lunds Universitetsbibliotek finns även ett par personliga skrivböcker med vissamlingar bevarade. Kanske lånade människor vistrycken av varandra och skrev av dem, vilket i så fall kan innebära ytterligare läsare och brukare per sålt exemplar.⁹² Utöver psalmboken och katekesen lär detta åtminstone fram till mitten av 1800-talet ha varit en av få möjligheter till litterär konsumtion för den breda allmänheten.

Skillingtrycken som folkets visor

Skillingtrycksvisorna har precis som folkböckerna uppmärksammats av en äldre forskningstradition och gjorts till representanter för en ”genuin”, folklig kultur. Rikard Wingård visar exempelvis hur den tyske publicisten och litteraturvetaren Joseph Görres i början av 1800-talet ansåg att folkböckerna innehöll en mer autentisk livsvisdom som gått förlorad i den moderna världen. Folkboken var en källa till kunskap om ”essentiella sanningar dolda under en till synes naiv yta”, sammanfattar Wingård.⁹³ Även visorna har varit föremål för denna typ av idealisering. I Gunnar Olof Hyltén-Cavallius och George Stephens samling av svenska historiska och politiska visor talas det om betydelsen för det svenska folket att lära känna det sätt ”hvarpå folket sjelft, under vexlande yttre öden, uttryckt sin innersta känslö-stämning och sin uppfattning af tids-förhållanderna”. Och var, frågar sig författarna ”sker detta renare än i den historiska folk-visan, detta omedelbara uttryck för nationens mäktigaste gemensamma känslor och lidelser?”⁹⁴ Men folket har även framhävts på senare tid och då med andra syften. I inledningen till Bengt af Klintbergs och Finn Zetterholms utgåva av *Svensk Folkpoesi* från 1972 heter det på följande vis:

Det behövs knappast någon särskild motivering för att i dag ge ut denna folkliga diktning. Allt flera blir medvetna om att den gamla folkkulturen innehöll värden, som det vore synd att inte bevara. Lika väl som vi håller liv i våra erkända diktare från 1700- och 1800-talen, som främst representerar sin tids kulturella elit med borgerlig förankring, så bör vi ge den s.k. allmogens diktning från samma tid chansen att visa om den har något att ge dagens människor.⁹⁵

Begreppet folkkultur har ofrånkomligen ett ideologiskt arv som ger det en besvärlig klang. Men hur kan vi egentligen förstå vem skillingtrycksvisan representerar? Vems föreställningar är det som vi får tillgång till genom skillingtrycken? Att visorna var spridda och att vissa trycktes om många gånger under flera hundra år vet vi. Att de ansetts vara ett medium *för* den breda allmänheten, åtminstone från

1700-talet och framåt, behöver knappast heller ifrågasättas. Men betyder detta att skillingtrycksvisorna var representativa för vad ”folk” tyckte och tänkte? Hur ska vi förstå relationen mellan visans utsagor och verkligheten?

Skillingtrycket eller vistrycket var ett heterogent medium som lanserade visor skrivna av dåtidens erkända diktare såväl som visor av helt okända författare. Om författarna var ”av folket” – eller, för att konkretisera vad det egentligen handlar om, om de i vissa fall inte tillhörde den borgerliga kultureliten – är på grund av anonymiseringen svårt att veta. Däremot är det troligt att en hel del visor skrevs av okända personer på ”lokalnivå”. Som historikern Hanna Enefalk påpekar tyder ibland språkbehandling och motivval på att visdiktaren ”inte hör till de vanliga akademikerna”.⁹⁶ Att författarna måste ha varit skrivkunniga säger förstås något om vilka skikt som kan ha varit aktuella, men ju längre fram i tiden vi kommer desto svårare blir även detta att använda som urskiljningsprincip. Arne Jarrick framhåller att skillingtrycken var lika lästa som Bibeln eller psalmboken och att det därför är rimligt att anta att författarna i någon mening var språkrör för sina läsare.⁹⁷

Trots detta vet vi inte tillräckligt, vare sig om skillingtrycken eller om de breda befolkningslagrens föreställningar, för att säga något substantiellt om representativiteten. Är det folkets eller den bildade elitens uppfattningar som vi ser speglade i skillingtrycken, eller kanske både och? Hur mycket av innehållet har censurerats, antingen för att passa ”marknaden” eller för att inte väcka anstöt hos myndigheterna? Några tillfredsställande svar på dessa frågor kan inte ges här. Att vistexten som sådan är verklig, att den oavsett tillkomst och redaktionella förändringar är en kvarleva från en historisk tid och att den därför bär vittnesmål om hur vissa ämnen behandlades inom den ”populära” kulturen, är däremot ett faktum.

Den mångsidiga visan

Skillingtrycket var ett heterogent medium som rymde många olika sorters visor med olika avsändare, syften och innehåll. Dessa olikheter, i synnerhet de innehållsliga eller tematiska kan behöva en närmare presentation.

Det finns olika sätt att kategorisera visornas innehåll. Ett är att hålla sig till den innehållsförklaring som omslagsbladet ger. Vanligt förekommande kategorier är då andliga visor, kärleksvisor, klagovisor, friarevisor, brännvins- och kaffevisor samt soldat- eller regementsvisor. Omslagets egna kategoriseringar kan visserligen ha syftat till att markera vilken sorts visa köparen hade för händerna, men var knappast särskilt systematisk. Visor som i ett tryck kallas kärleksvisor kan i andra kallas andliga och dessutom finns det en uppsjö benämningar som inte direkt syftar på enhetliga kategorier utan snarare bör ses som ett sätt att väcka uppmärksamhet. Det talas således också om nya, lustiga och märkvärdiga visor, och även om tänkvärda eller förskräckliga diton. Samtidigt finns det inte helt oviktiga stildrag som kan kopplas samman med exempelvis (och kanske framför allt) den andliga visan eller kärleksvisan. Dessa stildrag förändras dessutom under den studerade perioden, vilket inte är utan betydelse för undersökningen. Proportionerna mellan de olika sorternas visor tycks också genomgå en omvandling, inte minst under 1800-talet. Den andliga typen får exempelvis nya karaktäristika och verkar bli mindre dominant, både diskursivt och numerärt under 1800-talets första hälft. Jersild har påpekat att antalet andliga visor började minska redan under 1700-talet, samtidigt som kärleksvisorna blev allt vanligare.⁹⁸

Ett annat sätt att få inblick i visornas mångsidighet är att fråga sig hur de behandlats av forskningen. Många skillingtrycksforskare står i tacksamhetsskuld till Jersilds undersökning från 1975 eftersom den på ett så grundligt vis går igenom mediets utveckling under perioden före 1800. Dess egentliga fokus är de melodier som visorna skulle sjungas efter och Jersild gör en diger kartläggning av melodikällor och

melodityper. Hon visar bland annat att det före år 1800 inte drogs någon skarp gräns mellan vilka melodier som användes till världsliga respektive andliga visor, mer än exempelvis vid särskilt ekivoka eller uppslupna visor som man inte gärna sjöng till andliga melodier.⁹⁹ Även musikforskaren Bengt R. Jonssons omfattande genomgång av den svenska balladtraditionen är tveklöst att betrakta som en klassiker i skillingtrycksforskningen.¹⁰⁰

Arne Jarrick ägnar skillingtrycksvisorna stor uppmärksamhet i sin studie av kärlek och sexualitet under 1600-, 1700- och 1800-talen, betitlad *Kärlekens makt och tårar – en evig historia*. Han ser i skillingtrycken exempel på hur kontroversiella ämnen som sexualmoral diskuterades på ett öppet sätt och konstaterar att den moraliska tendensen i visorna sällan är entydig. Mer än hälften av de visor som undersökts innehåller mångtydiga eller tvetydiga moraliska ställningstaganden. Kärleksvisorna tycks, menar Jarrick, allt som oftast ge uttryck för en annan kultur än den som stipulerades av ”den vanliga, trista makten”.¹⁰¹

Kärlekstemat är en fruktbar ingång till studiet av skillingtrycksvisor, men även människans och tillvarons mörkare sidor har framhävts i studier av skillingtryck. Visforskaren Östen Hedin har diskuterat skillingtryck om olyckor, så även idéhistorikern Kristiina Savin.¹⁰² Även i frågan om brott och straff är visorna ett tacksamt material att undersöka. Så använder sig exempelvis litteratursociologen Martin Bjersby av skillingtrycksvisor om livgardisten Pehr Göthe som på påskdagen 1861 skar halsen av en ung mamsell. Göthe avrättades i Stockholm 1862 och Bjersby kan konstatera att visor om mordet, avrättningen, och mördarens bekännelse fortsatte att komma ut även långt fram i tiden. Så sent som från 1900-talets mitt finns det uppteckningar i folkminnesarkiven som ger belägg för att visan ännu inte försvunnit ur muntlig tradition.¹⁰³ Litteratursociologerna Per Andersson och Eva Stina Christiansen samt ekonomhistorikern Hans Andersson har också undersökt skillingtryck om brottslingar.¹⁰⁴ Det har även idéhistorikern Andreas Hellerstedt gjort i en uppsats i syfte att komma åt

föreställningar och ideal om döden och döendet. Han undersöker vilken roll de aktörer som närvarade vid avrättningen – bödeln, prästen, brottslingen, soldaterna och folkmassan – spelade i skillingtrycken, hur avrättningarna och de avrättade beskrevs samt vilken sensmoral som kopplades till dessa händelser. Skillingtrycken förmedlade enligt Hellerstedt framförallt överhetens ideologi och presenterade en tillrättalagd bild av avrättningen och samhället.¹⁰⁵ Det är en slutsats som är intressant att kontrastera mot Jarricks intryck av att kärleksvisorna representerade mer folkliga föreställningar. En bibliografisk sammanställning av prosaberättelser om brott i skillingtryck och folkböcker har gjorts av litteraturvetaren Dag Hedman.¹⁰⁶

Hanna Enefalk har i sin avhandling om patriotism under ”det långa 1800-talet” använt sig av skillingtryck och andra sångsamlingar. Hon lyfter fram propagandavisor och konstaterar att dessa vilade på argument om ”kristlighet, rojalism, ekonomi och normer för manligt uppförande”. Men hon visar att också beväringvisor utan propagandistiskt innehåll spreds. Här var manlighet, mat, dryck och kvinnor de väsentliga ingredienserna, medan kungen och fosterlandet spelade en mer perifer roll.¹⁰⁷ Skillingtryck har även använts av litteraturvetaren Shirley Näslund i en studie av visor om monster och underverk.¹⁰⁸

Urval

Lycka har till skillnad från kärlek, avrättningar, krig eller underverk inte förärats en egen rubrik i samlingarna. Dessa andra teman kan på ett tydligare sätt sägas utgöra en avgränsad vistyp som går att följa över tid, inte minst eftersom åtminstone Kungliga Biblioteket i Stockholm använder dessa och andra teman som sorteringsprinciper. Lyckotemat däremot, finns i mer eller mindre stor utsträckning med i samtliga.

Jag har utgått från material ur två skillingtryckssamlingar, den ena vid Kungliga Biblioteket i Stockholm (KB) och den andra vid Universitetsbiblioteket i Lund (LUB), jämte ett fåtal tryck i privat ägo. Båda samlingarna är omfattande, även om KB har en större mängd tryck

från tiden före 1800. Vid KB har materialet som nämnts sorterats i olika kategorier (andliga visor, världsliga visor, visor om kärlek, kaffe, brännvin, krig, under, olyckor och så vidare). I Lund är trycken enbart kronologiskt ordnade. Sammanlagt har knappt 1 000 visor undersökts med relativt jämn fördelning över perioden. 1700-talstrycken är ofta odaterade till skillnad från 1800-talstrycken som vanligen innehåller uppgifter om både tryckår, tryckort och tryckeri.

Det har hävdats att det är svårt att uttala sig om förändringar i vismaterialet, eftersom det ofta är svårt att datera.¹⁰⁹ Det ligger något i detta, men det är framförallt en fråga om gränsdragningar bakåt i tiden. Eftersom merparten av 1800-talstrycken är daterade har den övergångsperiod som här står i fokus varit relativt lätt att ringa in. När det gäller 1700-talstrycken är det svårare att slå fast om det handlar om visor från århundradets förra eller senare hälft. Jag har i så stor utsträckning som möjligt försökt använda mig av andra dateringsmöjligheter: årtal för avrättningar, visor med kända upphovspersoner eller hänvisningar till yttre omständigheter som är daterbara. Även Margareta Jersilds sammanställningar av tryck utgivna före år 1800 har varit till stor hjälp. Detta innebär emellertid inte att jag valt bort visor som saknar dateringsmöjlighet, och tryck från före 1750 kan med andra ord förekomma i analysen. Det ska dock påpekas att mängden bevarade tryck från tiden före 1750 är väsentligt mycket mindre än från tiden efter.¹¹⁰ Ett potentiellt problem är att visor gavs ut i nytryck utan att detta angavs och att det därför kan vara svårt att tidsbestämma dem. Jag har även här använt mig av Jersilds genomgång för att försöka fastslå om visor från 1800-talet publicerats tidigare.

Lyckan i forskningen

Det är uppenbart att vår samtida lycka är ett viktigt tema, inte bara inom populärkultur och självhjälpböcker, utan också för forskningen. Den internationella databasen över lyckostudier, *World Database of Happiness*, har inte mindre 6 629 registrerade titlar i sin bibliografi, varav 3 276 uppges vara empiriska undersökningar utifrån ”accepted measures of happiness”. Här ryms mätningar av såväl nationers som enskilda individers lyckonivå, lyckofilosofi och lyckostudier inom ekonomi, psykologi och samhällsvetenskaper, för att nämna några. Att intressera sig för begreppet i en historisk kontext tycks emellertid förhållandevis ovanligt.¹¹¹ Trots detta kan det utifrån svensk horisont konstateras att detta är den tredje avhandlingen på kort tid som behandlar begreppet lycka, om än den första inom ämnet historia.

Lyckan och den lärda världen

Inom idéhistoria har nämligen såväl Andreas Hellerstedt som Kristina Savin intresserat sig för föreställningar om lycka i Sverige. Hellerstedt disputerade 2009 på en avhandling om ödesföreställningar under början av 1700-talet och Savin under hösten 2011 med en avhandling om synen på lycka, olycka och risk under tidigmodern tid, det vill säga cirka 1500–1700.¹¹² Föreliggande avhandling kan med andra ord sägas ta vid där Hellerstedt och Savin slutar, och problematiserar till skillnad från dessa båda forskare övergången till modern tid och de begreppsförskjutningar som förknippas därmed. Men det finns också andra skillnader och även likheter som förtjänar att lyftas fram.

Såväl Hellerstedt som Savin utgår huvudsakligen från den lärda

föreställningsvärlden. För Hellerstedt handlar det om att undersöka hur ödesföreställningarna användes i frågor om krig, politik och samhälle i vid bemärkelse. I ödesföreställningarna inkluderas begreppen försyn, öde och lycka och han frågar sig hur människor skapade ”ordning i kaos, mening i livet och riktning i historien” med hjälp av dessa tre begrepp. Hellerstedts undersökning utgår från två olika typer av källor. Den ena består av vad han kallar doktrinärt material, det vill säga dissertationer, teologiska verk och predikningar, medan den andra har mer personlig karaktär och inkluderar bland annat brev, memoarer och dagböcker men också ett par skillingtryck. På det hela taget kan dock källorna sägas spegla elitens föreställningar, snarare än ”folkets”.¹¹³

Savins avhandling har även den i första hand fokuserat elitens texter, dock med en uttrycklig ambition att titta på idéer och argument som var allmänt spridda. ”Det mesta som tas upp här var känt för varje skolpojke i de högre tonåren”, konstaterar hon.¹¹⁴ Syftet är liksom hos Hellerstedt att förstå hur idéerna användes – att diskutera deras funktion i ett historiskt sammanhang snarare än deras ursprung och utveckling. Savins ämnesval liknar Hellerstedts men fokuserar inte i lika hög grad politik och samhällsfrågor. Istället närmar hon sig den tidigmoderna världen genom dess syn på risker och faror och diskuterar hur denna kopplades samman med *Fortuna* – ett begrepp som innefattade såväl lycka som olycka. Hon vill undersöka hur ”den jordiska osäkerheten” förklarades och vilka konsekvenser dessa förklaringar fick för hanteringen av faror och olyckor. Undersökningens källmaterial är mycket omfattande och bygger på samtligt svenskt tryck från 1500-talets andra hälft till stormaktstidens slut.¹¹⁵

Vad kan då sägas om det tidigmoderna lyckobegrepp som Savin och Hellerstedt studerat? På en punkt är de båda överens, nämligen ifråga om lyckobegreppets centrala position i den tidigmoderna, lutherska världsbilden och kulturen. ”Lyckan har en given plats i den lutherska kosmologin, där den står i direkt förbindelse med Guds handlande i världen” konstaterar Savin.¹¹⁶ Också Hellerstedt kan styrka bilden av

Fortuna som inflytelserikt begrepp, inte bara filosofiskt eller teologiskt utan även i konkreta, politiska situationer:

Den klassiska bilden av fru *Fortuna* finns väl representerad i det svenska materialet, dels i en etablerad politisk doktrin vid universiteten, dels i den praktiska teologin och dessutom som tillämpning av makthavarna i deras möte med svåra politiska och militära omständigheter.¹¹⁷

Idéhistorikern Andreas Önerfors har även han diskuterat hur lyckan och den gudomliga försynen lyftes fram politiskt. För honom gäller det relationerna mellan Sverige och Pommern under 1700-talet, en förbindelse som ansågs inrättad av försynen. ”Om ett land uppfyller den gudomliga försynens vilja är dess lycka ett faktum” skriver han.¹¹⁸ Hos de tre nämnda forskarna etableras ett tydligt samband mellan försynen och lyckan. Lyckans betydelse under tidigmodern tid knöts till Guds verkan i världen och blev således också en del av den lutherska ortodoxins skapelselära.¹¹⁹

Lyckan och folkkulturen

Går det att se liknande tendenser i källmaterial som inte i första hand härrör från eliten? Etnologen Nils-Arvid Bringéus har diskuterat teologins lyckobegrepp i bibelstycken, postillor, psalmer och böner, men också den lycka som dyker upp i bonadsmålningar, bondepraktikor, visor och folkklivsuppteckningar. Inte minst bonadsmålningarna tycks bekräfta bilden av lyckan som en betydelsefull tematik. Här återfinns lyckohjulet som enligt Bringéus kan ses som ett både dekorativt och moraliskt motiv. Han framhåller även motsättningen mellan dygd och lycka, bland annat avbildad som en kub (*stabilis virtus*) och ett klot (*labilis fortuna*) i en väggmålning från 1641.¹²⁰ I folkminnes-samlingarna återkommer bland annat talesätt som att vara född med segerhuva och att ha ”lycka på tomt och i bo”, så kallad tomtebolycka. Här finns också bondelyckan, fårlyckan, fiskelyckan och mjölklyckan.¹²¹ Lyckan har emellertid, om vi får tro Bringéus, inte lika tydliga

konturer i allmogekulturen som i elitens efterlämnade dokument. Den explicita kopplingen mellan försyn och lycka återfinns visserligen här och var, men inte på ett så självklart sätt som hos eliten. Lyckan verkar ha uppfattats mer som en självständig kraft som den enskilde med olika medel kunde försöka blidka.¹²²

Denna sistnämnda uppfattning har även diskuterats av etnologen Per-Anders Östling i en studie av svenska trolldomsprocesser under perioden mellan 1597 och 1720. För Östling handlar det om att undersöka sambandet mellan folklig tro och rättslig praxis under tidigmodern tid och hans källmaterial utgörs i huvudsak av rättegångsprotokoll från sammanlagt 790 rättegångar. I ett delkapitel lyfts lyckan fram som något människorna kunde påverka på magisk väg. Lyckan ansågs, menar han, bara förekomma i begränsad kvantitet. Inspirerad av antropologen George Fosters teori om *the limited good*, tänker sig Östling att de ”begränsade resursernas ekonomi var mycket nära förknippad med det folkliga lyckobegreppet”. I rättegångsprotokollen ser han nämligen prov både på att lyckan gick att stjäla och på att den kunde förloras om vissa ritualer eller tabun ignorerades.¹²³ Huruvida dessa uppfattningar går att spåra i skillingtrycken är en öppen fråga som vi kommer att få anledning att återvända till. De skillingtryck och mer personliga dokument som Hellerstedt tittat på i samband med sin undersökning av det tidiga 1700-talet, uppvisar emellertid inte någon uttalad tro på denna typ av magiska åtgärder och fatalistiska föreställningar. Istället konstaterar Hellerstedt att lyckobegreppet under det tidiga 1700-talet präglades av den klassisk-kristna traditionen.¹²⁴

Lyckans metamorfoser

Av de forskare som tagits upp här håller sig alla, förutom Bringéus, på relativt säkert avstånd från den period av föränderlighet som omsluter sekelskiftet 1800. Det är i första hand den tidigmoderna världen som lyfts fram och det ”äldre” samhällets föreställningar som problematiseras. Finns det trots detta begreppsförändringar som kan vara värda

att uppmärksamma? Savins avhandling visar att den tidigmoderna lutherdomens officiellt påbudna inställning till livets omständigheter och besvärligheter – dess lycka, olycka och risker – präglades av en ”medvetenhet om nåden”. Det rör sig, säger hon, ”om en ödmjuk insikt om att människan – hur klokt hon än planerar – alltid är beroende av omständigheter som hon själv inte kan rå över”. Denna uppfattning försvinner successivt under 1700- och 1800-talen till förmån för en mer individcentrerad syn på människans förmåga och ansvar, menar Savin.¹²⁵ *Fortuna*-begreppet blir mindre viktigt i en modern kontext där:

[L]yckans nycker [...] effektivt motverkats av den demokratiska rättsstaten där alla är lika för lagen, och i synnerhet välfärdsstaten med sina trygghets-system som frigjort individerna från många av de band som tidigare var nödvändiga för överlevnad.¹²⁶

Även Bringéus betonar att förändringar i synen på individen påverkat lyckobegreppet under 1700- och 1800-talen. I äldre tid rådde ett kollektivt lyckobegrepp som förband lyckan (och olyckan) med landet och folket. Med 1700-talets ingång individualiseras lyckan. Bringéus kopplar detta till kyrkans maktposition under tidigmodern tid och konstaterar att kyrkans och statens syn på lycka och olycka vid denna tid sammanföll. Med 1700-talets väckelser och kyrkliga reformer ersattes emellertid den kollektiva fromheten av en individualiserad och personlig tro. Härmed kom också synen på lycka att förändras.¹²⁷

Hur det svenska lyckobegreppet egentligen kom att förändras och vari dessa förändringar bestod finns det, trots ovanstående diskussioner, mycket lite forskning kring. Lyckobegreppets metamorfoser under 1700-talet och det tidiga 1800-talet är en fråga som väntar på att bli besvarad. Stämmer tesen om en individualisering av lyckobegreppet? Blir världen en tryggare plats där den lynniga Fru *Fortuna* förlorar sin tidigare så självklara position? Vilken roll spelar religionens förändringar för synen på lycka och på vilket sätt påverkas lyckobegreppet av det nya religiösa landskap som börjar ta form under 1800-talets första

årtionden? Sådana frågor förtjänar att undersökas vidare utifrån det historiska sammanhang där förändringarna faktiskt antas ha ägt rum. Förhoppningsvis kan denna avhandling bidra till att sprida ljus över det svenska lyckobegreppets omvandlingar under övergången till ett mer modernt samhälle.

En tröskeltid?

Att 1700-talet var ett turbulent sekel då såväl vetenskap som politik, litteratur och religion kom att genomgå betydande förändringar är en ofta återkommande uppfattning. Upplysningen och revolutionerna, samhällskritiken och de religiösa väckelserna har framhållits, så också nya litterära stilar och tematiker. Den begreppshistoriska forskningen har utgått från tanken om 1700-talet som en brytningstid och perioden 1750–1850 behandlas i *Geschichtliche Grundbegriffe* som en tröskel (*Epochenschwelle*) mellan den tidigmoderna epoken och den moderna.¹²⁸ Av samma anledning har den även intresserat mig. För vad händer egentligen med lyckobegreppet när det rör sig in i modern tid? Och hur ska vi tolka de eventuella skillnaderna mellan ett äldre, tidigmodernt lyckobegrepp och ett mer modernt?

Lyckobegreppet – mellan kosmologi och antropologi

Begreppens förändringar står i centrum för denna avhandling – inte bara lyckobegreppet utan också de andra begrepp som inom den semantiska kontexten står i relation till lyckan. Preliminära undersökningar av källmaterialet har antytt att något väsentligt händer med begreppsvärldarna kring sekelskiftet 1800, och att det finns anledning att undersöka detta brott närmare. Undersökningen delas därför i två kronologiska delar som bildar utgångspunkten för en jämförelse. Genom att fokusera på femtio år i taget vill jag lyfta fram de förändringsprocesser som kommer till uttryck *inom* den studerade perioden, alltså inte bara i kontrast till forskning om äldre perioder eller i jämförelse med det som vi anser vara mera sentida användningar av lyckobegrep-

pet. Jag är intresserad av förändringarna i sig och av att studera dem empiriskt.

Vilka förändringar vi tycker oss kunna spåra beror emellertid inte bara på inom vilken tidsram de sker, utan också på andra faktorer. En av dem är begreppens karaktär. För Koselleck och de andra författarna av *Geschichtliche Grundbegriffe* handlade det om politisk-sociala begrepp – för Reichardt likaså. Hos dem diskuteras följaktligen också förändringar i den politisk-sociala sfären. Koselleck framhåller en demokratisering, temporalisering, politisering och ideologiserbarhet i språkbruket och ser en utveckling mot ett mer differentierat och politiserat samhälle där förhoppningen om en bättre framtid blir central.¹²⁹ Reichardt gör liknande iakttagelser och pekar bland annat på kommunikationens differentiering och polarisering under 1700-talet. Även han talar i termer av demokratisering och politisering.¹³⁰ Men vilken typ av begrepp är egentligen lyckan? Det ligger kanske nära till hands att se den som ett sorts existentiellt begrepp. Kanske är den moralisk, eller möjligen religiös? Men lyckan kan ju också vara politisk och i alla hänseenden social. Lyckan är problematisk eftersom den kan användas inom så många olika områden. Tänker vi på begrepp som stat, demokrati eller revolution är det lättare att förstå varför dessa kallas politisk-sociala. Lyckan tycks i sammanhanget mer multifunktionell. Även i det material som jag har valt att studera kan lyckan aktualisera många och skilda dimensioner. Den har implikationer såväl för politik och religion som för framställningarna av andlighet, känslsamhet och mellanmännsliga relationer. Istället för att tala om lyckan som en viss sorts begrepp har jag därför gjort ett annat val, nämligen att organisera undersökningen utifrån två avgränsade, analytiska kategorier. Dessa är å ena sidan något som skulle kunna kallas världsbild eller *kosmologi* och å den andra sidan människosyn eller *antropologi*.

Begreppen kosmologi och antropologi har valts för att de är terminologiskt frikopplade från det empiriska materialet. De används analytiskt för att frilägga specifika dimensioner av den historiska be-

greppsanvändningen och fungerar dessutom avgränsande i relation till lyckobegreppets semantiska fält. Kosmologi och antropologi är därutöver, vilket kan uppfattas som en nackdel men som jag har sett som behjälpligt, vida och allomfattande kategorier. Därmed fungerar de även diakront, det vill säga när orden, begreppen och de semantiska fälten förändras. Kosmologin syftar till att ringa in uppfattningar om ordning och sammanhang och sammanfaller med vad andra forskare kallat för världsbild.¹³¹ Eftersom ordet värld har väldigt specifika konnotationer i det svenska 1700-talets skillingtrycksvisor, kan emellertid ”världsbild” uppfattas som missvisande. Det som avses är hela den ordning vari människan har en plats och den kan innefatta även annat än bara världen eller jordelivet. Ordet kosmologi är i det avseendet mer neutralt och även mer inkluderande. Det kan med andra ord även täcka in den kristna frälsningshistoriens olika världar och synen på det kommande livet i evigheten.

Men kosmologin som begrepp är även problematiskt såtillvida att det implicerar ett mer systematiskt vetande, ett *logos*, om världssalltet. Som religionsvetaren Catharina Raudvere påpekat kan det också vara svårt att komma åt kosmologin, världsbilden eller omvärldsuppfattningen, i andra källor än de som explicit berättar om alltets ordning och struktur. Det innebär dock inte att det saknas kosmologiska inslag även i annat material.¹³² För skillingtryckens del blir det i någon mening omöjligt att tala om en mer utvecklad form av berättelse om kosmos ordning. I visans form rymdes knappast denna typ av systematik. Däremot är de kosmologiska inslagen både tydliga och viktiga – många av de sedelärande berättelserna byggs upp kring en viss syn på världens beståndsdelar och på Guds inblandning i och inflytande över sin skapelse. För analysens skull blir det därför viktigt att framhålla att det kosmologiska handlar om vad jag uppfattar som en relativt sammanhållen bild av världssalltets ordning och struktur, såväl spatialt som temporalt. Raudvere liknar kosmologin vid Lyotards begrepp *grand récit*, det vill säga en metaberättelse som ”stakar ut gränser och belyser konflikter, och som erbjuder en övergripande

ram inom vilken händelser och erfarenheter kan tolkas”.¹³³ Det är en definition som stämmer väl överens med det kosmologibegrepp som jag valt att använda här.

Om kosmologin erbjuder ett övergripande ramverk för tolkningen och förståelsen av världens ordning (och mening), kan begreppet antropologi sägas syfta på detsamma fast med människan i fokus. Som religionsfilosofen Anders Jeffner påpekat är en antropologi eller människosyn sällan en avgränsad teori, utan består istället av ett antal olika och varierande komponenter. Det är med andra ord inte heller här frågan om ett systematiserat *logos* utan snarare om en sorts övergripande berättelse om människan, hennes väsen, förutsättningar och inre liv. Jeffner framhåller att dessa komponenter exempelvis kan bestå i teorier om vad som utmärker det mänskliga handlandet, om människans relation till en kosmologisk ram och om vilka strategier som ska prioriteras för att förbättra människans situation. De kan också handla om ställningstaganden i frågan om viljans frihet och angående människans moraliska särställning.¹³⁴ Det finns många sätt att dekonstruera en antropologi och därmed också att iaktta hur synen på människan faktiskt förändras över tid. För mig blir det väsentligt att undersöka hur den människosyn som kopplas samman med ett specifikt användande av lyckobegreppet tar sig uttryck, något som mycket väl låter sig göras utifrån de komponenter som Jeffner väljer att framhålla. Vilka områden som särskilt kommer att lyftas fram ser jag emellertid som en empirisk fråga. Den handlar med andra ord om en lyhördhet inför de förgivettaganden som skillingtrycken kan sägas ge uttryck för.

Vad kännetecknar då tröskeltiden, åren mellan 1750 och 1850, när det gäller världsbild och människosyn? Hur ser de konkreta förändringarna ut och utifrån vilka kriterier eller processer kan vi förstå dem? Vi har i föregående kapitel sett hur forskningen diskuterat en individualisering av lyckobegreppet som innebar att det under 1700- och 1800-talen successivt kom att förknippas med den enskildes personliga tro och med en allt mer individcentrerad människosyn.¹³⁵ Detta kan vara värt att diskutera närmare, så också de förändringar i reli-

gionens ställning som kopplats samman med individualiseringen. Det ligger nära till hands att förstå omvälvningar i världsbilden som ett uttryck för sekularisering. Människosynen kan även den diskuteras i termer av sekularisering och individualisering. Men den aktuella tidsperioden har också betraktats som en epok då människans inre – hennes känslor och sensibla natur – kom att diskuteras allt mer frekvent. Inom litteraturhistorien ses dessutom 1700-talet ofta som ett sensibilitetens eller sentimentalitetens århundrade. Kan dessa perspektiv hjälpa oss att förstå lyckobegreppets, kosmologins och antropologins omvandlingar i de svenska skillingtrycken?

Världsbildens sekularisering

Världsbildens förändringar under 1700- och 1800-talen är ett tema som kan angripas från flera olika håll. Bland idé- och lärdomshistoriker talas det ofta om vetenskapens mekanistiska världsbild och om den av Descartes och Newton inspirerande synen på världen som en maskin styrd av fysikens och mekanikens lagar som gör sitt intåg vid 1600-talets slut.¹³⁶ Hos Kristiina Savin får den mekanistiska världsbilden förklara de förändringar av kategorin *fortuna* som framträder under början av 1700-talet. Från att ha varit förankrad i en aristotelisk, teleologisk kosmologi präglad av föreställningen om att Guds vilja var det avgörande för de jordiska skeendena, för lycka och olycka, flyttas Fru *Fortuna* till fysikens förutsägbara värld. Därmed förlorar hon också sin en gång så inflytelserika position.¹³⁷ Men är detta ett perspektiv som når utanför den lärda världen? Eller måste vi förstå visdiktningens kosmos utifrån andra premisser?

Även bland idéhistoriker har det påpekats att religionens ställning fortsatte att vara stark under 1700-talet. Tore Frängsmyr menar exempelvis att Sverige var ett konservativt bondesamhälle och att de prästsöner och bondpojkar som läste vid universiteten inte hade något intresse av att förändra sin kristna världsbild.¹³⁸ Men religionens förändringar kan diskuteras och förstås utifrån olika premisser, så också

dess inflytande över den världsbild som kom till uttryck i skillingtrycken. Vi kan tala om kyrkans samhällliga position och makt över vilka världsbilder som faktiskt förmedlades, men vi kan också fråga efter kosmologins eller kosmologiernas grundvalar och i vilken mån religiösa föreställningar fortsatte att präglade dessa.

Kyrkans ställning försvagades inte nämnvärt under 1700-talet. Frihetstiden (1718–1772) innebar inte några omfattande förändringar på det religiösa planet – tvärtom kan det konstateras att kyrkan under denna tid inskärpte sina förbud och regler. I religiösa frågor gällde inte heller den nya tryckfrihetslagstiftning som antogs 1766. Samtidigt förknippas 1700-talet ofta med en tilltagande sekularisering och inte minst med en omvandling av det religiösa landskapet.¹³⁹ Här spelar de inomkyrkliga väckelserna en betydande roll. Under 1720-talet eskalerade konflikten mellan pietister och företrädare för den lutherska ortodoxin. Kulmen nåddes 1735 med att man godtog en restriktiv religionsstadga som förbjöd i princip allt religiöst oliktänkande. Med 1741 års riksdag gick man dock tillbaka till tidigare förhållanden och konstaterade att det inte längre var förbjudet att hysa villfarande åsikter så länge man inte spred dem. Från 1700-talets mitt tilltog debatterna om religionsfrihet och det har hävdats att den öppretoleranta synen blev allt mer utbredd från 1770.¹⁴⁰ Någon egentlig tros- och be-kännelsefrihet fick Sverige emellertid inte förrän så sent som 1951.¹⁴¹

Kampen mellan ortodoxin och den pietistiska väckelsen har setts som ett led i en sekulariseringsprocess och som en utveckling mot ett mer diversifierat religiöst landskap. Så konstaterar exempelvis ekonomhistorikern Börje Bergfeldt i sin avhandling om civilisering och sekularisering i 1700-talets Stockholm att tiden präglades av en ständigt kamp mellan de krafter som ville bevara ortodoxin och de som verkade för dess uppluckring. Denna kamp resulterade i att kyrkans makt dämpades och att religionen blev en fråga om personligt val snarare än en konsekvens av statligt tvång, menar Bergfeldt.¹⁴² Men det finns skäl att nyansera bilden. Carola Nordbäck har i sin omfattande studie av konflikten mellan ortodoxi och pietism i 1720-talets Sverige

påtalat att pietismen inte gjorde anspråk på att formulera någon alternativ världsbild. Den lutherska ortodoxins symboliska universum blev med andra ord inte ifrågasatt av pietisterna, tvärtom accepterades den i sina centrala delar. Den pietistiska religiositeten utgjorde således inget hot, men kom ändå, menar Nordbäck, indirekt och i förlängningen att medverka till en sekularisering.¹⁴³

Den religiösa pluralisering som inlemts under 1700-talet fortsatte under 1800-talets första hälft. I 1809 års regeringsform slogs det fast att var och en hade rätt att fritt utöva sin religion, ”så vidt han däri genom icke störer samhällets lugn eller allmän förargelse åstadkommer”.¹⁴⁴ Som kyrkohistorikern Anders Jarlert påpekat innebar också den nya tryckfrihetslagstiftningen att religiösa och teologiska skrifter lättare kunde tryckas och spridas.¹⁴⁵ Den religiösa pluraliseringen syntes också i det tidiga 1800-talets väckelse. Hanne Sanders har visat att denna spred sig på landsbygden och att den är att betrakta som en bondeväckelse med tydlig förankring i hushållet. Det var också i hemmen som de väckta vanligen samlades. Sanders ser väckelsen som ett uttryck för sekularisering såtillvida att den ihärdigt framhöll sina egna bibeltolkningar och sin egen bibelläsning. Det var detta, menar hon, som provocerade motståndarna allra mest. Men det finns också en intressant motsägelsefullhet i de väcktas budskap. Den världsbild som framfördes var nämligen allt annat än sekulär – tvärtom ger väckelsen uttryck för vad Sanders kallar en typiskt försekulariserad världsbild. Guds ord stod i centrum för denna dualistiska kosmologi där också djävulen spelade en viktig roll.¹⁴⁶

Parallellt med pluraliseringen av det religiösa livet brukar det även talas om en feminisering av religionen. Studier har visat att kvinnorna från slutet av 1700-talet allt mer kom att dominera besöksstatistiken för kyrkorna och nattvarden, samtidigt som männens deltagande i det kyrkliga livet minskade. I den för männen förbehållna offentligheten uttrycktes krav på att religionen skulle vara en privatsak och i det politiska livet kom 1800-talet att innebära större motsättningar mellan liberalt sinnade män och de mer konservativt orienterade kyrkorna.¹⁴⁷

Religionshistorikern Callum Brown har i en studie av den brittiska sekulariseringen valt att se åren mellan 1800 och 1950 som en period då mannens medfödda förmåga att leva upp till den kristna moralens krav alltmer ifrågasattes, samtidigt som fromheten och den därtill kopplade moraliteten kom att ses som ett naturligt inslag i kvinnans väsen. Denna narrativa struktur med kvinnan som en hjälpande ängel och mannen som en hedning i behov av omvändelse, övertogs enligt Brown även av den sekulära pressen och blev en dominerande diskursiv konstruktion. Religionen blev härmed en fråga för kvinnorna, menar Brown, som drar slutsatsen att den verkliga sekulariseringen inte inträffade förrän under 1960-talet, när kvinnornas frigörelse ledde till att den kristna diskursen förlorade sitt grepp om samhället.¹⁴⁸

Men det finns också problem med feminiseringstesen. Som historikern Lucian Hölscher påpekat tar den sin utgångspunkt i en alltför snäv definition av religion och tenderar att likställa kyrkobesökande med religiositet. Denna tolkning innebär att man bortser från den subjektiva karaktär som religionen fick under 1700- och 1800-talen.¹⁴⁹ Ett nyligen avslutat projekt under ledning av historikern Yvonne Maria Werner har visat att fler arenor måste tas i beaktande när vi talar om 1800- och 1900-talens manliga religiositet. Väckelserna, missionen och det sociala engagemanget var viktiga områden inom vilka en kristen manlighet konstruerades, så även den nationella ideologin. Werner lyfter fram 1800-talet som ett århundrade av konfessionalisering och ansluter sig bland annat till historikerna Olaf Blaschke och Hartmut Lehmann som framhållit kyrklig mobilisering och konfessionellt identitetsskapande som viktiga drag i tidens utveckling.¹⁵⁰

Såväl Werner som Lehmann och Blaschke pekar på något väsentligt, nämligen att religionens förändringar vinner på att förstås i mer precisa termer än bara sekularisering. Lehmann menar exempelvis att vi hellre bör tala om en de kristianisering (*Dechristianisierung*) och följaktligen om sammanhang, rumsliga och tidsliga, där kristendomen förlorat sitt inflytande. På detta följer, konstaterar han, också behovet av att se de kristianiseringens växelverkan med en rekristiani-

sering (*Rechristianisierung*), alltså ett religiöst uppsving i samhället. Väckelserörelserna under 1800-talet är bara ett sådant exempel.¹⁵¹ Ett liknande perspektiv företräds av idéhistorikern Stefan Gelfgren som väljer att se sekulariseringen som en vågrörelse av uppgångar och försvaganden. Han poängterar också att den kontext inom vilken sekulariseringen utspelar sig måste tydliggöras, och betonar att det kan vara befogat att istället använda begreppet pluralisering för att indikera att samhället kom att präglas av en större heterogenitet beträffande ideologier, intellektuella positioneringar och religiösa trosinriktningar.¹⁵²

På vilket sätt påverkar dessa övergripande historiska trender lyckobegreppets användning i 1700- och 1800-talens Sverige? Vilken roll spelade sekularisering, feminisering, konfessionalisering och religiös pluralisering för hur lyckan framställdes och gjordes meningsfull? Och vilka tendenser till religiös förändring går egentligen att utläsa i skillingtryckens visor och berättelser? Religionens betydelse för hur såväl världsbilder som lyckobegrepp formulerades i skillingtrycken är en fråga som det finns anledning att återkomma till.

Sensibilitetens århundrade

Religionens förändringar hänger även samman med en ny och anorlunda syn på människan och hennes inre kvaliteter. Inom litteraturvetenskapen har 1700-talet ofta framhållits som ett sensibilitetens århundrade då den känslosvallande och sentimentala stilen präglade framställningarna. Traditionellt har den också kopplats samman romanens uppkomst och ansetts både producerad av och riktad till kvinnor som konsumenter. Med kvinnors ökande läskunnighet lades, har man tänkt sig, grunden för det som kallats en kult av det sentimentala och sensibla, av känslsamhet, mystik och melankoli med ett semireligiöst skimmer.¹⁵³ På senare tid har det dock argumenterats för att sensibiliteten måste ses inte bara som en kvinnlig motkultur, utan också som en viktig och integrerad del av upplysningstiden. Filologen Frank Baasner konstaterar i sin studie av begreppet *sensibilité* att detta under

1700-talet kom att tillskrivas ett högt moraliskt värde och ses som en social dygd.¹⁵⁴ Genushistorikern G.J. Barker-Benfield menar även han att sensibiliteten snabbt intog en central position och blev begreppet framför andra utifrån vilket människan och hennes psykologiska kvaliteter kunde förstås.¹⁵⁵ Språkvetaren David Denby har likaledes konstaterat att studiet av en bredare korpus av texter kan åskådliggöra sensibilitetens övergripande betydelse. Att inte fastna i tanken om att sensibilitetens århundrade tog slut med franska revolutionen utan att istället försöka se kontinuiteterna i förhållande till 1800-talets romantiska rörelse är också av vikt, enligt Denby. Sensibiliteten har kopplingar både till sekularisering och individualisering och är ett viktigt sätt att förstå de diskursiva formationer som blivit centrala för det moderna samhället, konstaterar han.¹⁵⁶ Denna längre linje mellan 1700-talets känslsamhet och 1800-talets romantik har för svensk räkning framhävts av litteraturhistorikern Martin Lamm.¹⁵⁷

Att sensibiliteten och den kult eller kultur som uppstod omkring den växte fram i samband med upplysningen tycks de flesta forskare vara överens om. För Lamm bereds marken för den litterära sentimentaliteten redan av den tidiga pietismen och därefter av såväl radikalpietister som herrnhutare. Dessa rörelser och deras sångböcker ser han som representanter för en mystisk och känslöbetnad religiositet ur vilken den litterärt förfinade sentimentaliteten senare skulle utvecklas.¹⁵⁸ Litteraturvetaren Stina Hansson har argumenterat emot detta perspektiv och menar att de känslöstämningar som 1700-talets väckelse använde sig av egentligen har fler likheter med ett äldre religiöst språkbruk, rikligt förekommande i bönböcker och andaktslitteratur från 1600-talet och framåt.¹⁵⁹ Oavsett var gränsen ska dras bakåt kan det emellertid konstateras att sensibilitetens stora genomslag kom under 1700-talet. Historikern William Reddy har påpekat att Moliéres *Dom Juan* från 1665 säger väldigt lite om de känslomässiga konsekvenserna av den ökande förförarens amorösa eskapader. I Choderlos de Laclos *Liasons dangereuses*, som gavs ut drygt hundra år senare, ägnas däremot hundratals sidor åt att beskriva förförelseakten och de

känslor och emotionella implikationer som kopplas till denna.¹⁶⁰

Men även om sentimentaliteten och sensibiliteten kan sägas ha varit som mest betydelsefull under 1700-talet är det förstås intressant att fråga sig vad som hände sen. Barker-Benfield gör gällande att det rådde en sensibilitetens kris under 1790-talet och även Reddy ser ett brott i samband med franska revolutionen 1789. För Reddy innebär revolutionsåret att sentimentaliteten får ett tillfälligt uppsving, som en utopisk dröm om ett mer innerligt och känslösamt samhälle. När denna politiska förhoppning efterhand kom på skam, innebar det enligt honom slutet för sentimentalitetens inflytande.¹⁶¹ Idéhistorikern Karin Johannisson har konstaterat att tiden kring sekelskiftet 1800 utmärktes av ”en påfallande ambivalens till sensibilitetens gränser i de offentliga rummen”. Hon påpekar även att det vid denna tid fanns en skillnad mellan sensibilitet och sentimentalitet, där den senare representerade en känslösamhet för de lägre klasserna utan den förfining och självreflektion som begreppet sensibilitet implicerade.¹⁶²

Såväl Johannisson som Barker-Benfield kopplar samman 1700-talets sensibilitetskultur med dåtidens nya teorier om nervsystemets fysiologi – teorier som de menar låg till grund för föreställningarna om känslans och förnuftets nya roller. Johannisson talar om hur naturvetenskapen upptäckte en ny mänsklig kropp, med ett nätverk av nervtrådar direkt under huden. Nerverna fångade upp intryck utifrån genom sin sensibilitet och irritabilitet och blev, som hon skriver, ”själva spelplatsen för det kännande jaget”.¹⁶³ Med denna nya sensibilitet kom också en social ordning där man tänkte sig att eliten hade finare och mer sensibla nerver, medan de lägre klasserna på grund av nervernas utformning saknade dessa egenskaper. Enligt Barker-Benfield bidrog dessa teorier också till en specifik könsordning, där de kvinnliga nerverna i likhet med överklassens sågs som mer känsliga, men där samtidigt kvinnans förmåga till självkontroll ifrågasattes. Kvinnors uppfattningar om världen ansågs grumliga eller fördunklade eftersom de inte, likt männen, kunde betrakta tillvaron utifrån en position av rationalitet, självbehärskning och kontroll.¹⁶⁴

Historikern Thomas Dixon har i en studie analyserat grundläggande förändringar i synen på människans psykologi med fokus på 1700- och 1800-talen. I centrum står de språkliga kategorier som använts för att förklara människans psyke och han driver tesen att sekulariseringen skapat specifika förutsättningar för den förståelse som successivt växte fram under 1700-talet och som under 1800-talet kulminerade i att den sekulära kategorin *emotions* kom i bruk. Precis som ifråga om världsbilden menar Dixon att 1700-talet innebar ett ökat intresse för den mänskliga mekaniken. Hos Descartes och Shaftesbury hade djuren betraktats som ”mekanismer” såtillvida att deras agerande enbart kunde förstås som konsekvenser av affekter och passioner och alltså inte som en produkt av reflektion. Människan däremot var skapad till Guds avbild och skilde sig från de lägre stående djuren genom förmågan att styra sina handlingar och med hjälp av viljan kontrollera sina affekter och passioner. Med filosofer som bland annat Julien Offray de la Mettrie (1709-1751) ifrågasattes den traditionella distinktionen mellan människa och djur. Utifrån cartesiansk filosofi argumenterade han för att den självständiga, mekaniska kroppen knappast behövde någon mystisk, teologiskt definierad själ för att bli begriplig och att människan, precis som djuren, drevs av sina kroppsliga begär. Detta banade väg för en ny uppdelning mellan vilja, förnuft och känsla där känslan ansågs stå i opposition till de övriga. Känslor, vilket väl är den mest rimliga översättningen av engelskans *emotions*, uppfattades som kroppsliga, icke-kognitiva och ofrivilliga. Från sekelskiftet 1800 kom, menar Dixon, engelskans hela vokabulär för människans inre liv att bytas ut. Från att ha handlat om *passions*, *affections* och *sentiments* blev kategorin *emotions* allena rådande när det kom till psykologiska frågor.¹⁶⁵

Den sensibilitet som flera forskare menar växte fram under 1700-talet är på flera sätt intressant för min undersökning. Sensibiliseringen blir ett sätt att tematisera förändring och att förstå de utsagor som görs i materialet om människan, det inre livet, moralen, religionen och så vidare. Att låta sensibilitet vara ett perspektiv och att ta hänsyn

till de trender som tidigare forskning beskrivit, blir således en central uppgift för min undersökning. Men det är också viktigt att komma ihåg att den forskning som faktiskt gjorts på detta område behandlar de stora idékomplexen, som definierats och diskuterats av i första hand filosofer. Det finns med andra ord anledning att fråga sig hur stor spridning dessa idéer fick och vid vilken tidpunkt de (om alls) dyker upp i ett material som skillingtrycken. Reddy har hävdat att det fanns en anmärkningsvärd konsensus gällande känslans och sensibilitetens betydelse för dygden, en konsensus som sträckte sig från den mest bildade eliten till "the lowliest scribblers of melodrama".¹⁶⁶ Var fallet detsamma i ett svenskt sammanhang?

Som diskuterats ovan var även religionen en viktig del av människosynens förändringar. Här fanns en konflikt mellan å ena sidan den kristna tanken om en fri vilja som kunde kontrollera de mänskliga begären, och å den andra en nyare idé om människan som ett djur, drivet av sina affekter och begär och utan möjlighet att egentligen styra över desamma. Det är en konflikt som visserligen främst tog form i akademiska texter – Dixon undersöker enbart den intellektuella debatten – men som kan finnas också i ett mer populärt material. Dixon menar exempelvis att kristna argumentationsmodeller generellt fick stå tillbaka under 1700-talet för mer sekulära och mekanistiska argument.¹⁶⁷ Det är en konflikt och förskjutning som kan vara viktig att uppmärksamma och undersöka utifrån skillingtryckens horisont, både som ett uttryck för sekularisering och för sensibilisering. Hur framställdes egentligen den människa som skulle förhålla sig till lyckan och det lyckliga livet? Vilka var hennes konkreta förutsättningar när hon föddes in i den här världen och vilka redskap hade hon för att klara tillvarons växlingar?

Individualiseringens problematik

I tidigare forskning har det påtalats att lyckobegreppet individualiserades från 1700-talet och framåt.¹⁶⁸ David Denby, som diskuterats

ovan, kopplade samman sensibiliteten med såväl sekularisering som individualisering. Men vad syftar detta teoretiska begrepp egentligen på? Och på vilket sätt är det relevant för den här avhandlingen?

Tanken om att en individualisering av samhället pågått ungefär sedan upplysningen är en mer eller mindre självklar del av sociologins stora berättelser. Teoretiker från Marx, Weber, Durkheim och Simmel, till Foucault, Elias, Luhmann, Habermas och Giddens har alla presenterat varianter på detta tema och valt att se individualisering som en konsekvens av ett allt mer komplext och mångsidigt samhälle.¹⁶⁹ Individualiseringen har blivit en del av ett narrativ om det moderna samhällets framväxt, ett sätt att karaktärisera ett samhällsbygge och en människosyn där individen, dess valmöjligheter och ansvar på ett eller annat sätt kommit att spela en allt viktigare roll. Zygmunt Bauman är en annan av individualiseringsperspektivets förespråkare och han menar att det i grunden handlar om att identiteten går från att vara en självklarhet till att bli en uppgift för den enskilde. Att skapa sig själv blir kärnan i det moderna livet, säger Bauman. "Needing to become what one *is* is the hallmark of modern living".¹⁷⁰ För Bauman är modernitet således synonymt med individualisering. Även sociologen Ulrich Beck har diskuterat individualiseringen på detta vis och dessutom hävdat att det moderna samhället präglas av uppluckrade kollektiva gemenskaper och av att individualiseringen förstört de naturliga förutsättningarna för den mänskliga samvaron.¹⁷¹

En utgångspunkt för dessa teoretiker är motsättningen mellan ett förmodernt samhälle byggt på kollektiva och självklara identiteter och ett modernt i vilket individen själv får definiera sin plats i tillvaron. Det är en analytiskt motiverad kontrast med tydliga kopplingar till sociologen Ferdinand Tönnies och hans teoretiska begreppspår *Gemeinschaft* och *Gesellschaft*, två "normaltyper" som inte ska misstas för historiska epoker utan istället ses som analytiska verktyg för att förstå olika samhällsformer och deras särskiljande karaktäristika. *Gemeinschaft* är att betrakta som en känslagemenskap, motiverad exempelvis av en specifik plats som en mer eller mindre fysisk gemenskap. Men

den kan också vara en mental gemenskap, konstituerad av religion eller kultur. *Gesellschaft* ska ses som motsatsen, ett individcentrerat samhälle karaktäriserat av konkurrens, förhandling och självintresse. Att Tönnies, sin analytiska ambition till trots, såg dessa samhällsformer som historiskt reella är det dock mycket som tyder på. *Gesellschaft* liknas vid det borgerliga samhället där var och en är en köpman, en självcentrerad figur som köpslår och förhandlar om villkoren för umgänget. *Gemeinschaft* är den förlorade världen, det romantiserade gamla bondesamhället där alla ingick i en stor enhet och där den enskilde kunde söka trygghet i den kollektiva gemenskapen.¹⁷²

Individualiseringsteorin kan också användas för att förstå religionens förändringar. En inflytelserik företrädare för detta perspektiv är sociologen Thomas Luckmann som i *The invisible religion* från 1967 har drivit tesen om en privatisering och individualisering av religionen under den moderna epoken. Luckmann kritiserar den klassiska religionssociologin som i sina argument för en sekulariseringsprocess alltför ensidigt sett till de religiösa institutionernas minskade betydelse och efterlyser istället en mer nyanserad syn på relationerna mellan samhället, religionen och individen. Vi kan, menar han, inte sätta likhetstecken mellan kyrka och religiositet utan måste istället fråga efter de omständigheter under vilka andliga och transcendentala menings-sammanhang får sin sociala legitimitet.¹⁷³ Luckmann driver också tesen att sambandet mellan världsbild, social struktur och individ avslöjar ett samhälles grad av civilisering och modernisering. I mer arkaiska samhällen är överensstämmelsen mellan dessa tre nivåer relativt stor. Världsbilden är där en integrerad del av den sociala strukturen och så även individen. Det moderna samhällets differentiering leder till att relationerna mellan världsbild, sociala strukturer och individ blir mindre betydelsefulla. Konsekvensen blir en mer individualiserad och privatiserad religiositet där individen själv tvingas välja och skapa meningsfullhet utifrån flera olika religiösa teman och inriktningar.¹⁷⁴

Den individualisering eller privatisering av religionen som Luckmann beskriver kan även ses som en pluralisering, alltså en ökande

uppsättning möjligheter att välja mellan på den religiösa marknaden. I det sammanhang som studeras här – skillingtrycksvisornas världsbild och människosyn och hur begreppet lycka fick sin betydelse i relation till desamma – blir religionens pluralisering såväl som dess individualisering ett intressant tema att undersöka, inte minst i förhållande till de religiösa rörelser som vi vet publicerade sig i skillingtrycksvisans form. Såväl pietistiska och herrnhutiska sångsamlingar som det tidiga 1800-talets väckelseskrifter gavs som nämnts ut som skillingtryck. Detta aktualiserar en rad frågor. Påverkade detta hur lyckobegreppet framställdes och finns det skillnader mellan de olika rörelsernas sätt att använda sig av begreppsvärldarna? Fanns det under perioden en religiös marknad med individualiserade valmöjligheter? Vilken betydelse fick i så fall detta för de föreställningar om lycka som kommer till uttryck i skillingtrycken?

Individualiseringen har inte bara kopplats till uppkomsten av väckelser och andra religiösa alternativrörelser, utan även mer specifikt till pietismen och dess individ- och upplevelseorienterade förkunnelse. Carola Nordbäck skriver i sin avhandling om den konservativa pietismen under 1720-talet att den hade individualistiska drag som ”torde ha lockat många människor” och gjort pietismen till en viktig del av en successiv individualiseringsprocess. Hon menar att individualismen var ett definierande drag hos den konservativa pietismen och att den präglade såväl attityder som praxis. Gudsrelationen ansågs inte vara beroende av kyrkan som institution, utan sågs enbart som en fråga för den enskilde. Detta bidrog, enligt Nordbäck, till ett ökat fokus på det individuella – på samvetet såväl som på det inre livet – och ett minskat intresse för församlingsgemenskapen, sakramenten och prästerskapet. Detta kan även kopplas samman med en privatisering av religionen och bruket att hålla privata gudstjänster – kort sagt en emancipation från det ordinarie kyrkolivet.¹⁷⁵

I forskning om pietismen brukar man vanligtvis även diskutera känslolöshet. Nordbäck ser den ökande sensibiliteten inom den pietistiska väckelsen som en del av det subjektiva och individualistiska

och menar, i linje med Stina Hanssons resonemang, att det är inom andaktslitteraturen som vi hittar de djupa och innerliga, individuellt präglade känslouttrycken.¹⁷⁶ Inom denna litterära form styrde inte ”de klassicistiska stil- och formkraven” på samma vis och en friare, mer känslös stil kunde således tillåtas. Här fanns det mer utrymme för individen än i konstillitteraturens striktare uttrycksformer. Nordbäck framhåller vidare att det hon kallar emotionalism var ett av grunddragen i den konservativa pietismen, tillsammans med individualism, polarisering, reformism och egalitarianism. Det emotionella stimulerade, menar hon, till ”själreflexion och subjektivism” och individen blev, mer än inom ortodoxin, religiöst myndigförklarad. Genom det individuella känslolivet bekräftades den sanna ”hjärtetron”.¹⁷⁷

Ur ett diakront perspektiv kan man fråga sig vilken betydelse individualiseringsprocessen haft och hur den samspelat med ett förkänsligande av kulturen. Uppfattar vi ”känslans” mer påtagliga närvaro inom de litterära uttrycksformerna som ett belägg för att samhället också blev mer fokuserat på individen? Har vi svårt att se också äldre kulturyttringar som saknar denna ”innerlighet” som individualistiska?¹⁷⁸ Dessa och andra frågor återstår att diskutera i relation till skillingtrycken och till de föreställningar om lyckan, världen och människan som dessa faktiskt ger uttryck för.

På jakt efter tröskeltiden

Diskussionerna om en övergång från en tidigmodern världsbild och människosyn till en mer modern väcker många frågor. De teser som forskningen drivit i frågan kan visserligen sägas ha en allmän relevans för studiet av 1700- och 1800-talen. Samtidigt är det tydligt att varje tes förankrats i specifika källmaterial och diskuterats utifrån specifika förutsättningar. Någon självklar överensstämmelse med det material som jag valt att undersöka är med andra ord inte given.

Skillingtrycken har beskrivits som ett konservativt medium som under början av 1700-talet speglade överhetens ideologi.¹⁷⁹ Om detta

gäller även senare i tiden återstår att undersöka och kan naturligtvis få konsekvenser för vilka förändringar som är möjliga att utläsa. Om sekulariseringen och den pluralisering, feminisering och konfessionalisering som förknippats härmed var av betydelse för skillingtryckens kosmologi, antropologi och lyckobegrepp är även det en öppen fråga. Här handlar det om att undersöka religionens betydelse så som den framställs i visdiktningen och att vara lyhörd inför de begreppsliga konstruktioner som kan förknippas med densamma. Samma sak gäller sensibilitetens och känslans betydelse och naturligtvis även den individualisering som tidigare forskning velat tillskriva den moderna epoken i stort såväl som dess lyckobegrepp.¹⁸⁰

Den inledande delen lider härmed mot sitt slut och det kan vara på sin plats att säga något om det fortsatta upplägget. Syfte och ambitioner, metodologi, källmaterial, tidigare forskning och teoretiska perspektiv har diskuterats och det är nu dags att inleda den empiriska analysen. I de följande två delarna behandlas skillingtryckens lyckobegrepp, åskådliggjort genom kosmologin och antropologin. Den första delen omfattar perioden fram till sekelskiftet 1800, medan den andra diskuterar de därpå följande femtio åren. Båda delarna innehåller två kapitel vardera där det ena utgår från kosmologin och det andra från antropologin. Här görs en synkron analys av hur lyckobegreppet använts inom de semantiska fält som världsbild respektive människosyn hjälper till att avgränsa. Avhandlingens avslutande del innehåller tre kapitel som både tjänar till att sammanfatta slutsatserna av de synkrona analyserna, och till att lyfta frågorna om diakron förändring. Här återkommer jag med andra ord mer explicit till de analytiska begreppen sekularisering, sensibilitet och individualisering och till frågan huruvida perioden mellan 1750 och 1850 är att betrakta som en tröskeltid.

1750–1800

Den gudomliga ordningen

Förgängligt är, Hwad jorden bär, Och hwad hon hälst framalstrar ur sit sköte? En liflig ros Går snart sin kos, Och tidsens måhl gör ewigheten möte? Som rosten järnet fräter, Och mahlen silket äter, Som slagget guld beswärer: Så har all ting, På jordens ring;.: Sin rost som sig förtärer.¹⁸¹

Denna visa ur 1700-talets rika ström av skillingtryck frammanar en bekant bild. Kanske förknippar vi den med 1600-talets stillebenkonst – kranier och vissnande blommor, dyra vackra tyger och insekter som påminner om förruttelse och död. Temat är bibliskt och barockt, en illustration av det fåfänga jordelivets ändlighet och en påminnelse om att vi alla slutar vår världsliga tillvaro som mat åt maskarna. ”Alt är fåfängelighet/[...] alt är icke annat än fåfängelighet” heter det i Predikaren.¹⁸²

I 1700-talets skillingtryck var detta en vanlig tematik. Formuleringarna hämtades från en arsenal av språkliga uttryck som användes för att beskriva världens beskaffenhet och människans tillvaro. Lyckan hade, som detta kapitel kommer att visa, en given och välbekant plats i detta sammanhang, och den gavs mening genom sin relation till begrepp som fåfänga och förgänglighet.¹⁸³ Den inordnades därmed också i en mer eller mindre given ordning varigenom dess betydelse kunde förklaras och förstås. Om lyckans plats och betydelse i denna moraliska och gudomliga ordning ska följande kapitel handla.

Lyckans väsen – en inledande skiss

Lyckan kunde karaktäriseras på flera olika sätt i 1700-talets skillingtryck. Till de klassiska metaforerna hörde klotet och hjulet, båda liknelser med en lång historia. Hjulet höjde människan mot toppen, för att i nästa ögonblick sänka henne ner i markens smuts och grus. Det som gick upp, skulle oundvikligen också komma ner. Klotet, å sin sida, krävde en balansakt och medan människan vacklade tronade *Fru Fortuna* där ovanpå.¹⁸⁴ I ett skillingtryck ser vi hur lyckans klot även kunde göras synonym med världen – förpestad med hat, småskurenhet och synd.¹⁸⁵

1700-talets visdiktning använde många olika sorters liknelser för att beskriva och åskådliggöra lyckobegreppets innehåll. Lyckan kunde vara med eller mot, hon kunde ge, tillmäta och laga så att det gick gott för en men sämre för en annan. Lyckan kunde stå ”den djerfwom bi”, men också vara motsträvig och spjärna emot när människorna sökte framgång.¹⁸⁶ Visorna anspelade ofta på lyckans ”ostadighet och wankelaktighet”.¹⁸⁷ I följande visa liknas lyckan vid en is – förföriskt blank, men också hal och bräcklig:

Ho på lyckans is-Crystal / Sina nöjen bygger / Kan för swåra olycksfall /
Aldrig wara trygger / Hastigt kan den glanska isen smälta / Och så snart
som grus i afgrund wälta.¹⁸⁸

I andra sångstycken talas det om att lyckan ”flygtigt swäfwar”, är ombytlig och ”wänder sig ofta om”.¹⁸⁹ Att framgångar följdes av nederlag och livet av en säker död, illustreras i följande vers:

En ädel kropp, som stiger op, På ärans stol, och lyckans höga trappa, Han
faller ner, Och finns ej mer, När Riddaren wil på hans hydda klappa: när
ben och knotor darra, och alla lemmar knarra, Hwar blifwer tå hans lycka?
Han sthielper kull, Och måst’ til mull ∴: Sin mund i stoftet trycka.¹⁹⁰

Metaforerna och omskrivningarna skiftar – ibland används klassiska symboler, ibland andra liknelser. Men den lycka som beskrivs tycks

vara ett bekant fenomen. I all sin obeständighet och flyktighet var lyckan en företeelse med specifika och välkända egenskaper.¹⁹¹

Ordet lycka kunde i visorna syfta både på jordelivets framgångar och på dess motgångar.¹⁹² Det talas exempelvis om en ”widrig” lycka och om lyckans spel och ”blinda stöt”.¹⁹³ Att olycka tenderade att avlösa lycka och att de två således hörde ihop var en bekant tematik. ”Tå lyckan är som bäst hjelp at jag tå bediner / Olyckan är der näst när wälgång alt förswiner”, heter det till exempel i en visa tryckt 1758.¹⁹⁴ Men ordet lycka betecknade inte bara, vilket även ovanstående exempel vittnar om, något som gick väl eller illa. Lycka var också ett begrepp som ringade in en omständighet, karaktäristisk för jordelivet och med en särskild plats i den gudomliga ordningen. ”Lyckan har en given plats i den lutherska kosmologin, där den står i direkt förbindelse med Guds handlande i världen”, skriver Kristiina Savin.¹⁹⁵ Att detta synsätt hade sin plats också i skillingtrycken finns det mycket som tyder på. I en visa från 1758 berättas det om den unge drängen ”Ärlig och Beskidelig” Anders Jönsson som den 31 december 1755 ”Slutade sina lefnads dagar förmedelst et olyckeligt fal i skogen” och ”i Sorgen quarlämnade” sin ”enda Kjära Broder”. Denne hade enligt försättsbladet också författat visan. I den trettonde versen ges en förklaring till den olyckliga händelsen:

GUD wist vårt lif och wägar har och alt i sina händer och det uti vår makt ej står, hur wi vår gång här wänder; Från Gudi kommer glädie, nöd, olycka, lycka, lif och död: mäst hwad oss hända mände.¹⁹⁶

Versen påminner mycket om en formulering i den apokryfa *Jesu Syraks bok* där det fastslogs att: ”Thet kommer altsamman af Gudi / lycka och olycka / lijf och dödh / fattigdom och rikedom”.¹⁹⁷ Den olycka som drabbat drängen var en del av Guds större plan. Lyckan och olyckan i jordelivet kunde tyckas orättvis och bedräglig, men viljan bakom var god.¹⁹⁸

Den lutherska kosmologin

Såväl Savin som Hellerstedt har i sina undersökningar av den lärda världens föreställningar om lycka poängterat att dessa måste förstås i relation till en specifikt luthersk kosmologi. Savin diskuterar de lutherska principerna för Guds verkan i världen och Hellerstedt är inne på samma sak när han betonar att lyckan måste ses i relation till begreppen öde och försyn. Båda pekar på nödvändigheten i att förstå den kulturella och intellektuella logik utifrån vilken lyckobegreppet definierades under tidigmodern tid.¹⁹⁹ Vari bestod denna logik?

1703 års kyrkobibel visar tydligt att Guds försyn intog en särskild roll i kosmologin. I den inledande konkordansen behandlas inte begreppen öde och lycka, men under *försyn* kan vi läsa följande förklaring:

Gudz Gudomeliga försyn och omsorg / som i sigh begriper Gudz skickelse / förordning / styrelse och regering / medelst then Gudh icke frånwarandes / utan närwarandes / [...] All ting weet / som antingen nu äro / eller skeep kunna /²⁰⁰

Gud ser allt och har bestämt allt, förtäljer de bibelställen som konkordansen hänvisar till. ”Jagh weet / HERre/At menniskiones wägh står icke til henne; och thet står i ingen mans macht / huru han wandra eller sin gång styra skal”, står det i profeten Jeremias.²⁰¹ Och i en Psaltarsalm beläggs enligt konkordansen Guds närvaro: ”Hwart skal jagh gå för tinom anda? Och hwart skal jagh fly för titt ansichte?”.²⁰² Man konstaterar vidare att försynen ”sträcker sigh til alt thet som til är”, till alla människor, såväl goda som onda. Särskilt när den de gudfruktiga, men den finns hos alla och i alla stadier i livet. Den finns också med i människans gärningar, må de vara onda eller goda, vilket förklaras på följande vis:

Til menniskians förehafwande och gierningar / så wäl som onda som goda / the goda befrämjar Gudh / The onda tillåter Gudh stundom / af rättwisan doom / them ondom til straff / Endels förhindrar thet onda förehafwande / Endels ock styrer ther emot the ondas wilja til en godh uthgång / Endels ock föreskrifwer the ogudachtigas onda förehafwande ett wist måål.²⁰³

Även de händelser och gärningar som kan tyckas onda i jordelivet finns alltså med i Guds plan. De olyckor som kommer över människorna kan vara både straff och prövningar – oavsett vilket så har de en mening. De är givna av Guds försyn.

Savin understryker försynslärans centrala ställning i det tidigmoderna Sverige och visar hur den genomsyrade såväl katekesen som dåtidens läroböcker. Genom försynen ansågs Gud styra över, upprätthålla och medverka i sin skapelse, både på ett generellt plan och på ett individuellt. Ordet lycka betecknade med- och motgångar och var, enligt Savin, ett i svenska språket positivt färgat begrepp som under 1600-talet kunde lokaliseras till jordelivet såväl som till himmelen. Det är ett påstående som vi får anledning att återkomma till. Begreppet öde var däremot mindre populärt under tiden före sekelskiftet 1700. Dess inträde i teologin och filosofin bör därför ses som en förskjutning i enlighet med en mer mekanistisk syn på världen, där ödet implicerar något som har mer regelbunden karaktär än den oförutsebara lyckan.²⁰⁴ Som Hellerstedt visat var det emellertid fortsatt viktigt att göra skillnad på begreppen försyn, öde och lycka, liksom att värja sig mot alla anklagelser om fatalism och determinism, det vill säga tron på att ödet skulle vara något förutbestämt och oföränderligt. Det senare ansågs nämligen stå i strid med tanken om Guds allsmäktighet och möjlighet att ingripa i skapelsen.²⁰⁵

Hellerstedts avhandling behandlar ödesföreställningar under 1700-talets första årtionden. Utifrån framförallt dissertationer undersöker han framställningarna av ”den rätta kristna läran om ödet” och av relationerna mellan lycka, öde och Guds försyn. Föreställningen att det fanns en försyn från vilken allting utgick var en självklarhet som inte ifrågasattes. Sambanden mellan de övriga begreppen kunde däremot förklaras på olika sätt, förmodligen som en följd av att man försökte förena olika auktoriteter på området. Förenklat kan det dock sägas att ödet och lyckan underordnades försynen och på ett eller annat vis syftade på Guds verkan i världen. Lyckan, konstaterar Hellerstedt, var det som skedde till synes slumpmässigt och som

människan inte kunde förutse med sitt förstånd, men som däremot var känt av Gud.²⁰⁶

Skillingtryckens försyn, öde och lycka

Den lärda världen var noga med distinktionerna, inte minst för att oförsiktighet i begrepps användningen kunde ses som tecken på fatalism eller ödestro. För den tidigmoderna svenska undersåten var det otillåtet att tro att livet styrdes av ödet, påpekar Savin.²⁰⁷ Hellerstedt menar å sin sida att allmogen ofta tillskrevs en fatalistisk hållning av de högre stånden, i synnerhet gällde detta för soldater av lägre rang.²⁰⁸ Hur såg då distinktionerna ut i skillingtrycken? Framställdes försyn, öde och lycka som olika företeelser eller var den populära kulturen mindre noga med att göra åtskillnad?

Ordet öde förekommer här och var bland skillingtrycken. Det talas bland annat om ”werldsens öde” och om att lyda ”ödets wilja”.²⁰⁹ Vid båda tillfällena tycks visförfattarna syfta på världens förgänglighet och obeständighet – och på att människan helt enkelt fick finna sig i denna sin temporära hemvist. I en annan visa talas det om de som ställda inför ”et bistert ödes hot” kan praktisera tålmodets dygd och förvandla galla till ”härligt glädie-win”.²¹⁰ I ytterligare en visa konstateras det att ödet aldrig blir tungt för den som gör frälsaren till sin ”sälla Medel-Punct”.²¹¹ Ödet är här synonymt med den inriktning som livet har fått av Gud, till skillnad från lyckan som står för den tillfälliga med- och motgången. Ibland framstår ödet som obegripligt och orättvist, något vi ser prov på i Olof Dalins visa *Förblindade werld*:

Jag intet förstår, Hwi Ödet begår Så skenbara Fel; Männ Werlden sig hwälwer På Lycka och Spel; Männ Himlarnas Här Är gjord af sig sjelfwer Och sjelfwer sig bär?²¹²

I ovanstående exempel görs det skillnad på öde och lycka, i andra fall är distinktionerna mer oklara. I ett tryck daterat 1794 talas det om ”ödets nycker” vilket tycks tyda på att ödet närmast används sy-

nonymt med lyckan. I den första versen till visan om den omkomne drängen Anders Jönsson blir ödet en omständighet att likna vid lyckans växlingar:

Ach grymma öde som så hårdt och illa med oss handlat, i det du förra nöjet vårt i pust och qwal förwandlat och plågar oss med suck och qwal som trycker oss här dag från dag och tårefloder samlar.²¹³

Användningen av ordet öde tyder på att det sällan drogs några skarpa linjer gentemot de betydelse som tillskrevs lyckan. Ödet fick oftare representera livets inriktning och en större förutbestämd ordning, medan lyckan mer konsekvent användes om den tillfälliga med- och motgången. Men det går också att se att de båda, som ovan, förekom som nästintill synonyma begrepp.

Guds försyn var emellertid visorna nog med att skilja från lyckan och ödet. Medan de senare explicit kopplades till det världsliga lidandet, till synden och till det förgängliga, förblev den gudomliga försynen något alltigenom meningsfullt och evigt. Försynen var identisk med Guds allmakt och hans allseende öga, medan lyckan och ödet, på samma sätt som i de av Hellerstedt analyserade dissertationerna, framstår som mer problematiska.²¹⁴

Försynens betydelse för den världsbild som skillingstrycken förmedlar är obestridlig. Den fungerade tröstande, som en påminnelse om att olyckor och katastrofer var skickade av en god Gud som på den yttersta dagen skulle belöna den som förnöjsamt bar sitt kors. I visa på visa präntas budskapet om Guds allmakt och överinseende in. I följande stycke ser vi prov på ett vanligt rim i anslutning till tematiken:

Din milda allwihets försyn Som är med oss i nöden, Och känner alt til minsta gryn, Samt mäter våra öden Som stakar ut vårt wandringslopp I denna lilla tiden, Och gjør oss glada i vårt hopp När stunden är framli-den.²¹⁵

Försyn och *gryn* är exempel på betydelsebärande rimord inom visdiktningen. De är ord och rim som lösryckta kan tyckas enkla och banala, men som i sitt sammanhang bar upp stora och viktiga frågor och reso-

nemang. Allmaktens försyn som känner minsta gryn var en metafor som på sätt och vis satte ramarna för hela den gudomliga ordningen. I en annan visa ser vi samma rimpar:

Jag wördar din försyn / Du allmacht af det höga / Som med dit nådes öga
/ Beser det minsta gryn / Båd' på och under skyn; Du styrer och du lagar
/ Som dig det bäst behagar / At mig som i din hand / Är minsta stoft och
sand Du likwäl ej förgäter / Men lyckan til mig mäter; Med mer och min-
dre mått Som det dig synes godt.²¹⁶

Den som tvivlade på denna gudomliga överhets bättre vetande och klarare blick, beskrevs som dåraktig. ”Ty den är wist en narr / Som på försynen träter / Och sig med ängslan fräter” heter det i ovanstående visas fortsättning.²¹⁷ Guds allseende öga hade även jordens minsta beståndsdelar i sitt blickfång.

Att hänvisa till Guds försyn och goda intentioner var en självklarhet. Det tycks inte ha funnits något utrymme för att ifrågasätta denna dogm, lika lite som det fanns utrymme att ifrågasätta Guds existens. Kan skillingtrycksvisornas utsagor om försynen trots detta ha uppfattats som problematiska eller kontroversiella ur en teologiskt bildad överhets perspektiv? Frågan om den folkliga fatalismen kan vara värd att ta upp i detta sammanhang. Hellerstedt menar att fördömandet av denna blivit ”ett stående inslag” i det tidiga 1700-talets teologiska litteratur och att den var en fråga som aktualiserade flera viktiga men också problematiska element i den teologiska debatten. Fatalismen kom, enligt dätidens lärde, till uttryck i tron på att livets bana var förutbestämd och att dess inriktning var något som människan hade att acceptera och förlika sig med. Detta stod inte bara i strid med Guds allmakt och möjlighet att ingripa i skapelsen, utan även med tanken om människans fria vilja. Människan kunde välja att göra gott eller ont i jordelivet och hennes öde var därför villkorligt. Det bestämdes ytterst av Gud som straffade de onda och belönade de goda.²¹⁸

Visserligen innehöll skillingtrycksvisorna formuleringar om ödet som kan ha betraktats som problematiska. Samtidigt bör det hållas i minnet att ödet även inom den lärda diskursen var ett besvärligt be-

grepp med tämligen oklara konturer. I frågan om människans fria vilja och villkorade tillvaro var emellertid den förhärskande hållningen tydlig. Här kan skillingtrycken knappast sägas ge uttryck för någon folklig fatalism. Tvärtom betonar de återkommande vikten av att leva ett dygdigt och gudfruktigt liv av kärlek till Gud men också för att undvika de straff och plågor som motsatsen kunde leda till. Många visor handlar explicit om Guds straff – om hunger, eldsvådor, nöd, och ”syndsens morde-gäster”²¹⁹ – och åskådliggör därmed tron på att människans agerande kunde resultera i Guds aktiva ingripande. I en visa om en eldsvåda på Södermalm i Stockholm den 19 juli 1759 ser vi prov på detta. Författaren sägs vara ”en blind och högtbedröfwad Änka” som beklagar sig över den tilltagande syndfullheten:

Ja, synda Stockholm må tu heta, Tu hårdar' är än stock och sten; Få se, tu Gud så länge retar, at tig går som Jerusalem. Du liknar det i prål och pragt, Du lefwer i Guds ords förakt.

Tin' synda böljor om tig swalla, som det om holmar swalla plär. Hwad skull' det Gud beswärligt falla, Om han tig blåser som en fjär. Tin Sabbats brott och krusat hår; Tig Salems öde säkert spår.

Tu aktar ej hur Gud tig lockar Med alt thet goda han dig gör. När Han tig hotar, tu dock pockar. Tu tror Han hwarken mins ell' hör. Tu tänker Han ej aktar stort, Hwad tu nu gör ell' förr har gjort.²²⁰

Stockholmsbornas prålsjuka och förakt för Guds ord hade förtörnat Gud som skickat sin ”wredes eld” över Södermalm. Folkets synder hade framkallat Guds straff i form av ett direkt ingripande. Och det fanns, om vi får tro den ”högtbedröfwade” änkan, inget annat att göra än att be, göra bot och bättra sig. Visan avslutas med ett tack för att straffet inte blev hårdare trots att människorna genom sin syndfullhet egentligen förtjänat detta. ”Ja om Gud handlar efter rätt, Går det så med oss alle slätt”:

Tack Gud som lät tig dock förbarma Utöfwer thenna synda-stad. Tu hörde våra suckar arma, när wi i nöd om hjelpen bad. Tu lätst af kärlek tig beweka Titt Faders hjerta oss ej neka, Fast wi med synden wäl förtjänt : At du med ewig straff och wrede Tin Nåde hade från oss wändt.²²¹

I änkans visa uttrycks alltså en stark tilltro till Guds förbarmande och nåd, vilket är ett genomgående drag i många skillingtryck. Guds godhet framhålls ständigt, samtidigt som människans möjligheter att själv välja sin väg i livet poängteras.²²² En fatalism som innebär någon form av ansvarsavsägorande har jag däremot inte hittat några exempel på. Försynens outgrundliga vägar är däremot ett återkommande tema, liksom människans oförmåga att förstå och genomskåda Guds plan. I visan om den avlidne drängen Anders Jönsson ser vi tydliga exempel på detta och på en tilltro till Guds barmhärtighet och omtanke:

Försynen ganska underlig med oss här handla mände tog honom bort som frisk och fri från fel och kroppsens wända, men jag som bär i allan stund felacktigt hufwud mål och mun i Sorgen lefwa mände.

Dock will jag korsset toelig efter GUDs wilja draga och ej med knorr försynda mig mot GUD som täcks mig äga ; på GUD slätt ingen klandra bör : Han korsset intet tyngre gör än jag förmår det draga.²²³

Slutsatsen blir att den kristna måste bära sitt kors och ta lidandet som en prövning. Att klaga vore en synd gentemot Gud.

Världens skådeplats

Guds försyn ansågs få konsekvenser för människans tillvaro i jordelivet, men var som teologerna konstaterade inte en del i dess föränderlighet. Guds goda vilja och nåd var beständig och stabil, till skillnad från jordelivets flyktighet och ostadighet.²²⁴ Ödet sågs ibland som en inriktning eller kurs i livet, även den bestämd av Gud, men var till skillnad från försynen mer intimt sammankopplad med den jordiska tillvaron, något vi sett exempel på ovan. Lyckan å sin sida var föränderlig och flyktig och hade sin givna plats i världen. Den innebar jordiska rikedomar, ”jordisk fågnad”, i så stora proportioner som Gud ansågs nödvändigt. ”Som Herrans stämpel slår / Så myntet gälla får”, fastslår en visa som hyllar ett förnöjsamt ideal.²²⁵

Livets med- och motgångar började vid födseln och slutade med döden. Att lyckan inte sträckte sig in i evigheten, kan vara värt att notera.

I ett emblem från 1600-talets andra hälft ser vi Fortuna ovanpå ett hjul, med människor i kedjor efter sig. Framför Fortuna svävar döden med en fana med texten *LIBERA FORTUNAE MORS EST*, *döden är fri från Fortuna*.²²⁶ Samma uppfattning kan sägas vara rådande i 1700-talets visdiktning. Lyckan var begränsad till livet i världen, till den jordiska jämmerdalens förgängliga tillvaro.²²⁷ Tvärtemot vad Savin hävdar, nämligen att svenskans lyckobegrepp inte skulle göra någon skillnad mellan det jordiskt och det himmelskt goda, hittar jag inga belägg för att ordet lycka skulle syfta på annat än den världsliga med- och motgången.²²⁸

Lyckans lokalisering till världen var av stor betydelse för de konnotationer den kom att tillskrivas i skillingtrycksvisorna. Att lyckan så ofta gavs en negativ betydelse måste därför kopplas samman med det världsförakt som ständigt aktualiserades i visornas form. I en vers av Olof Dalin uppmanas vi att inte komma ”werlden när”. Hon är ”wäl wärd at skåda, Men icke hållas kär”, heter det.²²⁹ I en annan visa talas det om hur ”Lyckan Flygtigt swäfwar på werldsens wida fält” och att ”sjelfwa lasten klifwer på werldsens thron med pock”.²³⁰ I ytterligare en besjungs ”werldsens uselhet” och i en tredje ”tu falska werld”.²³¹ I en andlig visa tryckt 1758 ställs världens eländiga förhållanden på sin spets:

Ach! Jämmer thet är at länge bo här, Bland smicker och fiäs, Jag menar, på jorden thet syndiga näs, Hwadär thenna werld, Et röfware-näste i synden besnär.²³²

Det fanns inte mycket positivt att säga om världen. Inte ens i de fall där det till en början tycks vara jordens skönhet och naturens rikedomar som hyllas, uteblir kritiken och föraktet. I en populär visa från mitten av 1700-talet låter det i första versen så här:

Ack! liufig tid, När trän på marken bära frucht, Alt blad och blommor gifwa lucht, Ack! liufig tid. När foglar i skogen qwittra, Och på sitt sätt lofsjunga GUD, När blad och blommor tittra, Och bergen ge genljud.²³³

Men i visans fortsättning står det klart att inte man inte bör sätta allt för stort värde på den jordiska fågnanden.

Ack! liufflig tid, Är thet ej liuft at lefwa här, När man är fri från alt beswär,
Ack! liufflig tid. Men ett bör oss grant märcka, At döden alla gästa skal, Kan
thet ej ängslan wäcka, Och ända glädjen all.

Och den först så lyriska tonen byts snabbt i ett ifrågasättande:

Jag ej förstår, Hwad härlighet och frögd försan, Man här i werlden finna
kan, Jag ej förstår, När himmelen allena, Han ewig är och blifwa skal, Thet
är ej them til mena, Ty ther finns glädjen all.

Det är uppenbart att framställningen av världen och dess negativa egenskaper har att göra med att den utmålades som en kontrast till himmelrikets härlighet. Att gå genom jordelivet var att vandra i en jämmerdal, fylld av prövningar och lidande på vägen till slutmålet, den eviga lycksaligheten i Guds fröjdesal. Världen var lika mörk, bitter och usel som himmelriket var ljus, strålande och glädjerikt. Det rör sig här om det som man inom den begreppshistoriska traditionen kallat för asymmetriska motbegrepp, alltså begrepp som utgör varandras motpoler och där det föreligger en värdering till fördel för endera begreppet.²³⁴ Allan Arvastson, som analyserat den svenska psalmbokens utveckling, påpekar att dessa kontraster mellan liv och död och mellan världens fåfånglighet och det världsfrånvända stilla livet, är återkommande och att de representerar en ”barockinspirerad, antiteatisk stil”.²³⁵ I många visor kombineras tre populära teman, nämligen *lycka*, *värld* och *arvsynd*. Lyckan var ombytlig, flyktig och fåfånglig, precis som världen som också kunde karaktäriseras med dessa ord. Världens uselhet var en konsekvens av syndafallet och av människans därmed sammanhängande syndiga lustar och begär.²³⁶ Den teologiska grunden för detta resonemang var naturligtvis mer elaborerad.²³⁷ Men i skillingtrycksvisornas färgrika skildringar av världens mörker och himlens ljus var kontrasterna skarpa och entydiga.

Världens skådeplats, den scen där det vardagliga livet utspelade sig, blev ofta påtagligt levande beskriven. Skillingtrycksvisorna talade om sinnesintrycken, om de lukter, ljud, syner och känsselförnimmelser som

världen förmedlade. I Olof Dalins *Wälkommen Grefwe lilla* liknas världen vid en myrstack, där människorna springer huller om buller:

Min Grefwe får här skåda, En gräslig hop af lif; I lust i ro, i våda, I tusend tidsfördrif, Här fån I se oss wandra, Som ädelt folk och pack Den ena kring den andra, Som myror i en stack.²³⁸

Det är en målande beskrivning av skådeplatsen, och man får som läsare känslan av att man betraktar jorden en bit från ovan. I en annan visa befinner vi oss tillsammans med berättarjaget mitt ibland världens lidande och elände:

Ehwart jag går och mig nu wänder / Så ser jag för mig idel nödh : En hwar har korsset sitt i händer ; Och sitt beskedda tåre-bröd : [textförlust] qwälja mer än plågor siu / Ach! wore jag i Himlen nu.²³⁹

Liknande resonemang där världens orättvisor och plågade folkhopar lyfts fram, hittar vi även i andra skillingtryck. I visan *Förblindade Werld!* låter det så här:

Förblindade Werld! Hwart rasar din Flärd? I willsamma Strömmar, Hwem har Er så stält; Skal Folk och Natur Gå fritt utan tömar, som wildaste Djur? Här famlar all Ting i Oreda kring; Där winner et Null Den prektigste Lycka; Här andas omkull De rotfaste Träd: Och Ogräs förtrycka Den renaste Säd.²⁴⁰

Här framställs den jordiska lyckan som ett bländverk. Paralleller kan dras till visor som handlar om det omvända, nämligen om den verkliga sällheten som endast njuts i enslighet, långt borta från världens liv och kiv.²⁴¹

Världen tematiseras som vi sett gärna med omskrivningar som har med rörelse och hastighet att göra. I bjärt kontrast till den himmelska friden målas den jordiska villervallan, eller ”bullret” upp.²⁴² ”Låt werlden rasa immerfort, Uti sin willa yra”, uppmanar oss ett skillingtryck från 1757. Så länge Jesus finns med dig står du stadigt, lyder sensmoralen.²⁴³ Världen präglas av oordning och ett kaos där människorna lätt kan förlora sig själva. Och så är den förstås djupt orättvis. Lyckan kan tillkomma vem som helst, och inte ens den gudfruktige skonas från

det onda. En viktig poäng är dock att världens elände inte bara är en tillfällig konsekvens av dåliga omständigheter. Det är inte krig, svält och nöd som gör världen sorgfull att leva i – världen är redan från början en fördömd plats på grund av syndafallet. I en nyårslitania, en klagovisa, från 1767 återfinns en bön om nåd och förskoning från de straff som mänskligheten genom sina synder ådragit sig:

Wårt synda-brott försona: Oss, milde Gud! förskona För syndsens mordegäster, Eld, hunger, krig och pester:²⁴⁴

Världen beskrivs ofta som falsk och bedräglig.²⁴⁵ En i skillingtryck publicerad psalm ur den Svedbergska psalmboken inleds med följande stycke:

Mig tyckes at werlden hon är underlig, Hon hafwer så mycket at skjänkia, med sorg och bekymmer både falskhet och swik, wil man thet rätt betänkja, hon må wäl liknas wid en Iis, ther man kan snarlig på falla, hwem ther på bygger han är ej wis, han blifwer beswiken med alla.²⁴⁶

I en visa från 1797 betonas falskheten än tydligare och det inskräps att ”werlden hatar bitterlig” och ger ”ormasting”. Den kristne kan dock finna tröst i Gud och därmed möta hatet med frimodighet, ”Ty efter galla skänkes win”.²⁴⁷ Slutsatsen och lärdomen var, som Arvastson uttryckt det, att den enskilde skulle ”försaka världens falska och bedrägliga lust och söka efter det oförgängliga”.²⁴⁸ Skillingtrycksvisor om världens uselhet handlar därför lika mycket om himlens storslagenhet och om vägen till ett gudfruktigt liv.

Det är troligt att mycket av inspirationen till beskrivningarna av världens uselhet hämtades från psalmboken. Vi kan i denna ”andliga” tematik också se prov på hur nära psalmerna och vistrycken faktiskt låg varandra. Arvastson visar att föraktet för världen utgjorde ett betydelsefullt inslag i 1600-talets psalmdiktning, och den som slår upp kapitelindelningarna i 1695 års psalmbok inser snart att detta är ett kärt ämne.²⁴⁹ Det tydligaste exemplet är förmodligen det kapitel som går under rubriken ”Om Werldsens Wäsende /Fåfängelighet och Föracht”. Här återfinns psalmer som *Far tin wägh tu arga werld*,

*Tu snöda werld far wäl och Ach! hwad är doch lifwet här? Jämmer!
plåga/stort beswär.* I detta sammanhang inkorporeras även lyckan. I
andra versen till psalm 270 hittar vi följande exempel:

Såsom Månens lius aftager / Och sig wänder underlig / Men strax innan
några dagar / Wäxer til och fyller sig; Altså är ock all wår handel / En
ostadig wäxelwandel: werldsens lycka äfwen så / Såsom månen ömsa må.²⁵⁰

Hoppet sätts till den eviga och sanna fröjden hos Gud, vilket vi ser i en
senare vers i samma psalm. Också här uppmanas, precis som i många
skillingtryck, till världsförakt:

Alt hwad wij här älska mände / Swinner / när wij tänckiat minst; Giör oss
altså sorg och wände / Then förmente werldsens winst: Men then werlden
heelt förachtar / Himmelriket eftertrachtar / Han är rijk och wäl förnögd /
Haar i Gudh een ewig frögd.²⁵¹

Inom den andliga genren finns det som vi sett ovan mycket som ty-
der på att världsförakt var en påbjuden inställning. Jordelivets elände
framställdes i bjärt kontrast till himmelrikets sanna fröjd och härlig-
het. Men är detta en retorik som tillämpades även i andra typer av
texter? Och betonade inte den lutherska läran verksamheten i världen
som en plikt och ett kall?²⁵² Historikern Joachim Östlund har i sin
avhandling om den svenska statsmaktens legitimeringsstrategier visat
att lyckan blev en viktig del i stormaktstidens retorik. I sin studie av
böndagsplakat visar han hur undersåtarna uppmanades att arbeta för
gemensam lycksalighet, välfärd och säkerhet. Det lyckoland som den
officiella retoriken målade bilden av var dock inte ett postapokalypt-
iskt himmelrike, utan ett inomvärldsligt, gudfruktigt välfärdssam-
hälle. Samhörigheten i såväl lycka som olycka betonades och Östlund
menar att vi har att göra med ”ett försök att skapa en kamp-, lidande-
och lyckogemenskap”.²⁵³ I Östlunds material, de av statsmakten ut-
färdade böndagsplakaten, framträder alltså en annan inställning än
den vi ser prov på i skillingtryck och psalmer. Men står de verkligen i
motsättning till varandra?

Jag tror att det i detta sammanhang är nödvändigt att göra åtskill-

nad mellan kosmologi och antropologi. Östlunds material visar vilken människans roll ansågs vara och förmedlar en bild av hur undersåttarna förväntades bete sig och förhålla sig till varandra. Att människan ansågs ha egenskaper och förutsättningar som gjorde det möjligt för henne att aktivt forma och påverka sin tillvaro är en sak. Att världen (överflödet och synden), i den övergripande kosmologiska förklaringsmodellen, framställdes som en plats värd att förakta är något annat. Som vi kommer att se i nästa kapitel förordade inte skillingtrycken någon världsfrånvänd passivitet. Däremot rådde de var och en att akta sig för världens och lyckans förföriska men förgängliga rikedomar och rikta blicken mot evigheten.

Fröjdesalen

Om lyckan hade sin plats i den jordiska jämmerdalen, återfanns den sanna lyckosaligheten i en himmelsk fröjdesal. Distinktionen mellan de båda begreppen lycka och lyckosalighet konkretiseras i denna tidliga och rumsliga uppdelning mellan den timliga världens förgängliga välgång och evighetens gudomliga härlighet. Lika livfullt som världens skådeplats tecknats, med buller, stank och kaotiska synintryck, lika tydligt beskrevs det himmelrike som skulle bli belöningen för den som klarade jordelivets utmaningar. Karl XII:s Bibel framställde himmeln och dess salighet som "[h]eelt glänsande och skinande", som en plats "[h]warest frögden skal ewinnerligen wara".²⁵⁴ Skillingtrycken var inte sena att använda liknande skildringar.

I en visa med rubriken *De ogudaktigas olycksalighet efter döden* syns exempel på de egenskaper som fröjdesalen ofta tillskrevs. Mot en fond av helvetets plågor och kval utmålas den himmelska fröjden:

Tin mun blir förnögd, Instämma med Ängla-basuner i högd, Ej kränker tin öron der, gråt eller pust, De saliga stämmor du hörer med lust, Som sjunga med glädje och klingande skall, Bland Helgonen all.²⁵⁵

Ljudet blir återigen en viktig faktor, men här handlar det inte om en stilla tystnad. I bjärt kontrast till världens jämmer, gråt och klagan

hörs istället klart klingande röster och änglarnas högstämda trumpeter. Mot världens dissonanser kan vi föreställa oss himlens kraftfulla harmonier. Även andra visor tar fasta på det hörbara i sina beskrivningar av fröjdesalen:

Ther hörs ej gråt, ej sjukdom pest ej dyran tid, Ej krig ej örlig feigd och strid, Ej klagolåt Men ther finns frögd och gamman, Samt ljuflig sång och himmelsk ton, Then GUD ger allesamman, Som tro uppå hans Son.²⁵⁶

Klagandets och lidandets ljud ersätts i himmelriket av vackra, klara toner. I en annan visa, etthundraelva verser lång, får vi lära oss hur vardagen kan påminna om Guds allmakt. Här heter det bland annat att "[h]örer du en musik, så tänk på de utwaldas ljufliga musik i himmelen".²⁵⁷ Ljudintrycken och de sköna harmonierna var tätt förknippade med fröjdesalens härlighet.

Men ljudet var bara en del av mötet med det gudomliga. Även andra sinnesintryck spelade en betydande roll, vilket bland annat märks i följande visa. Här introduceras läsaren till den himmelska praktens:

Ack! Himmelsk frögd, Ther portar utaf pärlor är, Grundwalen utaf stenar skiär, Ack! Himmelsk frögd Är jag af sorg betungad, Så gläds jag när jag täncker på, Hwad glädje frögd och hugnad, Guds barn ther skola få.²⁵⁸

Det är slående hur materiella beskrivningarna av det paradisiska kunde vara. Det tycks ha legat nära till hands att se den himmelska lycksaligheten inte bara som ett tillstånd av andlig fröjd utan också som den rättfärdiga rikedomens eviga trygghet. Det evigas överflöd av pärlor och ädla stenar tycks ha varit avsett att skänka tröst och glädje. Att det fanns likheter mellan den himmelska rikedom och den världsliga befästs också i en visa. Redan i jordelivet kunde människan bli påmind om himmelrikets storslagenhet:

Wid präktiga hus och byggningsars åskådande, tänk på det präktiga himmelska Jerusalem, dit du en gång med alla trogna skall komma.²⁵⁹

Men människan borde inte låta sig lockas av jordelivets frestelser utan istället sträva efter det andliga välståndet:

Ser du penningar: så tänk på Jesu ord: Hwad hjelper det menniskone, om hon förwärfwade sig hela werlden, och tager dock skada til sin själ.

[...]

När du ser guld eller silfwer: så tänk: min aldrasötaste Jesus är mig mycket kärare, än mång tusend stycke guld eller silfwer.

Den himmelska rikedomerna var något annat än de förgängliga tillgångarna som kunde förvärfvas i det timliga livet. Men visst skiner drömmen om att bli behandlad som en kung igenom när visorna talar om den belöning som väntar den rättfärdige i evigheten. ”När du sätter på dig din hatt eller mössa, så tänk på rättfärdighetens krona, som din HERre JESUS wil gifwa dig på den yttersta dagen”, heter det i en visa.²⁶⁰ Och i en annan beskrivs domens dag på följande vis:

Stor ära du får, När du i rättfärdighets prydnaden står, Med krona på hufvud och palm i tin hand, Och Brudgummen JESUS tig tager i famn, Och förer sin brud som en gläntsande sol, Til härlighets stol.²⁶¹

Det är intressant att notera att det överflöd som i en jordisk kontext ansågs så förkastligt och farligt, i sitt himmelska och ”rätta” sammanhang kunde ses som positivt och stärkande. Valet av metaforer för att beteckna den himmelska lycksaligheten tyder på att denna lovar något mer än bara andlig tillfredsställelse. Den eviga lycksaligheten och härligheten tycks vara en plats där människan tillåts njuta av allt det som var förbjudet i den jordiska tillvaron.

En jordisk lycksalighet

Den sanna lycksaligheten var den som kunde uppnås i det eviga livet. Den var intimt sammankopplad med himmelrikets glädje och fröjd och således ett tillstånd som kunde uppnås först efter det att tiden i den jordiska jämmerdalen avverkats.²⁶² Men en försmak av denna sällhet kunde människan till del redan i jordelivet. Även den förgängliga och fåfängliga världen kunde under vissa omständigheter bjuda på en närmast himmelsk frid.

Idéhistorikern David Dunér har visat hur 1700-talsresenärer till

Falu Koppargruva såg framför sig ett helvete på jorden, där himlen förmörkades och luften stank av svavel. Den fysiska miljön underlätade, menar han, föreställningen om och förståelsen av helvetet. Den gav ”en känsla av helvetets närvaro och realitet”.²⁶³ Samma sak gäller skillingtryckens försök att skapa en platslighet och konkret situering av lyckan och lycksaligheten. Visorna gav dessa abstrakta och moral-filosofiska problem en pedagogisk konkretion genom att placera dem rumsligt och sinnligt.

Men hur kunde då en jordisk lycksalighet beskrivas? Vi har tidigare sett hur en lyrisk skildring av naturens rikedom och skönhet snabbt kunde förbytas i bitter klagan över världens tomhet och förgänglighet. Vi har också mött visor där jorden framstår som bullrig, kaotisk, syndfull och usel. Vad fanns det egentligen för utrymme för jordiska paradiset i en sådan samtalsordning? Möjligheten att gestalta världslig lycksalighet gavs framförallt inom en viss typ av visor. Här fanns sedan gammalt en tematik och metaforik som visade sig användbar när tillvarons ordning skulle behandlas. I följande visa ser vi exempel på denna tematik:

När Purpur Hermelin / Blir af en onåds mine Från högden kastad ned i dy
/ Då kan ei gunst eller onåd bry Ert walmar och ert skin / När wädret blås
Och böljor slås Mot sjömans kiöl och spröt / Så drifwen j er får i bet; Ert
lugn wet ei af farlighet / eller lyckans blinda stöt :/:

Ack tysta enslighet / Som ei af buller wet / Den ei af smikran falskat wins;
Men i e'r låga koja finns Den fordna redlighet. E'r koja är Från alt beswär
Och präcktig träldom fri; I lefwen fri för' lyckans spel / Er sälla lefnad tar
ei del I werlds galanteri :/:

Hwem som icke då Rätt billigt undra må / At man för guld wil wälja bly
/ För ro wil söka hufwudbry Och fritt på törne gå. Ach himmel gif Mitt
korta lif En smak af herdars wäg. Så blir min dag från buller fri; Min sömn
då för mig säker bli Och all min lefnad säll :/:²⁶⁴

Här finns flera aspekter som kan vara värda att fästa uppmärksamheten vid. Inledningsvis känner vi igen tillvarons och lyckans växlingar som kastar ”Purpur Hermelin” ner i dyn och slår höga vågor mot sjömannen på hans färd över ett blåsigt och böljande hav. Vi får också höra om värld-

dens falska ”galanteri” och om det ”bullen” som förknippades härmed. Det talas om lyckans spel och om hennes ”blinda stöt”. Så långt skiljer sig inte denna visa från dem som vi tidigare diskuterat. Men istället för att bara framställa himlen som föremål för längtan och hopp, som den tillvaro där människan slutligen slipper all den jordiska ostadigheten, tar visan med oss till en annan plats. I herdens enkla och ensliga koja, lär vi oss, fanns det möjlighet att njuta den sällhet som annars bara himmelriket kunde erbjuda. Här kunde man undfly lyckan och världen, besvären och trälldomen och få en försmak av den himmelska friden.

De visor som uttryckte sig i stil med den ovanstående anslöt sig till en gammal, välbekant genre. Anna-Maria Lenngren skrev att den var ”[s]å sann och menlös at den bräker” och det hon syftade på var herdediktningen.²⁶⁵ Herdeidyllerna hade antika rötter och anses vanligen sprungna ur verk av Theokritos och Vergilius. På Arkadiens bergssluttningar vandrade, enligt den senare, lyckliga herdar och herdinnor omkring med sin boskap, långt ifrån det världsliga bullret.²⁶⁶ Det var ett ämne som skulle bli mycket populärt, och från slutet av 1400-talet fram till 1800-talet förekom det i dramer, dikter och episka berättelser.²⁶⁷ Skillingtryckens herdevisor är som Margareta Jersild påpekat inte helt lätta att avgränsa från exempelvis kärleksvisor.²⁶⁸

Herdeidyllen fungerade på många plan. Ibland var det kärleken som fick stå i förgrunden, ibland det naturromantiska inslaget och ibland det kristligt förebildliga, dygdiga livet.²⁶⁹ Inga av dessa tolkningar eller accentueringar behövde nödvändigtvis stå i konflikt med varandra. Litteraturhistorikern Bengt Lewan har påpekat att herdediktningen visade en annorlunda värld och ett annat sätt att leva. Herdarnas livsstil representerade, menar han, något annat än de gängse manliga idealen: ”mot förnuftets herravälde och kulten av ära, makt och materiellt välstånd stod herdevärldens enkla och demokratiska liv i kärlekens och vänskapens tecken”.²⁷⁰ Det stämmer förvisso, samtidigt som det bör tilläggas att de herdedikter som jag funnit i skillingtryck huvudsakligen utnyttjades till att kritisera *världen*, en plats som i den rådande ordningen redan var besudlad och föraktad.²⁷¹

Herediktningen anslöt sig således till det världsförakt som förmedlades genom såväl kyrkan som populärkulturen och företrädde i den meningen inte någon särskilt kritisk röst. Tvärtom var herdeidyllens förnöjsamma och enkla ideal helt i linje med vad som vid den här tiden ansågs ingå i ett gudfruktigt, dygdigt liv – inte minst för den undersåte vars materiella tillgångar var ringa. Som Lewan konstaterat handlade den pastorala idyllen om att söka lycksaligheten i en jordisk kontext.²⁷² Men detta antikens lyckorike var också starkt präglad av sin samtid. Det gavs mening i ett moraliskt och politiskt sammanhang som grep in i de andliga förutsättningarna för tillvaron.²⁷³

Den jordiska lycksalighet som herdeidyllerna utmålade, präglades av avskildhet, stillhet och tyst enslighet.²⁷⁴ De ljud- och rörelsemetaforer som var viktiga vid beskrivningen av världen fick återigen aktualitet och betydelse, om än den diametralt motsatta. Det pastorala landskapet var allt som världen inte var, den saknade bullret och kaoset och tycktes försänkt i ett fridfullt lugn. Beskrivningarna talar om en plats, men det är också tydligt att visorna betraktade platsen som en metafor för ett sinnestillstånd. Frihet från buller och världsligt smicker gav ro och frid, sällhet och säker sömn. Ett viktigt inslag i denna lugna existens var avsaknaden av världsliga tillgångar, friheten från rikedomar, guld och inte minst från lyckans slaveri.²⁷⁵ Det som idealiserades var en ärlig tillvaro i en enkel koja eller ett uselt tält, utan någon som helst avundsjuka inför ”Högwälborne tokar” och deras slott och palats.²⁷⁶

Här kan paralleller dras till en annan tradition, nämligen *beatus ille*-diktningen. Idé- och lärdomshistorikern Kurt Johannesson har framhållit att ensligheten, *la solitude*, blev ett modeord under slutet av 1600-talet. Adel och kungafamilj började idealisera det ensliga lantlivet och drog sig gärna undan till ”lustslottens avskildhet för att förrätta sin ’devotion’”, sin hängivelse till Gud. I diktningen om *beatus ille*, det vill säga om den människa som kan anses säll eller lycklig, framställs lantlivet och jordbruket som moraliskt överlägset, även detta enligt antik tradition från bland annat Cicero och Hora-

tius.²⁷⁷ Ekonomhistorikern Leif Runefelt har i en studie av svenska orftsbeskrivningar från 1800-talets första hälft också kunnat påvisa hur *beatus ille*-diktningen levde vidare och skapade ett utopiskt rum där orättvisa, ojämlikhet och förändringstendenser suddades ut.²⁷⁸

Den temporala ordningen

Lyckobegreppet gavs mening när det sattes i förbindelse med begrepp som försyn, värld och himmel. Genom kopplingen till dessa kan vi se hur lyckobegreppet tog form, men vi kan också närma oss konturerna av den kosmologi eller övergripande berättelse om världens sammanhang som skillingtrycksvisorna gav uttryck för. Rättshistorikern Bo H. Lindberg har beskrivit denna tidigmoderna världsbild som såväl teocentrisk som teleologisk. Med den gudomliga kraften i centrum målades bilden av ett normativt och meningsfullt kosmos upp, en ordning där allt hängde samman som delar i en gudomlig helhet. Det teleologiska betraktelsesättet gav i sin tur ett ändamål och en tydlig riktning åt kosmos historia. Som Lindberg påpekat innebar detta att all historia betraktades som frälsningshistoria, ”en världens vandring ut från skaparen och i yttersta hand tillbaka till honom”. Människans vandring mot evigheten var förutbestämd, hennes liv här och nu bara en liten del av den större gudomliga, temporala ordningen. Den jordiska tillvaron sågs alltså som en del av mänsklighetens väg från paradiset via syndafallet och nådens tid till uppståndelsen efter döden i ett härlighetens rike.²⁷⁹ Genom att ta denna temporal ordning i beaktande, tror jag att vi kan skapa oss en tydligare bild av lyckans plats och verkningar. Den hjälper oss även att förstå längtan efter att vandringen genom jämmerdalen skulle ta slut och ersättas av evig lyckosalighet i Guds fröjdesal. Varje människa var ju en del av denna givna eskatologi – frälsningshistorien omfattade var och en.²⁸⁰

Vi har tidigare i detta kapitel refererat en visa som använde vardagens händelser och bestyr som en påminnelse om Guds försyn och allmakt. Den är ett bra exempel på metaforiskt tänkande men också

på hur människor förväntades inkorporera den eviga tiden, frälsningshistorien, i sin dagliga tillvaro. Redan i de första verserna ställs vi inför tanken om den yttersta dagen och solen som ska lysa över de rättfärdiga och den Helige Ande:²⁸¹

När du om morgonen upstår utur din säng så trösta dig af JEsu Christi upståndelse, och at du ock en gång skal upstå utur din graf.

När du skådar solen; så tänk på JEsu rättfärdighetenes sol; och på din Skapare, som hafwer gjordt solen så skön.

När du arbetar: så betrakta med mycken andakt, at du gjordt din JEsu mycket arbete med dina synder: och at den Helige Ande dageligen arbetar på din själ.²⁸²

Vi ser här hur det hinsides på ett pedagogiskt sätt kunde förklaras i relation till vardagsnära händelser, hur abstrakta begrepp gavs mening i populariserad form. Den yttersta dagen och domen över människorna beskrivs också i färgstarka ordalag och med liknelser som måste ha fått vanliga höstar och vintrar att framstå som apokalyptiska.

När det regnar: så tänk, at Gud öfwer Sodom och Gomorrha lät regna eld och swafwel ifrån himmelen; och wakta dig för synder.

När det snögar: så tänk på JEsu förtjenst; derigenom skola dina blodröda synder warda snöhvita.

När det dundrar; så tänk på den yttersta dagens dunder-basun.

När det ljungar: så tänk på den sista dagen, den oförmodeligen skal komma, såsom en ljungeld.²⁸³

Visan ger många exempel på hur Kristi liv och offer för att sona mänsklighetens synder sätts i relation till vardagslivets realiteter. Den berättar om det sköra livet, om synden, djävulen och domens dag och erinrar om vikten av att hålla sig till katekesens bud. Mot slutet av visan, närmare bestämt i verserna 105 och 106 görs en för detta sammanhang intressant liknelse. Slutet av dagen närmade sig och då kunde man tänka på följande vis:

När du lägger dig neder at sofwa: så tänk derpå, att sömnen är dödsens afbild.

När du upvaknar af en dröm: så tänk hela werlden är en dröm, fåfängelig och intet.

Döden var inte slutet – den var en vila mellan det timliga och det eviga. Den jordiska tillvaron var ett kort och i någon mening ”overkligt” stopp på vägen mot det riktiga livet, den saliga tillvaron i Guds himmelrike. Först där återfanns det verkliga slutet på resan. Visan kulminerar således i följande förmaning:

När du ser något, och west icke hwad du skalt tänka på, så tänk på, huru du må warda salig.

Tänk på ändan, så gjör du aldrig illa.

Temporaliteten hängde samman med den teocentriska och teleologiska kosmologin och med den härmed intimt förbundna frälsningshistorien. Den världsliga historiens gång med en av Gud given början, mitt och slut var en ofrånkomlig konsekvens. Den var, som Lindberg formulerar det, förutsagd i Bibeln som ”vandringen mellan skapelsen och ’eskatos’, det yttersta målet för världen och den väntande gudsdomen över denna”.²⁸⁴ Men till förståelsen av tiden måste vi även foga en annan dimension, om än inte helt väsensskild från den föregående. Försynen betraktades som tidigare diskuterats som evig och orörlig och den befann sig utanför den världsliga föränderligheten. Lyckan däremot var flyktig och föränderlig och befann sig i det timliga, i tiden.²⁸⁵ Men vad menade man egentligen med det? Och vad spelade det för roll för lyckobegreppets betydelse?

En vers ur Predikaren i 1703 års bibelutgåva kastar ljus över dessa frågor och kan därför vara värd att citera i sin helhet:

Jagh wände migh / och såg huru thet tilgår under solene / at thet icke hielper til at löpa at man är snar : til strijd hielper icke at man är starck ; til bärgning hielper icke at en är snäll; til rikdom hielper icke wara klook; at en hafwer ynnest hielper icke at han sin tingest wäl kan : utan thet står alt til tiden och lyckona.²⁸⁶

Den sista raden talar om för oss varför det ser ut som det gör under solen, det vill säga i världen, och det den pekar på är tiden och lyckan. Detta bibelstycke har tillmätts stor betydelse. När tysken Gottfried Büchners stora realkonkordans och homiletiska lexikon först gavs ut

på svenska 1754 var detta en av de bibelverser som fick förklara lyckans natur, med ett förtydligande tillägg om att det "Icke är Salomos mening at wi skole underlåta flit, omtanka och bemödande i våra göromål och företagande".²⁸⁷ Är tiden närmast synonym med lyckan i det här sammanhanget? Vi kan vända oss till skillingtrycken med samma fråga. I en visa tryckt under 1700-talets andra hälft heter det att den är säll som "sig efter tiden fogar" och "I tysthet anser lyckans spel".²⁸⁸ I ett så kallat "Upmuntrings-qwäde" för gudfruktiga soldater och trogna undersåtar "Wid Närwarande Krigs- och swåra Hemsökelses-tider" konstateras det att "Än kan finnas råd och hopp Riksens refwor hela, Men med tid och lyckans lopp Skämtar icke spela".²⁸⁹ Lyckan är i exemplen intimt förknippad med tiden. Det tycks också rimligt att anta att *tiden* kopplades samman med det timliga och ändliga. Tiden, när den omnämndes som i exemplen ovan, var världens tid, det var den korta, förgängliga period som människan hade på jorden. Det var också en tid som, precis som lyckan, kännetecknades av instabilitet och flyktighet. Skillingtrycken skriver, som vi såg om "Hemsökelses-tider", men även om att vår tid på jorden är en "profid" som snart är över.²⁹⁰ Samma resonemang ser vi i följande vers:

Hwad hjelper at wi klaga här, at tiden snart förswinner, då ödet hårda dagar ger, alt snart til målet hinner,; dagarna snart til ända gå, Wi knapt dem räkna hinna, då wi förwandling undergå, och slut i grafwen finna, och slut i grafwen finna.²⁹¹

Tiden förflyter, den rinner undan och likt en bäck har den ett ursprung och ett mål. Riktningen och rörelsen är ofrånkomlig. Samma sak åsyftas i visan *Omybtlighet vår tids Gudinna* och i herdedikten *Skönste Cloris* där det påtalas att vi bara lever på jorden "en liten tid" innan vi måste "ibland de döda Gräfwas nid".²⁹² I en annan visa utnyttjas de välbekanta hastighets- och rörelsemetaforerna:

Tiden wäl må flyktig heta, Intet finns, som flyr så snart / Lycklig den, som rätt kan weta At dra nytta af hans fart²⁹³

Tiden som begrepp var fyllt av laddningar och mångskiftande be-

tydelser, viktiga för synen på skapelsen och dess ordning. Att tidsbegreppen även hade en funktion i en mer populär diskurs, ser vi tydligt i skillingtrycksvisorna. Det gäller såväl tiden som parallell och sammanlänkad med världen, det förgängliga och det timliga som tiden betraktad ur ett frälsningshistoriskt perspektiv. Det är också uppenbart att de olika tidsbegreppen var betydelsefulla när det talas om lyckans plats i den kosmiska ordningen. I ett skillingtryck som skildrar ett samtal mellan "Gudligheten" och "Werlden" märks den tidsliga dimensionen. Världen är förstås fylld av syndig lusta och säger sig vara beredd att sälja både samvete och himmel för att få jordisk rikedom och ära. Gudlighetens påminner om hur förgängligt det världsliga välståndet är med en kärnfull sentens: "timligt wäl ewigt qwal". Utifrån kontrasten mellan dessa båda tidsliga begrepp fortlöper samtalet där världen tillslut inser sin fåfänga. Domens dag, erkänner världen, förestår oss alla och för den världsligt sinnade kommer straffen och plågorna inte att låta vänta på sig. "Min lust och all min ähra mitt Guld är för swunnit, mig skrämmer nu Domsens förskräckliga Dag", klagar världen. "Ewig frögd wäntar jag", svarar gudligheten.²⁹⁴ I evig tid skulle den gudfruktige belönas med fröjd och lyckosalighet. Tiden på jorden var kort – evigheten en temporal realitet som omfattade alla människor.

Ordningens betydelse

Skillingtrycken vittnar om att en ordningstanke, en särskild syn på tillvarons sammanhang och mening, låg till grund för den betydelse som lyckobegreppet kunde tillskrivas. Lycka i sig stod för något föränderligt, ostadigt och flyktigt. Lyckan kunde vara förförisk och hal som en is, men också blind. Den betraktades stundtals som ena sidan av dubbelnatur – på lyckan följde ofta olyckan i en sorts tillvarons kretslopp. Det som gick väl kunde snabbt förbytas i sin motsats och den som höjdes till skyarna skulle ofrånkomligen komma ner på jorden igen. Men lyckans betydelse och aktualitet låg inte framförallt i

dessa metaforer. Dess betydelse står, menar jag, istället att finna i den semantiska kontexten – i de begrepp som den användes tillsammans med eller i kontrast till och som gav den specifika konnotationer.

I detta kapitel har världsbilden eller kosmologin och de begrepp och företeelser som var knutna till den analyserats. I nästa står antropologin eller människosynen i centrum och därmed också den gudomliga ordningens konsekvenser för människan. Här däremot, har fokus riktats mot de begrepp som genom kosmologin associerats med lyckan. Det har handlat om försynen och ödet, men också om världen, himmelriket och tidens betydelse. Dessa ordningsföreställningar om tid och rum har lyfts fram och problematiserats utifrån skillingtrycksvisornas språkliga utsagor och begreppsanvändning.

Vad kan då sägas om denna gudomliga ordning? Hur kan den förstås och på vilka sätt inverkade den på lyckobegreppets betydelse? Den främsta ingrediensen i framställningarna av denna ordning var Guds allmakt och försyn. Utan föreställningen om en övergripande och allomfattande försyn som såg allt och styrde över allt, vore de andra begreppen mindre meningsfulla. Försynen var den outgrundliga godhet och plan för världen som gav lyckans växlingar och det världsliga lidandet en innebörd, en bild som flera visor bekräftar. Savin hävdar att den tidigmoderna lutherdomens officiella retorik präglades av en ”medvetenhet om nåden”, en uppfattning om att människan inte rådde över alla de omständigheter som drabbade henne i den jordiska tillvaron.²⁹⁵ Denna uppfattning tycks ha varit utbredd även under 1700-talets sista hälft.

Med försynstron och, skulle jag vilja hävda, tron på frälsningshistoriens temporala ordning, skapades en moralisk världsbild. Inom ramen för denna tolkades såväl lyckan som den eskatologiska övergångsperiod som jordelivet innebar. Lycka är nämligen, så långt jag kunnat se, ett ord som används om den jordiska framgången, inte om den andliga.²⁹⁶ För själens vidkommande användes istället ordet lycksalighet, ett begrepp som främst associerades med himmelriket men som även kunde återfinnas i den ensliga jordiska tillvaron. I detta kapitel har

lyckans och lycksalighetens platser och deras specifika karaktäristika diskuterats. Lyckans plats var världen, en plats och ett begrepp som signalerade syndfullhet, lidande och kaos. Lycksaligheten återfanns framförallt i himmelrikets praktfulla salar, en plats fylld av rikedom och överflöd, ljuv musik och ädla stenar. I evigheten var lyxen, till skillnad från i jordelivet, inte förbjuden. I jordelivet återfanns lycksalighetens ädla tillstånd istället i den enkla kojans eller det usla herdetältet. Den fanns långt bort ifrån stadens och "världens" rikedomar och fåfänga nöjen och njöts bäst i stillhet, tysthet och enslighet.

Den kosmologi som vi här ser grunddragen av var tveklöst luthersk och stadigt grundad i kyrkans dogmer. Nordbäck framhåller i linje med annan kyrkohistorisk forskning att den lutherska ortodoxins symboliska universum intog en i praktiken ohotad ställning under 1700-talets första hälft. Det förekom knappast något organiserat ifrågasättande och dess världsbild fungerade, menar hon, som en stabiliserande faktor i samhället.²⁹⁷ Pedagogen Per-Johan Ödman har lyft fram den lutherska ortodoxins fortsatta närvaro under stora delar av 1700-talet och hur den, trots kritiken från de inomkyrkliga väckelserörelserna, lyckades hävda sin dominerande ställning.²⁹⁸ Kyrkohistorikern Hilding Pleijel poängterar visserligen pietismens och herrnhutismens inflytande på det en gång så enhetliga kyrkolivet men menar samtidigt att den gammallutherska dominansen inte kom att ifrågasättas på allvar förrän under början av 1800-talet.²⁹⁹

Upplysningsfilosofins religionskritik fick knappast något genomslag i denna form av svensk populärkultur som, inte att förglömma, stod under censurens inflytande. Den religiösa väckelsen som så ofta satts i samband med en tilltagande pluralisering och sekularisering av det religiösa livet, har emellertid lämnat sina spår i skillingtrycken. Sånger ur pietistiska och herrnhutiska visböcker som *Mose och Lambsens visor* eller *Sions sånger* gavs ut i skillingtryck och den tematik som ofta tillskrivs väckelsen (sår- och brudmystik, apokalyptiska visioner och hjärtats tro) förekommer också i en del skillingtrycksvisor.³⁰⁰ Men även om många lutherskt ortodoxa präster ansåg att väckelsen

var kontroversiell och att den på flera punkter stred mot den rena läran, var den i frågan om världsbilden inte avgörande annorlunda. Att väckelsen, som Arne Jarrick poängterat när det gäller herrnhutismen, hade ”en egen förkunnelse och speciell ideologi” talar inte emot detta faktum.³⁰¹ Även pietismen kunde som Nordbäck skriver, ses som en ideologi, men hon konstaterar samtidigt att det inte var fråga om att etablera en egen och annorlunda världsbild. Pietismen företrädde ingen ny syn på den kosmiska ordningen, utan var i dessa frågor enig med ortodoxin.³⁰²

Den världsbild som lyckobegreppet byggde på kan med andra ord beskrivas som lutherskt ortodox eller möjligen gammalluthersk om man vill använda Pleijels terminologi. Den byggde på tanken om en gudomlig ordning som knappast ifrågasattes i 1700-talets Sverige, särskilt inte i skillingtrycksvisans form. Lyckobegreppet vilade tryggt i en tidigmodern världsbild, baserad på föreställningen om Guds eviga godhet, allsmäktighet och nåd och om belöning respektive vedergällning i en hinsides tillvaro.

Den fallna människan

Lyckan kom av Gud och var liksom olyckan att betrakta som en del av jordelivets vedermödor. Rikedomar och ära kunde precis som lidande och misär ses som prövningar eller straff. I förmågan att hantera lyckans växlingar mättes moraliska kvaliteter, och i misslyckandet avslöjades den mänskliga svagheten. Relationen mellan människan och lyckan blev därför ett viktigt tema i visdiktningen och den grep rakt in i en grundläggande social och existentiell problematik. Om detta ska följande kapitel handla.

Fallet Blackwell och lyckans utmaningar

Den 10 juni 1747 dömdes kung Fredriks livmedikus, den knappt 40-åriga skotske läkaren Alexander Blackwell, till döden. Under tortyr hade han bekänt sig skyldig till att ha planlagt och försökt verkställa ett angrepp mot rikets regeringsform och tronföljd.³⁰³ Den 29 juli samma år föll bilan och Blackwell miste huvudet. Rättegången ”insveptes i det djupaste mörker”, och akten förvarades under närmare hundra år i riksarkivets hemliga valv.³⁰⁴

Carl von Linné beskrev i sina anteckningar Blackwell som en ”djärv ignorant, ateist”.³⁰⁵ Han var inte den enda samtida betraktaren. I ett skillingtryck återfinner vi en ”bekännelsevisa” om händelserna, en visa i jag-form innehållande den skyldiges varnande ord till sina medmänniskor. De första verserna aktualiserar en allmängiltig och bekant tematik:

Du flycktiga Lyckones kullrande Klot / Der Falskhet och afwund florera
/ Der hwarken för Agget ell’ Hatet gifs bot / Der Ståltchet och Fräckhet
hofwera Med tusende syndiga Lustar.

Der Dygden är liten och Odygden stor / Der Eder och löften förswinna /
Der Trohet utrotas / och Trolöshet gror, Der Girighet tractar at winna Sin
fördel med tusendes skada.³⁰⁶

Här ser vi den av synd tyngda världen som redan i första satsen liknas vid ett lyckans ostadiga klot. Attributen talar sitt tydliga språk. Jordan är fylld av falskhet, avund, hat, stolthet, fräckhet och syndiga lustar, och dess invånare gör sig skyldiga till såväl odygd som trolöshet och girighet. Synden och de fåfänga begären finns överallt, och frestelserna är överväldigande. Efter några verser tonar konturerna av den Blackwellska affären fram och vi får höra om de mer specifika omständigheter som lett till denne förbrytares felsteg. Blackwell har rest från England till Sverige för att praktisera som läkare. Allt har emellertid inte gått som det ska och huvudpersonen konstaterar att "[f]äst mången blef frisker så döde doch fler Af dem jag här hade at läka". Slutg och listigt har han dock gjort falska utfästelser och slutligen vunnit nordbornas förtroende:

Den Höflighet Norden mot främmande gör / Och prof / som jag lofwade
/ wisa / Bortrögde så twifwelsmål / som ock förhör; Man började allmänt
at prisa Mig mera än tusen Doctorer.

Jag gjorde förslager och skröt af min konst / Want ynnest / gods / pengar
och ähra, Jag tänkte min lycka är nu ej omsonst! Hwad wille jag mera be-
giära? Som kunde ha tusende nöjen.

Blackwell hade lyckats vinna respekt, rikedomar och ära – hans jordiska lycka hade visat sig vara betydande. Men hur, frågar sig visan, kunde någon som redan hade allt begära mer? Svaret är att lyckan och jakten på den jordiska välgången väckt något i Blackwell som han inte kunnat kontrollera:

Men lusta! förderfwelsens foster / du Mor Til Högfärd / til Snålhet / til
Lättja: Hwi gjorde min tanka med dig här ett hor / Af hwilket sen föddes
i flättia Ett Foster med tusende hufwun.

Lusten efter lycka och framgång förvrider huvudet på den skotske läkaren. Inför döden inser han sina misstag och rättmätigheten i det straff som väntar honom:

Si således har jag min wandring omörddt, Des ända är fåfängt beskrifwa;
Ty en som ett lastefult lefwerne förddt / Til slut måste hufwudlös blifwa /
Och täljes bland tusende skalkar³⁰⁷.

Jag lider med rätta min skympfulla död / Hälst bättre jag icke förtiente,
Men du som nu skådar min ångest och nöd / Dig lemnas ett litet Test'mente
/ Helt nyttigt för tusen at göma.

Blackwell har gjort avsteg ”ifrån Dygdenes stråt” och låtit sig förledas av världens glans. Han råder i de sista två verserna läsaren att inte göra om hans misstag:

Fly sådana saker / som dig ej tilhör / Men älska din Gud och din Nästa;
Tag aldrig mot Samwetet dig något för / Så framt du wil söka ditt bästa /
Och undgå mång tusende plågor.

Den Gud til din Öfwerhet kârat och satt / War lydig och trogen i döden.
Här med jag dig bjuder farwâl och god natt / Gud frälse min Siäl uti nöden
/ Och gläd den bland Tusende Helgon!

Historien om Blackwell uppvisar en tydlig sensmoral. Den är en förmaning att inte göra om brottslingens misstag, att inte avvika från den rätta vägen eller ifrågasätta varken den andliga eller världsliga överheten. Men visan är också en berättelse om uppgång och fall, om hur lätt det kunde vara att låta sig ryckas med i och påverkas av lyckans växlingar. Den behandlar vad som ansågs vara allmänmänskliga svagheter och visar vad som kunde hända när dessa inte hanterades på rätt sätt. Lyckan kom med gåvor som kunde väcka lustar och begär. Den lät människan smaka framgångens sötma och prövade på så vis karaktären. Men hur skickad var egentligen människan att stå emot lyckans utmaningar?

Den arme syndaren

Christus sjelfwer thet lärde oss med ord som lyde så, Hima och Jord skola
förgås alting en ända får, alt så bort går thet gamla år et nyt igen til oss
ingår hos Gud står lykan wår.

Du usla mul och maske mat som i för gångena år, i wälust och stor ära sat
tänkte eij ända, så alt som den dag i går förswan, fast snarare för ändras kan
titt mod tu arma man.³⁰⁸

Allt jordiskt var förgängligt och lyckan förändrades lika självklart som att tiden gick och åren och dagarna förflöt. Mitt i denna gudomliga ordning stod människan, ett offer för fåfänga och förgänglighet och i slutändan enbart usel mull och mat åt maskarna. ”O du arme mull och träck, Som äst idel stoft och aska, O du snöde maskesäck”, heter det exempelvis i en psalm av Haquin Spegel.³⁰⁹ Människan omnämndes ofta som arm, eländig, usel eller syndig. Hennes fallna natur var ett återkommande tema och det syndiga begäret intog en särskild plats:

Ack mitt hjerta är, Fult med ondt begär, alltid will den onda vägen, Och til synden wäl benägen; Alt mit hjerta är, Fult med ondt begär.³¹⁰

Människan drevs av sina begär och lustar, och hjärtat var från början korruperat och benäget till synd, hävdar denna visa. Även i andra skillingtryck finner vi prov på dylika resonemang. I en *Odae om förnufftet och Willjan* får vi lära oss att Gud gett både vett och vilja att sträva efter det goda och fly det onda. Men lusten förvirrar människan:

Men ach! Ett Tycki är / som oss alt falskt inbillar / I föllje medh en Lust / som ock wår willja willar: Dem haar ey du wår Gudh / dem haar owänen plantat / När Menniskian war uthom din Budords Gränsser slantat.³¹¹

Visan talar om syndafallet och de första människornas brott mot Guds bud, en tematik med stor betydelse för den människoupfattning som reproducerades i skillingtryckens diktning. Mänsklighetens problem betraktades som en direkt följd av syndafallet. Ursprungligen var människan skapad till Guds avbild, *imago Dei*, och därmed till fullkomlighet. Hon hade även utrustats med en fri vilja, något som i den äldre lutherska traditionen sågs som arvsyndens yttersta orsak. När ormen frestade Eva i paradiset var det, resonerade man, inte en påtryckning utan enbart ett förslag som kunde följas eller avvisas. När det sinnliga begäret väcktes av den förbjudna frukten valde människan att vända sig bort från den gudomliga lagen. Begäret reste sig till uppror mot Gud.³¹²

Arvsyndens ansågs ha fått konsekvenser för hela människosläktet. Religionshistorikern Sven Silén har förklarat detta som att begäret födde synd och att synden födde död, nämligen den andliga, kropps-

liga och eviga döden som ett straff för människans högmod. Genom Kristi försoningsoffer på korset öppnades en ny möjlighet för människan att nå frälsning och evigt liv. Men arvsyndens följder för den mänskliga naturen bestod. Människan skulle alltid vara tvungen att kämpa mot sitt begär och sina lustar:

Med desse haar alltså hwar Menniskia at kämpa / Thess antingen hon dem / ell' och de henne dämpa: Hon winner får en Skänck / en härlig Skänck til Lööen / En Skänck som öfwegår / Alt Menniskie-hopp och Böön.³¹³

Vikten av att motverka denna medfödda syndfullhet markerades tydligt. I ovanstående visa talas det först om den stora belöning som ska komma människan till del i livet efter detta, förutsatt att hon dämpar sina lustar. I nästa vers följer ett hot:

Men j förmätne Folck / som högt och widt upgafen / Och hälsosamma Råd så hierte-ståltisk apen / Wist komma lär den Dag / j skolen blij så klämta At hwar och en skal sij / med Gud är ey at skämta.

I en annan visa från 1700-talets första hälft uttrycks rädslan för den gudomliga vedergällningen ännu tydligare:

Ty rena, utränsa o syndare wäl Din otuckt och styggelser lede; Ach granliga wackta tin fattiga siäl För hämnande wäsendess wrede.³¹⁴

Att vakta själen för de styggelser och onda begär som syndafallet planterat var nödvändigt, åtminstone för den som ville undvika timliga och eviga straff och plågor.

Som Silén påpekat var föreställningarna om människans urhistoria och hennes förutsättningar i nuet intimt sammanflätade inom den lutherska ortodoxin. Den existentiella problematik som varje människa var tvungen att hantera var en konsekvens av arvsyndet, vilken kopplades direkt till Adams och Evas olydnad i paradiset. Den andliga, kroppsliga och eviga död som blev straffet skulle prägla människans historia och liv. Den gudslighet som innan syndafallet utmärkt människan som skapelsens krona gick förlorad, vilket lett till ett fullständigt fördärv av hela den mänskliga naturen. I den luth-

erska traditionen betonades detta särskilt starkt och tolkades så att böjelsen till det onda ersatte den skapelsegivna böjelsen till godhet. Arvsynden kom därmed att prägla hela människosläktet som inte bara saknade den ursprungliga rättfärdigheten utan som även drevs av ett förakt för Gud och de andliga tingen samt av en andlig säkerhet – en problematik som ofta uppmärksammades.³¹⁵ Men även de världsliga omständigheterna, lyckans ostadighet och det lidande som jordelivet uppvisade hade sin förklaring i syndafallet. Livet i jämmerdalen var människans lott efter det att hon fördrivits ur paradiset's härlighets-tillstånd.

I följande visa, som enligt Margareta Jersild tillhör de mest högfrekvent utgivna under 1700-talet, berättas om det lidande som människan utsattes för i jordelivet.³¹⁶ Den enda trösten när ångest och bedrövelse tog överhanden, var att förlita sig på Jesus:

Jag släpper Jesum ej sin kos, Han är min Glädje-Källa, Der trifs ej Sorg
der han är hos, Fast ångest-floder swalla; Ty Jesu tröst är mer försan, Än
werlden all bedröfwä kan; Min JESum jag ej släpper.

[...]

Om synden gör mitt hjerta qwal, Och Lagen mig anklagar, Ja, satan ställer
sådant tal; Du har i all din dagar hyst synd ondska i ditt bröst; Du måste
dö, blir dock min Tröst, Min Jesum jag ej släpper.³¹⁷

Det var också i detta sammanhang som begreppet värld fick sin fulla betydelse. Världen stod för det förgängliga och timliga i kontrast till den himmelska evigheten. Det var ett begrepp med direkt koppling till läran om arvsynden. I en visa från 1758 beklagas följaktligen jorden som ett syndens näste:

Ach! Jämmer thet är at länge bo här. Bland smicker och fiäs, Jag menar, på
jorden thet syndiga näs, Hwad är thenna werld, Et röfware-näste i synden
besnärđ.³¹⁸

I visorna talas det oftare om världens uselhet än om människans, men det är också tydligt att de två är beroende av varandra. I en visa som utspelar sig som ett samtal mellan Gud och ”werldenes Barn” ser vi prov på denna tematik. Sensmoralen är inte att ta miste på: världen

må ha mycket att erbjuda av nöjen och glam, men den verkliga lyckaligheten och fröjden står bara att finna hos Gud i himlen. Det blir också ”werlden” varse mot slutet av dialogen och beklagar således sin egen syndfullhet och förgänglighet:

Han är Gud jag är mull. Mig Synden hårdt an fäcktar och sätter hiertat åt,
hela min kropp försmäcktar och af en stadig gråt, Sängen min giörs wåt.³¹⁹

Lyckans slav

Mot bakgrund av läran om arvsynnen kan vi bättre förstå det inflytande som lyckan ansågs ha över människorna. Den ursprungliga frestelse som ormen erbjöd var inte helt olik lyckans förföriska glans och 1700-talets visdiktning låter oss ofta förstå hur lyckan kunde väcka både begär och lustar. Att lyckan utgjorde en risk och att den kunde förleda var i sig en konsekvens av den fallna människans brist på motståndskraft. Syndafallet ansågs ha orsakat ett köttets uppror mot anden och med den andliga döden även en böjelse till det som var ont.³²⁰ Men det fanns trots denna eländiga disposition tillgängliga strategier för att faktiskt hantera den prövning som lyckan utgjorde. Visan om fallet Blackwell tar upp dessa och så även det skillingtryck vi ska bekanta oss med i det följande.

Olof Dalins herdedikt *En Celadon gaf frögderop* gavs ut i skillingtryck vid ett flertal tillfällen under 1700-talet.³²¹ Den uppfattades av delar av sin samtid som en politisk satir över hattpartiets ledare Carl Gyllenborg och dennes utrikespolitiska satsningar, men berättades enligt ett konventionellt mönster. Ett allmänmänskligt budskap som handlar om lyckans förföriska och förslavande egenskaper går med andra ord att utläsa vid sidan av det politiska. Till den populära folia-melodin berättar visan om herden Celadon som en dag hittar en skatt.³²²

En Celadon gaf frögderop, då han med sin herdinna, Fant på et skrin uti
en grop, nu skal du bli Grefwinna, Och jag så stor och mächtig man, at
ingen själ tör knysta, Min san det går ej längre an, at krypa i det tysta.³²³

Celadon har fått en lyckans gåva. Av en tillfällighet har en stor rike-
dom blivit hans och han ser nu framför sig ett liv i makt, ära och glans.

Til nästa Riksdag låter jag, mit skjöldemärke swäfwä, Då skal jag göra dun-
der-slag, at hus och berg sku bäfwä, Far wäl min hjord och tysta Fält, I trän
och gamla stubbar, Far wäl mitt bo och usla tält, gemena tomtegubbar.

Jag är ej mer Er Celadon, nej annat må I weta, Hans Nåd Herr Cela-
dondrion, will jag här efter heta, Min Nymph hwad säger du derom du
plär mig wara trogen, kom Meliserta kjära kom, nu är wår lycka mogen.

Celadon låter lyckan stiga honom åt huvudet. Han är inte längre nöjd
med sitt anspråkslösa liv i herdetältet utan vill mer. Han vill bli mäktig
och resa sig över sin gamla samhällsposition. Men nymfen Meliserta
låter sig inte svepas med av den tillfälliga lyckan:

Ach Celadon hwem skull' ha trott Sad Nymphen Meliserta, så mycket bul-
ler skulle bodt, i et så stilla hjerta, betänk wår lund och sälla bo, gack i dig
sjelf tillbaka, Monarcker sucka för wår ro men få den sällan smaka.

Meliserta lovar att stå sin make bi, i allt vad han ”behagar”, men pekar
samtidigt på den sällhet och lycksalighet som de kan åtnjuta genom
sitt enkla herdelliv. I fem verser räknar hon upp alla de fröjder och
glädjeämnen upp som inte går att köpa för pengar. Till slut får Cela-
don nog:

Ach Melicerta tig jag dör, när intet högre mankar, En själ i stoftet ömkan
gjör, Med så gemena tankar, Nej hit med min beredda hatt, han skal Duca-
ter hysa, Här upp mitt skrin med all din skatt, jag will i heder lysa.

Celadon verkar ha fått rikligt av lyckans gåvor, men som dåtidens
läsare säkert visste kunde lyckan snabbt omintetgöra det som nyss var
högt och uppburet. Så faller också Celadon tillbaka ner i verkligheten:

När Celadon slog läcket upp, det gick förutan dyrkar, Men tyst! hwad
blef wår herdes hopp, han fann där fyra fyrkar, Jag ser sad han at bladet
wäns, Min Nymph jag har gjort illa, farwäl ers Nåd och Excellens, Godag
Herdinna lilla.

Berättelsen om Celadon rymmer många av de föreställningar om
lyckan som vi möter lite varstans i 1700-talets skillingtrycksvisor. Sce-

nariot återkom i mer eller mindre elaborerad form och sensmoralen var i princip alltid densamma: den som inte lät sig nöja med det han hade, riskerade att förlora allt.³²⁴ Lyckan var, vilket syns tydligt i Celadon-visan, svår att motstå och den kunde göra den mest stillsamme girig, högmodig och ärelysten. Celadons nymf förvånas över att det bor så mycket ”buller” i hans annars så stilla hjärta, en metafor som känns igen från beskrivningarna av världen. Celadon får lycka och blir världsligt sinnad, han blir ett med världens syndfullhet. Allt det som ansågs utmärka världen – buller, falskhet, högmod, prål, fåfänga och så vidare – fördes på så vis över på den som inte visste att värja sig mot lyckans förgängliga tributer. Världen tog hos Celadon plats i hjärtat och det enda som förmådde bryta dess makt över honom, var upptäckten att skatten han funnit var värdelös. Lyckan hade på så vis gjort honom till sin slav, han var inte fri i förhållande till det världsliga och kunde därför inte se den sällhet som fanns i det stilla livet med nymfen. Lyckan hindrade honom från att bli lycklig.

Celadons (och mänsklighetens) mest grundläggande problem kom till uttryck i relationen mellan den fria viljan och begäret. Någon fri vilja i andliga ting ansåg inte den lutherska ortodoxin att människan ägde. Den fria viljan såsom den tedde sig efter syndafallet gällde enbart för det timliga, kroppsliga och jordiska.³²⁵ Här fanns dock möjligheten att göra stora och viktiga val. Den som inte klarade av att välja rätt – den som misslyckades eller inte hade någon strategi för att värja sig mot världens frestelser – beskrevs som ofri och förslavad under det världsligas makt.³²⁶ I en herdevisa från 1754 talas det om att herden lever fri från ”präcktig trældom” eftersom han inte tar del i världens galanteri och lyckans spel.³²⁷ I en annan heter det att den som undviker lyckan, slipper ett ”präcktigt slafweri”.³²⁸ Som lyckans slav eller träl kunde människan aldrig bli lycklig:

Säll den sig efter tiden fogar I tysthet anser lyckans spel, Har han ej Gull och gröna Skogar, Får han dock sin beskärda del, All rikdom är et fåfångt lån Förnöjsamhet är Himmelsk Gåfwa, Den nögder är i ringa Kåfwa Bli aldri Lyckans underdån.³²⁹

Dygdelärorna

Som framhålls i visan ovan fanns det sätt att värja sig mot lyckans förslavande tendenser. Förnöjsamhet, att i tysthet låta sig nöja med det lilla och inte sukta efter mer, framställdes här som den främsta strategin. Men det fanns även andra och alla kunde de inordnas under begreppet dygd. Dygden, har det hävdats, upplevde en högkonjunktur under 1700-talet. ”Utsläppt ur den latinska buren vid universitetet blev [den] ett honnörssord”, skriver idéhistorikern Bo Lindberg.³³⁰ Under lång tid hade dygden varit ett viktigt begrepp i den lärda diskursen. Den antika aretologin eller dygdefilosofin och den kristna moralläran hade diskuterats alltsedan fornkyrkans tid och fick en ny vändning då de skolastiska teologerna under högmedeltiden tog sig an Aristoteles. Martin Luther tog avstånd från den skolastiska aristotelismen, men den aktualiserades åter av den lutherska ortodoxin.³³¹ På flera sätt kom dessa lärda diskurser att avspegla sig i litteratur för de bredare befolkningsslagren.³³² Även skillingtrycksvisorna kan sägas vara präglade av de olika lärdomstraditioner och människoupfattningar som dygdelärorna presenterade.³³³

Den aristotelisk-skolastiska psykoetiken var, för att låna ett ord av Bo H. Lindberg, hade en stark ställning vid svenska och europeiska lärosäten under 1600-talet och kom att påverka juridik, retorik, ekonomi och litteratur långt in på 1700-talet. Traditionen var en anpassning av Aristoteles till ett kristet tankegods, vilket skett med de medeltida skolastikerna och främst Thomas av Aquino. Den aristotelisk-skolastiska psykoetiken eller själsläran betraktade människans själliv som skiktat i en rationell respektive två irrationella delar. Till den rationella delen lokaliserades förståndet och viljan, medan de irrationella delarna bland annat innehöll sinnesintrycken, fantasin och minnet samt lidelser, passioner och affekter. Den rationella delen av själen värderades högst, men även de irrationella delarnas kvaliteter ansågs viktiga i tillvaron. Det önskvärda tillståndet var en balans mellan de olika skikten – mellan förstånd (förnuft), vilja och affekter. Dygden

betraktades som ett förståndets redskap, den var ett sätt att påverka viljan att handla rätt. Målet var att uppnå måttfullhet och jämvikt mellan det irrationella och det rationella. Här fanns potentialen för sann, timlig lycksalighet, *eudaimonia*.³³⁴

Denna aristotelisk-skolastiska människouppfattning hade visserligen en stark ställning vid lärosätena, men den var aldrig oomtvistad. Aristoteles var, som Bo Lindberg skriver, ”trots allt hedning”.³³⁵ Luther själv hade haft problem med Aristoteles principer och ansåg att dennes etik var oförenlig med den kristna tron på den gudomliga nåden. För Luther var rättfärdigheten en fråga om nåd, medan den för Aristoteles bestod i den goda vanan.³³⁶ Medan Aristoteles betonade dygder som rättrådighet, tapperhet, vishet och måttfullhet som grunden för ett lyckligt liv, var det för Luther bara nåden som kunde leda till verklig lycksalighet. Nåden följde på rättfärdigheten och tron, precis som vreden följde på synden.³³⁷

Vilken betydelse kunde dygden ha i en ordning där nåden var det avgörande? Litteraturvetaren Janne Lindqvist menar att det i den lutherska läran bara är tron och nåden som är av någon egentlig betydelse i frälsningshänseende. Etiken sågs som ett redskap i det världsliga regementet och tjänade till att underlätta den mänskliga samvaron. Här var det dock inte tal om dygder utan om plikter eller lagar, framhåller Lindqvist.³³⁸ Bo H. Lindberg har emellertid påtalat att skolningen i etik utifrån ett teologiskt perspektiv sågs som den enskildes möjlighet att ta del i världens gång och i kampen för det goda. Dygden stod, så som han formulerar det, ”i det godas tjänst mot det fördärv [...] som blev människans arvedel efter ursynden”. Att välja dygd före last var ett sätt att manifesterar viljan att leva ett liv i Kristus efterföljd. Dygd kom därmed att tolkas mer som moralisk livsföring än som dygdlära i den antika bemärkelsen. Den blev synonym med ett kristligt leverne, gudsfruktan och budordens efterlevande.³³⁹ Som Runefelt visat förekom det i stormaktstidens sedeläror också en kombination av aristoteliska och kristna dygder, ofta med gudsfruktan som en övergripande dygd. Betoningen av måttfullhet och av dygden som en gyllene med-

elväg var också ett viktigt inslag. Lindqvist poängterar att det utöver gudsfruktan även lades stor vikt vid den kristna kärleken till nästan.³⁴⁰

Vid sidan om den aristotelisk-skolastiska och lutherska etiken bör även stoicismens dygdelära nämnas. Stoicismens ideal stod i kontrast till de aristoteliska dygdernas medborgerliga orientering. Aristoteles talade förvisso om dygden som en vana, som ett förnufts sätt att leda viljan i rätt riktning, men betraktade också dygden som skicklighet eller duglighet till specifika uppgifter. Den aristoteliska dygdeläran var på så vis ståndsfunctionell och främst anpassad till det aktiva livet i statens tjänst. För stoikerna handlade det goda livet och den sanna lycksaligheten istället om ett tillbakadraget och stilla leverne samt likgiltighet inför världsliga, yttre ting. Den stoiska filosofin vann stort inflytande i 1600-talets adelskultur, vilket enligt Lindqvist kan förklaras med att dess dygdeideal låg i linje med den kristna moralen.³⁴¹ Det stoiska idealet återfanns som Kurt Johannesson påpekat, ofta i herdeidyllerna och *beatius ille*-diktningen.³⁴²

Skillingtryckens dygder

Dygd var ett samlingsbegrepp för moraliskt goda hållningar och förenade såväl psykiska som samhällsorienterade, etiska perspektiv. I dygdelärororna rymdes också föreställningar om hur den sanna lyckan eller lycksaligheten skulle nås. Såväl aristotelismen som den stoiska filosofin var eudaimonistiska – de ansåg att målet för människans strävanden var lycksalighet.³⁴³ Enligt den lutherska trosläran njöts lycksaligheten endast i evigheten och då inte tack vare ett dygdigt liv, utan som en följd av tron och av Guds nåd. Ett dygdigt i bemärkelsen gudfruktigt liv kunde trots detta ses som en viktig förutsättning för att inte ådra sig gudomlig vrede och bestraffning.³⁴⁴

Skillingtrycksvisorna förenade i likhet med tidens lärda diskussioner, olika element ur dygdelärororna, ofta i en och samma visa. Den lutherska etiken var mycket inflytelserik och i princip allestädes närvarande i 1700-talets svenska skillingtryck. Den artikulerades också

i termer av dygd. I kampen mot lasterna och begäret till världslig ära, rikedom och lycka ansågs dygden vara det främsta vapnet:

När Lyckan Flygtigt swäfwar På werldsens wida fält, Jag ej för ofall bäfwar uti mit herda tält, Men lefwer nögd i frid, Och i mit sinne jäfwar Et präcktigt slafweri.

När sjelfwa lasten klifwer på werldsens thron med pock, Och äran ärfwad blifwer Utaf en nedrig flock; Med frögd jag dygden ser, Och ur min koja drifwer De laster jag beler.³⁴⁵

Det är lasterna och lyckans slaveri som dygden skyddar mot, men den gläder också den som stillsamt dragit sig undan det världsliga, ogudaktiga levernet. Det stilla, enkla livet gör människan lycklig. ”Med frögd jag dygden ser”, konstaterar visans herde. Även förnöjsamheten har sin plats i denna pastoral, och den skapar frid i sinnet.

Men det var inte bara talet om last och begär som signalerade den kristna moralens betydelse. Vi ser även hur de kristna dygderna eller plikterna framställdes som orienteringspunkter i den ostadiga tillvaron, i följande visa liknad vid ett böljande hav:

The som på hafswatnet segla Och för böljors sus och swall, I förgänglighet sig spegla, Hafwa nödigt i slikt fall, Hoppets ankar starkt at fästa Wid sin Himla styrmans hamn; Och i Trone stadigt gästa, I hans nådes söta famn.³⁴⁶

Med hjälp av hoppet och tron kunde uppmärksamheten fästas vid det som var väsentligt, nämligen Guds nåd. Även tålamodet lyftes här fram som central, vilket syns i fortsättningen på ovanstående tryck:

The med tålamodets segel, Och med Trones sköna wind, Efter de Compass och Regel, Som gör icke Farten blind, I Gudsfruchtans luft och wäder Färdas trygge mitt i storm, Och i Börens rätta kläder Få en ächta uniform.

Med tålamodets segel, trons vind och gudsfruktans luft och väder seglade man tryggt, även när lyckans vågor gick svallande höga. Även den kristna kärleken var förstås viktig vilket syns i en annan visa, tryckt 1754:

Tro och älska, det är saken, alt på thetta kommer an, Kärleken uppfyller lagen: Tron ej annat göra kan. Then som tror skal salig blifwa, Then som älskar lifwet får. Söte JESU wärdes gifwa at tin kärlek om mig rår.³⁴⁷

Med hjälp av tro, kärlek, tålmod och gudsfruktan kunde man, som det heter i ett skillingtryck ”båd werld och lycka Under föttren trampa bäst”.³⁴⁸

Tillsammans med det kristna idealet förmedlades det i herde- och *beatur ille*-diktningen en stoisk hållning gentemot det världsliga. Kurt Johannesson har hävdad att det under 1600-talets slut skedde en förskjutning från stoicismens klassiska *constantia*-ideal till ett förnöjsamhetsideal. *Constantia* eller *apathia*, att förhålla sig likgiltig eller liknöjd till yttre händelser samt att utplåna alla affekter och passioner, hade varit stoicismens kännetecken. Under hela 1600-talet hade denna hållning kritiserats inom lärda kretsar, bland annat till fördel för aristotelism och en mer moderat form av stoicism. Mot slutet av århundradet växte dock ett mer känslöbetonat förnöjsamhetsideal fram, inspirerat av bland annat Senecas senare verk.³⁴⁹ Även utanför den lärda världen kom denna förnöjsamhet att bli betydelsefull och det är tydligt att den under 1700-talet säkrade greppet om populärkulturen. En skillingtrycksvisa från 1765 visar hur såväl *constantia* och förnöjsamhet som kristen tro kunde kombineras:

Indiferant jag är och skal blifwa, Lefwa förnögger i ensamma dar. Skyarna må ostadigt drifwa Himmelen står orörlig dock qwar.³⁵⁰

Här, liksom i många andra visor ser vi hur de centrala begreppen förstärkte varandra. Lyckans och världens ostadighet, liknade vid skyarna som driver, ställdes mot himlens orörlighet och stadighet. Människan skulle inte låta sig påverkas av världens och lyckans växlingar, utan leva liknöjd i tron att Gud visste bäst. Även i andra visor åskådliggörs denna sammanfogning av kristen och stoisk morallära:

Bort klagan knot och knorr / Jag wil min åtrå styra / Och som en liten myra / Förnögd dra fram mitt barr / Ty den är wist en narr / Som på försynen träter / Och sig med ängslan fräter / För det han ei är full / Af ära rikdom

gull; Den altid mer wil hafwa / Måst under bojor slafwa / Med litet wara
nögd / Är Kunga högd och frögd.³⁵¹

Tanken var tydlig – den som nöjde sig med det lilla behövde inte påverkas när lyckan skiftade. Det var farligt att vänja sig vid eller sukta efter ära, rikedomar och världslig framgång. För den som inte lät sig nöja och inte kunde styra sin ”åtrå” som det heter i exemplet ovan, väntade ängslan och slaveri under det egna begäret. Förnöjsamheten blev ett sätt att leva gudfruktigt och dygdigt i väntan på den eviga lycksaligheten, samtidigt som den i sig ansågs ge ett fridfullt och lyckligt liv.³⁵²

Även om en del skillingtrycksvisor återspeglar ett stoiskt och världsfrånvänt ideal där enslighet och enkelhet hyllas, finns det också exempel på visor som i högre utsträckning handlar om det kollektiva livet och samhällets organisering. I en visa om fyra bröder hittar vi en annan sorts berättelse om dygd. Lasse, Bertil, Pelle och Frans växer upp tillsammans men går alla olika vägar i livet:

När Laße begynte bli wuxen å stark, Så gick han mä slaga på logen. Bar yxen å spadän i skog och i mark, och höll, som en kar, uti plojen. Då skaffade Bertil hem peppar å salt, med flera små krydder te korf å te palt, Han for mä sin handel å reste. Men Pelle höll på med sin Psaltarebok. Frans Herrman i Lag å Regering war klok, I Krönikor satt han å läste.³⁵³

En bonde, en borgare, en präst och en herreman ger sig således ut i livet och det går dem alla väl. De lever i samma by, sida vid sida och i bästa sämja, nöjda med sina olika samhällsroller som de förkovrat sig inom sedan barnsben. Lasse återfinns på ett hemman, Bertil bor vid torget och idkar handel, Pelle ”på Kyrkbacken får fuller mat” och herremannen Frans ”sin talrick förswarar”. Men var och när levde egentligen de fyra bröderna? Jo:

I Rättwisa Härad å Laglydna By, Som ligger we menlösa kyrka: Där Bonden ä gammal å flugan ä ny, Å hushållet äger sin styrka, Där folket ä nöjda te lefwa i frid, Där prisar ju Laße sin gyllene tid, Å wisar ännu att han lefwer. Ja, den som ä lydig å will göra godt, Kan alltid få del i hans lyckliga lott; Men ingen oduglig och befwer.

På Samwets å Uppriktighetenes torg, We stora wälsignelse gatan, I huset, som kallas för Lydige Borg, Där gränden går opp te Sanct nathan. Där finnes hos Bertil det gods, som är godt Han handlar å riktig mä wig och mä mått, Ä redlig och from i sin wandel; Där ser man ett tecken te gyllene tid; den där går i läran och blifwer derwid, Får framgång å lycka te handel.

Visan skildrar på ett uppfinningsrikt sätt det goda, rättfärdiga samhället med sin specifika hierarkiska ordning. Lydnad och förnöjsamhet präglar brödernas liv och ingen av dem strävar efter att bli något annat än vad de är. De låter sig nöja med den lott som tilldelats dem, såväl bonden som herremannen. Detta är en konsekvens av god uppfostran, låter visan oss veta. Brödernas far, ”som har af den högste sin rätt” har styrt dem ”på Christliget sätt, Till rättwis å lycksalig lefnad”. Visans två sista verser summerar detta recept på timlig lycklighet:

Herr Prakt å Fru Präla beklaga sin nöd, Att tiden ä knapp och beswärlig. I wällust och lättja förspiller sitt bröd En slösare, fast han ä kärlig. Men swåraste tiden har den på allt sätt, Som fåktar å snålas, men aldrig blir mått Af uslaste träcken å skarnet: Han gapar så snart efter andras som sitt, Han ängslas å kan ej från ängslan bli qwitt; Han fångslas och twingas i garnet. Godt samwet allen gör gyllene tid, Så lycklig ä den, som det äger: Han will icke likna mot inwärtets frid, Det guld hela werlden uppwäger. Har kroppen sin näring å hälsa jemwäl, Så synes ej hwad en kan hafwa för skäl, på tiden å lyckan att klaga. Fast bättre gör den, som ä nöjd med sin lott. Den han utaf högsta Försynen ha fått, Å willigt sin börda kan draga.³⁵⁴

Berättelsen om Lasse, Bertil, Pelle och Frans förser oss med en katalog över ont och gott, över vägar till såväl som bort från det lycksaliga livet. Här återfinns rättvisan, laglydnaden, menlösheten och hushållets styrka. Lydighet och duglighet, respekten för samhällets ordning och förmågan att på bästa vis utföra den uppgift som man blivit tilldelad betonas. Det senare skulle man kunna tolka som en aristotelisk, ståndsfunktionell syn på dygden.³⁵⁵ För varje samhällsstånd fanns olika recept på framgång och lycksalighet, vilket återspeglas i berättelsen. Lasses lyckliga lott kan inte komma den till del som är oduglig och ”befwer”, det senare ett ord som syftar på den som bävar eller är rädd för något, det vill säga saknar mod, en av de fyra kardinaldyg-

derna. För Frans Herreman som sitter med ”boken å klubban” och ska döma då bröderna brutit mot lagen, krävs ”samvetet ömma”. Lasse och Bertil, bonden och borgaren, lever i ”frid å i sämja”. De gör inte uppror mot ordningen utan accepterar lydigt och duktigt sina roller. Prästen Pelle har bara sanningen och ljuset för ögonen och lär ut ”den rätta rättfärdighetsväg”. Adelsmannen Frans tar ansvar för samhällets välstånd och använder ”sin gyllene tid Till husets förkofring å inbördes frid”.

Förnöjsamheten har en plats även i denna visa. Här tolkas den emellertid inte som en frihet från världsliga ting eller som en avskild och samhällsfrånvärd tillvaro. Istället blir förnöjsamheten en undersåtar-nas dygd, en acceptans av den rådande ordningen och de mödor som kunde komma av en hierarkisk struktur.³⁵⁶ Men denna dygdighet eller plikttrogenhet finner inte bara sin legitimitet i det att den är nödvändig i en gudagiven ordning. Visst ses människans lott som bestämd genom Guds försyn. Men dygden ger också ro och frid i sinnet. Det goda samvetet gör att människan kan sova gott och den inre friden räddar från ängslan, oro och olycklighet. Dygden sågs med andra ord inte bara som en fråga om lydnad under Guds vilja. Den grundas även i ett emotionellt resonemang, som vill visa hur de goda handlingarna leder till ett gott och lyckligt liv. Genom att appellera till såväl gudsfuktan som vardaglig sinnesro, argumenterades dygdighetens sak.

Bitterljuv kärlek och hjärtats betydelse

Säll och lycklig then som hinner / Til thet mål man syftar på / Mer än säll
är then som winner / Thet hans hierta önska må: Mig allena är betagit /
Hopp om all Förnöjlighet / Ty mitt hierta illa slagit / Älskar en omöjlig-
het.³⁵⁷

Att vara lycklig och säll kopplades som vi ser i versen ovan också samman med kärleken mellan man och kvinna. Lycklig är den som får vad hans hjärta önskar sig, suckar diktarjaget. Själv har han förlorat hoppet om att leva förnöjt – hans hjärta har ”illa slagit” för en kvinna

som inte älskar honom tillbaka. ”Wil tu ei min Flicka wåga / Sāja om tu älskar mig?” avslutar han bedjande sin sång.

Att kärleken kunde skänka glädje och fröjd likväl som djupaste olycka och sorg var välbekant. ”I alla mina dagar så har jag det hört, At kärlek både nöje och ängslan medfört”, konstateras det i en visa.³⁵⁸ Den kärleksdiktning som spreds i 1700-talet skillingtryck kan i många fall räknas till det som litteraturvetaren Stina Hansson kallat ”skott på petrarkismens stora träd”, visor om den bitterljuva kärleken.³⁵⁹ Visorna skildrade en längtande, trånande kärlek vars föremål ofta var frånvarande. I följande verser ser vi prov på denna mycket känslösamma diktning:

Ack mitt hjerta spändt i klåfwa, Klappar bultar i mitt bröst; Det är tändt af kärlekslåga, Cloris gif mig liten tröst; Jag nu fäst i denna wåda Därtill skyller endast dig, Som fådt öfwer hjertat råda Och blitt herre öfwer mig.

I mitt hjerta käns en sweda, Som mig plågar natt och dag, Jag til all ting fådt en leda, Men i dig et godt behag; Jag har låtit mig bortsäljas I Barbariskt slafweri! Natt och dag jag ständigt qwäljas Af en swår melancholi.

Du är den som kan mig hjälpa Ifrån ängslan och min död, Du är den som kan mig stjelpa, Gif! undsättning i min nöd! Jag ditt ädelmod bäst känner, Tror nog at du frålsar mig, Som wil räknas bland de wänner Och i döden älska dig.

Uti sömnen jag dig famnar Liksom wore du sjelf när, Men jag likwål wilse hamnar Ty alt blott inbillning är; Du är borto när jag waknar, Ingen fins uti min säng, Din närwarelse jag saknar, Ack! jag arme usle dräng.³⁶⁰

Kärlekslågan beskrivs här som mycket konkret och kroppslig. Den sved i bröstet, plågade natt som dag och gav svåra melankoliska kval. Den fick fäste, rotade sig i hjärtat och var svår att utplåna enligt denna diktning.

Ibland framtonar bilden av att det var lyckan som gav kärleken och att kärleken således hade många likheter med de lyckans förföriska, världsliga gåvor som förslavade sin mottagare.³⁶¹ I visan om den förlorade Cloris som återgavs ovan såg vi exempel på att kärleken liknades vid slaveri. ”Jag har låtit mig bortsäljas I Barbariskt slafweri”, klagade den ”arme usle” drängen.³⁶² Även i andra visor återkommer denna

metafor. ”Far wäl, min wän, må altid wäl, Glöm ej din trogna träl” heter det i *Ack! hjertans lilla ljufwa Wän* från 1788, och i en äldre visa hörs följande vädjan: ”Skönste Wän tu tig förbarma / Öfwer tin förtrogna träl / Honom med tin gunst omarma / Älskan som tu menar wäl”.³⁶³ I en visa om äktenskapets för- och nackdelar konstaterar den inte särskilt giftaslystna Iris:

Lycklig den som alltid ogift är Och alsingen håller kär, Kärlek honom ingen oro gör, Han förnögd sig altid ser, Ingen smärta i hans hjerta, Honom möter, ty han sköter, Det som länder til hans egit wäl, Och är ingen kärleksträl.³⁶⁴

Kärlekens förslavande tendenser framhölls på samma sätt som lyckans, men framstod på sitt sätt som allvarligare, åtminstone för den drabbades timliga väl. Kärlekens plågor och kval kunde leda till död och fullständigt fördärv:

Foglarna qwittra på grönan qwist, Hwar nyttja sin käraste maka, Men ängslan förtärer mitt hjerta wist, Då jag måste ensamman waka, Ty wännens bårtmistande dödat mången lif, Uti otid.

[...]

O tärande glöd, och frätande mahl, Hwad hafwer jag mot dig brutit, At du så öker min plågos qwal, Slik grymhet emot mig beslutit, I suckan och gråt, är bättre wara död Än som lefwa.³⁶⁵

Vi ser i ett annat tryck exempel på en i sammanhanget intressant varning för kärlekens konsekvenser: ”I denna wisa” heter det:

ställes hwar och en under ögonen, hwad sorgfulla och skadeliga påföljder kärleken ofta med sig förer, då dess påsyftade ändamål, icke kan winnas. // Min Läsare! Wakta Dig derföre och lär häraf, at ej du låter kärleken så starkt få inrymme i Ditt hjerta: at han ju icke, då det bör skje, kan utrotas: så at du af egen ärfarenhet, ej en gång, swårt måste klaga, öfwer Veneris tyranni, och Ditt egit beklageliga öde; och en inwärtas tärande sorg, som följer Dig uti grafwen.³⁶⁶

Visan berättar om två stora sorger – den ena att mista sin älskade och den andra att förälska sig i någon som man aldrig kan få. Det är bättre att dö själv, än att förlora och släppa den man ”tänker fästa” konsta-

terar visan. Men lyckligast är ändå den som slipper kärlekslågan och att ”swårt sucka nätter och dar”. Kärlekens eld kan inte utsläckas och bör därför undvikas:

Till slut jag råder hwar och en; At han ska wäl sig wakta; At ej fästa hårt kärlek i hjärtat in, Men dess farliga slut wäl betrakta. Men lyckan wänder sig ofta om.³⁶⁷

Slutsatsen är stoisk och visans sista rad och omkväde (som figurerar i flera olika visor och förmodligen är av äldre datum), kompletterar budskapet. Lyckan ger och hon tar, hon wänder sig ofta om. Än har du kärlek och en älskad vän, än rycks allt detta ifrån dig. Bäst då att inte låta det tillfälliga begäret och passionen få fäste i det ömtåliga och sensibla hjärtat.³⁶⁸

Kärleksdiktningen så som vi möter den i 1700-talets skillingtrycksvisor har mycket gemensamt med den andliga retoriken och dess centrala begrepp.³⁶⁹ Träldoms- och slaverimetaforen hade sin givna plats i den andliga diskursen, där den fick åskådliggöra det syndfulla begärets makt över människan och de världsliga rikedomarnas nedbrytande och förslavande effekt. Även termer som kval, begär, ”frätande mahl” och förtärande ängslan hittar vi vanligen i den andliga diktningen. I en av de tidigare citerade kärleksvisorna används till och med begreppet frälsning. Den falskhet och flyktighet som ofta får karaktärisera världen och lyckan, används i kärleksdiktningen om otrogna, svekfulla älskare. I en visa som enligt titelbladet ska handla om ”Falskhet, Trolöshet och sinnes flychtighet” berättas det om en herde som svikit sin herdinna:

Du falska Herde kan du så förgäta, Förbund emellan Kropp och Sjal; och fräta, Den Herdarin som hölt dig ganska kär; Ditt liufwa tal din söta ord du öfwat, Har giort dig kär At du mit Sinne röfwat, Du falska Wän.³⁷⁰

Men falskheten ”slår sin egen herre” och ”otro hon lönar hälften wärre”:

Så haf til Lön i all din lefnads dagar, Oroligt sinn som biter och dig gnager, För trolöshet och mycken Falskhet din; En frätand Matk jag dig för wißo lofwar, Som wäcker dig när du som sötast sofwer, Det är din Lön.

Odygdigt och svekfullt beteende straffar sig, låter visans svikna herdinna oss veta. Det är en varning som skulle platsa lika bra i ett andligt sammanhang.

Kärleken och kärlekslågan relaterades i hög utsträckning till begäret och till människans svaga motståndskraft när begäret aktiverades av en frestelse. Men med kärleken och dess glädjeämnen och lidanden aktualiserades mer än i andra visor, begärets kroppsliga förankring. Det handlade både om den fysiska och konkreta upplevelsen av kärlekens känslostormar och om begärets kroppsliga säte. Ibland talades det om sinnet, men även och kanske mer frekvent om hjärtat. Här förenades andlig och världslig diktning. Det handlade om att vända sitt hjärta till Jesus, om kärleken som fick fäste i hjärtat, om de älskande som förenades i ett hjärta och om hjärtat som kunde vara ”stilla”, ”ängsligt” eller ”sorgfullt”.³⁷¹ Hjärtat rymde också, visar sångerna, mer än bara syndigt begär. I hjärtat bodde sorgerna, glädjen, kärleken till nästan och till Gud. Där fanns hoppet och även gudsfruktan. ”Intryck i hjertat tin wördnad och fruktan” heter det i en andlig visa med pietistiskt ursprung.³⁷² I en annan visa konstateras att ”Mit hjerta af sorgen är ganska beqwält”.³⁷³ Hjärtat fungerade som en nod, ett centrum för hela den mänskliga varelsen. Språkvetaren Robert A. Erickson har i en studie av det tidigmoderna Englands bibliska texter, litteratur och vetenskap framhållit hjärtats centrala position och vida betydelse. ”*It was the single most important word referring both to the body and to the mind*”, hävdar han.³⁷⁴ Samma tycks gälla i svenska skillingtryck. Hjärtat sågs som en samlingspunkt för det inre livet, ett ställe varifrån håg och kynne emanerade och lidelser och begär fick sitt fäste.

Det lyckliga äktenskapet

Kärleken, lyckan och lycksaligheten var viktiga begrepp även i förhållande till äktenskapet. Men om den passionerade, trånande och ibland farliga kärleken var lika flyktig och ostadig som den jordiska lyckan, så var den äktenskapliga kärleken mer kopplad till lycksalighetens

fridfulla tillstånd. I skillingtrycken framställdes den äktenskapliga kärleken ofta som vänskap och förnöjsamhet, en kärlek utan de begärets negativa konnotationer och skadliga, förslavande effekter som diskuterades tidigare.

Sett ur ett samhälleligt perspektiv hade äktenskapet stor betydelse. Det hade förlorat sin status som sakrament i och med reformationen och istället, som en del av hushållet, kommit att utgöra ett av stånden inom det världsliga regementet. Det betraktades som den grundläggande samhällsformen och som den främsta platsen för sedlig uppfostran. Det hade också en andlig innebörd. Äktenskapet var, som Bo H. Lindberg påpekat, ”en hjälp mot arvsyndens skada på människans psyke [...] och det övermodiga trots mot Guds ordning som syndafallet medförde”.³⁷⁵ Också i 1703 års bibelutgåva slogs detta fast. ”Äktenskap”, sades det här:

Är af treenige Guden sielf för syndafallet medh stoor solennitet och Gudz betänckande ther om instichtat.

Vidare konstaterades det att Kristus, som föddes ”af een trolåfwad jungfru”, ”hafwer ther medh äktenskapet helgat”.³⁷⁶

Skillingtrycken tar ofta upp äktenskapet, med dess för- såväl som nackdelar. Bringéus diskuterar en skillingtrycksvisa som utspelar sig som ett samtal mellan den gifta Ebenora och den ogifta Iris, två kvinnor med diametralt motsatta uppfattningar om hur lycklig människan egentligen blev av att vara gift. Slutsatsen var inte självklar även om det råkar vara den gifta Ebenora som fick sista ordet. Kanske, resonerar Bringéus, var det skillingtryckets budskap att det gick att vara lycklig både med och utan en äkta hälft.³⁷⁷ I ett äldre tryck har jag hittat ett liknande samtal, den här gången mellan två män, en eremit och en gift. Även denna visa framställer inledningsvis livet utan maka på ett positivt vis. Här används också flera populära, etiska begrepp för att legitimera det ogifta livet. I den första versen kommer eremiten till tals:

Ach! ädlaste Dygd / som är uppå frihetens grundstenar bygd / När andra sig ängsla och qwälja sitt sinn / Så lewer jag nögder i enslighets min / Sielf nyttjar friheten hwad lyckan slår til / Så huru det wil.³⁷⁸

Versen skulle kunna vara hämtad ur ett herdekväde och anspelar på den förnöjsamhet, enslighet och dygdighet som ofta framställdes som idealet i dessa visor. Men andra versen konfronterar eremitens frihetslängtan:

Ach! uslaste narr / som söker Gullblommor / men wäljer doch starr; Du säger din enslighet är en stoor roo / Men wille doch gierna bland Systrarna boo / När andra sig para och hwar tager sin / Hwar har du då din?

Visan tar tillfället i akt att rikta kritik mot katolska kyskhetslöften och framställer den som avsäger sig äktenskapet som en hycklare. Men eremiten svarar och betonar det svåra i att upprätthålla de dygder som krävs för ett lyckligt äktenskap. Fram tonar bilden av missnöjda och svårtillfredsställda kvinnor och barn:

Hwem är som ey wet / At Hustrun och Barnen the gjöra förtret / Än gråter den ena den andra hon leer / Än fattas här något / Än fattas här meer / Fast de ett åhr sittia i roo och frid / Och nyttia sin tid.

Men den gifte mannen får sista ordet och besjunger i två verser äktenskapets nytta och glädjeämnen:

Om någon har frögd / Om någon kan lefwa med nöye förnögd / Wist lefwer den nögder som hafwer en Wän / Hwars endaste nöye gier fågnad igen / Med täckliufwa mijner och fager gestalt / Gier hugnad til alt. Thess hiertan är ett / Som allting gör liufligt och ingenting ledt / I medgång en fågnad i motgång en stöd / En Lust och en Glädie i blekaste Död / När Faar wil som Moor / Och Moor wil som Faar / Ach! Sätaste paar.

Visan om eremiten och den gifta är konstruerad på ett sätt som var ganska vanligt bland skillingtrycken. Liknande visor finns exempelvis om det gudomliga och det världsliga eller som samtal mellan pigor och drängar.³⁷⁹ I ovanstående visa var det moraliska ställningstagandet tydligt och till fördel för den gifte. I en annan visa samtalar en dräng och en piga om giftermål och även här är budskapet otvetydigt. Pigan

är fåfång och falsk och beklagar sig över att hon inte blir gift. Drängen upplyser henne om att han liksom många andra män ”efter dygd och snällhet ser”.³⁸⁰ Pigan fortsätter sin klagan:

Min år är snart förbi, Jag börjar gammal blifwa; Den sorg jag har i mig Jag intet kan beskrifwa: Min tid går med en fart, Jag kan ej längre lefwa, Blir jag ej gifter snart.

Drängen får sista ordet och kontrar med ett krasst budskap:

Nå gå med sorgen i din graf, Det lærer ingen stort gravera, Om du en Mökjering³⁸¹ somnar af, Och werlden såled's må qwittera. Blif dygdig, snäll med ifrig drift, Så får du se om du blir gift.

För äktenskap krävdes dygd och praktiska färdigheter, något som denna piga inte ansågs ha. Hennes fåfänga längtan efter friare kunde således avvisas på moraliska grunder. Bara en moralisk och rättskaffens person var attraktiv på äktenskapsmarknaden, om vi ska tro denna visa.

Det lyckliga äktenskapet byggde enligt den bild som förmedlades inte på den passionerade eller begärande kärleken. Att de heta älskande par som förekom i kärleksvisorna skulle kunna gifta sig och leva lyckliga i alla sina dar, var inte heller ett scenario som attraherade visdiktarna. Tvärtom fick den heta kärleken ofta sluta med olycka, elände och död. Äktenskapet framställdes som en annan sorts relation som mer liknade vänskap, en allians som byggde på förtrolighet och förnöjsamhet, på ömsesidig glädje och stöd i motgångarna.³⁸² Det skulle också präglas av kärlek, men av den sortens omtänksamma kärlek som den kristna dygdeläran föreskrev. ”Om något i werlden förlusta kan, Så Är det kärlek som Qwinna och Man upriktigt bewisa hwaran”, heter det i ett 1700-talstryck.³⁸³ En källa till nöje och glädje, men också en styrka och en dygd, framgår det av visans fortsättning:

[...] af kärlek är menniskan blider och from, Ej följer kärleken rättwisa och dom, Är aldrig blodtörstig och tom. Kärleken lider och tåler ju alt, En Jacob utstod nog heta och kalt, Dock tyckte han mång år förswan I nöje allenast han Rachel wan.³⁸⁴

Kärleken kunde orsaka sorger och olyckliga kval, men kunde som dygd betraktad också ge ett lyckligt jordiskt liv. Här framträder den klassiska motsättningen mellan *eros* och *agape*, mellan begär och oegennyttan.³⁸⁵

I en ”Mycket skjön och härlig Friare- och Gifte”-visa från 1700-talets sista decennier beskrivs det lyckliga och ”troliga” äktenskapets förutsättningar och hur man ”förojeligen med hwar annan lefwa kunna”.³⁸⁶ Visan börjar med att klargöra äktenskapets plats i den större gudomliga ordningen:

Gifta sig lysta så många som födas, Födas har sin tid och giftas har sin,
Utom at gifta sig werlden kan ödas, Ingen för sin skull är kommen här in,
Himmelens ordning är full utaf frögder, ordningens älskare städse föro-
ögder.

Gifta sig bör man, gammal som ung och fattig som rik, heter det i visan. Och när dygden är ”kärlekens ändamål worden”, då kommer man att ”krönas med nöje på Jorden”. Den äktenskapliga kärleken gör människan lycklig heter det, och hjälper människan att stå stadigt när flyktiga lyckan drar förbi:

Lycka till mig min käraste Maka, Jag af Tin kärlek mig lyckelig spår, Låt
oss nu hjelpas åt werlden at hata, Lyckan oss blifwer tå lätt eller swår,
Patriarchinnan tin Läro-Mor Sara, Lärdt tig för werlden förfärad ej wara.
Möter oss lycka betänck om hon flyger, Ödmiuk i medgång är modig i
mot, Bullrande komer hon, hädan hon smyger, Så gör och olyckans rull-
lande kloddt, Alltid har Gud med oss godt uti sinnet, Käraste wän lägg
detta på minnet.

Den eviga lycksaligheten

I föregående kapitel diskuterades de rumsliga konnotationer som livet efter detta gavs. Fröjdesalen, den storslagna, strålande och rikedomsfyllda plats som väntade de gudfruktiga efter döden, hade allt som den jordiska jämmerdalen saknade. Men fröjdesalen framställdes som namnet antyder inte bara som en plats av ”materiella” rikedomar. Den

gavs också emotionella egenskaper för var och en att längta efter i det falska, flyktiga och fåfängliga jordelivet.

Som bland annat Hansson konstaterat byggdes 1700-talets andliga diktning kring två poler, å sidan ett uttryckligt världsförakt och å den andra en känslös himmelslängtan.³⁸⁷ Också i skillingtrycken syns detta och himlen skildras främst i kontrast till det eländiga jordelivet. Polariteten bär upp visorna och de emotionella konnotationer som ges himlen, förstärks av kontrasten till det timliga. I många skillingtryck etableras precis som i den följande först världens egenskaper:

Min själ är förnögd, Och Werlden qwitterar, hwars falskhet är rögd, Som samlar stor rik'dom med möda och släp, Som glimmar som guld; men bör hållas för skröp, Med narr-spel försätter mång' hjertan i pust. O dårachtig lust! ;:³⁸⁸

Världen anfäktar människan och ger henne ”ängsliga tanckar”, berättar nästa vers. Sinnet rubbas och hjärtat försätts ”i pust”. Världen för med sig oro, sorg, olycka, gråt, kval, jämmer och nöd – en arsenal av negativt värderade emotionella uttryck som alla implicerar ett tillstånd av osäkerhet och instabilitet. I en annan visa berättar diktarjaget om sin plågsamma levnad:

Hwi skal mitt hierta ängslas så Och sig i sorgen wrida? Hwi skal min tid medh suck bortgå? Hwi skal jag alltid lida; Under motgångens swåra ook? Och i min lifstids jämmer-book See jdel sorg och qwida?³⁸⁹

Den värld som blivit konsekvensen av syndafallet var fylld av odygd, last och syndiga lustar som skapade sorg och smärta hos människorna. Det var ett andligt lidande, både över de konkreta motgångar som ständigt mötte och över tillvaron som helhet. Ingen sann fröjd och härlighet kunde därför upplevas i det timliga livet, hette det i detta sammanhang.³⁹⁰ I himlen däremot fick man, som det sägs i en annan visa, uppleva ”Frögd uthan Smärta”.³⁹¹ Där återfanns den rena, ogrumlade glädjen och en frihet från de jordiska bojorna. Himlen var lycksalighetens land, en ”Salighets hamn” där själen inneslöt ”i Frälsarens famn”.³⁹²

Saligheten kunde vara svår att föreställa sig, konstaterades det i bibeln. ”Thes härlighet är i thetta lifwet obegripelig och obeskrifwelig”. Det talas i detta sammanhang aldrig om känsla, men däremot om kännedom. Saligheten sägs vara ”Uthi siälens förstånd / een fullkomlig Gudz kännedom / som af Gudz åskådande här kommer”.³⁹³ Den känslolöshet som kan tyckas präglade talet om det eviga livet och det världsliga lidandet, måste med andra ord förstås utifrån sina egna premisser. Saligheten eller lyckosaligheten var det högsta goda i den gudomliga och moraliska ordning som kosmos ansågs vara. Ordet känsla användes inte vid denna tid och lyckosaligheten kunde således inte betraktas som en sådan. Men den var inte heller en affekt, passion eller lidelse. Som bibelkommentaren konstaterade var saligheten en kännedom, en insikt eller kunskap som lokaliserades till en av själens rationella delar, förståndet.³⁹⁴ Denna insikt kom av att människan på den yttersta dagen skådade Gud i all hans prakt. Bibelställena som fick stödja detta påstående hämtades bland annat från första Korintierbrevet där det i trettonde kapitlet hette:

Ty wij see genom en spegel / uthi ett mörkt taal; men tå ansichte emot ansichte : nu känner jag endeels; men tå ska jag kännat / så som jagh ock känd är.³⁹⁵

När människan ställdes ansikte mot ansikte med Gud skulle hennes begränsningar försvinna och kunskapen om det högsta goda, om saligheten, bli fullkomlig.

Att skåda Gud och bli förlöst från de jordiska bojorna var ett tema som även skillingtrycksvisorna fördjupade sig i. I följande visa ser vi ett exempel på hur Gudskännedomen kunde visualiseras:

Men Gud när jag in för tig må Min jammers-knut uplösa, Och af mitt hierta som en åå En sorge-ström uthösa; Tå börjar hiertat finna roo Och någon macht uti sitt boo Sin Ängslan att bortfösa.
Jag väntar doch til salighet, Och tin förlossning blida. Fast werlden med sin bitterhet Mitt lycke språng wil wrida, Genom motgångens tiocka sky Skal dagen doch en gång upgry Och nådens Sool framskrida.³⁹⁶

Att bli fri från den ängslan och oro som jordelivet medfört var en av de viktigaste komponenterna i berättelsen om den ”förlossning” som himmelriket erbjöd. I en annan visa ser vi hur den bekanta slaveri- och träldomsmetaforen åter kommer till användning:

Wid tidsens förlopp, Bröts fångelset opp. GUD förde mig ut; På trängsel
och mörker blef lyckeligt slut. Då skådade jag, Folk, Byar och Kyrkor, Wid
Himmelens dag.³⁹⁷

Mörkret och ljuset, fångenskapen och friheten, maktlösheten och makten var alla motsatspar som kunde åskådliggöra kontrasten mellan det världsliga lidandet och den himmelska lycksaligheten. Att tiden förflöt var den gudfruktiga människans trumfkort. Trots uselheten skulle evighetens härlighet en dag komma och förvända plåga i nöje:

I ewighet med glädje Jag lefwa skal min tid, Och njuta himmelsk nöije,
Hos GUD min Fader blid, Guds ansikt skal jag skåda, Och glädja mig ther
wid, Tråts Satans spende båga Och werldsens uselhet.³⁹⁸

I Bibelns kommenterande registerdel talades det om saligheten och det eviga livet som ett tillstånd ”Hwarest frögden skal ewinnerligen wara”, en föreställning som, som vi sett, gick igen i många skillingtryck.³⁹⁹ I en visa talas det om ”fägnad och fröjd, Och sällhet i himmelens land”⁴⁰⁰ och i en annan konstateras det att ”I Himmelen der är, både frögd och ro, Lycksalig är den, som i Himmelen får bo”.⁴⁰¹ Det eviga livet beskrivs, förutom som en frihet från världsliga vedermödor, nästan uteslutande i termer av glädje, nöje, fröjd. Som synonym till lycksalighet användes ordet sällhet. Båda fungerade som en sammanfattning av det goda och glada eviga livet. Att det fanns ett utrymme i visorna också för jordisk glädje och fröjd är tydligt. Inom den andliga diktningen blev det dock viktigt att påpeka att den sanna fröjden endast fanns i gudfruktigt liv och i den eviga saligheten:

Thet enda nöije som jag wet, Then enda glädje jag har sedt Then enda säll-
het som är till: Är then oss JESus gifwa wil.⁴⁰²

Samma sak framhölls förstås i Bibelkommentaren. Och trots att

”Gladt hierta [är] människans långa lijf” så var det bättre att sörja än att glädjas.⁴⁰³ Bara i himmelen kunde människan få ren och ogrumlad glädje:

I Himlen skal oss intet kränckia; I Himmelen gifwes frögde-wijn: Min Jesus will oss alla skänckia / Thet säckersöta Ängla-wijn: I Himlen ingen jämmer är / Ach! At jagh nu wist wore ther.⁴⁰⁴

Människan, lyckan och lycksalighetens dynamik

Temat för detta kapitel har varit människans relation till den ostadiga lyckan. Med utgångspunkt i den teocentriska och teleologiska världsbild som skisserades i förra kapitlet, har jag analyserat och diskuterat hur människan som befann sig mitt i den jordiska tillvarons ombytlighet kunde framställas, vilka egenskaper hon ansågs vara utrustad med och på vilket sätt hon förmådde förhålla sig till lyckan. Också lycksaligheten, varande lyckans motpol, har här varit viktig och frågan om hur detta jordiska och himmelska tillstånd kunde uttryckas och beskrivas, har utvecklats i relation till den människosyn som vi här kunnat se några av grundstenarna i.

Med hjälp av lyckobegreppet och dess användning kan vi skapa oss en uppfattning om människan, hennes egenskaper och inre liv. En av de första slutsatserna att dra är att lyckan sågs som en utmaning för den enskilde. Den världsliga lyckan med sin ostadighet och föränderlighet betraktades som svårhanterlig – den frestade människan att glömma det eviga och att ta blicken från vad som verkligen var viktigt. I fallet med Alexander Blackwell framgår det tydligt att brottslingen ifråga, skyldig dessutom till ett tämligen ovanligt brott, varit frestad av den världsliga lyckan och rikedom. Utan betänkligheter hade han gett sig hän åt sina lustar, sin högfärd, snålhet och lättja. Men detta gjorde honom inte unik. Tvärtom gör tematikens allmängiltighet honom till ett varnande exempel för var och en att dra lärdom av. Läsaren uppmanas att inte svika sitt samvete eller sin överhet så som denne skotske läkare gjort.

Fallet Blackwell aktualiserar i likhet med många andra visor människans motståndskraft. På det hela taget ansågs den svag och i likhet med kosmologin bar även antropologin i detta avseende tydligt lutherska drag. I visorna framhölls människan som en fallen varelse, som en av arvsyndens korrumpierad natur styrd av sina lustar och begär. Människan utmålades som ett ”werldenes Barn” som åtrådde det onda och syndfulla – det som den jordiska lyckan hade att erbjuda. Hon förslavades lätt under sina begär när lyckan frestade med ära, framgång och rikedom. Men hon hade också en fri vilja och ett förnuft och kunde således välja att göra det rätta. Därför slets hon också hela tiden mellan två poler, mellan världens nöjen och rikedomar å ena sidan och himmelens och evighetens sanna lycksalighet å den andra.

Till människans hjälp i det världsliga livet fanns dygden och plikterna. Den dominerande dygdeläran grundades i en aristotelisk-skolastisk människouppfattning som hade tydliga inslag av luthersk etik. Dygden framställdes som viljans och förståndets verktyg i kampen mot de syndfulla begären. Behovet av dygd var allmänmänskligt men vilka dygder som den enskilde skulle iaktta berodde av dennes position i samhällshierarkin. För en herreman gällde andra dygder än för en bonde eller präst och dygden har därför beskrivits som ståndsfunktionell.

En dygd som återkommande förordades i visdiktningen var förnöjsamheten. Den är intressant eftersom den kunde tolkas på flera olika sätt. På ett övergripande plan signalerade förnöjsamheten en tillit till den gudomliga försynen, en tro på att Gud ordnade allt till det bästa. Förnöjsamheten låg såtillvida nära gudsfruktan, den innebar en respekt för den av Gud givna ordningen. Uttryckt på det viset kan förnöjsamheten närmast betraktas som en luthersk plikt som tvingade eller hjälpte sin utövare att fästa blicken på evigheten. Förnöjsamheten har emellertid också tolkats som ett stoiskt ideal, som ett sätt att undertrycka affekter, passioner och begär. Den har kopplats samman med herdediktningen och *beatus ille*-traditionen och även i skillingtrycken kan vi se hur denna typ av stoisk, världsfrånvärd förnöjsam-

het kom till uttryck. Slutligen skulle förnöjsamheten, utifrån de exempel vi sett, även kunna tolkas som en undersåtarnas dygd. Berättelsen om de fyra bröderna Lasse, Bertil, Pelle och Frans avslutas med en förmaning till var och en att vara nöjd med sin lott och inte klaga över den rådande samhällsliga ordningen. Denna lott var nämligen, hette det, given av försynen.

Lyckan och lycksaligheten kopplades emellertid också till kärlek och äktenskap. Här syns en åtskillnad mellan å ena sidan den passionerade och begärande kärleken som kunde liknas vid lyckan – opålitlig, flyktig och farlig. I ett skillingtryck framhölls uttryckligen att människan borde akta sig för denna kärlek och dess låga som när den fick fäste i hjärtat kunde vara svår att utsläcka. Å andra sidan ser vi skildringar av den äktenskapliga kärleken och kärleken till nästan som tydligt kunde kopplas till både dygd och lycksalighet. Den äktenskapliga kärleken framställdes som en grund för glädje och välbestånd medan den begärande kärleken sågs som en väg till plågor och kval. Samtidigt finns det glidningar i tematiken. Den begärande kärlek som besvaras gör människan lycklig och säll – det är i den obesvarade åtrån och längtan som smärtorna uppstår. Begäret kan med andra ord vara något positivt, det kan leda människan i riktning mot den sanna, ömsesidiga kärleken och vara en grund för lycksalighet. På samma sätt framställs inte alltid äktenskapet som något entydigt gott och att det per definition gjorde människan lycklig fanns det utrymme att betvivla.

Likheterna mellan den andliga stilen och den kärleksdiktning som började spridas under 1700-talet har påtalats. Den världsliga diktningen hämtade enligt litteraturhistorikerna inspiration och uttrycksformer från det andaktslitterära språket, ett tema som undersöktes närmre av Stina Hansson. Utifrån ett religiöst språkbruk konstruerades således den nya sensibilitet som växte fram under 1700-talet.⁴⁰⁵ Sensibiliteten syns, för skillingtryckens del, framför allt i kärleksvisorna. Men vad innebar den egentligen? Något schablonmässigt kan det sägas att sensibiliteten ofta likställdes med ett mer känslösamt språk,

med att många känslolägen och stämningar aktualiseras i texten. Detta återkommer även i skillingtrycken där hjärtan tänds av kärleksslågan och plågas av leda, sveda, kval och svår melankoli. Döden tycks ibland vara den enda räddningen för dessa lidande subjekt, det enda sättet att lossa kärlekens bojor.

Även när det gäller andliga visor ser vi tydliga exempel på denna känslolösa stil. I beskrivningarna av den himmelska lycksaligheten och av det eländiga jordeliv som diktarijagen lämnar ser vi ett språkbruk som har mycket gemensamt med kärleksdikterna. Här är det dock världen och den flyktiga lyckan som resulterar i oro, sorg, kval och jämmer medan himmelen erbjuder en förlösning från det jordiska lidandet – en fröjd utan smärta. Som Hansson påpekat var detta emellertid inte något nytt. Redan vid mitten av 1600-talet inkorporerade andaktslitteraturen dessa drag som enligt henne pekar entydigt framåt mot 1700-talets sensibilitet och det tidiga 1800-talets romantik. Det nya var snarast den världsliga stilens användande av de andaktslitterära formerna och den allmänna ”spiritualisering” som kom att prägla den världsliga litteraturen.⁴⁰⁶

I skillingtrycken finns det, kan vi konstatera, prov på en nygamal sensibilitet. Den andliga såväl som den världsliga diktningen bär tydliga drag av det vi skulle kalla känslolöshet. Men det finns en komplikation med denna definition av sensibilitet och den ligger på det begreppsliga planet. Lycksaligheten, den jordiska såväl som den himmelska och mer fulländade varianten, omnämndes inte som en känsla. Istället var den som den bibliska konkordansen slog fast en *känndom* om Gud, som kom från själens *förstånd*. Lycksaligheten eller saligheten var en förståndets kunskap eller insikt om det högsta goda som nåddes vid åskådandet av Gud.⁴⁰⁷ Vilken roll spelar det?

Först och främst kan det konstateras att ordet känsla inte tycks förekomma i skillingtryck från 1700-talet. De tryck jag har gått igenom saknar helt denna term. Dixon framhåller att den engelska kategorin *emotions* började användas först på 1800-talet och att detta implicerar en ny och annorlunda människosyn. Han visar hur passioner och af-

fecker gick från att vara själens rörelser till att successivt ses som mer mekaniska och slutligen övergå till att kallas *emotions*, en sekulärt definierad psykologisk kategori som inte grundade sig i en av religionen definierad antropologi.⁴⁰⁸ Kan detta resonemang antas vara giltigt även i ett svenskt sammanhang? Vi har sett att tanken om människan som en fallen varelse dominerade i visornas framställningar och kunnat sluta oss till att en aristotelisk-skolastisk människosyn med tydlig luthersk förankring låg till grund för denna. Människan framställdes som fri i viljan men med ett korruperat begär som gjorde henne till slav under det världsligt goda. Med hjälp av förnuftets redskap dygden, kunde emellertid begären tyglas och den jordiska tillvaron göras lycksalig. Ett modernare, sekulärt känslobegrepp verkar inte ha existerat. De sinnesrörelser som skillingtryckens karaktärer upplevde var fast förankrade i en religiös och moralisk antropologi där syndafallet och det oordnade begäret stod i centrum.

1800–1850

Konkurrerande ordningar

1700-talets lyckobegrepp förankrades i en moralisk kosmologi, en ordning där lyckan gavs mening utifrån sin position i ett större system. Lyckan underordnades den gudomliga försynen och betecknade den världsliga framgången – intimt sammankopplad med motgång och olycka. Den utgjorde ena sidan av dessa tillvarons två poler och stod för något flyktigt och förgängligt. Lyckan var en distraktion från lycksaligheten, från den sanna fröjden hos Gud i evigheten. Flera forskare har hävdad att denna moraliska och teocentriska världsbild successivt ersattes av en mekanistisk och sekulariserad dito. Skiftet har menats ha ägt rum under 1700-talet. Detta skifte har inte satt några avtryck i skillingtrycken, där den lutherska kosmologin var dominerande även under 1700-talets andra hälft. Men vad händer sen? Vad innebär det tidiga 1800-talet för den lutherska världsbild utifrån vilken lyckan tolkades och beskrevs? Och på vilket sätt används egentligen lyckobegreppet under 1800-talets första hälft?

Samma gamla lycka?

Ej sällheten beror af öden och af lycka; At wara nögd, det är at wara säll:
Jag har sett lyckliga i tjäll, Jag har sett lyckliga på krycka.⁴⁰⁹

Dessa rader ur ett vishäfte tryckt år 1800 tycks tyda på att lyckobegreppet inte förändrats nämnvärt med 1800-talets ingång. Kvar är distinktionen mellan sällhet och lycka, kvar är också kopplingen till ödet. Lyckan framställs i likhet med ödet som det timligt fördelak-

tiga, som rikedom och välgång. Att vara nöjd med det lilla är här liksom under 1700-talet en viktig ingrediens. Även andra visor från 1800-talets första hälft stärker bilden av att lyckobegreppet fortsatte att användas på detta vis. I en passage ur visan *Yngling du som fri och lycklig är* från 1846 diktas det på följande sätt:

Högmod, girighet och falskhet fly, Sök ej hinna lyckans branta höjd, Dig om smicker och beröm ej bry, Men för dygd och ära böjd.⁴¹⁰

Lyckan ställs här, tillsammans med högmod, girighet och falskhet, mot dygden och äran. Återigen möter vi således ett välbekant sätt att ge lyckobegreppet specifik mening och betydelse. I en annan visa hörs uppmaningen: ”Låt den rike ha sin lycka, Att samla in i dyran tid”.⁴¹¹ I ytterligare en talas det om den som sig ”wid jordens lycka fäst”.⁴¹² Allt känns bekant från 1700-talets visor, såväl lyckobegreppets världsliga natur som dess negativa konnotationer.

Men på sina håll märks en annan användning av begreppet. En visa under rubriken *Moralsång* handlar om glädjen i att vara förnöjd, leva stilla och tänka ”gudligt”. Den anspelar således på en välkänd tematik. Men texten rymmer också mer nymodiga formuleringar:

Frukta ej för bistra tider, Sök din lycka i din själ Knorra intet när du lider,
Lofwa Gud när du mår wäl. Gör med upsåt aldrig illa Räkna för din största
fröjd Tänka Gudligt, lefwa stilla Wara med din del förnöjd.;⁴¹³

Den inledande meningen blandar kända begrepp med ordvändningar vars innebörd det finns skäl att fundera över. Sök din lycka i din själ, uppmanar oss visan – leta efter glädjen i ditt inre istället för att vara rädd och orolig över det svåra som kan tänkas vänta. Och klaga inte när du lider utan prisa Gud när du ”mår wäl”. Det kan tyckas vara en liten förändring, men en visa skriven femtio år tidigare skulle förmodligen ha valt formuleringen *lova Gud när det går wäl*. Lyckan och välgången som förut varit en fråga om yttre omständigheter och världslig framgång, blir här synonymt med en positiv sinnesstämning och välmående. Även i andra visor görs denna koppling mellan lycka och subjektiv glädje:

När jag uppå min Lotta tänker Som ung och eldig är och yr, Mitt offer jag
år glädjen skänker Mig ingen hemlig oro bryr. Hwad frögd? Hwad wällust
och hwad lycka Då dess behag jag tänker på, Straxt för mig sjelf jag säger
så: Den der får du i famnen trycka!⁴¹⁴

Vällust, lycka och fröjd ingår här i en ömsesidigt förstärkande relation när den ungdomliga och lustfyllda kärleken ska beskrivas. En kärlek som, märk väl, både hyllas och tillåts sluta lyckligt. I en annan visa om en flicka vid namn Lotta ser vi exempel på ett liknande, positivt lyckobegrepp. Diktarjaget har under hela veckan gått och väntat på sin Lotta som varje dag haft annat för sig. När söndagen kommer hoppas han på lycka:

Sönda'n till min nära lycka
Jag förtjust i tankar går
Henne till mitt bröst will trycka,
Gud! – men hwilket swar jag får!
”Hela weckan att arbeta,
”Det är brukligt härom kring;
”Men hwar Christen själ bör weta:
”Sönda'n gör man ingenting.”⁴¹⁵

Visans trånande mansperson får visserligen inte vad han önskat och begärt. Men det är trots detta tydligt att lyckan står för något gott och eftersträvansvärt som väcker glädjekänslorna. Det är ett nytt sätt att använda ordet lycka.⁴¹⁶

I lyckobegreppets användning märks som vi sett ovan en dubbelhet. Å ena sidan är det i skillingtrycken från 1800-talets mitt fortfarande möjligt att tala om den jordiska lyckans fåfänglighet och förgänglighet, å andra sidan ser vi flera exempel på att ordet lycka görs synonymt med glädje och sällhet och får en mer känslöbetonad och subjektiv status. Även i den Wallinska psalmboken, stadfäst 1819, syns antydning till en dylik förskjutning. Den negativt konnoterade, världsliga lyckan finns kvar som en hotbild. Följande vers ur psalmen 210, *Vaka, själ! och bed*, skriven av J.O. Wallin själv är ett exempel:

Lyckans falskhet känn:
Bäst hon smilar än,
Ditt Urie-brev hon skriver
Joabs kyssar dig hon giver
Dräpande sin vän.
Lyckans falskhet känn.

Det gamla föraktet mot lyckans förföriskhet, ombytlighet och falskhet finns oförmildrat kvar. Kopplingen till det världsliga nöjet och lusten är ett viktigt inslag som även syns i de övriga verserna.⁴¹⁷ Men det finns också textställen där lyckan framställs som glädjekänsla snarare än ett resultat världsliga framgångar. Psalmen 247 får utgöra en illustration:

Glädje utan Gud ej finnes,
Utan Gud ej finnes frid.
Tom den lycka är som vinnes,
Om vi glömmе Gud därvid.
Men ej högsta nöd skall rycka
Glädjens känsla ur vårt bröst,
Om i både nöd och lycka
Vi förnimme Herrans röst.

Gud ger den stadiga glädjekänslan, hävdar psalmen. För den som glömmе Gud blir lyckan tom och meningslös.⁴¹⁸ Här ser vi med andra ord en koppling till den äldre traditionen parallellt med ett nyare sätt att tala om de glädjekänslor som associerades med tillstånd av lycka.

En slutsats av ovanstående resonemang är att termen lycka kopplades till två olika begrepp. Den kunde vara synonym med framgången men också med känslor av glädje och sällhet, så som dessa ord förstods i 1800-talets begreppsapparat. Denna användning ser vi även i skillingtrycken. Men lyckan fick under 1800-talet även en annan ekvivalent, som säger något om hur dess begreppsliga innehåll hade börjat uppfattas. Denna motsvarighet har jag inte hittat exempel på i skillingtrycken, vilket är värt att notera, däremot finns den med i andra källor. I Anders Fredrik Dalins ordbok skriven mellan 1850 och

1855, talas det om *tur*, något som sägs vara detsamma som framgång i betydelsen lyckosamma affärer, befordran eller lycka i spel. Uttrycket att "sitta i" tur, med vilket man menar ha "en tillfällig lycka, under spel" nämns som exempel. *Svenska Akademiens Ordboks* första belägg för ordet tur stammar från 1809 och de excerpter som anges visar hur ordet kom att användas synonymt med just lycka. "Storma icke om du vinner, / Touren kan förändra sig", heter det i ett exempel medan det i ett annat talas om att ha "god tur med fisket". Kopplingen till spel är inte oviktig; ordet tros ha utvecklats ur tur i betydelsen turordning, omgång, rond eller vända. Dalins ordbok talar även om sammansättning med tur som ersatte äldre uttryck där lycka utgjort andra ledet, däribland bondtur och gloptur, tidigare benämnt bondlycka och glop-lycka.⁴¹⁹ Om vi får tro dessa exempel hade 1800-talet hittat en ny beteckning för den tillfälliga medgång som tidigare kallats lycka. En skillnad är dock att turen här inte ges en religiös dimension och inte heller förknippas med ödet, försynen eller Guds allmakt.

Lyckobegreppet kunde som vi sett laddas med flera olika betydelser. Men vad innebär dessa för lyckans förhållande till världsbilden? 1700-talets lycka hade tydliga konnotationer och en given plats i en gudomlig ordning. 1800-talets lycka har så långt vi sett framför allt associerats antingen med denna äldre ordningstanke eller använts i samband med subjektiva känslouttryck. Hur ska detta tolkas? För att förstå lyckans relation till 1800-talets världsbild tror jag att vi först måste fråga oss vad som egentligen sker med den lutherska kosmologi som tidigare haft en så avgörande betydelse för hur lyckobegreppet användes. Vilka omvandlingar genomgick den under 1800-talets första hälft?

Den rätta tron

1800-talets första hälft var i många avseenden en period av religiösa förändringar. Såväl psalmbok som katekesförklaring och kyrkohandbok byttes ut och förändringar i bland annat nattvardsseden och hus-

förhørsformulären innebar en utveckling mot en mer individualistisk religiositet, med fokus på den enskildes kunskap om och förståelse av det kristna budskapet.⁴²⁰ Utöver detta innebar även förändringar i tryckfrihetslagstiftningen ökade möjligheter att publicera religiösa skrifter utan censurens tidigare så omfattande inskränkningar.⁴²¹ Trots att tryckfrihetslagstiftningen från 1809 öppnade upp för en större religiös tolerans var emellertid religionsfriheten fortfarande begränsad. Regeringsformen slog fast att konungen inte fick "tvinga eller tvinga låta" någons samvete utan istället skulle skydda "hvar och en vid fri utöfning af sin religion", dock enbart så länge den enskilde "derigenom icke störer samhällets lugn eller allmän förargelse åstadkommer".⁴²² Anders Jarlert har påpekat att det tog tid att ställa om till såväl nya seder som kyrkoböcker, inte minst till psalmboken.⁴²³ Det kan dock, för att skapa en referenspunkt i förhållande till skillingtrycken, finnas anledning att titta närmare på den religiösa begreppsvärld som växte fram, inte minst i den nya, "wallinska" psalmboken från år 1819.

Psalmhistorikern Emil Liedgren har beskrivit den nya psalmboken som borgerlig och romantisk. Han framhåller "medborgarsinnet som litterär faktor" men menar också att romantikens ideal har en självklar plats, ty "även borgaren tycker om högtidlighet".⁴²⁴ Jarlert visar att psalmboken kombinerade borgerliga dygder med en "romantisk Kristusfromhet" och att det skedde en förskjutning mot ett borgerligt pliktideal, i kontrast till ett äldre luthersk kallelsemedvetande.⁴²⁵ Litteraturvetaren och kyrkohistorikern Håkan Möller framhåller psalmbokens folkuppfostrande funktion och ideologiska prägel och menar att den kompletterade hustavlan som kyrkans socialiserings- och normeringsredskap. De medborgerliga dygderna intog en självklar plats, så även patriotismen. Det romantiska inslaget kan dock problematiseras, menar Möller. Visserligen var det en påtaglig ingrediens i flera psalmer, men samtidigt riskerar det att bli en alltför snäv etikett som döljer, som han formulerar det, "de bibliska bildernas tröstande funktion".⁴²⁶

Vad är det då för begreppsvärldar som aktualiseras av denna med-

borgerlighet och romantik? Liedgren menar att medborgartanken kom till uttryck både som en nationellt social eller kollektivistisk stämning och som ett intresse för allmängiltiga levnadsvillkor och förhållanden.⁴²⁷ Möller å sin sida menar att innehållet i begrepp som borgerlig eller medborgerlig behöver nyanseras. De kan uppfattas som att psalmtexterna speglade en progressiv, liberal föreställning om samhället och individen. Snarare, menar han, uttrycker många psalmer "en strävan att bekräfta den rådande ordningen, övertyga om dess orubblighet och säkra dess fortbestånd". Den gryende fosterlandskärlek och patriotiska retorik som var välkänd i samtiden gjorde sig gällande också i psalmdiktningen och influerade ett flertal psalmer. Möller diskuterar bland annat psalmen 301, *Dig, våra fäders goda land!*, vars budskap griper rakt in i lyckotematiken. Här förmedlas en ljus och hoppfull bild av fäderneslandet vars väg till lycka bygger på folkets "lydnad, flit och ordning". Visserligen står Gud bakom framgångarna, men det är samtidigt folkets ansträngningar och dygdighet som resulterar i verklig sällhet. Psalmen kan, som Möller påpekar, också läsas som en kommentar till den "gudlösa oordning" som revolter och revolution skapat under de gångna åren.⁴²⁸ Den medborgerliga, fosterländska lyckovisionen hade en plats i psalmboken. Men gällde detta även för tidens skillingtrycksvisor? Det är en fråga som vi kommer att få anledning att återkomma till.

Det romantiska inslaget i 1819 års psalmbok har lyfts fram inom forskningen. Flera psalmer uppvisar platoniska drag och en natursyn som ansetts typisk för romantiken. Det platonska inslaget yttrar sig bland annat i att begrepp som det sanna, det goda och det sköna blir mer frekventa och i det som Liedgren beskriver som en "platoniserande religiositet" med "frälsningen från förgänglighetens trälldom" som målet för en oändlig längtan.⁴²⁹ Denna dödslängtan kan tyckas ha en hel del gemensamt med äldre föreställningar om jorden som jämmerdal. Men som Möller påpekat är det inte tidens gång och tanken på det usla jordelivet i kontrast till det den himmelska fröjden som får själen att längta. Istället tillåts den jordiska tillvaron och skapelsens "bländande

fågning” väcka positiva begär i människan.⁴³⁰ Dödslängtan kombineras med en ”hemkänsla i världen” och ett bejakande av allt det vackra och goda som Gud skapat på jorden, konstaterar Liedgren.⁴³¹

Den fosterländska retoriken i kombination med det romantiska och platoniska utgör tillsammans en ny sorts ordningstanke i förhållande till vilken lyckobegreppet kunde formos och användas. Inflytandet av denna världsbild med sina ljusa, harmoniska konturer ska vi fortsätta att diskutera i relation till skillingtrycksvisorna. Först ska vi emellertid fördjupa oss i en annan kristen retorik som också den utgjorde ett markant och betydelsefullt inslag i det tidiga 1800-talets religiösa landskap.

Väckelsens begreppsvärld

1800-talet har ofta förknippats med religiösa väckelserörelser, även om det kanske i första hand varit de frikyrkliga under den senare delen av århundradet som stått i fokus. Även den tidiga väckelsen utgjorde emellertid en viktig beståndsdel i 1800-talets religiösa pluralisering. Det var nämligen, trots de pietistiska och herrnhutiska strömningarna under det föregående århundradet, först kring sekelskiftet 1800 som väckelsen fick en större utbredning. Detta gällde i Sverige såväl som i övriga delar av det protestantiska Europa. Den tidiga protestantiska väckelsen var som historikern Hanne Sanders påpekat inte någon folk-rörelse eller organisation. Den fick fäste på landsbygden och spreds av bönderna, inte minst utifrån hushållen där de väckta kunde samlas om de inte var knutna till den lokala prästen eller kyrkan. Hon tolkar väckelsen som ett komplext fenomen som gav uttryck för såväl kritik som förnyelse i en tid av stora kyrkliga omvälvningar.⁴³²

Forskare som undersökt väckelsen har framhållit såväl ålderdomliga som nymodiga drag i dess världsbild.⁴³³ Sanders har beskrivit den som ”försekulariserad” och i opposition till samtidens sekulära strömningar. Hennes undersökning visar att de väckta varken företrädde någon utpräglad individualism eller antiauktoritär inställning. Tvärtom var

deras budskap ofta traditionellt och kännetecknades av en äldre, dualistisk världsbild där Gud och Djävulen stred om människornas själar. Världsbilden innefattade också tanken om att det bara fanns ett sätt att tro på Gud och de väckta avvisade, enligt Sanders, alla försök att göra tron till en personlig eller individuell sak.⁴³⁴

Bland skillingtrycken dyker det under 1800-talets första årtionden upp ett antal visor som kan tillskrivas väckelsen. Det rör sig om visor med en för tiden särpräglad begrepps användning och retorik, inte minst sedd i kontrast till den andlighet som spreds via psalmboken. Ett utmärkande drag för de väckelsevisor som jag hittat i skillingtryck är betoningen på skillnaderna inom den egna kristna gruppen. Om den äldre andliga visdiktningen betraktat den lutherska kristenheten som ett sammanhållet kollektiv, handlade det här istället om den egna konfessionens syndiga, slumrande slentriankristna som kontrasterades mot de verkligt rättfärdiga – de som var väckta och hade sett ljuset. I ett tryck från 1811 som presenterar ”Twänne Andeliga Sånger” ser vi ett exempel på detta. Visorna är anonymt utgivna, men skrevs av den västsvenske väckelseprästen Lars Linderot (1761–1811). Den ena, *Ingen hinner fram till den eviga ron*, togs med i 1937 års psalmbok och den andra, *Säg mig den vägen*, kom in 1986. *Säg mig den vägen* presenterar i andra versen sitt mycket tydliga budskap (en vers som för övrigt inte togs med i 1986 års psalmbok):

Men ur din sömn, ur din gruffiga dwala
Wäckas skal först din hårdt sofwande själ:
Samwetet waknadt skal börja at tala:
We mig, jag slösar mit ewiga wäl.
Detta styng af Frälsaren
Kalle wi upwäckelsen.⁴³⁵

Visan laborerar med termer som sömn, dvala och ”hårdt sofwande” å ena sidan och å den andra med uppvaknande tack vare frälsarens ”styng”. Denna metaforik är återkommande. Det talas om att ”waka up”, om att ”se”⁴³⁶, om alla de människor som ”blindt här gå”⁴³⁷ och om att ”Nådens Helge Ande wil störa din sömn: Salig är du, om du

waknar”.⁴³⁸ Som den ovanstående versen signalerar gavs uppvaknandet flera sinnliga dimensioner. Väckelsevisorna anspelar på sömnen, men också på synen, hörseln, talet och känslan. Att vakna är att se det som andra inte ser, att börja höra och känna frälsarens styng. Det väckta samvetet ska också börja tala, menar man i den ovanstående visan, och även i andra sånger kommer talet och ropen upp som en del av innebörden i att vara väckt.⁴³⁹ Det ljudliga och kännbara i Guds tilltal blir också viktigt: ”Wäl dig om du följt när Gud dragit, Och lydt när Gud ropade; Kom” kan det exempelvis heta.⁴⁴⁰

Väckelsevisorna försekulariserade världsbild framträder i deras användande av begrepp som var vanliga i den äldre andliga diktningen. Att det trots den ålderdomliga stilen skett något med budskapet går emellertid inte att ta miste på. I följande skillingtryck från 1826 ser vi prov på detta:

I eld skall werlden sist förbrinna,
Dess prakt och lust gå bort i damm,
I eld de falska dygder swinna,
Och deras ära blir till skam.⁴⁴¹

Här känns 1700-talsbegreppen igen – världens prakt och lust ska gå under, brinna i elden och bli till stoft. Här talas också om falskhet, dock med en intressant nykonstruktion. Det är de falska dygderna – inte de falska nöjena, den falska lyckan eller den falska äran, som ska avslöjas och försvinna. Dygdebegreppet, som visserligen var flexibelt under 1700-talet, men som samtidigt sågs som något tveklöst positivt, används för att peka finger åt dem som lever ett *förment* dygdigt liv. Versraderna antyder att det gått inflation i dygden, att den används som ledstjärna utan att egentligen ha den rätta, kristliga innebörden. Samma sak ser vi i visor som proklamerar den sanna tron. ”Aldrig kastas ankar på himmelens strand, Om du sann tro icke äger” heter det exempelvis i Linderots *Ingen hinner fram til den ewiga ron*.⁴⁴² En mer explicit förklaring av problemet hittar vi i visan *Allmänt förfall i vår Christenhet*:

Fordna respekten för Herrans Guds namn
Bland Protestanter förswunnit.
Midt i vår Christenhets sköte och famn
Släckes det nit, som förr brunnit;⁴⁴³

Väckelsevisorna användes för att befästa de väcktas tro och gemenskap. Budskapet syftade till att visa inte bara hur syndarna, världens barn eller de ogudaktiga utan också hur de troende som inte sett ljuset och som vägrat vakna ur sin slentrianmässiga trosutövning skulle straffas för sina misstag. I fortsättningen på den ovan citerade visan ges en färgstark skildring av den kommande domen över dem som inte vaknat:

Winbären mogna, tillreds är Guds präss,
Hösten är redan för dörren:
Nådenes röster som ropa till dess:
Sofwande syndare, hören!
Men I wakne! stån med flit på er wakt!
Hafwer de brinnande lampor i akt,
Att ej winläggandet släcknar!
Öfwer den själ, som beler detta råd,
Döds-mörkret samlas och tjocknar.⁴⁴⁴

Målet med fliten, niten och kampen var frälsningen och saligheten. ”Kämpa för sällhetens krona!”, heter det i en visa. ”Salig är du, om du vaknar” konstateras det vidare.⁴⁴⁵ ”Det är ej så lätt att bli salig, Som mången i blindhet kan tänka och tro”, heter det i en annan.⁴⁴⁶ Den sanna sällheten och saligheten förlades liksom i de äldre visorna till evigheten och inte till den jordiska lyckans tillfälliga gåvor. Men väckelsevisorna tog sällan upp den motsättning mellan jordisk lycka och himmelsk lyckosalighet som den äldre diktningen varit så noga med att framhålla. Väckelsediktingen hade ett tydligt fokus och det var den *rätta* tron. Utan uppvaknandet som visade den sanna vägen till tron fanns inga möjligheter till salighet. Detta var ett sätt att markera skillnaden mellan tro och otro, mellan väckta och icke-väckta. I visorna lades den retoriska kraften på att konstruera ett vi och ett dem, ett vi

som flitigt vinnlade sig om att söka ljuset och ett de som slumrande fortsatte i gamla hjulspår, omedvetna om den sanna tron, äkta dygden och rätta vägen. Uppvaknandet erbjöd en väg till frälsning, salighet och sällhet, men det krävdes en individuell kamp för att nå detta mål.

Naturens rum

Det fanns inom ramen för skillingtrycksutgivningen också strömningar som gav uttryck för något som brukar betraktas som typiskt för 1800-talet och den romantiska rörelsen, nämligen romantiserandet av naturen.⁴⁴⁷ Flera skillingtryck från 1800-talets första hälft uppvisar precis som den wallinska psalmboken ett romantiskt drag där naturen och skapelsens skönhet hyllas.⁴⁴⁸ En visa tryckt 1808 får tjäna som inledande exempel på en annorlunda och ny natursyn. I versraderna blir det tydligt att naturen omvärderats och fått en annan relation till det gudomliga än den tidigare haft. Den aktuella visan som trycktes i ”Wexiö Domkapitel den 16 Mars 1808” anges vara författad av den småländske prästen Sven Allgurén och återges här i sin helhet:

Kom i Naturens modersköt: Med känslans blick dess blickar möt! Och se med hänryckt själ i den, en bild af Skaparen!
Se kring om dig Naturen bär En stämpel af den Ewig är : Alt talar om den stora magt, Som werldens grundwal lagt.
Han ler mot oss i solens ljus: Hans Fotspår röjs i jordens grus: Hans finger syns i ekens topp, I minsta blommas knopp.
I stjernans aldrig mätta högd, I hafwets djupa afgrund röjd, Den tid, som ewigheter bär, Han en och samme är.
I werldarnes bestämda lopp, I fjällens tunga, höga topp, I himlabågens glada prakt, Se dragen af hans magt!
I dagens, årets wäxelgång, I foglens glada morgonsång, I lundens flägt, i källans flod, Känn huru Gud är god!
Han hota tycks i dundrets knall, I stormens ras och blixstens fall: Men guter swalkans floder ner, Och jorden tacksam, ler.
I alt han finnes God och Stor: I daggen, i den brodd som gror, I känslans kraft, i sanningen, I famnen af en wän.
Han lifwar oss med vårens flägt Förtjusar oss med sommarns drägt Och

gläder oss med höstens skatt I winterns långa natt.

Han skyddar våra barndomsår, Han blomsterströr vår ålders vår, Ger styrka åt ett manligt bröst, Och ro på åldrens höst.

Och men'skan, förd emot sin graf, Bland ödens skär på tidens haf, Kan lugn förvänta säker hamn Uti hans Fadersfamn.⁴⁴⁹

Det finns flera teman i denna visa som säger oss något om det tidiga 1800-talets världsbild och människouppfattning och som det finns anledning att granska lite närmare. Visan handlar om den gudomliga skapelsen men innehåller en karakteristisk tvetydighet. I naturen såg människan en bild av skaparen – naturen var en spegling och en påminnelse om den gudomliga makten. Men medan de två första verserna berättar om hur jordens fågring bär en stämpel av det himmelska och att den ”talar om” det gudomliga, tycks de kommande verserna ge vidare implikationer. Gud ler mot oss i solens ljus, heter det här. Han finns överallt – i stjärnorna, i djurlivet och i landskapets formationer. Han talar till människan i alla hennes åldrar genom vädren, vindarna och årstidernas skiftningar. Det handlar inte längre bara om att se naturen *som* Guds skapelse, utan om att se Gud *i* naturen. Hans fotspår röjs i jordens grus, hans finger i ekens topp, och i världen, himlen och fjällen syns dragen av hans makt. Gud finns där, redo att upptäckas.⁴⁵⁰

Idéhistorikern Gunnar Eriksson framhåller att ett utmärkande drag hos romantikerna var att de uppfattade världen som en enhet. Varje liten del av tillvaron, menade exempelvis filosofen Friedrich von Schelling, var en spegling av hela tillvaron och såväl delarna som helheten betraktades som alltigenom andliga. Eriksson skriver om den ”kosmiska berusning” som romantikerna gav uttryck för i förhållande till denna andliga enhet, till tanken om att ”i varje minsta ting kunna se en spegel av allheten och veta att denna allhet är alltigenom meningsfull, alltigenom tänkande”.⁴⁵¹ Men den bild som förmedlas handlar inte alltid om att åskådliggöra Guds närvaro eller spegelbild. Naturen får också en generellt mer positiv laddning i 1800-talets skilningstrycksvisor, och det är inte alltid Gud nämns explicit.⁴⁵²

I den fosterländska diktningen ser vi också exempel på naturens

positiva konnotationer. Här blir hembygden och dess natur något som själen kan längta till:

Hell er, höga, snöbetäckte granar!
Hell dig, moderliga fosterjord!
Endast er min själ i fjerran spanar
I den aldrig än förgättna Nord.⁴⁵³

I fosterbygden finns också kopplingen till det personliga minnet av lyckliga dagar, ett sätt att knyta samman natur, minne och lycklighet. I följande stycke ser vi exempel på detta:

Ljufwa Fosterbygd, uti hwars sköte
Ljusets purpurstrimma, skär och ren,
Tindrade så gladt mitt lif till möte,
Mot en anad sorg ej bröt sitt sken:
Ack! ännu sig mänger i mitt hjerta
Glädjens hogkomst med en dyster smärta;
Och då minnets harpa återklingar
Fordna nöjen, fordna barndomsdar,
Fantasien med ilad flygt sig swingar
Till en nejd, der förr hon lycklig war.⁴⁵⁴

Lyckligheten lokaliseras till den egna barndomen och till den patriotiskt konnoterade plats där diktariet upplevt såväl glädje som smärta.

Utmärkande för 1700-talets skildringar av de jordiska omgivningarna var den negativa betydelse som begreppet värld tillskrevs. Däri låg också en specifik förståelse av lyckobegreppet. Föreningen mellan en å ena sidan ond och bullrig värld och å den andra en falsk och flyktig lycka, tycks ha minskat i popularitet under början av 1800-talet. Den lycka som tidigare fick kraft och betydelse utifrån synen på det jordiska som förgängligt, syndfullt och bullrigt, försvinner i 1800-talets naturlyriska skildringar. Här är det istället, precis som i herde- och *beatus ille*-diktningen, naturen som en plats för sällhet och lyckliga upplevelser som beskrivs. I en visa om ”Den lycklige” återvänder vi till en bekant tematik:

Hwad den är säll, som i sin egen hydda Ser utan oro morgonrådnan gry, Ej saknande de dar som äro flydda, Ej sörjande för dem som skola fly!

Hwad den är säll, som hjertats pligter wördar Och njutningen af hjertats frid förstår, Som fruktar blott en storm för sina skördar Och räknar skiften blott i sina år!

Hwad den är säll, hwars lif så tyst försvinner, Att ingen glansen af hans dygder ser, En källas bild, som genom ängen rinner, Gömd af de blommor hon näring ger!

Hwad den är säll, hwars önskningar belönas Utaf ett älskande och troget bröst, som ser sin wår af kärleken förskönas, Och wänskap samla blommor för hans höst!⁴⁵⁵

Även i 1800-talets romantiska natur finns en koppling till den sälla ensligheten.⁴⁵⁶ Men det finns också skillnader mellan denna visa och den äldre diktningens världsfrånvända idyller. Borta är lyckans spel och den världsliga rikedomens förslavande egenskaper. Borta är hotet från den värld och den lycka som ensligheten och enkelheten en gång erbjöd skydd mot.⁴⁵⁷

Lyckan och sanningen

Det Sanna brukar i likhet med det Goda och det Sköna ses som karaktäristika för romantikens nyplatonism. I skillingtrycksvisan *Låt oss upphöja Glädjens, tacksamhetens ljud* som redan tidigare citerats, ser vi också ett exempel på hur sanningen blev en av de storheter som vittnade om Guds närvaro:

I alt han finnes God och Stor: I daggen, i den brodd som gror, I känslans kraft, i sanningen, I famnen af en wän.⁴⁵⁸

Även i 1819 års psalmbok hittar vi exempel. I Johan Åströms psalm *Höj, mänska, höj ur gruset* märks talet om ”Det Goda Gud dig bjuder” och den ”känsla för det Sköna Dig himlen danat har” men också ”det Sanna”. I den fjärde versen ackompanjeras emellertid begreppet av en sträng uppmaning:

Upp! dig med kraft bemanna. Hvertill uti din själ Guds vink upp till det Sanna, Om du är villans träl? Upp Herrans verk betrakta, Hans under känna lär, På himlens vilja akta, Och sök din vishet där.

Här befinner vi oss en välbekant valsituation, mellan trældom och insikt om det gudomliga. Det handlar om att välja ”det Rätta” och inte vara ”lustans slaf”, men också om att med hjälp av känslan tacksam samt njuta Guds mästerverk. I himlen väntar nämligen ”Den sällhet, Gud dig ämnat”.⁴⁵⁹ Genom en blandning av välbekant tematik och begreppsliga ”nymodigheter” görs insikten om det Sanna till en förutsättning för sällhet.⁴⁶⁰ Skillingstryckens väckelsevisor talar även de om den sanna och rätta tron, men också om dess motsats, hyckleriet. ”Aldrig kastas ankar på himmelens strand, Om du sann tro icke äger”, fastslår en visa.⁴⁶¹ I en annan talas det om den ”sanna väckelsen”.⁴⁶² I följande vers ur *För himmelen måste man kämpa* ser vi exempel på talet om motsatsen:

Bewara oss Gud för at hyckla, I så wigtig sak som omvändelsen är, Men wackta sig wäl för at gyckla, Ty syndaren blottas en stund om ej bär, Hans mantel afkläds på den dagen, Då Jesus skall komma i ära och pragt, De yttersta hiskliga slagen, Upptäcka hwad alfwar du haft.⁴⁶³

Att lögnaren skulle komma att avslöjas och inte få del av den eviga saligheten, var ett centralt tema i denna väckelsevisa. Även i en annan konstateras det att ”Ijumma, lata sökare Finna ej sin Frälsare” och får inte heller vila i ”sällhetens sköte”.⁴⁶⁴

Den sanna lyckan och sällheten kunde emellertid även erfaras i mindre allvarstygda sammanhang. I en dryckesvisa tryckt 1810 stöter vi på denna tematik. Visan kombinerar naturromantik med traditionell *carpe diem*-tematik och inordnar sig i en tämligen välbekant genre. Den är en hyllning till Naturen och till Bacchus och i första versen möter vi en frodig och glädjefylld värld:

Hwad det är lustigt på vårt klot;
Du mins när du dig sansar,
Hur' blomman växer för din fot
Och flickan dig bekransar;

Hur' du för ingen styfwer ser
Spectaclet som Naturen ger,
Då Solen öfwer fältet ler
Och mellan stjernor dansar.⁴⁶⁵

Naturens skådespel är tillgängligt för alla och tillvaron potentiellt lustfylld bara vi "sansar" oss, proklamerar visan. I en annan vers återkommer uppmaningen att se stundens glädjeämnen och ta vara på den sällhet som vinets Gud skänker:

Nå wäl, så drickom då min wän,
Tills wi oss sälla tycka,
I winet ligger wisheten,
Att se vår sanna lycka.
Wårt offer wore för dess Gud,
Wår stämma ware glädjens ljud,
Och winet är vårt första bud,
Må ingen det förtycka.

Denna tanke om att vinet var en väg till sällhet, var inte ny och hade uttryckts på liknande vis även i 1700-talets dryckesvisor. Visan anspelar som synes också på en klassisk devis, nämligen att sanningen kommer fram under rusets inverkan. Men det var inte bara sanningen utan mer specifikt den *sanna lyckan* som vinet skänkte enligt visan. Med vinet kom förmågan att urskilja den fågning och naturliga glädje som jordelivet hade att bjuda på – det gav förutsättningen för upplevelsen av det sköna och det sanna, nyckeln till lycka och glädje. Den lycka som visan hänvisar till är inte längre den flyktiga lyckans kullrande klot, som vi stött på i tidigare kapitel. Dryckesvisans lycka är kopplad till glädjen och sällheten snarare än till den jordiska framgångens växlingar.

Även i en mer politisk och sekulär kontext var sanningen ett begrepp i tiden. I följande visa från 1844 anspelas det på Oscar Is valspråk, *Rätt och Sanning*, vilket tagits från 1809 års regeringsform.⁴⁶⁶ I en hyllningssång till den nytillträdde kungen diktades det således på följande vis:

Hell Oscar! blif din lefnad lång!
Med Rätt och Sanning må du skydda
Det höga slott, den låga hydda,
Wid Dina trogna Swenscars sång.

Sanningen används här som ett medborgerligt begrepp som får definiera överhetens relation och ansvar i förhållande till undersåtarna. Den ges patriotiska konnotationer, något som syns även i andra hyllningsvisor. I *För Swea Konung sjung*, tryckt samma år, uppenbarar sanningen den fosterländska relationen mellan kungen och hans folk. Här finns också en explicit koppling till lyckan och sällheten:

Aldrig, med blodigt sår,
Hans dyra sak och vår
Skild från hwarann!
För den som sanning sett
Gud, Kung och Folk är ett:
Så Kungs-, så Medborgswett
Stridde och wann.
Wårt wäl det ware hans!
Hans wäl vår lyckas glans!
Hell, säll vår Kung!
Glädje åt landets Far!
Åren hans gamla dar!
Den lik, då ung han war!
Hell, säll vår Kung!⁴⁶⁷

Visan talar om en både om en social ordning och om de starka banden och gemenskapen mellan Gud, kung och folk. Den visar också hur kungen kunde framställas närmast som en frälsare, som den som ger lycka och välgång.

Vad säger oss då allt detta tal om sanning? Sanningen har i de exempel vi sett varit en förutsättning för sällheten, saligheten och nu sist lyckan och folkets/kungens väl. För att förstå dess position som begrepp skulle emellertid mer omfattande undersökningar krävas. Här får den istället tjäna till att väcka frågor om lyckobegreppet. För var det möjligen så att den enda Sanningen blev särskilt viktig i en värld

där det egentligen fanns plats för många sanningar om vägen till lycka och sällhet?

Sekulär sällhet

Som vi sett i ett par exempel ovan kunde lyckan och sällheten även kopplas samman med den spirande fosterländska retoriken.⁴⁶⁸ Denna inomvärldsliga men inte nödvändigtvis icke-religiösa vision av fäderneslandet och hembygden har uppmärksammats av fler forskare och det finns även kopplingar till lyckobegreppet.⁴⁶⁹ Sett ur ett internationellt perspektiv var lyckan och den sekulära framtidsvisionen redan intimt förbundna. Inte minst den amerikanska revolutionen hade inneburit att lyckan lyfts fram som politiskt slagord, bland annat i självständighetsförklaringens berömda formulering om *the pursuit of happiness* och varje mans rätt härtill. Även den franska nationalsången, antagen 1795, gav uttryck åt en sekulär och patriotisk lyckovision. Men det lyckobegrepp som proklamerades av revolutionernas författare var inte oomstritt. Historikern Darrin McMahon konstaterar öppnade den amerikanska formuleringen för flera möjliga tolkningar. Såväl den privata njutningen och tillfredsställelsen som den offentliga och allmänna välfärden kunde åsyftas. Men denna tvetydighet innebar inte nödvändigtvis ett problem och kan ses som en för upplysningstiden och det sena 1700-talet typisk ambivalens. För Thomas Jefferson, självständighetsförklaringens främste upphovsman, förenades de två på ett självklart sätt, enligt McMahon. Individens intressen och det allmännas bästa, individuell och allmän lycka var två sidor av samma mynt. Till grund för resonemangen låg tron på religionens, dygdens och förnuftets goda inflytande.⁴⁷⁰

Engelskans *happiness* översätts vanligen med lycka. Men går det verkligen att säga att lyckobegreppet rymmer denna betydelse i 1800-talets visdiktning? I början av detta kapitel såg vi hur ordet lycka kunde associeras med vällusten och glädjekänslorna. De bilder av världens sammanhang och ordning som därefter diskuterats sak-

nar i mångt och mycket just ordet lycka. Detta kan tyckas problematiskt inte minst i förhållande till avhandlingens syfte, men det är samtidigt ett resultat av undersökningarna som säger något väsentligt om det tidiga 1800-talet. I den världsbild som skillingtrycksvisorna målar upp under denna tid rymts inte längre ordet lycka på samma sätt som tidigare. Detsamma gäller lycksaligheten som från att ha varit den världsliga lyckans självklara motpol också den försvinner ut i periferin. De visor jag undersökt talar inte längre i någon högre utsträckning om lycka och lycksalighet. Däremot framställs det som viktigt att vara lycklig och säll.⁴⁷¹ Sällheten är ett begrepp som i mångt och mycket övertar de konnotationer som lycksaligheten tidigare haft. Sällheten och saligheten är målet i väckelsevisorna och i den naturlyriska diktningen får sällheten, liksom lycksalighet (men också sällhet) i den äldre traditionens herde- och *beatus ille*-dikter, beteckna ett tillstånd av frid, ro och välbehag. Men finns det i skillingtrycken även andra visioner om lycka och sällhet på jorden, visioner som i likhet med *the pursuit of happiness* är av en mer politisk och sekulär karaktär?

Lycksalighet, sällhet och salighet hade framförallt använts för att beteckna det himmelska och eviga i 1700-talets diktning. Med 1800-talets ingång tas sällheten successivt ner på jorden. Även 1700-talet visor hade haft dylika inslag, bland annat i herde- och *beatus ille*-diktningens anspråkslösa och fridfulla lycksalighetsideal. Men med den gryende patriotismen, kombinerad med en romantisk natursyn, förändrades tonläget. Sällheten fick en delvis ny betydelse och den världsliga dimensionen blev allt viktigare. Även "folket" kom att hamna i centrum på ett sätt som tidigare varit ovanligt.⁴⁷²

Den patriotiska diktningen tog sig olika uttryck, varav ett var kungahyllningar och "välkomstvisor" till nytillträdde monarker och deras inresta gemåler. I en visa tillägnad prinsessan Lovisa av Nederländerna, utgiven samma år som hennes giftermål med Karl XV, ser vi ett exempel på hur denna typ av visor förenade begrepp som fosterland, folk, natur och innerlig glädje. I fjärde versen syns följande hälsning:

Wälkommen Lowisa till Swerges land! Dig helsar med jubel vårt fosterland. På skogbeklädt berg och i grönan dal, I fattigmans tjäll och i hofwets sal, – Hwart som Lowisa du wänder din gång, Wår kärlek dig möter med glädjesång. :.⁴⁷³

Fosterlandet omfattar fattig som rik och finns i landets natur såväl som i dess folk. Allt och alla förenas i kärleken till kungens blivande gemål och hälsar henne med glädje. Visan fortsätter med att beskriva folket och den unga prinsessan:

Och wår hjertas tro är din hufwudgård, Der hwilar du trygg i en stormig werld, Så lugn som ett barn på sin moders arm Du lutar med tro dig till folkets barm. Ty Lowisa, så hjertlig och god, Ger Swensken med glädje sitt lif och blod.

Så ren som en källa i vårens lund, Der Himlen sig speglar en aftonstund, Bor kärlek till folket i hennes bröst Och därför till Gud med sin späda röst Be ringa mans barn i de låga tjäll: Gud signe Lowisa, gör henne säll.

De mystiska och mytiska banden mellan kungen och hans folk, ärans och maktens spegling i naturen och i bakgrunden Guds beskyddande hand över helheten formar en speciell sorts fosterländskhet. Den bildar en enhet baserad på folket, naturen och religionen.⁴⁷⁴ I en visa till Karl XIV Johan som gick av trycket 1822 märks även det götiska inslaget när det talas om ”Den kraft som i Swithiod domnande låg” eller om den nye kungen som ” wälsignad gick opp på Odens och Tryggwasons Throner”.⁴⁷⁵ I ytterligare en visa syns följande formulering:

Hwart redligt Swea hjerta brinner Af wördnad för wårt Kungahus, I hopp att dårskapen förswinner Och wi erfara känslorus.

I liflig glädje öfwer alla Som rätt will göra, och det kan, Ty fröjderopen höras skalla, För Kungahus och Fosterland.⁴⁷⁶

Folket ingick här i en sorts symbios med monarken, det var mot folkets barm som prinsessan Lovisa skulle vila sitt huvud när världen var stormig. Som Enefalk påpekat angående denna typ av patriotiska visor från mitten av 1800-talet, handlar det inte om att visans folk önskar sig ett kungligt envælde. Inte heller är det någon parlamentarisk stat som efterfrågas utan en med Enefalks ord ”ganska verklighetsfräm-

mande kombination” där monarken konsulterar sitt folk och styr i samråd med detta.⁴⁷⁷ Gemenskapen som målas upp har andra konnotationer än de rent medborgerliga. Det handlar som vi sett ovan om kärlek, trygghet, glädje, känslorus och hjärtats tro.⁴⁷⁸

Är detta en vision om samhällelig sällhet? För att svara på den frågan måste vi analysera visorna närmre. I visan om Lovisa av Nederländerna ger andra versen en ledtråd:

I hoppet wi skåda den sällhets höjd, Som Eder förening bereder med fröjd.
Himlen beskydde vår Konunga-ätt, Som skänkt oss all sällhet och främjar
vår rätt; Och blifwa i framtid vår ömma mor Som vår Josefina i kärlek
stor.⁴⁷⁹

Giftermålet skapar förväntningar på sällhet, men också på kungahusets fortlevnad. Versen inkorporerar både historia och framtid när den här talar om all den sällhet som konungaätten skänkt Sveriges folk. I visan till Karl XIV Johan hyllas denne fransman som efterträdare till Oden och Olav Tryggvasson och hans hjältedåd åses med beundran av folket. Kungen beskrivs som en far ”som endast i glada och lyckliga barn” får belöning för sina mödor. Visan avslutas med en bön till allfädern om framtida välgång:

Men – Swithiods Allfader, gamle af dar,
Som thronar der _ högt öfwer jorden,
o! blicka, så huld som Du fäderna war,
till Thronerna neder i Norden!
Bewara vår Konung! Bewara Hans ätt!
må lagbunden frihet och sanning och rätt
betrygga vår sällhet och ära!⁴⁸⁰

Visorna ger prov på hur en gemenskap baserad på folket, kungamakten, naturen och inte minst historien kunde konstrueras. Båda visorna ger även en andlig dimension åt den nationella gemenskapen. Gemensamt är också att hyllningen inbegriper en förhoppning om framtida sällhet och ära – något som kombinationen av ovan nämnda element ska ge upphov till. Vad vi ser är en vision om sällhet för landet och folket, förlagd till den inomvärldsliga framtiden.

Historikern Henrik Edgren har diskuterat den svenska nationella identiteten mellan 1810 och 1831 i termer av etniskt kulturell, men även som en medborgerligt "civistisk" patriotism. Han visar att den nationella identitet som artikulerades i Stockholmspressen under de angivna åren i stor utsträckning tillhörde den senare typen. I det medborgerliga inkluderades bland annat en tro på det konstitutionella styrelsesättets företräden och på vikten av delaktighet i det politiska livet. Det positiva och nödvändiga i förekomsten av en fosterländsk opposition lyftes också fram. Andra ingredienser var insatser för politiska och ekonomiska reformer och för meritokratiska befordringsvägar.⁴⁸¹ Även i skillingtrycksvisorna ser vi uttryck för denna medborgerlighet både i visor som kommenterade händelser i samtiden och i talet om den "allmänna Opinionen".⁴⁸² Innehållet i dessa visor kunde variera. Här finner vi visor om politiska skandaler såväl som om politiska sakfrågor såsom husagan, näringsfriheten och nykterheten, men även rena nidvisor.⁴⁸³ I skillingtryck om en fiktiv bedragare kallad Fläskstedt stöter vi till och med på frågan om visdiktningens roll i denna offentliga debatt. Berättelsen är sinnrikt skriven som ett brev från "en Förgyllare i Stockholm till en vän på Landet" och innehåller konsekventa och kan vi anta medvetna felstavningar. Tonen är förtrolig och uppriktig på ett sätt som markerar dess ironiska anslag. Om Fläskstedt, konstateras det i "brevet", har det skrivits tvenne visor, den ena av någon som visat prov på kunskap i ämnet medan den andra varit "högst ussell". Brevet fortsätter:

Jag är en stor hattare av visor. de gå endast ut på chukan. Det är endast dåliga personer, som skrifwa på wärs. och det är ett stort fel i tryckfrihetsförordningen att det ej blifwit förbudet. Men det blir wäl snart Riksdag igen. Då skola wi alla som förstå att föra penan söka att utrotta wärsmakeriet. ingen wärsmakare kan följa sanningen, ty rimmet twingar honom att ljuga i ändan och när de sluta den ena wärsen med något stort, så måste de för rimmet skull sluta den andra med lort.⁴⁸⁴

Det talas här om versmakarnas bristande kompetens och om att deras belackare ansåg att kvaliteten på de alster dessa aktörer i det offentliga

samtalet producerade var så låg att de helst borde förbjudas. Den ironiska tonen låter oss dock förstå att det snarast är kritikerna det är fel på, de som ”förstå att föra penan” och som vill utnyttja sitt politiska inflytande till att ”utrotta wärsmakeriet”.

Den medborgaranda som kommer till uttryck i skillingtrycksvisorna tog sig olika former. I en visa om det nygrundade ”Nykterhetsförbundet i Stockholm” smädas denna förening för att ha ”skymfat Bachi ära” och stiftat stränga nykterhetslagar till skada för hela folket, herrar såväl som drängar. Visan går hårt ut mot dem som vill kringskära individens frihet att välja sina glädjeämnen i livet. I verserna två och tre diktas det på följande vis:

Dess ändamål är godt – men Fredmans lyra klingar
Ännu kring nordens fjäll, och högre glädje bringar
Åt tacksam efterverld än åt dess egna dar;
Hans lära följer jag, som Son, – han är min Far.
Att njuta lifvets fröjd jag vill hans älskling blifva,
Och icke utan skäl hans lära öfvergifva.
Jag vore otacksam om jag hans råd försköt
Och med en falsk princip min egen sällhet slöt.

Nykterhetsförbundets stränga lagar kritiseras och individens förmåga till måttlighet framhävs som motvikt till falska löften om absolut nykterhet:

Kom sköna *Nykterhet* så mild till norra fjällen.
Att hälsa oss din frid i klara stjerne-qvällen.
Ej Göthen glömt dig borrt – han älskar dig fastmer,
Och tar sin *Måltids-sup* – men inga löften svär:
[...]
Hvad är då ett *förbund*, der friheten är fjättrad,
Och manne *Suparn sjelf* deraf kan bli förbättrad?
Nej! obevittnad nu han i sitt *Lönnskåp* går
Och i hvarenda quart sig tar en *Brännvinstår*.

Sällheten, säger visan, är en individuell angelägenhet och det är upp till var och en att själv välja sin väg i livet. Också här ringas den in av de nordliga fjällen där ”Göthen” nyttjar friheten att ta sig en sup, utan

att för den skull ta avstånd nykterheten. Nykterheten bör inte vara ett tvång utan något som den enskilde själv väljer.⁴⁸⁵

Men även den andra sidan av debatten gjorde sin röst hörd i skillingtrycksvisans form. I ett rikligt illustrerat tryck från samma år som det föregående prisas nykterheten och avståndstagandet från superi i ”En väckt Ynglings klagosång”. Här talas det om Satan som ”med starka dryckers kraft” mig ”fången haft” och nykterheten som den enda välsignade vägen:

Nykterhets-förbunden kröne Gud med framgång öfwer allt! Sjelf i nåd du den belöne, Som ej tager saken kallt. Styrk, wälsigna en och hwar Som från ondskan afsked tar!⁴⁸⁶

Inte bara den andliga visdiktningen präglades av att fler aktörer kämpade om det mediala utrymmet. Även inom den politiska och samhällseliga sånggenren ventilerades konkurrerande visioner om vägen till sällhet.

Temporalaförskjutningar

Under början av 1800-talet inkorporeras successivt nya föreställningar om tid och rum i den äldre temporalaförskjutning som skillingtrycksvisorna tidigare gett uttryck för. Tiden kom att få nya laddningar och tidsperspektiv som tidigare varit förbehållna vissa genrer gavs nya användningsområden. 1700-talets visdiktning präglades av en temporal ordning som satte lyckan i relation till frälsningshistorien och evigheten. Den världsliga lyckan betraktades som flyktig och bedräglig, och det var endast den lycksalighet som stod att finna i det stundande himmelrikets evighet som ansågs ha ett verkligt värde. Denna eskatologiska vision försvann inte med 1800-talets ingång och på sina håll tycks den till och med fått ökad kraft. I väckelsens visor återfinner vi tydliga referenser till den stundande domedagen. Det talas om världen som ”I eld skall [...] förbrinna”, om ”Herrans stora dom” och om den världsliga själen som måste ”förgås”.⁴⁸⁷ Ibland handlar det

om varningar till de slumrande som ännu inte vaknat och sett ljuset:

Att hundra knapt sitt wäl betänka,
När tusend, tusend sig fördränka
Uti en ewig syndaflod!⁴⁸⁸

Väckelsevisornas dramatik ser vi även prov på i följande visa där det talas om ”ewighetens swära längd”, ”Sodoms brand” och om Gud som ”med hämndens blixst från himmelen”, ska ”hemsöka syndaren”. Här finns också Satan som ”förer sina slagte får, Till fasans grymma boning”. I sjuttonde och artonde versen beskrivs de ewiga plågor som ska drabba den som går med säkerhet, förakt och fräck uppsyn genom livet:

Dem förestår en ewighet: O, faseliga ewighet För hwilken hjertat bäfwar;
När i dess widt utsträckta rymd, Af ändlöshetens mörker skymd, Med
häpnad tanken sfwäfwär.

Jag skådar här, O sorg och gråt, Att akta makar skiljas åt, Föräldrar, barn
och wänner: Den ena in i himlen går, Den andra utanföre står, Och all
förtwiflan känner.⁴⁸⁹

Som brukligt i väckelsediktningen ser vi polariseringen mellan väckta och icke-väckta. Det individuella religiösa valet får i bilden av ewigheten sina yttersta konsekvenser. Salighet och frälsning når bara den som vaknat ur sin timliga slummer och själv tagit ansvar för sin frälsning.

Men den stundande domen var bara en del av den eskatologiska visionen. I flera visor ser vi även en annan sida av den stundande ewigheten. En ung man, tård av sin ”fyraåriga sjukdom” berättar sin historia eftersom han ska skynda vidare till en bättre plats:

Jag är nu en Yngling wid tjugofem år
Spm något kan skrifwa och något förstår.
Jag will några rader uptekna försann,
Och sedan mig hasta till Sällhetens lann.

Den stundande sällheten tröstar den sjuke och används som en förhoppning om vad som komma skall för den flitige och trogne. Väckelsevisorna återkommer ofta till den glädjens dag då de väckta ska få möta Jesus:

En gång så wi se med gamman, Guds och Människones Son! En gång så wi
allesamman, Siunga inför Lambets Tron, Nu, i hoppet glädjom oss, Otro,
Satan, Werld till trots.⁴⁹⁰

Ett annat tidsperspektiv möter vi i en visa av Frans Michael Fran-
zén, som var delaktig i psalmboksarbetet men som även diktat såväl
dryckesvisor som kärlekslyrik. Följande visa kallas på omslaget ”Lif-
wets njutning” och är en hyllning till stundens nöjen, dock inte utan
andliga konnotationer. I första versen tydliggörs budskapet – den jor-
diska tiden är ändlig och bör därför njutas här och nu:

Sörg ej den gryende
dagen förut!
Njut af den flyende
hwarje minut.
Rosornas doft,
drufwornas ånga
skynda att fånga;
yngling! de wissna: du sjelf är ett stoft.

Världens skönhet vissnar och förgås och livets tid förrinner. Men nå-
gon anledning att sörja finns inte. Sista versens sorglösa budskap lyder
på följande vis:

Glad må du somna i
grafwen, du ock;
känslorna domna i
tiden ändock.
Efter en qwäll
måtteligt njuten
hjärteligt fluten,
sofwer man roligt och waknar man säll.⁴⁹¹

Den som lever ett liv med måttlig njutning sover gott och vaknar säll,
ett förhållande som även verkar syfta på det eviga livet. Men evigheten
står inte i bjärt kontrast till det jordiska levernet. Tvärtom beskrivs
jordelivet som fullt av glädjeämnen som förnöjsamt bör uppskattas.
Glädjen över livet och dygden går hand i hand, de ”elda hwarannan”,
konstatera det i visan. En liknande tematik finner vi i en visa om den

hastigt flyende tiden och den uppskattning av sälla ögonblick som dess framfart manar oss till:

Ack! hur hastigt flyger ej minuten,
Ingen dödlig hindra kan dess lopp,
Knappt den är begynd, förr'n den är sluten,
Knappt den hinner öppna rosens knopp!
Likwäl kan uppkomma på densamma
Både kärleken och hatets frö;
Mången liten eld till låga flamma,
Ack! och mången sällhetskänsla dö.
Många lätta, ljufwa band bli knutna,
Många tunga borjor läggas på,
Måna gifna löften trolöst brutna,
Mången redlig wän ifrån oss gå;
En minut afgör mångens lycka,
Menskowännen finner sig så nöjd,
En minut, den kan ur nöden rycka
Uslingen, och skänka honom fröjd.
Njut då slätigt hwar minut af lifwet,
Gör det goda, gör det nyttiga,
Gif en skärf, af det som dig blir gifwet,
Åt de swaga och de torftiga;
Då skall du i dödsminuten smaka
Lugn och styrka, och, i hoppet säll,
Kasta glad en tacksam blick tillbaka,
Somna roligt in din sista qwäll.⁴⁹²

En annan temporal ordning som framträder i 1800-talets visdiktning är den inomvärldsliga kopplingen mellan ett historiskt förflutet och en förväntad framtid. Historien med sina mytiska och metafysiska kvaliteter intog som vi sett en viktig plats i den götiskt präglade romantiska och patriotiska diktningen. Historien förenade folket och visade fram emot dess sälla framtid. Den kristna eskatologin fick i detta sammanhang stå tillbaka för en sekulär framtidsvision. Historikern Lucian Hölscher menar att tanken om att folkens framtida öden låg djupt bevarade i deras historia, var vanlig bland romantikerna. Hos Hölderlin, Novalis, Schlegel, Herder och många andra romantiker

fanns ett intresse för framtiden som främst tog sig uttryck i synen på historien.⁴⁹³ Även i skillingtrycksdiktningen märks denna spänning mellan ett ärorikt förflutet och en säll framtid. I ett häfte med ”Trenne muntra Sällskaps-Sånger” tryckta år 1822, serveras vi tydliga exempel på historiens betydelse. Visorna, anger omslaget, skulle sjungas ”med de vackraste krigsmelodier”. I den första, *Det gamla Götha Lejon hwilar*, besjungs dåvarande kronprinsen och generalen Oscar och det talas om ”forttids bragd” och ”framtids hopp”.⁴⁹⁴ I den tredje och sista visan hyllas kungen, Carl XIV Johan, och den historiskt ärofyllda plats han intagit. Andra versen lyder:

Den kraft som i Swithiod domnande låg,
ur hundraårs slumret Han ryckte
och satte till gränsor den swallande wåg,
till wärn dess på nytt födda ryckte.
Han väckt och fullbordat vårt djerfwaste hopp
förr än Han, af folken, wälsignad gick opp
på Odens och Tryggwasons Throner.⁴⁹⁵

Det historiska sammanhanget, både i form av det forna Svitjods storhet och av Karl den tolfte segrar, skänker kraft och mening till denna hyllning, så även arvet efter Oden och Olav Tryggvasson. Men det är inte bara historien som är väsentlig att lyfta fram utan också framtiden, där de kommande generationerna såväl som den framtida sällheten för folket blir viktiga ingredienser.

Lyckans och sällhetens ordningar

I sökandet efter den kosmologi som präglade användandet av det tidiga 1800-talets lyckobegrepp kan redan här en del slutsatser dras. Den mest avgörande är att det lyckobegrepp som under 1700-talet hade en tydlig och välavgränsad innebörd, förlorar sin centrala position. I vissa fall finns lyckan kvar i sin äldre betydelse, som den jordiska framgångens ostadighet och opålitlighet, intimt förknippad med den syndfulla timliga världen. I andra kan det konstateras att lyckobegrep-

pet används synonymt med glädje och vällust och att det således får beteckna ett mer subjektivt känslotillstånd. Också lycksaligheten, det himmelska och eviga välbefinnande som tidigare utgjort kontrast till den flyktiga lyckan, förekommer allt mer sällan i diktningen. Istället syns ett annat begrepp som inte är nytt och som länge varit synonymt med lycksaligheten, nämligen sällhet. Att vara lycklig och säll blir det eftersträvansvärda tillståndet på jorden men också i förhållande till Gud. Sällhet och salighet är begrepp som vävs samman i den andliga diktningen.

Ytterligare ett resultat värt att notera är den pluralisering av skillingtrycken som 1800-talet innebar. Mängden röster som konkurrerade om utrymmet tycks ha ökat. Den andliga diktningen kunde visserligen redan under 1700-talet ses som mångfacetterad såtillvida att pietistiska och herrnhutiska sånger gavs ut parallellt med mer ortodoxa. Under 1800-talet fortsatte denna parallella utgivning men den utökades också med nya typer av väckelsesånger. 1809 års regeringsform lovade visserligen fri utövning av landets religion så länge detta inte störde samhällets lugn eller väckte allmän förargelse. Någon garant för religionsfrihet var detta dock inte, och fram till 1860 var det förbjudet för svenska undersåtar att tillhöra någon annan kyrka än den evangelisk-lutherska statskyrkan. Som påpekats syftade de stränga religionslagarna till att förhindra avvikande och främmande trosinriktningar att sprida sig och bli en utmaning mot den rätta läran.⁴⁹⁶ I skillingtrycksdiktningen framträdde de andliga alternativ som den pietistiskt influerade väckelsen utgjorde tydligare och mer dominerande med 1800-talets ingång, medan i lagens mening förbjudna religionsformer lyste med sin frånvaro.

En viktig skillnad gentemot de ”avvikande” religiösa röster som kommit till uttryck under 1700-talet, var att 1800-talets väckelse-diktning faktiskt profilerade sig som avvikande. Väckelsesångerna innehöll formuleringar som poängterade att de väckta representerade en särskild och utvald grupp – de skapade ett explicit vi och dem. Även inom andra sorters skillingtrycksvisor märks denna tendens att

polarisera och markera distans. Dessa kollektiva identitetsmarkeringar innebar också en individualisering. Under 1800-talets första hälft blev det allt tydligare att det fanns olika sätt att tolka tillvaron och därmed olika valmöjligheter som det ytterst var upp till individen att fatta beslut om.

Den pluralitet som skillingtrycken uppvisar under 1800-talets första hälft får konsekvenser för lyckan och sällheten. Den mest uppenbara är att fler röster nu sade sig representera vägen till sällhet. I såväl andliga som världsliga frågor presenterades visioner om det goda livet, med fokus antingen på den inomvärldsliga tiden eller på evigheten. Men det fanns inte bara olika visioner om det lyckliga livet utan också olika sätt att presentera och lokalisera sällheten. Både tidsligt och rumsligt skapades kontexter inom vilka sällheten fick en särskild resonans. Dessa sammanhang utgjordes inte minst av naturen (och dess gudomlighet), men också av hembygden, fosterlandet och fädernesjorden. Naturens positiva laddning i den romantiskt präglade diktningen innebar att ett negativt konnoterat begrepp som världen och dess koppling till en flyktig och bedräglig lycka, trädde tillbaka till förmån för en mer positiv syn på de jordiska omgivningarna. Naturen kunde ses som en återspeglning av Gud, eller som en del av den gudomliga helheten. Hembygden och fosterlandet utgick också från en romantiserad natur, men inkorporerade även andra element. Det har talats om en patriotism som förenade folket och kungen med naturen, religionen och historien. Föreställningen om ett ärorikt förflutet som skulle leda till framtida sällhet har också diskuterats. Även mer ”civistisk” och liberalt orienterad patriotism har tagits upp som en grund för inomvärldsliga visioner om sällhet.

Ett av de avgörande inslagen i den äldre världsbilden var den temporala ordning som lyckan och lycksaligheten inordnades i. Även denna ordning förändras under 1800-talet. I många visor syns en stark koppling mellan himlen och den mest fullkomliga sällheten och saligheten. Eskatologin är fortfarande närvarande som en betydande temporal dimension. Men även andra sätt att föreställa sig den lyckliga

sällhetens tid kommer till uttryck. *Carpe diem*-diktningen förstärker tanken om att sällheten finns här och nu, i denna världen att den var något som människan skulle njuta av och förnjöjas över. I den patriotiska diktningen tar det inomvärldsliga ett steg längre genom att betona historiens roll. Detta temporala perspektiv är det kanske mest nymodiga och skapar en teleologisk tidslinje som oberoende av frälsningshistorien riktar blicken mot framtiden. Det inbegriper både en koppling bakåt till ett mytiskt förflutet och framåt mot folkets ärofyllda segrar och framtida sällhet.

Den kosmologi som 1800-talets lycko- och sällhetsbegrepp inordnades i var inte lika entydig som den som präglade det svenska 1700-talet. På ett plan kan detta sägas ha medverkat till en banalisering av lyckobegreppet – lyckans växlingar förmådde inte längre förklara tillvarons och det mänskliga livets förutsättningar utan blev ett begrepp bland andra som ringade in det goda och eftersträvansvärda. Om 1700-talets lycka berättat något om världen och dess sammanhang, blev förhållandet det omvända under 1800-talet. Nu var det istället världen, i all sin mångsidighet, som berättade något om lyckan. Att tala om *en* världsbild eller kosmologi låter sig inte längre göras, istället har jag i detta kapitel lyft fram olika element som tillsammans speglar en allt mer pluraliserad föreställning om lyckan och dess väsen. Den lutherska kosmologin hade mist sin ställning som det världsbildens självklara fundament och framstod nu som en kosmologi bland andra. Samtidigt hade det religiösa landskapet pluraliserats, vilket lett till att sällhetsvisionerna blivit allt mer mångfacetterade och även fått sekulära, inomvärldsliga konnotationer. Detta kapitel har därför handlat om konkurrerande ordningar, om olika sätt att måla konturerna till de världsbilder inom vilka begreppen lycka och sällhet fick sin betydelse.

Den goda människan

Vem är då den människa som vi möter i 1800-talets skillingtryck? 1700-talets visdiktning framställde människan som fallen med oordnade lustar och begär. För denna fallna gestalt innebar livet en kamp emot begäret till världsliga rikedomar och lycka, en kamp som enbart kunde föras med blicken stadigt fäst mot evighetens lycksalighet. Individens hjälp och redskap i denna situation var dygden. Det var den som möjliggjorde en ordnad tillvaro med kontrollerade begär. Beskrivningarna av 1700-talets människa var förankrade i den lutherska etiken men präglades också av den aristotelisk-skolastiska människosyn som länge varit förhärskande. Vad händer med denna antropologi under 1800-talet? Vad innebär romantiken och de nyplatoniska strömningarna för människans relation till lyckan och sällheten?

Kinesen Skandal och den mänskliga lyckans obestånd

Även om ordet lycka ofta byttes ut mot sällhet, innebar inte detta att lyckan helt försvann. Den jordiska lyckan kunde fortfarande vara synonym med den världsliga framgången och som sådan upplevas som skiftande och oberäknelig.⁴⁹⁷ I vissa sammanhang blev denna tematik särskilt användbar. 1833 utkom ett par visor om vad vi skulle kunna kalla en lycksökare, nämligen det ”Kinesiska Finans-Rådet” Skandal och om dennes nesliga öde.⁴⁹⁸ Berättelsen tycks vid första anblick ha mycket gemensamt med den om Alexander Blackwell, kung Fredriks livmedikus som miste huvudet i början av kapitel två. Även ”Kinesen Skandal” skulle gå detta öde till mötes och i en av visorna inordnas han i raden av brottslingar som förlorat livet på Stockholms galgbacke,

en ”Dialog på Vers” emellan bland annat Jacob Guntlack och Jacob Johan Anckarström.⁴⁹⁹

I ”Skandals Klago-Wisa öfwer den mänskliga lyckans obestånd” möter vi den fängslade Skandal och hans version av de olyckliga omständigheterna. Innan visan börjar ges läsaren en scenbeskrivning: Det är natt och finansrådet Skandal sitter avklädd på sin säng i en torftig fängelsecell. En matt lampa brinner i en nisch i muren. ”Mörka bilder tyckas genomkorssa hans själ”, berättar texten. Det gallerförsedda fönstret släpper in en svag stråle av ljus, ”en hälsning från den silfverrika månan till det silfwerfattiga men pappersrika Finans-Rådet”. Bilden av svindlaren är redan etablerad när Skandal, ”höjande de fjettrade händerna mot himmelen”, utropar följande:

O Skandal! war detta den lysande lott,
Dig ödets gudinnor beskärde?
Din praktiska sträfwan man anser som brott!
Och fjettrar ditt snille i långfingrens slott.
O! misskända menniskowärde!

Skandal är missnöjd – han tycker att han hindrats i sin strävan att på ett kreativt sätt sökt öka sina tillgångar. Att han inte ångrar sina handlingar framhålls än tydligare i vers två:

O landsmän, o kunden Ni endast förstå
Hur nesligt mig bojorna trycka!
De togos straxt bort, att jag fri finge gå
Att nya projekter fundera uppå.
Som kunde grundlägga min lycka.

Kinesen Skandal framställs som en skrupelfri och oförbätterlig lycköskare och hans ”egna” ord får vittna om att det inte bara är hans handlingar som är förkastliga utan hela hans person. Samhället och dess lagstiftning ser han som en begränsning och varje verksamhet som kan ge materiell vinning som en möjlighet.

Skandal, lär oss visan, har sedan barnsben haft en naturlig fallenhet för girighet och tjuvnad:

Från barndomen re'n observerat jag har
En egenhet hos mina fingrar:
De krökte sig jemt när i grannskapet war
Blott något, som prägel och myntstämpel har
Man säger: så slagrutan slingrar.
Jag kände det ofta i sednare år
Hur slagrut-naturen sig wände.
Men en gång på gatan helt fredligt jag går
Då händer, när Banken i sigte jag får,
Att rakt emot muren jag rände.

Skandals natur, "slagrut-naturen" eller lycksökarnaturen, kan han inte göra något åt och han visar ingen vilja till bättring. Tvärtom är han övertygad om att det han gjort bara är en praktisk anpassning till rådande omständigheter. I visans sjunde vers sägs det att Skandal nu "tronar i höjden" och ser "Med harm uppå lagbundna landen". Hans "lycka är bruten" och hans "framtid är swart". Uttrycket "tronar i höjden", förklarar en fotnot för läsaren, syftar på galgen, ty "höjden kan äfwen wara två alnar öfwer jorden". Någon plats i himmelen verkar med andra ord inte finnas för Skandal.⁵⁰⁰

Skandals klagosång har som sagt vissa gemensamma drag med visan om Alexander Blackwell. Båda framställs som lycksökare med siktet inställt på den materiella vinningen och de frestas att öka sin egen lycka på bekostnad av andra människors liv och välfärd. Båda slutar sina liv på avrättningsplatsen. Men visorna har också stora inbördes skillnader. Medan visan om Alexander Blackwell är en påminnelse om lyckans frestelser som vem som helst kunde falla för, visar Skandals klagosång en särskild sorts människa, fördärvad redan i unga år. Blackwell var, likt alla andra, en fallen människa, som inte kunde kontrollera sina laster, lustar och begär. Skandal däremot beskrivs inte som en människa som i likhet med alla andra råkat falla offer för frestelser, utan som en som till skillnad från den vanliga, rättskaffens medborgaren var en i grunden ondsint individ. I visan om Blackwell finns goda och onda handlingar, men sensmoralen är att även en syndig människa kunde kontrollera sina laster med hjälp

av dygd. I berättelsen om Skandal handlar det om goda och onda människor och om en i grunden ond och oförbätterlig mänsklig natur som ingen dygd i världen rår på. Dygden har ingen plats i visan och syftet är inte att visa ett varnande exempel för andra att dra lärdom av. Istället tycks det, som namnet på den skyldige kinesen antyder, vara *skandalen* som är det intressanta och lockande liksom det faktum att han tillhör ett främmande folk. Den onda, moraliskt korrumperade, exotiska och obegripliga människan har gjort entré i skillingtrycksvisans värld.

Den mänskliga naturen

Romantikens fascination för det mörka och ondskefulla kan sägas komma till uttryck i visan om Skandal. Det kinesiska finansrådet framställs visserligen inte som ett monster men väl, med sina krökta fingrar och giriga drifter, som en arketyper för den moraliskt tvivelaktiga människan. Hans utseende och karaktärsegenskaper kan liknas vid dem som tillskrevs bland annat juden och jesuiten vid samma tid.⁵⁰¹ Men om Skandal representerade den ena polen i en dikotomi, så fanns det även en ljusare sida. Människosynen kan på så vis sägas bygga på kontrasterna mellan ljus och mörker, gott och ont, förträfflighet och fördärv.

Omsvängningen från en aristoteliskt präglad människoupfattning till en mer nyplatonisk tillhör en av de ingredienser som brukar framhållas som karaktäristiska för romantiken. Så talar exempelvis idéhistorikern Albert Nilsson om romantiken som den sista stora Platonrenässansen och framhåller de nyplatoniska tankegångarnas betydelse även för svenska författare.⁵⁰² Ett av de grundläggande dragen i denna nyplatonism var relationen mellan idévärlden och sinnevärlden där den senare var föränderlig medan idéerna representerade det sanna och oföränderliga – idéerna var tingens urbilder. De fenomen som kunde observeras i sinnevärlden var bara skuggor av det högsta, av idévärlden, världssjälens eller det Ena.⁵⁰³ För den tyske filosofen Friedrich

von Schelling innebar denna enhet också att naturen rymde tydliga analogier. Varje del av tillvaron betraktades som en spegling av helheten, varje liten organism röjde den gudomliga idén. Idéhistorikern Gunnar Eriksson tolkar detta som att naturen representerade olika grader av andlighet. Denna kunde tillämpas på olika fenomen i sinnevärlden, från de enklaste tingen och mest primitiva djuren till människan med all sin förfining. Idén hade sin motsvarighet även inom historiefilosofin och Johann Gottfried von Herder menade således att historien var en gradvis utveckling mot fulländning, ett teleologiskt framåtskridande i enlighet med Guds plan.⁵⁰⁴ Andra väsentliga drag i den platoniskt inspirerade romantiken var förståelsen om människans upphöjda plats i naturen och även om sambandet mellan själen och det sköna.⁵⁰⁵ Schelling hävdade exempelvis att människan intog en särställning och att hennes medvetande gjorde henne till en del av den andliga, högre verkligheten.⁵⁰⁶ Denna gudomlighet och andlighet tog sig även estetiska uttryck och sambandet mellan det högsta goda, det sanna och det sköna – mellan det etiska och estetiska – blev en viktig ingrediens i människouppfattningen.⁵⁰⁷

En annan betydelsefull, men för svenskt vidkommande föga problematiserad, beståndsdel av den romantiska antropologin var att den representerade en ny syn på människans inre liv. Sett ur ett europeiskt perspektiv brukar människosynens omvandlingar sättas i samband med 1700-talets sensibilitet, ett perspektiv som tagits upp tidigare i denna avhandling.⁵⁰⁸ Sensibiliteten fick ett visst genomslag i 1700-talets skillingtryck inte minst i den form som Stina Hansson diskuterat, nämligen som ett sätt att med hjälp av äldre andliga uttrycksformer beskriva det världsliga, i synnerhet kärleken.⁵⁰⁹ Men även om sensibiliteten som litterär stil syntes i skillingtrycken redan under 1700-talet, finns det anledning att nyansera dess innebörd i relation till människosynen och inte minst till känslan. Det finns också anledning att fråga sig om 1800-talet innebar några förändringar i sensibilitetens språk och innehåll samt vilka kopplingar den har till romantiken. I svensk forskning har detta perspektiv inte upp-

märksammats tidigare, däremot finns det internationell inspiration att hämta i frågan.

Thomas Dixon har gjort gällande att 1700-talet innebar ett skifte i synen på människans inre liv och menar att upplysningen bidrog till att det kristna och antika tankegods som dittills präglade synen på begär, lidelser, affekter och passioner nu fick stå tillbaka för ett allt mer mekanistiskt sätt att betrakta det mänskliga psyket. Med upplysningen kom passionerna och affekterna att ses som främmande eller utomstående krafter, som inte bara stod i kontrast till intellektet och förnuftet utan också distanserades från viljan. Medan den äldre, protestantiska traditionen utmärktes av sin syn på viljan fri i världsliga ting (om än korruperad), tonades viljans betydelse successivt ner under 1700-talet. Detta innebar att de drifter och rörelser som tidigare betraktats som en integrerad del av själen nu kom att betraktas som skilda från denna. Känslan blev något separat, en avdelning av den mänskliga psykologin som inte likt begär, affekter och passioner kopplades samman med viljan och förnuftet. Den gick från att vara en själens rörelse, utmärkande för människan som skapelsens krona, till att bli en del av djuret människan, en mer mekanisk, amoralisk varelse vars handlande styrdes av annorlunda drivkrafter.⁵¹⁰

Under 1800-talet introducerades, enligt Dixon, en ny kategori och ett nytt begrepp, *emotions*. Vid mitten av 1800-talet hade denna nya kategori kommit att inkorporera eller ersätta den äldre terminologin och det talades inte längre om vare sig *passions*, *affections* eller *senti-ments*. Med denna nya kategori fortsatte den utveckling som upplysningstiden initierat, och *the emotions* kom allt mer att uppfattas som krafter som agerade oberoende av eller i opposition till viljan. Psykets fysiologiska och kemiska förutsättningar (psykologin) fick en central ställning i diskussionerna och ledde till att ytterligare emfas lades vid åtskillnaden mellan förnuft, vilja och *emotions*. Uppdelningen var starkare än den traditionella kristna delningen mellan förnuftet och passionerna hade varit. Dixon menar också att den nya psykologin bör betraktas som ett avsteg från den klassiskt-kristna läran om

själen, inte som en utveckling på densamma. *Emotion* var en sekulär kategori som inkorporerade ett medvetet avståndstagande från kristna begrepp såsom arvsynd, begär och nåd, även när den användes av kristna tänkare.⁵¹¹ Mycket tyder på att det som på engelska gick under benämningen *emotions* fick sin svenska motsvarighet i ordet känsla, något vi kommer att få anledning att återkomma till.

Religionens människa

Religionen hade varit en viktig utgångspunkt när 1700-talets skillingtryck skulle beskriva den människa som förhöll sig till lyckan och lycksaligheten. Som vi sett i föregående kapitel innebar emellertid 1800-talet en pluralisering av den religiösa diskursen. Möjligheten att placera lyckan och sällheten i en inomvärldslig, sekulär kontext ökade tillika. Vad innebar detta för synen på människan? Och går det i det svenska vismaterialet att se om det inre livet förlorar sin koppling till religiöst präglade begrepp som begär, last och lust?

Det finns olika sätt att närma sig religionens betydelse för antropologin. Ett är att undersöka människan som hon framställdes i den andliga visdiktningen, ett annat är att fråga sig vad den lyckliga sällheten egentligen innebar i ett andligt sammanhang. Vi ska här göra bådadera. Men vi kan också närma oss religionens människa via de en gång så centrala antropologiska begreppen – last, lust och begär. Lasterna, människans synder och syndfulla begär till jordisk lycka, tycks ha försvunnit ur vokabulären. Det talas inte längre om laster, mer än, så vitt jag kunnat se, i ett fåtal fall.⁵¹² Samma sak gäller begäret. Även detta ord tycks ha blivit impopulärt i 1800-talets skillingtryck. I en visa talas det om att ”Dämpa alla Hämnd-begär”, men inte heller här handlar det om den äldre definitionen av begäret som något centralt för människans väsen.⁵¹³ I en annan visa återkommer begäret, här dock med positiva konnotationer:

Enslighet och nöjda dagar, Lika sinne och begär, Stifta snart de ljufwa Lagar, Som oss rätt at älska lär! Kära du! Hwad skal wi göra I så lycklig ensamhet? Den, som will wår ro föstöra Kanske sjelf ej bättre wet.⁵¹⁴

Lustan, det ”förderfwelsens foster” som kunde få ödesdigra konsekvenser för människan, är sällsynt i källorna från 1800-talets första hälft. Det återfinns främst i sammansättningen ”wällust” och är då en synonym till lycka och sällhet.⁵¹⁵

Med detta sagt, vad är det då för människa – fri från laster, lustar och begär – som de andliga visorna diktar om? Vilken förståelse av det inre livet möter vi i den typ av visor som fortfarande behandlar en religiös tematik? Väckelsens världsbild har inom forskningen ansetts vara ålderdomlig och ha uttryckts i ett försekulariserat språk.⁵¹⁶ Som vi sett tidigare var det också just i väckelsediktingen som vi finner denna typ av äldre begrepp. Men inte heller här ligger fokus på laster, lustar och begär. Istället är det andra begrepp som sätts i centrum och som blir avgörande för möjligheten till frälsning, salighet och sällhet. Det mest framträdande är själen. I visan *Säg mig den wägen*, tryckt 1813 nämns ordet själ (som för övrigt rimmar på ”ewigt wäl”) i tio av totalt femton verser.⁵¹⁷ Också i andra väckelsevisor är den ett populärt ord.⁵¹⁸ Det är kanske inte särskilt förvånande – det var ju själen som var djupt sovande och som behövde uppväckas för att inse sitt eget bästa. Det var själen som skulle hitta vägen till sällhet.

Som tidigare konstaterats byggde väckelsediktingen på en polarisering mellan väckta och icke väckta. Den delade den egna konfessionen i två läger där graden av vakenhet var det avgörande. Denna dikotomiserande människosyn gav två stereotyper. Den slumrande, slentrian kristne som utmärktes av ”det hårdaste sinne” och det ”fräckaste mod” och vars hjärta äger ”de syndsäkras tro”, var den ena. Den uppväckta själen vars samvete börjat att ”tala” och som innerligt söker Jesus och ”för himlen går in uti alt”, den andra.⁵¹⁹ Flit och lathet var populära motbegrepp. Det gällde att vakna upp ur sömnen och dvalan, att inte släpa sig som en lat drönare genom livet. Den begränsade

tiden och arbetet som frälsningen krävde var viktigt att förmedla. Så heter det exempelvis i en visa att:

Ingen hinner fram til den ewiga ron,
Som sig ej eldigt framtränger;
Själén måste utstå en kamp för den tron,
Hwarpå vår salighet hänger.
Porten kallas trång och wägen heter smal.
Hela Herrans nåd är för dit alfwar fal :,
Sen här gäller tränga, ja tränga sig fram;
Annars är himlen förlorad.⁵²⁰

Saligheten krävde en individuell kamp, den fordrade av den enskilde att han eller hon trängde sig fram längs den smala vägen till himlens tränga port. För denna individuella prestation krävdes både nit och flit. ”Ljumma, lata sökare / Finna ej sin Frälsare”, heter det i en visa.⁵²¹ Och längre fram i samma sång förtydligas budskapet:

Flit och winläggande fordras af alla;
Flit intil dödsens betänkliga stund.
Gräsliget är i Guds händer at falla,
Gräsligt at slutligen sjunka til grund;
Därför sök din Gud med flit:
Sök i andans warma nit.⁵²²

Flit och trägenhet blev viktiga ledord. I en visa konstateras det att ”På olika sätt kan man söka, Man kan söka ljumt och af hjerta och själ”.⁵²³ Längre fram i samma sång heter det att ”Man sofwer sig icke till Guds rike” och i en annan talas det om att skynda med ”flit och trohet”.⁵²⁴ Den individuella kampen blev en förutsättning för frälsning och i slutändan salighet och sällhet:

Hela wida werlden jag bjuder och ber:
Kämpa för sällhetens krona!
Herren alt för gärna den skatten dig ger;
Sträfwä derefter i trona.
Himla-Fadrens hand, är utsträckt til din själ:
Frälsaren klappar på: han ömar för dit wäl,;
Nädens Helge Ande wil störa din sömn:
Salig är du om du waknar.⁵²⁵

Det är värt att dröja ytterligare vid den dikotomisering och polarisering som väckelsens människosyn resulterade i. Motsättningen mellan kropp och själ, mellan kött och ande spelade en central roll i den klassisk-kristna traditionen.⁵²⁶ Denna metaforiska dualism kan tolkas som en del av de äldre visornas människosyn, även om det oftare handlade om världen mot det eviga (lyckan mot lycksaligheten) än om köttet mot anden i dessa. Väckelsevisornas motsättningar mellan frälsta och ofrälsta, mellan väckta och slumrande, skulle kunna tolkas som ett exempel på en metaforisk dualism. Men det finns en viktig skillnad. I den äldre visdiktningen fanns denna kamp inom var och en, den gällde för alla och var samtidigt individuell. I väckelsevisorna framstår istället de väckta som ett kollektiv av människor som alla kämpar sig fram till den eviga saligheten. De slumrande stackarna som släntrar efter är också de ett kollektiv, en grupp av människor som i jordelivet inte förmått vakna upp. Kampen om platserna i evigheten verkar föras mellan människor av olika sort, snarare än av var och en. Det tycks här närmast vara frågan om en omvänd individualisering.⁵²⁷

Men alla andliga visor byggdes inte kring väckelsematiken. En visa som enligt omslaget berättar historien om *Den lyckliga synderskan* får tjäna som exempel på en annan typ av andlig diktning. Hur framställs människan och hennes lycklighet här? Visan bygger på berättelsen om kvinnan som smorde Jesu fötter, en episod som förekommer på flera ställen i Bibeln. Den verkar dock främst vara inspirerad av Lukasevangeliets sjunde kapitel där en kvinna som ”warit en synderska” väter Jesu fötter med sina tårar, torkar dem med sitt hår, kysser fötterna och sen smörjer dem med smörjelse.⁵²⁸ Visan inleder med att konstatera att Jesus, ”en rätt makalös man” en gång gick runt på jorden och hjälpte de usla ”till kropp och till Sjal”. Inbjuden till en middag hos Simon, ”en, som sig sjelf höll för from” men som med förakt ser ner på den som är fattig, usel och låg, träffar han ”en qwinna med smörjelse-krus”. Informationen som följer härnäst är intressant. I Lukasevangeliet berättas helt kort om hur kvinnan gråtandes utför ovan nämnda handlingar. I visan serveras vi en mer känslösam histo-

ria. Kvinnan, sägs det, känner ”med blygsel” de fel hon begått och ber Jesus om nåd. I fjärde och femte versen händer följande:

Nu trädde hon nedböjd och gråtande fram. Och färdig att digna af ånger och skam, Hon stod wid Hans fötter: hur hjertat war klämdt Och blödig, och krossadt, och rört och beskämdt!
Så warm föll på Frälsarens fötter dess tår, Hon torkade dem med sitt fladdrande hår, Hon kysste och smorde dem; tyst war dess bön; Men stor war dess lycka och herrlig dess lön.

Kvinnan bekänner, dignande av ånger, sina synder och får uppleva lycka, enligt visans version.

Bibelperserna berättar vidare om hur Jesus tillrättavisar Simon för att han ”intet watten hafwer gifwit” att tvätta fötterna i, inte heller kysst sin gäst eller smort hans huvud med olja. Kvinnan däremot, ”hon älskade mycket” och får sina synder förlåta. I visan ger Jesus följande förklaring till detta:

Du ser denna qwinna, wanryktad hon är; Men se huru hon, mig af hjertat har kär; Med bättringens tårar på min fot hon har wänt. Och wisar årkänsla på tusende sätt.
Så gör icke du, du är liknöjd och kall; Jag säger dig: hon är upprest ur sitt fall; Som älskar mig mycket: ty tillgift hon fått För talrika synder och laster och brott.
Och nu med en öm och gudomelig blick, Hwatur både nåd och förbarmande gick Han sade: ”din synd är förlåten, min vän!” Hwad lugn, o hwad lugn kom i hjertat igen!

Visan betonar det känslomässiga och uttrycksfulla – att kvinnan visat ”årkänsla” och gråtit bättringens tårar till skillnad från Simon som bara är liknöjd och kall. I de följande verserna möter vi den lyckliga vars tro frälst henne. ”Nu bördan war lättad och glädje och tröst Tog boning i synderskans lyckliga bröst” berättas det. Det är en salig tid för synderskan som fått uppleva frälsning men också lycka och salighet. Visan slutar i en uppmaning:

Men Christen! ditt syndaelände blott känn; Den hjälpande Frälsaren lefwer ju än, Och ödmjukas suckar barmhertigt Han hör Och enfaldens tillit lycksalig Han gör.⁵²⁹

Den människobild som framträder i visan syftar även här till att förklara skillnaden mellan troende och gudlösa. Det som utmärker den troende människan i denna visa är en känslösam bättringsvilja och en expressiv ånger. Förmågan att känna syndaeländet, visa ”ärkänsla” och att vara ödmjuk ger lycksalighet. Syndaförlåtelsen skänker en omedelbar glädje i den lyckliga synderskan bröst. Den liknöjde Simon anser sig vara from, men hans stolthet och förakt för de svaga hindrar honom att bli lycklig. Tematiken i visan är inte ny och visar såtillvida att även äldre föreställningar om vägen till frälsning kunde existera parallellt med de nyare. Men vi ser också hur ett nyare språkbruk får större utrymme – känsla, ödmjukhet och ömhet lyfts fram, så även en mer glädjebetonad lycklighet.

Barnets betydelse

Parallellt med den känslösamma och medlidsamma människans etablering, har även barnets nya betydelse och symbolvärde lyfts fram av forskningen. Det sena 1700-talet har setts som en tid av barndomskult inom såväl litteratur som konst och det har talats om hur barnens individualitet och karaktär ägnades mer uppmärksamhet än under den tidigmoderna perioden. Barndomen gavs en särställning som en symbol för oskuld, men också som utgångspunkt för varje individs unika livshistoria.⁵³⁰ Också bland skillingtrycken syns under början av 1800-talet ett ökat intresse för barn. Barnen får en särskild laddning, såväl i religiös som mer sekulär bemärkelse och att använda barnet som metafor tycks bli populärt. Detta knyter tydligt an till tanken om det lyckliga livet, både vad gäller minnet av flydda dagar och i fråga om barndomen som bestämmande för människans egenskaper och karaktär. I inledningen till detta kapitel såg vi till exempel hur Kinesen Skandal beskrevs som att ”från barndomen re'n” haft fingrar som kröktes vid åsynen av något med ”prägel och myntstämpel”.⁵³¹

Att barnet användes som metafor i Bibeln och i den kristna förkunseln är välkänt.⁵³² Barnet ansågs representera oskuld och enligt Nya

Testamentet måste alla bli barn för att komma in i himmelriket. Men metaforen kunde även användas negativt. Världens barn som diskuterades i ett tidigare kapitel, är ett sådant exempel på hur begreppet barn kunde användas med negativa konnotationer. Under 1800-talet blir dock detta allt ovanligare och de positiva beskrivningarna tar överhanden. I en visa tryckt 1801 ser vi hur människan framställs som ett oskyldigt barn som förlitar sig på sin himmelske far:

Mit oförsökta barna hjärta På Kungars Kong gif noga agt, Som låfwat lindra all din smärta Och håller Kungligt hwad han sagt, Tag desse orden i förwar: Han under alla dina öden I mot och med, i lif och döden Bar' är och blir din Hulde Far.⁵³³

Även i andra visor ser vi hur Gud framställs som en barmhärtig och allvetande fader som ger bistånd i nöden.⁵³⁴ I en väckelsevisa, tryckt vid mitten av 1800-talet, framhålls betydelsen av att barnen tidigt lär känna sin frälsare:

O! låter barnen till mig komma. Dem hörer himmelriket till; Så talar han till deras fromma, Mot dem så kärleksrik och mild. O! så förgen ej de små, Som han har lofwat alt, undfå.

O! må då barnen, tidigt bäras För Herran fram, det är att de från sjelfwa barna åren läras, Att känna Gud sin Frälsare: Ty endast uti Jesu spår Man himmelen och kronan når.

Då skall i salighetens rike, Er salighet för dubblad bli; En sälhet, Ack! förtan like, Att barnen der omkring Er si, Och der, med dem och Helgonen, Låfsjunga Gud och Frälsaren.⁵³⁵

Att uppfostra barnen till gudfruktiga kristna ger således belöning i livet efter detta.

Om ovanstående visa tematiserade föräldrarnas kristliga ansvar för sina barn, finns det också exempel i 1800-talets skillingtrycksvisor på hur barnen, med sin renhet och oförstördhet, fick fungera som moralens väktare gentemot ansvarslösa vuxna. I följande visa som propagerar mot fylleriet, kontrasteras barnens oskuld mot drinkarens omoral. Här påminns också om den sanne Fadern och vännen som ger tröst när den ”som borde Nära och oss kläder ge” är en ”brännwinswän”:

Ack! wi bröd och kläder sakna, Måste gå från gård tillård; Ja, af armod gå wi nakna, Utan någon menskelig wård. Dock, en tröst oss än är qwar : Gud han är vår Wän och Far.

All vår wälfärd är förlorad Genom dryckenskapens we, Och vår nöd blir städs förstord; Wi blott uselheter se. Dock, en tröst oss än är qwar: Gud han är vår Wän och Far.

Den eländiga familjesituationen speglas i barnets oskyldiga ögon och den druckne fadern framtonar som husets tyrann:

Mamma, sönderslagen, beder, Far han swär och fyller sig. Wi af hunger digna neder Och handteras grufwelig. Sådant hos oss hemma är, Idel sorger och beswär.

Nästföljande vers ger varnande exempel på att fylleriet går i arv och att det ruinerar även välbeställda hem. Och i det sista stycket hörs en bön till Gud, där barnets oskuld och nödställdhet i förhållande till vuxenvärldens synder blottläggs.

Fordom wore wi ock rika, (Så vår Mamma ofta sagt); Men vår Far sig låtit swika Utaf starka dryckers kraft. Af sin Mor han lärdom fick: Du, som andra, lef och drick.

O, Allfader! Dig förbarma Öfwer oss, Du ende Far! Fräls och hjelp de Barnen arma, Du ett kärlekshjerta har. Hör vår bön, o Herre kär! Du de armas tillflygt är!⁵³⁶

Barnets oskuld och renhet används för att understryka nykterhetsbudskapet. Med barnet som utgångspunkt och berättare serveras vi en mörk historia om den eländiga vardag och det armod som orsakats av fylleriet.

Även i andra sammanhang blir barnens lidande en utgångspunkt för skildringen av nöd. I följande visa visualiseras fattigdom och sociala skillnader:

I torpstugans skymning satt nöden så blek
Och skrämde små barnen i Julqwällens lek.
De klagade: ”Moder! ack, glimmande ljus
Ju re’n blifwit tända i Rikemans hus?

Barnens far är frånvarande även i denna visa och modern ligger för döden:

Ej mera han kommer med bränsle om qvälln,
Att sprakande Jul-brasan tända på hälln;
I snötäckta grafwen han sofwer allen.
För Rikemans barn dukas Julbordet re'n.
[...]
På sjuksängen sakta med klagande ljud
Bad modren en bön till de menlösas Gud:
”O, Jesus! förglöm inte barnen de små,
När åter din födelsetimma skall slå.

Jesus hör bönen och bjuder barnen till ”den stjerniga höjd” för att ”dela den frälsande oskuldens fröjd”. Hos Jesus far finns nämligen ”ett rike så herrligt” där ”englarnas tropp” redan ”leker kring Herran” och ”tänder opp Jul-ljus i palmernas topp”.⁵³⁷

Men det är inte bara i situationer av elände och sorg som vi ser barnen. Även den ljusa, romantiska barndomsbilden har sin plats i skillingtrycksdiktningen. I en visa tryckt 1810 framtonar den nostalgiska bilden av barndomens ljuva tid:

Det war en tid jag kallades: den lilla!
Och liten war jag, knapt en aln lång.
Hur ljuft, när jag det tänker, tårar trilla!
Och därför tänker jag det mången gång.⁵³⁸

Berättarjagets barndom var bekymmersfri och bestod mest av att rida ranka på pappans knä för att därefter somna sött i moderns famn, får läsaren veta. Det var också en tid av naiv oskuld:

Då tycktes jorden mycket mindre wara,
Men mycket mindre ondskefull också;
Och himlens rymd med stjernors hela skara
En stor, blå, skön Paulun med pärlor på.

Visan avslutas med ett prisande av barndomsminnet och dess sällhet och sanna nöje:

O barndom! Sälla tid, som jag begråter!
O barndom, sanna nöjens enda wän!
Det blott din hågkomst är som står mig åter.
Gud låt mig aldrig, aldrig mista den!

I en annan visa används ett sorgesamt tema för att skildra den lyckliga barndomen. Här handlar det om ”lilla Klara” som tittar ner från himlen på sin gråtande mamma och ber henne att inte gråta mer:

När jag gret, så jollrade min Mamma,
Lilla Klara! o, war tyst och snäll!
Nu, min mor, jag säger dig detsamma:
Gråt ej, o, war tyst! si jag är säll.

Klara beskriver sin barndom och tackar sina föräldrar för vad de gett henne:

Tack, min Mamma! för hwar gång till barmen
Du med moderskänslan tryckte mig;
Tack, min Pappa! för hwar gång på armen
Du med faderskänsla höjde mig.

Barnet intar en speciell position i 1800-talets visdiktning. Barndomen används som metafor för det rena och oförstörda, men den kunde också vara en symbol för ett förflutet utan problem och sorger och den var ett politiskt verktyg i debatten och polemiken kring det rätta, goda livet. Nykterhetsförespråkarna använde sig av barnets särställning för att övertyga om alkoholens skadeverkningar och nödställdas och fattigas situation kunde uppmärksammas utifrån de menlösa och lidande barnen. Armod och nöd ställdes i bjärt kontrast till barndomens potentiella lycklighet. Den oskyldiga och rena människan ställdes mot den amoraliska och lastbara.⁵³⁹

Känslsamheten

Äntligen war det ock forntidens skick, Döttrarne maten laga fingo; Långt ifrån Parnass och Piquenive, Söndagen blott på gatan gingo Nu ha de *känslor*, beläsenhet, wett, Kunna ej sätta en Kyckling på spett – Stackare flickorna, om det gick Efter forntidens goda skick.⁵⁴⁰

Ord som känslsamhet och känsla är en viktig del av det nya språkbruk som 1800-talets skillingtryck begagnar sig av. Som vi ser i ovanstående exempel, tryckt 1795, fanns det emellertid också en skepsis

mot den nya tidens moden som ansågs innebära såväl känslsamhet som sjåpighet och oförmåga att klara de klassiska husmorssysslorna. Men trots den raljerande tonen kan vi dock konstatera att känslan blev något som det skrevs om och refererades till på ett sätt som inte hade någon motsvarighet i 1700-talets skillingtryck.

Det finns många exempel på att ordet känsla gör sitt inträde på den populärkulturella scenen. Det talas om ”Känslan i sin liflighet”, om ”öma känslor, lek och nöjen” och om ”känslans högd”.⁵⁴¹ I en visa heter det ”I dygdige, som känslor fått”, en konstruktion som skulle ha varit mycket främmande under 1700-talet givet dess syn på människans behov av att tygla sina begär.⁵⁴² Längre fram i samma text utropas ”O du! du känslofulla Far”, även det ett nymodigt sätt att uttrycka sig. Vi ser också exempel på hur denna nyupptäckta känsla kan bli en plåga:

Ömma hogkomst, hwad du plågar Lycklig den ej känslor har Himmel! Ack förlåt jag frågar Hwad din afsigt dermed war?⁵⁴³

Lycklig den som inga känslor har, beklagar sig diktarjaget i romantisk anda. Känslan har blivit både en tillgång och ett kval, både ett dygdens märke och ett sensibilitetens ok.⁵⁴⁴

Till en av de mer frekvent använda känslorna hör ömheten. Den visar individens medkänsla och sympati, den är kristligt dygdig och barmhärtig och tycks vara ett tecken på en sorts naturlig godhet. Ömsinetheten och ömheten är karaktäristiska för den goda människan. I en visa om en eldsvåda på Södermalm i Stockholm görs följande anmärkning:

Se Människo-Wännen med uplåten hand Ömt wercksam at alt återställa
Wälsignat det folck _ och Wälsignat det land Där Kärlekens Bud så få
gälla!⁵⁴⁵

Här handlar det inte om att söka tröst hos Gud, utan om att lyfta fram medmänskligheten. Människovännen som försöker reparera skadorna blir det främsta uttrycket för att kärlekens bud gäller. Den som handlar medmänskligt och ömsint bevisar sin godhet och sin gudfruktighet.⁵⁴⁶

I en annan visa som handlar om en far som i en jaktolycka förlorar sin son, återkommer ömheten frekvent. Pappan bär på en ”öm omsorg för de sina” och är tillika ”ömt älskad”. Sonen lyder ”med kärlek och tilgifwenhet sin ömma Far”. Men olyckan är framme och sonen mister livet. Visförfattaren vänder sig därefter direkt till läsaren med en tydlig uppmaning:

I dygdige, som känslor fått At öma likars öden, Beklagom dessas olycks lätt
Och tröstom uti nöden.

Den ibland er, som tröstlös går Hwars tårar i se'n strömma, Ja fällom känslolofullt en tår I dygdiga och ömma.

Och du som tigrens hjerta har Dig lär det icke röra, Du ingen del i detta tar, Och lär det aldrig göra.

Du är ej wärd så lycklig lätt, att likars nöder ömma, Gå söla dig i dina brott, Gå att din pligt förglömma.⁵⁴⁷

Känslan, ömheten och dygden ingår nu en självklar förening, och även de yttre tecknen, i det här fallet tårarna tillskrivs här en viktig betydelse. Den som inte har ett känslolofullt hjärta och som inte låter sig röras, ses som förlorad, som en annan sorts människa som aldrig kommer att få ta del av det goda, lyckliga livet. De två sista versernas hårda ton är anmärkningsvärd. Här finns ingen förlåtelse för den som inte ömmar för likarnas nöd. Den som inte känner och uttrycker sin medmänsklighet och empati har glömt sin plikt och betraktas inte som kristlig.

Om ömheten kan sorteras in bland de kristet, ”dygdiga” känslor som finns representerade i skillingtrycken, så utgör glädjen och njutningen två lika hyllade men mer sekulära känslolägen. Glädjen hade förr ofta förknippats med den himmelska fröjden. Den var ett tillstånd som framför allt återfanns i evigheten, för den som hamnade hos Gud och änglarna. I 1800-talets visdiktning antar glädjen nya former. Visst finns den himmelska glädjen fortfarande kvar som ett viktigt begrepp, det ser vi inte minst i denna visa:

O! mina kära och hulda föräldrar, Jag ber ni intet sörjer mig! Tänken uppå denna himmelska glädjen, Tänk hur et Guds barn der frögdar sig. Jag den

glädje funnit Och den krona wunnit, Som Jesus skänkt, Och i sin död förwärfwat; Derfor ber jag er nu war tilfreds, Intet tänka på det som nu är skedt, Utan tilfreds wara Med det Herren lagar, Af sin försyn Af sin försyn. [...] En gång wi så får wi råkas Uppå den stora domedag, Då förwänta åter komma i lag, Uti den ljufwa glädjen, som warar utan ända I ewighet! I ewighet!⁵⁴⁸

Det finns flera exempel på hur den himmelska glädjen förblev en viktig beståndsdel i den religiösa retoriken, men vi ser även en annan trend.⁵⁴⁹ Glädjen nämns allt oftare i samband med barn- och ungdomen – den blir en nostalgisk känsla och en påminnelse om att livet ska tas till vara:

Gläd dig aflifwet i dina unga år, Njut utaf nöjet hwad du förmår; Man klagar ofta utan fog, At man ej njuter nöjen nog; Man pläckar törne mången gång Och låter liljan stå.⁵⁵⁰

En visa av Anna-Maria Lenngren som publicerades 1802 i skillingtryck, förmedlar precis som ovanstående ett ”fånga dagen”-ideal och en påminnelse om att livet snabbt förflyter:

Ungdom du hwars hjerta hyser, Känslan i sin liflighet, Än dig glädjens fackla lyser; Men betänk dess flygtighet. Snart de sälla åren slutas, Snart går nöjets tid förbi; Det dig skänkes, för at njutas, Skynda då att lycklig bli! Öma känslor, lek och löjen Ej för alltid bli din lott; Snart af alla dina nöjen Minnet är dig öfrigt blott. Snart skal du, som tusend andra, Twär och trumpen mot hwar man, Afundsjuk de nöjen klandra Som du sjelf ej njuta kan.⁵⁵¹

Glädjen, nöjet och den världsliga njutningen är inte längre skuldbelagda. Tvärtom framställs ungdomens livlighet i kontrast till den sure och missunnsamme åldringen, vars oförmåga att njuta gör honom trumpen och avundsjuk.

Ömma känslor, glädje och njutning får i ovanstående visa skapa förutsättningar för lycklighet och sällhet. Att vara säll och lycklig kopplas till de positiva känslorna, men även (och precis som förr) till det dygdiga och gudfruktiga livet. Om den tidigare omnämnde olycklige fadern sades det att ”Säll lefde han och lycklig war Och lugnt sin

tid förnötte”.⁵⁵² Men den jordiska sällheten rymde också en osäkerhet och visan talar om ”dessa två Som uti nöjets sköte Sig trodde wara sälla då Tills olyckan dem möter”. Visan fortsätter:

Ja lärer eder af min sång, At sällheten i tiden Ej följer ständigt med er gång;
Men alltid sinnes-friden.
Ack! söken den i all er tid Och gläds, då i den finna, Ty han er ger den sälla
frid Guds barn i himlen finna.⁵⁵³

Det är inte sällheten utan sinnesfriden som ska eftersträvas. Den kan i sin tur skänka lycksalighet och frid på jorden. Trots dessa avslutande rader är visan om den olycklige fadern inte särskilt upptagen med evighetsperspektivet. Det är jordelivet och dess sorger i förhållande till dess potentiella lycklighet som framstår som det väsentliga.

Känslsamhet framställdes som en viktig mänsklig egenskap i det tidiga 1800-talets visdiktning. Känslan relaterades till dygden och sågs som ett uttryck för kristlig medmänsklighet, men den användes också för att beskriva det goda livet i världen. Glädjen, nöjen och känsla, blev positivt laddade begrepp som associerades med den sälla och lyckliga tillvaron. I detta sammanhang spelade också hjärtat en viktig roll. ”Och du mitt ömma och lidande hjerta! Källa till sällhet och källa till smärta!” utropar ett sårat diktarjag.⁵⁵⁴ I en annan visa låter det så här:

Låt dina tårar icke rinna fast kransen kort består, Den sällhet med hwaran
wi finna Kan trotsa tid och år; Om lifwets ungdom hastigt far,: Är hjertat
ändock qwar.⁵⁵⁵

I visan om den lyckliga synderskan är hjärtat först ”blödigt, och krossadt, och rört och beskämndt” för att sedan fyllas av lugn när synderna förlåtits. När syndabördan är lättad tar istället glädje och tröst plats i synderskans ”lyckliga bröst”.⁵⁵⁶ Precis som i äldre tid framställdes hjärtat ett fäste för det inre livet. Men till skillnad från i de äldre visstrycken, domineras hjärtat nu av positiva och dygdiga känslor. Hjärtat ses visserligen som en källa till smärta men det går också att tala om ett ”dygdigt hjerta” och ett hjärta i vilket ömhet bor.⁵⁵⁷

Vi ser också exempel på att lyckobegreppet användes tillsammans med sällheten och känslorna och fick beteckna en tillfällig njutning och glädje:

Mit klämnda bröst skal ännu andas Fast hjertat inga känslor har; Jag wil min röst med tårar blanda.;: Så mulen dag blir sällan klar.;: Det war en Wänn som war min lycka Min ro, Min tröst, mit enda hopp; Och den skal Himlen från mig rycka.;: Sän Lyckans Sol nyss klarnat opp. .;:
Natur, det tilhör sig at swara At älska är ju intet brott? Det är din rätt jag wil förswara.;: Af dig jag dessa känslor fått. .;: // Min lott war ej at nöjen njuta Jag blef til ingen sällhet född; Från waggan war at tårar juta.;: Jag blott af Hoppet blifwit stödd.;:;⁵⁵⁸

Lycka, sällhet, känslor, nöjen och njutning ingår en symbios i visor som denna. Tårarna och längtan efter tröst och hopp är visserligen inte heller långt borta. Den grundläggande moraliska kvalitet som låg i känslomheten är något nytt för 1800-talets visdiktning. Och det goda, ömma hjärtat och de dygdiga känslorna blev en förutsättning för sällhet. I en visa skriven av Anna-Maria Lenngren ser vi ett tydligt prov på denna begreppsliga nymodighet:

Du, som i höghet tror sällheten winnas, Lyd ej en fåfång bedrägelig röst:
Lär af en Wän, at den endast kan finnas I dina känslor och inom ditt bröst.⁵⁵⁹

Manligt och kvinnligt

Den romantiska diktningen innebar, har det hävdats, en ökande polarisering mellan könen. Kvinnan med sin mjukhet, känslomhet och innerlighet ansågs stå nära Gud och var, som Håkan Möller uttrycker det, en ”hemmets diplomat”. Mansrollen lokaliserades till det aktiva livet som medborgare, till offentligheten och politiken.⁵⁶⁰ Callum Brown har lyft fram liknande exempel men tar diskussionen ett steg längre och menar att kvinnan framställdes som ett fromhetsideal, medan mannens religiositet upplevdes som allt mer problematisk.⁵⁶¹ Det senare har blivit synonymt med den så kallade feminiseringstesen,

nämligen att religionen under början av 1800-talet allt mer kom att bli en kvinnlig angelägenhet. Hur förhåller sig skillingtrycksvisorna till kvinno- och mansrollen och finns det egentligen någon koppling mellan kön och möjligheten till lycka och sällhet?

Vi har hittills i visorna mött såväl kvinnor som män. I en ovan citerad visa talades det i sarkastisk ton om de stackars flickorna som inte längre kunde tillaga en kyckling, men som däremot förvärvat såväl känslor som beläsenhet och vett.⁵⁶² Vi har också mött kvinnan som offer för den druckne mannens våldsamheter och en ensam och sjuk mor som ber en bön för sina fattiga barn på juldagskvällen. Vi har stött på den olycklige fadern, vars sällhet tagit slut sen hans son omkommit och så har det talats om kinesen Skandal och hans ”slagrut-natur”.⁵⁶³ Vilka stereotyper möter vi här och finns det andra visor som kan säga oss något i frågan?

Visan om den olycklige fadern som förlorat sin äldsta son i en jakto-lycka har redan diskuterats med fokus på känslfullhetens och i synnerhet ömhetens betydelse. Men det är även intressant att se hur visans man beskrivs. Första verser lyder som följer:

Blott fyra mil från Hufwudsta'n En älskwärd Fader bodde, som wid en dygdig lefnad wan Sig wara lycklig trodde.
Säll lefde han och lycklig war Och lugnt sin tid förnötte, Öm omsorg för de sina bar, Sitt kall och flitigt skötte.
Stor sällhet denna Fadern njöt, Ömt älskad af de sina, Dem i sin famn han kärligt slöt, de här all ömhet finna.⁵⁶⁴

Fadersrollen, och det kan nog vara viktigt att notera att det är just fadern det gäller, är tydligt sammankopplad med ömhet, kärleksfullhet och älskvärdhet varur den sanna sällheten emanerar. Fadern är dygdig, sköter sitt kall och har omsorg om sina små barn. Även om sonen används liknelser som ur ett mer sentida perspektiv kan tyckas feminiserande. I nästföljande vers heter det att:

Den Äldsta af dess Söner war Lik en blommas knopp om våren: Ömt älskad af sin kära Far, som stöd för ålders åren.

Visan saknar kvinnor och pojakens mor nämns inte. Fadern tar ansvaret för hemmet, men sköter också flitigt sitt kall. Det är dock oklart om kallet är något annat än att ta hand om sina söner på ett kärleksfullt, känslösamt och ömsint sätt. Denna visa kan därför knappast sägas spegla det manlighetsideal som nämndes inledningsvis. Mannen här tillskrivs alla de egenskaper som traditionellt förknippats med det tidiga 1800-talets domesticerade kvinnobild. Finns det då andra exempel på detta?

Vi ser i visan om lilla Klara som ifrån himlen tittar ner på sin gråtande mor, hur såväl ”moderskänsla” som ”faderskänsla” används för att beskriva en kärleksfull uppfostran.⁵⁶⁵ Något mer om rollfördelningen får vi emellertid inte veta. Går det att hitta motsatsen? I nykterhetsförespråkarnas skräckexempel är det kvinnan och barnen som utsätts för mannens svek och fylleri. Mannen ifråga har lärt sig av sin mor. ”Af sin Mor han lärdom fick: Du, som andra, lef och drick.”⁵⁶⁶ Det är med andra ord moderns bristande uppfostran, snarare än mannens ogudaktiga natur som ligger bakom problemen, något som anknyter till det kvinnoideal som växte fram under 1800-talet. Historikern Andreas Marklund har lyft fram att huslighet blev ett centralt begrepp i denna nya äktenskapsideologi som innebar att kvinnan tillskrevs ett ökat moraliskt ansvar. Kvinnligheten kom att sammankopplas med bland annat mildhet, medkänsla, undfallenhet och tillgivenhet.⁵⁶⁷

Annorlunda exempel på manlighet kan hittas i de patriotiska visorna. Enefalk har diskuterat den patriotiska sången under 1800-talet och menar att den manlighet som här kommer till uttryck framför allt kopplades till förmågan att försvara landet med vapen. Ära var ett centralt begrepp för män, medan det för kvinnor istället handlade om tro. Frihet var också viktigt och fick syfta på landets autonomi som skulle försvaras med vapen, en som Enefalk skriver, ”manlig affär”.⁵⁶⁸ I en bevärningsvisa som trycktes i det kungliga fälttryckeriet i Kiel 1813, ser vi exempel på denna typ av manlighet. Här får också sällheten en plats:

Hur sällt att dö för Land och Kung,
Wid ärans segerrop!
Hur skönt att saknas, ren som ung,
Bland Swerges kämpahop!⁵⁶⁹

I en annan visa ser vi ytterligare exempel på denna manliga sällhet:

Wår Kron-Prins wan att segra är
Och Han belöna skall Sin här,
Med honom gå på stridens fält
Är ärofullt och sällt.⁵⁷⁰

Visan skapar en manlighetsideal och ett manligt sällhetsideal som inte hade någon motsvarighet bland kvinnor.⁵⁷¹

Hur såg då förväntningarna ut på de män som inte var ute i krig? I en visa om en tiggaregosse läser vi följande livsråd:

Sök dina likars wäl min son, Från det att du är ung: War lydig mot din Skapare, War trogen mot din Kung.
Förwänta aldrig annat arf Än ömhet af din far; Hwad arf kan den behöfwa mer, som dygdigt hjerta har.
[...]
Men odla hjertats skönhet först, Blif rättwis, from och wis, ett hjerta utan någon fläck War Evas paradis.⁵⁷²

Att vara trogen mot kungen var viktigt för gossen, så även att vara rättvis, from och vis. Ett ömt och dygdigt hjärta var också betydelsefullt. Detta kan jämföras med rekommendationer till unga kvinnor, som ger en annan bild av förväntningarna på framtiden. Här blir också könsrollerna tydliga. I en hushållsspegel för ”unga Fruntimmer” hittar vi denna rekommendation:

Frugta Gud, föräldrar ära,
wara flitig, wara snäll;
Allt hwad som kan läras, lära,
Ifrån morgon och till qwäll.
Dygden älska, odygd hata,
wara nöjder med sin del;
För sig sjelf all odygd rata,
Bry sig ej om andras fel.

Weta tiga: noga höra,
Sedigt tala, och med skäl,
Ej beslag på grannar göra.
Göra litet, görat wäl.
Tänka först och sedan tala,
Ej förtro sig hwar och en;
Andras ord ej mycket skala.
Wara snygger, wara ren.⁵⁷³

De samhälleliga positionerna i hushållet respektive i offentligheten var viktiga. Medan gossen skulle vara trogen mot sin kung skulle den unga flickan lära sig att visa respekt mot föräldrarna. Lite längre fram i visan betonas vikten av att hon skaffar sig en ”förnuftig man”. Denna hushållspegel har en praktiskt uppfordrande ton. Men det finns också andra exempel på hur kvinnans position hyllades i mer romantiska ordalag. ”Hjertans säckersöta ljufwa wän” kallas hon i en visa och diktarjaget konstaterar att ”I mit bröst kan ingen glädje gro, Förän jag dig får råka, och med dig får språka Täckaste lilja”.⁵⁷⁴ I en *Swensk Regements-Wisa* från 1821 utropas ett: ”Känslorna strömma, Lefwe den Ömma!”.⁵⁷⁵ I ett tryck från 1840, återfinner vi en visa under rubriken *Qwinnans wärde*. Den kan vara värd att återge i sin helhet.

Hwen skapar ett förloradt Eden Här på vår jord? Hwem gör ett paradys af heden I stenig Nord? Hwem smyckar mannens mörka dagar Med lif och ljus? Hwem tröstar mannen, då han klagar I ensligt hus?
Hwem lifwar huld i motgångstimman Wårt sjunkna hopp? med diktadt mod, hwem skingrar dimman För ljusets lopp; Hwem har den första kyss dig gifwit? Ack glöms den wäl? Hwem följer dig igenom lifwet Med trofast själ?
Högt ropar make son och broder: Det Qwinnan är! Som brud, som hustru, syster, moder Är hon oss kär, Af himmelska och höga dygder Omstrålas hon! Mildt stiger ned till jordens bygder Från stjernig zon.⁵⁷⁶

Här framträder i all önskvärd tydlighet det romantiska kvinnoideal som diskuterades tidigare. Kvinnan omstrålas av höga dygder och erbjuder trofasthet och tröst. Hon skapar ett paradys på jorden och lyser upp mannens mörker och hon erbjuder hopp när tillvaron tycks svår.

De manlighets- och kvinnlighetsideal som framträder i skillingtrycken är i vissa avseenden typiskt för det tidiga 1800-talet. Uppdelningen mellan en manlig offentlighet och en kvinnlig hushållssfär återkommer, så också förväntningarna på kvinnlig ömhet, dygdighet och fromhet respektive den manliga äran och trofastheten mot kung och fosterland. Samtidigt ska det framhållas att många av de egenskaper som i forskningen anses ha kopplats samman med kvinnan hade sin relevans också för männen. De patriotiska sångerna ger visserligen uttryck för en speciell sorts manlighet och sällhet som kvinnan, föga förvånande, inte var en del av. Att kämpa i krig och att dö den ärofulla och sälla döden för sitt land och sin kung, var en manlig sak. Men som vi sett i andra visor var känslsamhet, ömhet och kärleksfull medkänsla egenskaper, plikter och dygder som var desamma för både kvinnor och män. Någon enkel uppdelning mellan kvinnor som ömma, känslsamma och fromma varelser å ena sidan, och män som oborstade hedningar med problematisk religiositet å den andra, finns det inte stöd för i skillingtrycken.

Dygdens omvandlingar

Undersökningen av 1800-talets skillingtryck har hittills visat att känslsamhet och ömhet kopplades samman med sällhet och lycka, så även vällust, njutning och nöjen. Men också dygden tycks inta en viktig roll i diskussionerna. Dygden hade varit central i 1700-talets retorik där den framställdes som det främsta sättet att nå såväl världslig som evig lycksalighet. Med dygden tuktades begäret och lustarna och med dygdens hjälp skapades harmoniska samhällen och relationer. Men denna dygdeetik förutsatte en annorlunda människosyn, som utgick från att dygden som ett förnufts vapen kunde och borde tygla de bångstyriga lustarna och affekterna. Den förutsatte också förekomsten av oordnade begär som kunde styras med hjälp av förnuft och förstånd. Det nya känslobegreppet innebar som vi sett en omvärdering av människans inre liv och gjorde känslan till något

positivt. På vilket sätt påverkade detta uppfattningarna om dygden?

Att dygd och känslomhet kom att höra intimt samman under början av 1800-talet finns det ett antal exempel på i skillingtrycken. Formuleringar som ”I dygdige som känslor fått”, eller ”fällom känslfullt en tår I dygdiga och ömma” visar hur känslan och dygden sammankopplades.⁵⁷⁷ I visan om den dygdige tiggargossen ser vi ytterligare ett exempel:

Jag wet ej himmelens beslut; Men blir jag hög och rik, Bed Gud att då
liksom förut min känsla blir sig lik.⁵⁷⁸

Ömheden och medkänslan blev goda, dygdiga känslor som liknades vid Jesus barmhärtighet mot och kärlek till de svaga, något vi sett prov på redan tidigare i detta kapitel.⁵⁷⁹ Men känslan var som exemplet visar också något att förlita sig på – den blev i sig en förutsättning för dygden. Dygden framställs också, visar andra exempel, mer som en kvalitet som den enskilde kan ha eller inte ha. Den förlorar därmed något av sin allmängiltiga status som verktyg för att tukta begäret. I följande patriotiska visa ser vi exempel på detta när det konstateras att:

Ett troget folk, hwars hjerta ömmar Af wördnad, tacksamhet och dygd,
Förwånas öfwer wissa drömmar, Försporda i wår Fosterbygd.

Visan sägs vara ”En redlig Swensk Medborgares tankar wid underrettelsen om Friherrarne C. von Dübens och E. von Vegesacks arresterande för Högmålsbrott” och diktarjaget förfäras över dessa män, som påstår sig ”tolka Folkets röst” och som planerat att störta kungen från makten:

Monarken! Älskad utaf alla, Som känna wärdet af Dess dygd, sin blick han
låter sorglös fall, på dessa men'skor utan blygd.

Hwars enda tanke blott kan wara Att söka pengar, der de fås; För Swenscars
tankar de ej swara, De brytas ej – som bom och lås.

Hwart redligt Swea hjerta brinner Af wördnad för wårt Kungahus, I hopp
att dårskapen förswinner Och wi erfara känslorus.

I liflig glädje öfwer alla Som rätt will göra, och det kan, Ty fröjderopen
höras skalla, För Kungahus och Fosterland.⁵⁸⁰

Dygd sätts i kontrast till att vara *utan blygd*, det vill säga att vara skamlös, något som friherrarna men inte folket och monarken ansågs vara. Det lojala folket vars hjärtan brann av vördnad för kungahuset, gladdes över dem som ville göra rätt och hoppades att den dårskap som friherrarna representerade skulle försvinna.

Att dygden ingick som en naturlig del av det goda beteendet gentemot medmänniskan visar oss följande stycke. Detta skillingstryck, som sägs vara ”En rättskaffens Mans Lefnads- och Tänkessätt”, ger en utförlig beskrivning över hur människan bör förhålla sig till livet. De första verserna lyder så här:

Glöm alldrig Skaparns rätt, Hans nåd af hjertat värda. Se icke Dygden an, som tuktar twång och börda.

Undvik förtretlighet, med all slags utmärkt Folk. Hwärt ord uti ditt tal, låt wara hjertats tolk.

Gif noga akt hur långt, hwars ens begrepp sig sträcker, Och akta dig för skryt, som blott förakt uppväcker.

War öm om dina ord, håll löfte oförkränkt, Men lofwa heller ej, det minsta obetänkt.

Glöm alldrig nånsin den, som dig i nöd gjort godt, Skall någon bli belönt, gör det i ömnoget mått.⁵⁸¹

Dygden ska inte ses som en börda utan som ett sätt att av hjärtat värda Guds nåd och att bete sig på ett gott och medmänskligt sätt. Man ska inte vara skrytsam utan uppmärksam på sin nästas ”begrepp” säger visan. Det är tillika viktigt att hålla löften och att inte glömma den som gjort dig gott när du varit i nöd. Visan är intressant för att den så utförligt berättar om vad ett gott beteende är, men också för att den så konsekvent bortser från den eskatologiska dimensionen. Det dygdiga beteendet syftar inte längre till att rädda själen undan helvetets plågor och föra den till evig lycksalighet i himlen, utan är mer en sorts hederskodex – en förvärldsligad moral där ett gott beteende gentemot medmänniskorna blir ett mål i sig.

I den hushållsspegel för unga kvinnor som diskuterades tidigare i detta kapitel ser vi ytterligare ett exempel på att dygden blir en fråga om gott uppförande snarare än om ett tuktande av syndfulla begär.

Den inledande versen konstaterar att flickor bör ”Dygden älska, odygd hata, wara nöjder med sin del”. Själv, säger visan, bör man ”odygd rata”, däremot ska man inte lägga sig i andras fel. Redan här ser vi att dygden syftar på det goda beteendet, något som följande verser styrker:

Ärbart klädder, gå i Kyrka,
Sitta sedig, höra till,
Skaparn utan skrymtan dyrka,
Undgå den, som sqwalra will;
Sällan uppå giftas tänka,
Bättre, att hon bedja kan,
I sin tid, att Gud må skänke,
Henne en förnuftig man.
Sedan lärd och länge öfwadt
Uti hushålls ädla wett,
Skall hon finna oförtöfwadt
Hennes bröllop blir tillredt.
Medlertid må alla skåda,
Hwarje dag hur de se ut;
Sådant will jag könet råda:
Och här tar min wisa slut.⁵⁸²

Det är dygd att vara ärbart klädd och att dyrka Gud, likaledes att inte skvallra eller bara tänka på giftermål. Dygd har med goda seder att göra, med vett och ärbart uppförande. Intressant i sammanhanget är också betoningen av att kvinnan som en del av sitt sedliga uppförande förväntas gå i kyrkan, något som inte framhålls i visan om den rättskaffens mannen. Det är en uppdelning som kan tolkas som en feminisering av religiositeten.

1800-talets visdiktning tillskriver dygden en annan betydelse än den tidigare haft. Den ses inte längre som ett som ett sätt att tukta begäret eller skydda sig mot den världsliga lyckans prövningar och frestelser. Istället antar dygden rollen av goda seder och gott uppförande, den blir en fråga om inomvärldslig sedlighet och moral. Men det sker också en annan omvandling. Motivet för dygd hade tidigare varit själens väl ur evighetens perspektiv – dygden behövdes för att

människans själsliga begär var bångstyriga. I det tidiga 1800-talet förlorar begäret sin betydelse som det begrepp som får definiera människans inre.⁵⁸³ I dess ställe ser vi känslan, ett begrepp med motsatta konnotationer. Om begäret var syndfyllt och svårtyglat och farligt, är känslan istället något storslaget och vackert. I känslan finns allt det positiva hos en människa – här finns omtanken, ömheten och barmhärtigheten. Dygden blir en del av detta och av människans inre godhet och förmåga att bemöta medmänniskorna och samhället på ett korrekt sätt.

Människans godhet och ondska

Det nya dygdebegreppet samspekar med ett ökat intresse för det goda i människan. Det handlar inte sällan om känslomässigheten och människans naturliga moraliska kvaliteter, men också om ett av romantikens ledord nämligen det Sköna. I en visa om ”Skönheten”, tryckt 1840 ges ett exempel på hur dessa associationskedjor kunde se ut.⁵⁸⁴ ”Jag will gerna älskad bli Och behaga alla” inleder skönheten, men frågar sig strax därpå hur det egentligen ska gå till. Blir man älskad för sitt blonda hår eller för sin rosenröda kind? Eller för ”ett ljusbrunt ögas sken, Klart som bergkristaller, Tänder såsom elfenben, Läppar som koraller”? Nej, dessa yttre kvaliteter är förgängliga. ”Der igår en blomma fanns, Stoft i dag man finner.” Så vad är då den sanna och eviga skönheten? Enligt visan ser den ut så här:

Nej, blott den, ifrån hwars blick Goda hjertat strålar, I hwars pannas öppna skick Oskulden sig målar

Der på kinden blygsamhet Månger sig med nöjet, och på läppen glädtyghet Med det wisa löjet:

Der en lycklig harmoni, Mellan sig allt röjer, Och, likt Handens symfoni, Själ en ljuft förnöjer:

Der hwar känsla, ren och mild, Utaf ömhet brinner, Der hos menskan Skaparns bild Man i aftryck finner:

Der det finns och endast der, Hwad wi skönhet kalla: Den blott wärd att älskas är, Den behagar alla.

Den sanna skönheten har många kvaliteter och de syns utanpå – de personifieras i sin bärare. Det goda hjärtat syns i blicken, oskulden i pannan, blygsamhet och nöje på kinden och sorglösheten över läpparna. Det talas om en lycklig harmoni och om den rena och ömma känslan, och om hur denna helhet blir en spegling av Gud.

Men 1800-talet innebar även ett ökat intresse för den onda människan. Detta syns inte minst i den blomstrande visgenre som behandlade brott och brottslingar. Även under 1700-talet hade visor om brottslingar förekommit i relativt riklig mängd, men genren kom under 1800-talet att genomgå påtagliga förändringar. Det blev vanligare att berättelser som närmast liknade polisförhör trycktes i skillingtryck, men också att ett flertal visor och berättelser om samma händelse författades, inte sällan utifrån olika perspektiv. Som exempel kan nämnas att ett brottmål både kunde resultera i berättelser om själva händelsen och dess detaljerade förlopp, i gärningsmannens berättelse, i en mer uppenbart sedelärande visa om brottets betydelse och även i mordoffrets postuma förmaning från andra sidan.⁵⁸⁵ Men något hade ändrats i hur den brottsliga människan faktiskt framställdes. 1700-talet lade stort fokus vid att identifiera människan som syndare, och detta gällde både brottslingen ifråga och den åhörande publiken. Därför blev varje visa om ett allvarligt brott ett tillfälle att visa hur det kunde gå för den som avvek från dygdens stig. Berättelsen om det hemska brottet hade ett didaktiskt syfte och avsågs fungera som ett avskräckande exempel och som en påminnelse om arvsynnen, alltså den kollektiva skuld som drev människor att begå brott. Ingen var fri från skuld och varje människa per definition en usel och syndfull varelse.⁵⁸⁶ Med den goda människans inträde i den populära viskulturen förändras denna syn på den kollektiva skuldbördan.

Vi möter i 1800-talets skillingtryck en mängd olika sorters brottslingar. Giftblandare, barnamördare, bedragare och rövare finns i persongalleriet. Här tycks finnas en nyväckt fascination inför brottslingar och deras gärningar – en sorts moraliserande nyhetsrapportering som gärna ägnade sig åt att återge gruvliga händelseförlopp, lidande offer

och samvetslösa gärningsmän. Till denna framväxande genre hörde även bilder av antingen förövaren eller själva händelsen.⁵⁸⁷ I efterdyningarna av ett barnamord i Östergötland sommaren 1827 gavs ett antal olika visor och berättelser ut som tog upp händelsen. De får här tjäna som exempel på de människobeskrivningar som återfinns i visorna om brott. Ett av trycken innehåller vad som uppges vara en Nils Gunnarssons ”bref till sin Farbror” och behandlar ”den rysvärda händelsen med lilla Jacob” som mördades av sina båda föräldrar, Lars och Brita.⁵⁸⁸ Brevskrivaren Nils berättar hur föräldrarna ska ha fått en ingivelse från en högre makt att mörda sin son. Fadern hade om midsommarnatten drömt att han varit i kyrkan. När han öppnat psalmboken ska psalmen ha stått ”blodröd” för hans ögon och han ”förmådde ej se mera orden”. När kyrkorgeln började spela hörde han uppmaningen ”Mörda Gossen! Mörda Gossen!” genom musiken. Även pojkens mamma fick i sömnen ingivelsen att döda sin son, berättar Nils. Därefter följer i brevet en ingående redogörelse för hur föräldrarna först försökt svälta ihjäl sitt barn och, när undanhållandet av mat inte fungerade, beslutat sig för att ”ge honom att äta tills han dog”. Avslutningen på visan är verkligen ”rysvärd”:

Hon [modern] kokade derföre genast en gryta wälling och gaf det uthungrade barnet att äta omkring en kanna wälling, hwarefter det föll ned, utsträckte sig på golfwet, fäste sina bristande ögon på den afskyvärda Modren och dog.

Domen över ”Dessa afskyvärda Föräldrar och stora syndare” är mycket hård. Textens författare konstaterar att de nu sitter på Linköpings slott och snart ”skola sträcka sitt hufwud under bilan”. De allra sista raderna är en vädjan om att mänskligheten ska förskonas från dylika brottslingar: ”Gud ware oss nådig för såd’na oerhörda brott! De lida döden med rätta.” Föräldrarna var onda, känslökalla och förvridna människor, åtminstone om vi ska tro den brevskrivande Nils Gunnarsson.⁵⁸⁹

Men det finns också reflektioner över brott och straff som intar en

mer förstående position. I en visa om den "riksberyktade" mördaren och sjörövaren Johan Andersson Flatås som halshöggs 1824 ser vi ett sådant exempel. Omslaget pryds av en vers som manar till eftertanke kring vad som kan ha drivit den "olycklige Flatås":

Du som i lyckans famn ej nånsin röna fått
Den branta trånga wäg emellan nöd och brott;
Med orördt bröst du ser den ångerqwalde gråta.
Om ingen sawaghet fanns, hur kunde Gud förlåta?
Barbar! hur ofta du en like dömma plär
För fel, som att begå, du alltför modlös är?
Ack! då till men'skans qwal sig jord och himmel para,
Skall ej sin likes tröst, skall hon dess plåga wara?

Flatås olycka består inte bara i de handlingar han har begått, utan han är också en i känslomässig bemärkelse olycklig person. "Flatås, den olycklige Flatås, har under hela sin lifstid varit olycklig" deklarerar detta prosastycke. Men författaren uppmanar också sin läsare att försöka identifiera sig med den dödsdömde. "Sättom oss, min wän ett ögonblick i samma belägenhet. O! Ewige Gud hwilka känslor wakna icke?". Reflektionen över Flatås har många tematiska drag som påminner om äldre visor om brottslingar. Detta gäller även den ovan relaterade visan om lille Jacob. Människoslåktets syndfullhet och kollektiva olycka framhålls, den medfödda svagheten för det världsligt goda likaså. Flatås har, precis som Alexander Blackwell som diskuterades i ett tidigare kapitel, blivit förförd. "Sjelf förförd, har han sedan förfört andra". Men vilka är vi att fördöma, frågar sig författaren:

Dödlige! will du känna orsaken till de olyckor öfwer hwilkas tyngd du klagar, så forska blott i djupet af ditt eget hjerta.

Visan har en tydligt samhällskritisk ansats och det kristna kärleksbudet används emot dem som håller sig själva för rättfärdiga, trots att de inte visar vare sig medkänsla eller barmhärtighet inför den dömda brottslingen. Berättelsens författar-jag attackerar även dem som tror att valet mellan gott och ont skulle vara enkelt:

Så darrar den unga flickan i sin förförars armar. Se hon har en wigtskål i sin hand. I den ena ligger Pappas förmaningar på dödssängen, Mammans trogna råd och moderliga tårar, Prestens gudomliga tal wid första Nattwardsgången, der ligger Religionen med hela sin öfwerjordiska styrka. I den andra deremot ligger smickret, fåfången, inbillningskraften, nyfikenheten, guldet, wällusten och alla det unga blodets spelande passioner. Hwilkendera winner? O! I usle moralister, sen I icke hur Edra såpbubblor flyga upp i luften.⁵⁹⁰

Den lyckliga människan

De bilder av människan som möter oss i det tidiga 1800-talets skillingtryck utmärks av sina kontraster. Det onda ställs mot det goda och det fördärvade och avskyvärda mot det sedliga och moraliska. Oskuldens skönhet kontrasteras mot den snikne skojararen med sina krökta fingrar och den väckta människans flit och enträgenhet jämförs med den late hycklarens slumrande gång genom livet. Barnets oskuld ställs i samma anda mot vuxenvärldens elände i form av fylleri och social misär. Å ena sidan en lycklig sällhet och å den andra, människor som plågas av olycka och nöd.

1800-talet innebär på flera sätt en omsvängning i synen på människan. Det inre liv som tidigare beskrivits i termer av begär, lust och last, alla med negativa konnotationer, kopplas nu istället samman med känslsamhet, ömhet och kärleksfull medkänsla och barmhärtighet. Dessa begrepp hänger i sin tur samman med moral, goda seder och dygd och bidrar således till att ge det inre livet positiva konnotationer. Det är i människans inre som roten till det goda finns och det är ur det rena och oskuldsfulla hjärtat som dygden emanerar. Termen och begreppet känsla är nytt för 1800-talet och får beteckna denna positivt konnoterade inre rörelse som var så central för förståelsen av det mänskliga. Medan den äldre traditionen betonat förståndet och dygden som dess redskap, gjorde känslobegreppet förståndet överflödigt, åtminstone ur ett moraliskt perspektiv. Det var inte från förståndet som det dygdiga fick sin kraft, det var från den naturliga godhet som låg i rena och ömma känslor.

Thomas Dixon har, som diskuterades inledningsvis i detta kapitel, hävdad att 1800-talet skapade en ny, sekulär kategori för att beskriva människans inre. Han talar om *emotions*, ett ord som motsvarar svenskans känsla. Detta begrepp innebar enligt honom ett medvetet avståndstagande från religiösa begrepp som arvsynd, begär och nåd, även när det användes av kristna tänkare.⁵⁹¹ Svenskans känsla, såsom den används i skillingtrycksvisorna, ersatte också i hög utsträckning de religiösa begreppen men fick samtidigt en ny och annorlunda religiös anknytning. Att vara känslös och öm var ett tecken på kristlighet, det var att efterlikna Jesus. Dygdiga, goda människor hade känslor och ömde för sina medmänniskor, allt i enlighet med det kristna kärleksbudet.

Men vi kan också förstå denna förändring i andra termer. Filosofen Charles Taylor har valt att se romantikens känslösamhet och innerlighet som den viktigaste förutsättningen för konstruktionen av det moderna jaget. Taylor talar om en *inwardness*, att jagets sökande efter sin inre, naturliga kärna och om hur detta etablerar känslans moraliska status under det sena 1700-talet. Människans väsen genomgår under denna period en total omsvängning, menar Taylor, ett förinnerligande som innebär att sanningen och moralen måste sökas i de ”inre djupen”. Men denna subjektivitet och internalisering av det moraliska måste även kopplas till en expressivitet, till tanken om att människan hela tiden *uttrycker* sin inre godhet.⁵⁹² Taylors resonemang kan på flera sätt sägas stämma överens med de tendenser vi sett i skillingtrycksvisornas diktning. Här märks såväl innerlighetens betydelse som känslans moraliska status. Vi kan också se dygdebegreppets förändringar som ett uttryck för en mer expressivt orienterad moral där goda seder och sedligt beteende blev viktigare att framhålla än dygden som ett redskap för att kontrollera begären.⁵⁹³ I samma anda blir de yttre attribut som visorna tillskriver den ondskefulle ett tecken på att ett moraliskt korruperat inre tar sig yttre uttryck. Skönhetens harmoni och ljuvlighet kopplas i lika måtto samman med ett moraliskt fördelaktigt inre.

Att dessa förändringar fick stora konsekvenser för lyckobegreppet är tydligt. Den visdiktning som vi möter under 1800-talets första hälft handlar inte längre om människans möte med den ostadiga lyckan. Den handlar inte heller om förutsättningarna för att, trots lyckans växlingar, skapa sig ett lycksaligt liv. Visst kunde lyckan fortfarande anses obeständig, det såg vi inte minst i visan om det kinesiska finansrådet Skandal. Och visst sökte människan fortfarande efter lycka, lycksalighet och sällhet, i såväl materiell som andlig bemärkelse. Men premisserna hade förändrats och varken människan eller vägen till ett lyckligt liv var så entydig som den en gång varit. Istället ser vi i skillingtrycken hur lyckan och sällheten får sin betydelse genom att användas tillsammans med begrepp som känsla, ömhet, dygd och rena seder. Även skönhet, oskuld och barndom, ger lyckan och sällheten specifika konnotationer och en specifik betydelse som de tidigare saknat.

LYCKANS BETYDELSE

Kosmologins omvandlingar

Hur kan vi förstå de förändringar som lyckobegreppet genomgick mellan åren 1750 och 1850? På vilka sätt ska vi tolka glidningarna i begrepps användningen? En av mina ambitioner har varit att undersöka lyckobegreppets semantiska kontext, med utgångspunkt i det analytiska begreppet kosmologi. Definierad som den övergripande berättelsen om världens eller kosmos sammanhang har kosmologin fått belysa sammanhang inom vilka lyckobegreppet gavs mening och betydelse. Med hjälp av kosmologin har jag försökt ringa in den ordning eller världsbild som framträder i skillingtryckens visor och berättelser och den har fått tjäna som bakgrund till förståelsen av lyckobegreppets olika och skiftande innebörder. Med kosmologin som fixerad utgångspunkt har det även varit möjligt att se hur den terminologi som förknippats med lyckobegreppet har förändrats under den aktuella perioden – hur begrepp som lycka, lycksalighet, sällhet och salighet ökat och minskat i användning och hur de på olika sätt blivit relevanta för att förstå den omgivande världen och tillvaron.

Kosmologins beståndsdelar under 1700-talets andra hälft

Under undersökningsperiodens första hälft, åren mellan 1750 och 1800, kan den kosmologi som skillingtryckstexterna ger uttryck för i relation till lyckobegreppet sägas vara relativt homogen. Som tidigare forskning betonat fortsatte den lutherska världsbild som präglade den tidigmoderna tiden att råda även under stora delar av 1700-talet. Det

religiöst präglade symboliska universum som varit så centralt för den lutherska ortodoxin utsattes inom skillingtrycksdiktningen inte för någon egentlig konkurrens och världens ordning fortsatte att tolkas utifrån ett antal centrala begrepp som väckelsen och ortodoxin delade. Lyckan hade en given plats i denna ordning och en betydelse som var avgränsad i förhållande till övriga begrepp.

Ett centralt begrepp i skillingtryckens världsbild under 1700-talets andra hälft var försynen. Tidigare forskning om lyckan och ödet har också framhållit detta begrepp och pekat på dess relation till nåden, Guds godhet och välvilja gentemot den syndfulla människan.⁵⁹⁴ Försynen uppfattades som Guds plan för världen och människan, den var en förklaring till vad som skedde och gav mening åt tillvarons och lyckans skiftningar. Men den innefattade också Guds allseende och allmakt och förklarade således hur Gud kunde se och ingripa i den dagliga tillvaron. Guds försyn översåg det ”minsta gryn” och visste om människan förde ett dygdigt eller ett syndigt och ogudaktigt leverne. I enlighet med detta kunde Gud också ingripa i världens skeenden och straffa de syndiga, alternativt pröva de rättfärdiga. Försynen lokaliserades till evigheten och stod stabilt utanför den jordiska tillvarons ständiga växlingar. Lyckan däremot var det begrepp som framför andra fick beteckna jordelivets många upp- och nedgångar. Den ansågs flyktig och instabil, och beskrevs som en tillfällig medgång som snabbt kunde vändas i fördärv. Att förlita sig på lyckan var därför farligt. Den ingav falska förhoppningar men riktade också uppmärksamheten bort från det som egentligen var viktigast att sätta tron och hoppet till, nämligen den gudomliga försynen och ytterst till Guds nåd.

En annan central beståndsdel i 1700-talets kosmologi var världen. Begreppet hade välkända, negativa konnotationer och sattes ofta i samband med lyckans opålitlighet. Att vara världslig var att låta sig förföras av världens rikedom och nöjen och att glömma den eviga lyckosalighet som väntade alla rättrogna i himlen. Ordet värld kunde aktualisera denna syndfullhet och öppna upp för en mängd associationer kopplade till såväl arvsynden som jordelivets kortvarighet och

jämmerlighet. Världen var det timliga i kontrast till himmelrikets evighet, den var den tillfälliga vandring som alla människor skulle göra på vägen mot det eviga livet. Lyckans plats var i världen, inte i evigheten – en lokalisering som blev väsentlig för vilka betydelser som lyckobegreppet kunde tillskrivas.

Kontrasten mellan den jordiska lyckan och den lycksalighet som förknippades med himlen stod ofta i centrum för 1700-talets skillingtrycksvisor. Himmelriket utmålades som en plats av rikedomar, pärlor, guld och ädla stenar, en imponerande boning där de lycksaliga kunde lyssna till ljuvliga harmonier och höga änglaröster. Himmelriket framställdes som den totala frånvaron av smärta. Till skillnad från den jordiska lyckan som visserligen kunde smaka sött för stunden men som alltid blandades med smärta och elände, var himlens njutning fullkomlig. Här fanns all den fröjd och lycksalighet som jordelivet saknade.

Trots att det var i himlen som den verkliga lycksaligheten skulle njutas, fanns det möjlighet att uppleva motsvarigheten även på jorden. Till skillnad från himlens lycksalighet utmärktes emellertid den jordiska av sin totala frånvaro av den himmelska praktens rikedom och fröjd. Jordisk lycksalighet lokaliserades till en enkel tillvaro långt från världens prål och lycka, en tillvaro i ett ensligt och ”uset” herdetält där människan i tysthet kunde anse ”lyckans spel” och ägna sig åt ett mer anspråkslöst och enkelt liv.

Den främsta ordnande principen i 1700-talets kosmologi, varigenom såväl försynens som världens och lyckans betydelse kunde förklaras, var tiden. Tiden i denna äldre världsbild var inte bara den tid som människan tilldelats i jordelivet utan ett evigt tidsförlopp i vilket jordelivet bara var en liten och försvinnande kort passage. Tiden var med andra ord också den evighet som väntade alla människor, en evighet som för den syndfulle och ogudaktige kunde innebära kval, smärta och fasa medan den för den dygdige och gudfruktige skulle fördrivas i himmelsk lycksalighet, i en tillvaro fri från smärta och full av fröjd och gamman. Denna temporalitet kan kopplas samman med

frälsningshistorien och var en del av vad som kallats en teocentrisk och teleologisk kosmologi, en världsbild där allting kretsade kring Guds allmakt och godhet och där tidens ordning var från början given. Det var en världsbild som innebar att allting fortskred mot *eschaton*, den yttersta tiden, och där världens och även lyckans specifika karaktäristika kopplades till denna mer omfattande temporala ordning.⁵⁹⁵

Kosmologins beståndsdelar under 1800-talets första hälft

Den ordningstanke som präglat 1700-talets visor och berättelser kom under 1800-talets första hälft att genomgå omfattande förändringar. Den lutherska världsbilden med sina teocentriska och teleologiska drag ersattes av en syn på världens ordning som inte var lika sammanhållen och homogen som sin föregångare. Grundvalarna för denna kosmologi skiljde sig väsentligt från dem som tidigare varit rådande, så även kopplingarna till lyckobegreppet som under denna tid kom att tillskrivas innebörder som det tidigare saknat. Från att ha varit en tydligt definierad företeelse inom ramen för en gudomlig ordning, kom lyckobegreppet under början av 1800-talet att få allt mer subjektiva konnotationer. Dess tidigare så självklara position som motsats till lycksaligheten luckrades upp och lycka blev i allt större utsträckning synonymt med vällust, sällhet och salighet. Lyckan kopplades därmed också till känslan och till det mänskliga psyket och förlorade således sin en gång så självklara plats i kosmologin. Samma sak gällde lycksaligheten som inte längre användes i samma utsträckning för att beteckna det rättfärdiga himmelska tillståndet. Båda orden förlorade således den kraft som de en gång haft och fick stå tillbaka för ett nyare lyckobegrepp.

Detta nya lyckobegrepp var nära förknippat med lycklig sällhet och salighet – begrepp med koppling till olika berättelser om den övergripande ordningen. Sällheten och saligheten var precis som lycksaligheten före dem att betrakta som ett slutmål mot vilket olika visioner kunde riktas. De illustrerar därmed hur olikartade bilder av världen

kunde uttryckas och ger oss en inblick i de konkurrerande ordningar som 1800-talets skillingtryck beskriver. Samtidigt hjälper de oss att förstå den mer mångfacetterade kosmologi som kom att växa fram från och med sekelskiftet. Det intressanta i sammanhanget är att den tidigare tolkningsordningen vänts upp och ner. Om det äldre lyckobegreppet har berättat något väsentligt om världen, är förhållandet nu det omvända. Under 1800-talets första hälft är det snarare världen, i all sin heterogenitet, som får berätta något om lyckan.

De konkurrerande ordningar som 1800-talets skillingtryck visar prov på är inte helt utan inbördes likheter. Det går att identifiera ett antal centrala begrepp som visar på en omsvängning i riktning mot den nyplatoniska kosmologi som förknippas med romantiken. En fascination för det Sanna och det Sköna börjar nu dyka upp i skillingtrycken, inte minst i relation till naturen som intar en annorlunda roll än i 1700-talets visor. Naturen blir betydelsefull för synen på fosterlandet och för den patriotiska retoriken, men den framställs också som en spegling av det gudomliga. Den blir en plats för lycklig sällhet – en plats där skönheten, sanningen och känslan samspelar och skapar ljuva harmonier. Borta är världen med sina negativa konnotationer. In träder istället det uttrycksfulla och storslagna landskapet som den självklara platsen för känslor av lycka och sällhet.

Hembygden och fäderneslandet intar i likhet med naturen (och ofta i kombination med denna) en särskild position i 1800-talets skillingtrycksvisor. Folket, kungen och naturen ingick här en symbios och med hjälp av historien, den långa generationslinjen från urtid till samtid, skapades en meningsbärande berättelse. Här knöts sällheten och lyckan såväl till forntiden som till den inomvärldsliga framtiden, medan evigheten successivt förlorade sin en gång så centrala ställning. Samtidigt märks en förändring i den temporala ordning som tidigare präglade världsbilden. Frälsningshistorien fungerade inte längre som den ordnande principen för kosmologin – det gjorde däremot historien och den framtid som den utvecklades mot. Lycka och sällhet lokaliserades därmed till en ny och sekulär temporal dimension.

Den sekulära sällhetsvisionen, uttryckt som en vurm för fosterlandet och den etniska gemenskapen eller som en vision om möjligheten att välja vad som i slutändan kunde göra den enskilde lycklig och säll, var ett viktigt inslag i 1800-talets nya kosmologi. Men också den andliga diktningen var betydelsefull och inte minst den världsbild som förmedlades av väckelsen. Väckelsens världsbild har kallats försekulariserad, men det har samtidigt poängterats att den stod för något fundamentalt modernt. I många avseenden stämmer detta även på skillingtryckens väckelsevisor som aktualiserar världen med sina syndiga lustar och vill få sina läsare att rikta blicken mot evigheten. Detta är teman som i övrigt tycks förlora i popularitet under början av 1800-talet. Men även i väckelsevisornas syns en nyare ordningstanke. Det är nämligen inte framförallt evigheten som ägnas uppmärksamhet, utan istället det religiösa uppvaknandet och frälsningen – den slumrande och blinda människan som ännu inte vaknat och sett ljuset. Visorna tar fasta på andra begrepp än vad som varit fallet i den äldre andliga diktningen. Frälsningen, saligheten och sällheten hamnar i centrum för väckelsevisornas vision om framtiden som frälst och görs till frågor för den enskilda individen.⁵⁹⁶

Den kosmologi som möter oss i 1800-talets skillingtryck är på många sätt svårare att få grepp om än den som 1700-talsdiktningen ger uttryck för. Världsbilden kan under 1800-talet tyckas mer beroende av sitt sammanhang och begreppsliggörandet av lycka och sällhet saknar de fasta konturer och specifika karaktäristika som lyckan och lyckosaligheten tidigare haft. Sällheten ingick under 1800-talet i olika, mer eller mindre explicit formulerade visioner. Den var ett subjektivt värde som kunde användas för att förstärka en specifik världsbild och öppnade såttillvida upp för flera, konkurrerande visioner om den Sanna lyckan.

Pluralisering och sekularisering

På vilket sätt förändras religionens inflytande över världsbilden och över lyckobegreppet under den aktuella tidsperioden? Vi har kunnat konstatera att den första hälften av undersökningsperioden karaktäriseras av den lutherska kosmologins fortsatt starka ställning. Här är religionen en självklar del av beskrivningarna av världen och lyckan en beståndsdel i en teocentrisk ordning där begrepp som försyn, värld och evighet utgör det semantiska ramverket. Lyckan är visserligen en världslig fråga, men det är en värld som definieras teologiskt. Även under 1800-talets första hälft finns religionen med som en central aspekt av skillingtryckens visor och berättelser. I såväl väckelsevisor som naturlyriska psalmer ser vi hur tillvaron tolkades i religiösa termer och i den fosterländska diktningen är Gud ett viktigt inslag.

Religionen försvinner inte med sekelskiftet 1800, däremot förändras dess uttryck. Precis som psalmboken och övriga kyrkliga böcker genomgick förändringar i innehåll och språkdräkt under denna period, präglas också skillingtrycksdiktningen av ett nytt sätt att formulera religionens betydelse. Den hegemoniska position som den lutherska världsbilden haft under 1700-talet får stå tillbaka för en mer pluralistisk diskurs. Fler röster kommer till tals i skillingtrycken och olika religionsuppfattningar samsas på den populärkulturella arenan. Det innebär i sin tur att det semantiska ramverket förändras. Borta är den enhetliga världsbild som gav lyckan en definierad plats i en större gudomlig ordning, borta är också den teocentriska förståelse av världen som präglade den äldre begreppsanvändningen. Med 1800-talet blir kontrasterna större – väckelsevisornas domedagspredikningar samsas med den romantiska och nyplatoniskt influerade religiositeten – och det begreppsliga ramverket följaktligen mindre homogent.

Men det är inte bara pluralisering som kan sägas karaktärisera den kosmologi som kommer till uttryck i 1800-talets skillingtryck. Vi kan även tala om en sekularisering av världsbilden, i flera avseenden. Å ena sidan kan uppluckringen av den mer homogena världsbilden i

sig ses som ett tecken på sekularisering. Här skulle vi, med Hartmut Lehmans terminologi, kunna tala både om en *dekristianisering* av den populära diskursen och om en *rekristianisering*, ett religiöst uppsving inom specifika områden, som exempelvis väckelsen. Men sekulariseringen tar sig även andra, för lyckobegreppet mer relevanta uttryck. Jag skulle vilja påstå att den förändring av tidsuppfattningen som präglar kosmologin mellan 1750 och 1850, utgör den mest betydande sekulariseringen, i bokstavlig bemärkelse. Förändringen från ett frälsningshistoriskt perspektiv på tiden, en tydlig eskatologi där jordelivet ses som ett steg på vägen mot den yttersta tiden och evigheten, till en inomvärldslig tid där förflutenheten och framtiden smälts samman, innebär en sekularisering och ett förvärldsligande av tillvarons fundamentala förutsättningar.⁵⁹⁷ Det får konsekvenser för lyckobegreppet som nu kan lokaliseras till den inomvärldsliga framtiden, utan någon omedelbar koppling till den himmelska evigheten.

Antropologi i förändring

Lycka är inte bara en företeelse inom ramarna för en given kosmologi, den är också något som människan måste förhålla sig till. Vem är då denna människa? Precis som kosmologin förändrades finns det även fog för att tala om en omsvängning i sätten att tala om och begripliggöra människan under de hundra åren mellan 1750 och 1850. De egenskaper som människan tillskrevs och de konsekvenser dessa fick för hur lyckobegreppet kunde användas är inte desamma i början som i slutet av den aktuella perioden. Liksom i fråga om kosmologin finns det dock anledning att fråga sig vari dessa begreppslika och diskursiva förändringar egentligen bestod. Vilka beståndsdelar kan dåtidens antropologier sägas ha innefattat och hur kan vi tolka förändringarna av dem?

Antropologins beståndsdelar under 1700-talets andra hälft

I 1700-talets skillingtryck hade människan en nära relation till lyckan. Att leva i världen innebar ofrånkomligen att man konfronterades med dess ostadighet och flyktighet – den var som vi tidigare sett prov på en given beståndsdel i den dåtida världsbilden. Lyckan gav och tog och hennes spel kunde förföra människan. I visorna möter vi många exempel på hur lyckan kunde anses farlig, hur den frestade människan att bara bry sig om den tillfälliga rikedom, äran och framgången och hur den kunde förvrida huvudet även på den mest stillsamme och anspråkslöse. Relationen till lyckan berättar därför något väsentligt om människan.

En av orsakerna till människans bristande förmåga att hantera

lyckan var hennes fallna natur. Mänskligheten betraktades, precis som världen, ur ett frälsningshistoriskt perspektiv och den mänskliga naturen ansågs vara fördärvad som en konsekvens av syndafallet. Detta förklarades utifrån den lutherska traditionen som betonade att människan hade ett arv att bära på och kämpa med, men också en fri vilja och möjlighet att ställa sig under nåden respektive synden och gestalta sitt liv i enlighet med detta val. Den människa som skapats till Guds avbild och därmed också till fullkomlighet hade genom att äta av den förbjudna frukten valt att följa sina begär och satt sig över Guds bud. Straffet för detta var den eviga kamp mot lustar och begär som mänskligheten hade att utkämpa under jordelivet.

Med denna berättelse sattes ramarna för förståelsen av den mänskliga naturen. Begäret och lustarna var liksom last och syndfullhet centrala begrepp som användes för att beskriva människans inre disposition. Begäret väcktes i hjärtat, det slog rot och fick fäste och kunde vara svårt att göra sig av med, hävdades det. Lustarna var närmast synonyma med begäret och sågs även de som krafter som kunde väckas av yttre frestelser. Lyckan var en sådan, den frestade med världslig rikedom och framgång och kunde därför förslava människan under hennes egna lustar och begär. Slaveri- och träldomsmetaforen var populär och tydliggör synen på den mänskliga naturen och det inre livet. Den syftade på människans bristande förmåga att göra det rätta och förklarar varför lyckan ansågs vara så problematisk. Motståndskraften mot det världsligt goda och mot de begär som det kunde uppväcka ansågs svag och bräcklig.

Begär, lust och last definierade människan och dessa egenskaper präglade hennes tillvaro i jordelivet. Men samtidigt framhävde den lutherska antropologin också nådens och syndaförlåtelsens betydelse. Människan ansågs visserligen vara dömd att kämpa mot sina lustar och begär, men hade samtidigt möjligheten att välja en väg bort från dem. Med det av nåden upplysta förståndet eller förnuftet kunde tillvaron få sin rätta riktning och uppmärksamheten fästas vid det som ansågs väsentligt, nämligen Gud och den eviga lycksaligheten. Som

en hjälp i jordelivet hade människan också plikterna och dygden, förnuftets redskap som underlättade samhällslivet men också fungerade som en hjälp för att styra och kontrollera begäret och därmed göra tillvaron lycksalig och säll.

Dygden var ett viktigt begrepp i 1700-talets skillingtryck och återkommer ständigt som en lösning på tillvarons problem. Den kunde vara ett ledord i sig, men inkorporerade även specifika dygder med olika funktioner. I förhållande till lyckan, till den världsliga framgångens växlingar, framhövdes särskilt en dygd: förnöjsamheten. Att vara nöjd med det lilla, att inte knorra när det gick dåligt och att med ett nöjsamt och stilla sinne betrakta världens prål och ”buller”, beskrevs ofta som receptet på ett gott och lycksaligt liv, fritt från världens bedrägliga lycka. Gudsfruktan var den överordnade dygden som gjorde att människan kunde rikta blicken bortom det världsliga och syndfulla mot evigheten. Med hjälp av gudsfruktan och förnöjsamhet kunde människan stå ut med orättvisor, olycka och elände, men hon kunde också hantera den mänskliga naturen och dess dragning till förgänglig lycka, rikedom och ära.

Kärleken och äktenskapet inordnades i en liknande retorik. Den passionerade kärleken hade mycket gemensamt med lyckan – den var flyktig och farlig och hotade att väcka okontrollerbara begär. Kärlekens plågor var ett populärt tema, och även här ser vi användandet av den slaverimetamor som aktualiserades i samband med lyckobegreppet. Kärleken kunde förföra och förslava den arme och usle älskande, den kunde uppväcka begär och lustar som om de inte stillades förtärde hjärtat eller rentutav ledde till döden. Kärleksdiktningen visar här tydliga likheter med begreppsanvändningen inom den andliga genren. Begär, lust och last var viktiga ingredienser i kärleksdiktningen, så också beskrivningarna av människan som en usel träl eller slav utan motståndskraft. I diktningen om äktenskapet finner vi dock motpolen. I den kärlek och vänskap som får karaktärisera äktenskapet ser vi den dygdiga motvikten till den passionerade kärlekens flyktighet. Men det var inte nödvändigtvis den äktenskapliga alliansen i sig som

skänkte sällhet. I visorna fanns även ett utrymme för kritik, i synnerhet mot det äktenskap som inte byggde på kärlek och sämja.

Beskrivningar av glädje, fröjd och lycksalighet intog även de en viktig plats i skillingtryckens visdiktning. Här handlade det framför allt om himmelska tillstånd, även om den besvarade kärleken och den äktenskapliga harmonin kunde skildras i liknande termer. Det är dock värt att notera att det som lätt kan uppfattas som ett uttryck för känslsamhet, aldrig omnämndes som känslor. Saligheten beskrevs som en kändedom – en förståndets kunskap om Gud, och fröjden och glädjen befann sig närmast i en sorts gränsland mellan yttre och inre omständigheter. Samma brist på skiljelinje mellan det yttre och inre kan vi se i beskrivningarna av människan och världen. Den senare ansågs precis som människan vara fylld av lustar, begär och synd. Jordelivet kunde med andra ord bära samma karaktäristika som det inre livet. Samma sak gällde livet i evigheten. Den glädje, fröjd och lycksalighet som förknippades med himmelriket som ”plats”, kunde också tillskrivas den människa som med hjälp av dygden kuvat sina jordiska begär. Att göra skillnad mellan ”yttre” omständigheter och ”inre” egenskaper och upplevelser verkar inte ha varit viktigt inom ramen för denna människosyn.

Antropologins beståndsdelar under 1800-talets första hälft

Det tidiga 1800-talet innebar även på detta område stora förändringar. Precis som i fråga om kosmologin är det tydligt att en äldre begreppsvärld fasas ut, medan nya termer och begrepp intar en alltmer framträdande position. Begär, lust och last försvinner ur beskrivningarna av den mänskliga naturen och föreställningen om människan som en fallen varelse förlorar i betydelse. In träder begrepp som ger en mer positiv bild av människans väsen och som samtidigt öppnar för större skillnader mellan olika människotyper. I centrum för denna nya antropologi står begreppet känsla.

Känsla var inte bara ett nytt och populärt ord i 1800-talets visdikt-

ning – det betecknade också något nytt. Det innehåll som begreppet känsla gavs kan inte sägas motsvara de tidigare kategorierna begär, lust och last, och hade heller ingen direkt motsvarighet i den äldre skillingtrycksdiktningen. I den lärda litteraturen hade man under tidigmodern tid diskuterat affekter och passioner och här återfinns möjligen kopplingar som gör övergången till ett modernt känslobegrepp mindre abrupt. I skillingtrycken verkar det inte ha funnits utrymme för dylika nyanser och omsvängningen från ett negativt konnoterat begär till den positivt ansedda känslan innebär en grundläggande förändring av hur människan framställdes. Känslan gavs moralisk status och kunde således vara både en plåga och ett tecken på godhet. Den tog sig uttryck i ömhet och medmänsklighet, kristlig kärlek och barmhärtighet och sågs som en förutsättning för dygd.

Känslobegreppet kopplades till det rena och oskuldsfulla, det innerliga och moraliska, vilket kan exemplifieras utifrån flera olika tematiser. I många visor intar barnet en särskild roll som tydligt anknyter till detta. Barnet blir den optimala kontrasten till vuxenvärldens problem och framhävs särskilt i visor om fylleri eller fattigdom. Men barnet och barndomen blir också ett sätt att betona minnet av sällhet och lycka, av den gamla goda tiden. Det finns här en sentimental kraft som aktualiserar det rena och oförstörda, en nostalgisk dimension som lokaliserar lycka och sällhet till en specifik tid i den individuella livshistorien. Känslan kan också knytas till förståelsen av manligt och kvinnligt. Kvinnan beskrivs i några visor som en ljusomstrålad, öm varelse som lyser upp mannens mörker. Hon kopplas samman med himmelska dygder, hem och barn och passar väl in i det romantiska kvinnoideal som tidigare forskning beskrivit. Mannen däremot framställs som mer förnuftsstyrd med en självklar plats i det offentliga livet. Men känslan är gemensam för dem båda. Såväl kvinnor som män beskrivs som ömma och känsllosamma och försedda med naturliga, moraliska kvaliteter.

Den naturliga moral som känslobegreppet förmedlar samspelar med förändringar i dygdebegreppet. Från att under 1700-talet ha va-

rit ett förståndets redskap blir dygden nu snarast en förlängning av känslan. Att ha känslor, vilket det med andra ord inte var självklart att alla hade, ses som dygdigt och ömheten, barmhärtigheten och den kristna kärleken kopplas tydligt samman med det moraliskt rätta. Moralen internaliseras och blir en fråga om en inre upplevelse, men den får också yttre attribut som ibland tycks viktiga att framhålla. Att gråta dygdiga tårar och att uppföra sig sedligt blir viktiga kännetecken för den dygdige. Samtidigt som dygden fortfarande ges en kristen grund och kan ses som ett sätt att vörda Gud, försvagas det evighetsperspektiv som en gång motiverat behovet av dygd. Dygden blir i 1800-talets visor mer en fråga om goda seder och medmänskligt ömmande känslor, än ett sätt att tukta begäret för att rädda själens eviga väl.

Även om många skillingtrycksvisor saknar anspelningar på evigheten, framträder detta perspektiv desto tydligare i andra. Väckelsediktningen är ett tydligt exempel på detta. Här förmedlas dock inte bara visioner om det eviga livet och den slutgiltiga sällheten, utan det berättas också om de människor som kommer att belönas med den eviga friden och ron. Skillnaderna mellan de som når detta mål och de som inte gör det är påtagliga. Medan den ena gruppen utmålas som lat, ljum och sovande, karaktäriseras den andra av sin flit, nit och idoga kamp för det rätta. Människosynen är polariserad och budskapet enkelt – saligheten en kamp som bara den enträgne kan vinna.

Den polariserade människosyn som utmärker väckelsevisorna återkommer även i andra sammanhang. Vi ser en kontrast mellan gott och ont, mellan barnets oskuldsfulla renhet och den förtappade vuxne, men också mellan det sköna, ömsinta och dygdiga å ena sidan och det fula, känsllokalla och amoraliska å den andra. Att det sköna, i romantisk anda, kopplades samman med det goda ser vi prov på i skillingtrycken, men även motsatsen har en given plats. Och när det gäller berättelser och beskrivningar av den onda människan, som begår fasansfulla brott mot sina medmänniskor och som inte ångrar sina gärningar, är 1800-talet en storhetstid. Visor och berättelser om

brott, offer och brottslingar framhäver skillnaderna mellan människor och låter åhöraren eller läsaren förfasas över de onda och det hemska.

Antropologins sensibilisering

Precis som kosmologins förändringar kan kopplas till religionens ändrade ställning, kan också antropologins omvandling ses som en konsekvens av den religiösa begreppsvärldens försvagning. Tidigare centrala begrepp som begär, lust och last som varit fast rotade i en teologisk diskurs om människans fallna natur, får stå tillbaka för känslan, ett begrepp som visserligen kan ges mening i en kristen kontext, men som inte definieras religiöst. Den känsla som möter oss i skillingtryckens visor och berättelser har mycket gemensamt med den sekulära, psykologiska kategorin *emotions* som Thomas Dixon talar om – en kategori som ersätter den traditionellt religiösa begreppsbildningen kring människans inre liv och själens rörelse.⁵⁹⁸ Det handlar förstås inte som hos Dixon om den lärda världens uttalade positioneringar och intellektuella debatter, utan snarare om den plötsligt så självklara användningen av ett begrepp och ett ord som tidigare varit mer eller mindre okänt. Konsekvenserna blir dock desamma. Känslan övertar ställningen som den främsta förklarande kategorin i relation till människans inre liv. Detta innebär dock inte att religionen försvinner. Tolkad i moraliska termer som dygd, medkänsla och omsorg om nästan ges känslan en tydlig relation även till det religiösa, dock på ett fundamentalt annorlunda sätt än jämfört med tidigare. Borta är syndafallets inflytande över mänsklighetens situation, borta är också, om man bortser från väckelsevisorna, det frälsningshistoriska perspektiv på evigheten som tidigare varit så intimt förknippat med dygden. I centrum står istället moralen och de goda sederna i ett inomvärldsligt perspektiv.

Den sensibilitet som ansetts utmärka 1700-talets litteratur och som Martin Lamm kopplade till de tidiga väckelserna går att se även i skillingtrycken från detta sekel. Det är framförallt i kärleksvisorna som

denna trend är påtaglig. Samtidigt uppvisar begreppsanvändningen i den sentimentala kärleksdiktningen stora likheter med ett äldre religiöst språkbruk. Som Stina Hansson påpekat finns det därför anledning att söka den nya sentimentalitetens ursprung i den äldre andliga genren.⁵⁹⁹ Den mer genomgripande sensibiliseringen sker, åtminstone i skillingtrycksdiktningen, först när känslobegreppet introduceras och det inre livet ges en ny och annorlunda ställning. Charles Taylor har hävdats att romantiken präglades av en *inwardness*, ett sökande efter jagets inre djup. Känslobegreppet är en väsentlig del av detta, något som i skillingtrycken märks inte minst i beskrivningarna av människors godhet respektive ondska. Här märks också kopplingen mellan känsla och moral. Dygden och de goda sederna blir ett med känslan och med förmågan att i sitt inre känna det rätta. Charles Taylor talar om en expressionistisk vändning under 1800-talet. Med romantiken får tanken om en inre natur med moraliska kvaliteter sitt definitiva fäste och den kombineras med föreställningen om människans möjlighet att *uttrycka* sin identitet och sitt inre jag. Moralen, dygden och de goda sederna blir något som emanerar från känslan och de inre djupen.⁶⁰⁰

Det finns också exempel ur skillingtrycken som talar för att en feminisering av religionen sker under början av 1800-talet. I några visor ser vi hur kvinnligheten kopplas samman med ett nytt hushållsideal och hur den kom att präglas av nya moraliska skyldigheter. Den dåliga modern blir ett skräckexempel som får illustrera hur en okristlig uppfostran kan leda till moraliskt förfall, medan den goda moderns känslsamhet och ömma omtanke skapar lyckliga barn. Det framgår också i en visa att kvinnan förväntas vara kyrksam – något som inte accentueras när mannens moraliska förpliktelser tas upp till behandling. Samtidigt ser vi i exempelvis väckelsediktningen inga prov på en feminisering av det religiösa livet. Här betonas istället en annan skiljelinje – den mellan väckta och oväckta, mellan flitiga och lata. I några visor framhålls dessutom samma krav på ömhet och känslsamhet för såväl kvinnor som män, något som talar för att

religionens feminisering inte var någon entydig tendens under den aktuella perioden. Att religionen såväl som antropologin sensibiliseras under 1800-talets första hälft står emellertid klart.

Lyckans skiftningar

Mitt intresse för lyckobegreppet började med ordet. Det var en fascination för hur det kontextualiserade användandet kunde skapa mening och betydelse bortom det som den enskilda sentensen var till för att uttrycka. Det var också ett intresse för det mer vardagliga språkbruket och för hur betydelse konstrueras med små medel, utan långa begreppsförklaringar och ingående diskussioner. En annan ambition var att undersöka gränslandet mellan det tidigmoderna och det moderna och att i relation till lyckan diskutera vad detta tänkta skifte egentligen innebar. Med utgångspunkt i begreppshistorisk metodologi tillämpad på ett material avsett för den breda allmänheten har jag därför försökt förstå förändringar i kosmologi och antropologi under de hundra år som omsluter sekelskiftet 1800. Jag har diskuterat sekularisering och pluralisering, sensibilitetens inflytande och känslans inträde på den populärkulturella scenen. Vad har detta kunnat säga om lyckan?

Lyckobegreppets innehåll

De förändringar som kosmologins och antropologins begreppsvärldar genomgick kring sekelskiftet 1800 kom som jag visat även att prägla lyckobegreppet. Genom de semantiska fält som de båda analytiska begreppen fått avgränsa gavs lyckan, lycksaligheten och sällheten nya konnotationer och synonymer och därmed också nya betydelser.

Det lyckobegrepp som 1700-talets skillingtryck använde gavs klara och tydliga konturer. Det förknippades med den korta och förgångliga jordiska tillvaron och inordnades därmed i ett frälsningshisto-

riskt perspektiv på tid och rum. Lyckobegreppet var negativt konnoterat och ordet signalerade samma förgänglighet och fåfänglighet som den syndfulla världen och dess människosläkte. Lyckan glänste med sina jordiska förmögenheter och frestade med tillfällig välgång, ära och rikedom. Den sågs som en fara för människan på grund av sin bedrägliga karaktär och kunde förföra och förslava den som inte aktivt gjorde motstånd. I motsatsställning till lyckan stod lycksaligheten och sällheten, ord med uteslutande positiva konnotationer och kopplingar framförallt till den himmelska härligheten, men också till de jordiska tillstånd av samvetsfrid och sinneslugn som ett dygdigt liv och tuktandet av världsliga begär kunde innebära. Kontrasten mellan lyckan och lycksaligheten gav kraft och mening åt lyckobegreppet – motsättningen gav det dess specifika position i skillingtrycken från 1700-talets andra hälft.

I 1800-talets skillingtrycksvisor ser vi fortfarande spåren av det äldre lyckobegrepp som identifierade ordet lycka med den negativt bestämda världsliga välgången. Men också ett annat innehåll börjar tillskrivas ordet. I allt fler visor dyker lyckan upp som en synonym till lycklig sällhet och vällust och ges i dessa fall uteslutande positiva konnotationer. Lycka och sällhet blir föremål för en ny typ av visioner, såväl inom väckelsevisorna där de görs synonyma med strävan efter salighet som inom andra mer samhällsorienterade visor. Lyckan och sällheten förvärldsligas – de blir moraliskt riktiga mål för den jordiska tillvaron. På sätt och vis kan de sägas överta de konnotationer som lycksaligheten en gång bar på, även om deras betydelse i relation till det semantiska ramverket måste sägas vara en annan. Ordet lycksalighet tycks däremot vara mindre användbart än tidigare och återfinns nu bara i ett fåtal exempel. Lyckan blir också den mindre central, i takt med att fenomenet förlorar sin position i en större gudomlig ordning. Den omvandlas och blir mer än något annat en känsla, något som kan upplevas i relation till naturens skönhet, till fosterlandet, till barndomen eller till kärleken, för att nämna några av de vanliga tematikerna i skillingtrycksdiktningen.

Tröskeltiden

Den period som behandlats har av tyska historiker beskrivits som en tröskeltid, en *Schwelldenzeit* eller *Sattelzeit*, då begreppsvärlden fick sin moderna form. I svensk historieskrivning är detta en ganska outforskad period – stormaktstiden och dess slutskede verkar vara vanligare som utgångspunkt i studier av det tidigmoderna medan det moderna samhällets framväxt oftare problematiserats utifrån det sena 1800-talets och 1900-talets horisont. Det är inte förvånande. Det sena 1700-talet kan tyckas lite för modernt för att vara representativt för den tidigmoderna tiden, medan det tidiga 1800-talet i mångt och mycket varit för omodernt för att kunna karaktärisera motsatsen. Som denna avhandling visat är det emellertid en period då många motsättningar mellan det tidigmoderna och moderna ställs på sin spets. Ett något förvånande resultat av min undersökning är det abrupta brott som kan sägas utmärka övergången kring sekelskiftet 1800. I viss mån är detta naturligtvis en konsekvens av avhandlingens upplägg och av att skillnader varit viktigare att betona än likheter. Samtidigt har det tydligt framgått att de skillingtryck som utgavs under 1800-talet hade ett annat tonläge, en annan språkanvändning och annorlunda tematik jämfört med 1700-talets. 1800-talets skillingtrycksvisor präglas mycket mer av den sensibilitet som ofta ansetts karaktärisera det sena 1700-talet, medan 1700-talets i rätt liten utsträckning inkorporerade de internationella litterära trenderna. Grovt uttryckt kan 1700-talets skillingtrycksvisor beskrivas som andliga, gammallutherska och religiöst präglade, medan 1800-talets tydligt inkorporerar de romantiska och patriotiska element som då låg i tiden.

Hur kan detta abrupta brott förklaras? Kanske är den ålderdomliga, andliga stilens kvardröjande en konsekvens av den omfattande censur som drabbade 1700-talets vistryckare. Samtidigt tycks detta motsägas av det faktum att många tryck saknar årtals- och tryckortsangivelser i förmodat syfte att undgå just censuren. Kanske innebar det ökande antalet konsumenter under 1800-talet att fler ”nymodiga” alster

kunde spridas och att vi därför får en annorlunda och mer modern marknad för skillingtryck. Vi kan inte riktigt veta utan närmare undersökningar av skillingtrycksmediets roll under denna övergångsperiod. Det är en fråga inte bara om människosynens, världsbildens och lyckobegreppets förändringar, utan också om den litterära marknad inom vilken skillingtrycken figurerade.

Hur sammansättningen av den korpus av skillingtryck som finns bevarad ser ut är även det en fråga som väntar på att besvaras. De äldre skillingtrycken verkar ofta spegla överhetens ideologi, vilket är en slutsats som även andra forskare dragit. Hellerstedt påtalar exempelvis att avrättningsvisor under 1700-talet gav en tillrättalagd bild av samhället utifrån överhetens perspektiv.⁶⁰¹ Arne Jarrick däremot hävdar att skillingtrycken även under äldre tid gav uttryck för folkliga föreställningar. I hans fall handlar det om kärleksvisor.⁶⁰² De skillingtrycksvisor som varit i fokus för min avhandling vilar under 1700-talet i den lutherska kosmologin och antropologin. Om de ger uttryck för undersåtarnas kritik gentemot överheten, vilket skulle vara fullt möjligt, är det inte världsbilden och människosynen som kritiseras. Lyckobegreppet verkar inte heller vara ett begrepp som användes för att under 1700-talet rikta kritik mot upplevda orättvisor. Det hindrar naturligtvis inte att det fanns andra sätt att formulera kritik mot den rådande ordningen. Vi har sett ett exempel på detta i en visa om en fattig bondeman som klagade över sin eländiga situation och över samhällets behandling av honom. Det var en visa som, märk väl, fick Kung. Maj:t att 1757 inskräpa censuren för vistryck.⁶⁰³ Det var en censur som 1800-talets vistryckare slapp, åtminstone efter 1809.

Lyckans individualisering

Såväl Savin som Bringéus diskuterar lyckobegreppets förändringar i relation till modernitetens ökande individualisering. De omvälvningar som religionen genomgick i form av pluralisering och ökade möjligheter till personlig tro lyfts fram, så även sensibiliteten och dess

betoning av individens känsloliv och personliga identitet. Savin betonar också att synen på risk och olycka i allt högre utsträckning kom att kopplas till individens eget ansvar.⁶⁰⁴ De tendenser som forskningen diskuterat överensstämmer i mångt och mycket med mina resultat, om än med en viss förskjutning rent tidsmässigt. Den pluralisering av det religiösa landskapet som det tidiga 1800-talet innebar kan ses som en förändring i riktning mot en mer individualiserad tro, där den enskildes kamp för tron och saligheten blev det avgörande. Känslbegreppets moraliska status och dess betydelse för lyckan och sällheten kan också ses som ett uttryck för en ökad individualism, vilket ligger i linje med det som flera forskare lyft fram som typiskt för den moderna eran.

Att 1800-talet kan ses som ett steg mot en ökande individualisering är knappast kontroversiellt. Men är det verkligen sant att det äldre samhället var så icke-individualistiskt som teorierna ibland vill få oss att tro? Den dygdelära och aristotelisk-skolastiska människouppfattning som parades med den lutherska etiken i det tidigmoderna Sverige utgick visserligen från föreställningen om mänsklighetens fallna natur. Den inordnade den enskilde i ett kollektiv där alla hade samma förutsättningar, där alla var lika fallna och där alla hade lika stor möjlighet att med hjälp av dygden kontrollera sina oordnade begär. Samtidigt var det inte kollektivets uppgift att kontrollera begären och att dämpa lustarna. Den enskildes möjlighet att välja den (enda) rätta vägen i livet lyftes ständigt fram. Lyckan och hanterandet av densamma var en uppgift för individen. I så måtto hade den tidigmoderna kulturen en synnerligen individualistisk syn på människans ansvar.⁶⁰⁵

Samtidigt kan det ifrågasättas om 1800-talet var så individualistiskt som vissa forskare vill göra gällande. Det mer individuella och subjektiva lyckobegrepp som växte fram under 1800-talet skapade också nya kollektiva identiteter. 1800-talet har kallats en andra konfessionell tidsålder, en period då gruppidentiteterna och därmed också motsättningarna blev allt starkare. Med de nya kollektiverna med nykterhet, väckelse eller fosterlandskärlek som mening och mål skapades

nya kollektivistiska identiteter och därmed också nya kollektivistiskt präglade uppfattningar om lycka och sällhet.

Men lyckobegreppet hade trots detta genomgått en avgörande förändring. Från att ha varit en fråga om yttre omständigheter, opåverkbara av den enskilde blev lyckan något känslomässigt och subjektivt. Den gjordes i förlängningen till en individuell angelägenhet, något för var och en att sträva efter, kämpa för och söka i sitt inre. Med Tönnies terminologi skulle man kunna tala om en lyckans marknad där individerna drivs av konkurrens och självintresse i sökandet efter lyckan. Borta är den kollektiva och evighetsorienterade syn som karakteriserade det gamla samhället. I dess ställe träder ett förvärldsligt och individualiserat lyckobegrepp där sökandet efter den sanna lyckan blir en fråga för den enskilde.

SUMMARY

The Meaning of Happiness

Secularization, sensibilization and individualization
in Swedish chapbooks
1750–1850

The concept of happiness has throughout history been at the very center of human attempts to understand man's place in the world. But while interest in what constitutes happiness has remained constant, the interpretation of the concept itself has not. Rather, happiness has historically been a fluid concept capable of producing new definitions and meanings.

This dissertation takes its departure from the methodology of German *Begriffsgeschichte*, and sets out to explore the use of the concept of happiness in Swedish chapbooks (skillingtryck), that is, broadsides folded into smaller books and sold for a small penny to a broader audience. The period considered for this study, 1750–1850, frames the transition from early modern to modern society, a time that has often been labeled *Sattelzeit* or *Schwelienzeit*. The aim of this thesis is to study how the concept of happiness was used in the chapbooks and how it changed during this period.

In order to do so the methodological concept of *semantic field* is employed. The semantic field is understood to be a cluster of words and concepts surrounding the actual concept, adding meaning and relevance to it. To delimitate the semantic field, this study uses the analytical concepts of *cosmology* and *anthropology*. Together they serve to

provide an understanding of how the chapbook songs gave meaning to the concept of happiness, by placing it in relation to worldviews and perceptions of human nature. Furthermore, these analytical concepts have been chosen because they facilitate the comparison of different semantic fields. The change of the concept of happiness is established through the comparison of two periods, 1750–1800 and 1800–1850, both studied synchronically. These two periods, analyzed through the analytical concepts of *cosmology* and *anthropology*, are then compared in a concluding diachronic analysis.

How then, is the concept of happiness used during the *Schwel-lenzeit*? The first empirical, synchronic analysis shows that the concept of happiness was firmly rooted in Lutheran cosmology and anthropology. The religiously defined symbolic universe of the Lutheran orthodoxy faced no real competition during the last part of the 18th century, at least not in the songs of the chapbooks. This worldview was based on a few central concepts of which happiness (*lycka*) was one. The most important concept in this cosmology was *providence* (*försyn*). Earlier research on the concepts of happiness and fate has shown the significance of this concept as well and emphasized its relation to *grace*, God's benevolence towards the sinfulness of mankind. Providence was also interpreted as God's plan for the world and for man – it served as an explanation for the events of everyday life and gave meaning to the vicissitudes of happiness, to fortune and to misfortune. Providence also included the omnipresent vision of God.

Providence was situated in eternity, whereas happiness had its natural place in the world. The concept of happiness was first and foremost used to illustrate the ups and downs of worldly life. It was considered volatile and unstable and was described as temporary luck that, if pursued, would lead man into despair. Happiness was a dangerous thing, capable of raising false hopes and of turning man away from divine providence and the mercy of God. Another central concept in the cosmology of the late 18th century was the *world*, which had well-known, negative connotations and was often related to the instability

of happiness. The world drew attention to the sinfulness of man and was associated with original sin and the brevity and misery of earthly life. The world was temporally contrasted to the eternity of heaven; it was a short and temporary walk (however difficult) on the way to eternal bliss or damnation.

The dichotomy between *worldly happiness* (*lycka*) and *eternal bliss* (*lycksalighet*) was often a theme in the songs of the 18th century chapbooks. The eternal life in heaven was depicted as the absence of pain and misery. Worldly happiness, although sometimes pleasurable, was always mixed with misfortune, grief and calamity. Despite this sharp contrast, there were possibilities of experiencing bliss on earth as well. But in contrast to heavenly bliss, the earthly one was not experienced in places of wealth and glory. On the contrary it was often located to the most simple places, far from the world with its "noise" and vanity, to pastoral settings of solitude where man could quietly watch the "game of happiness" and devote himself to a more modest and simple life.

The organizing principle of 18th century cosmology was *time*. Time was not only considered to be the short passage of earthly life, but an eternal chronology awaiting both the virtuous in the form of eternal bliss, and the sinful in the form of eternal pain, suffering and damnation. Time was understood through the salvation history and was a part of what has been called a theocentric and teleological worldview, where everything proceeded towards *eschaton*, the ultimate days.

This theocentric and teleological cosmology underwent considerable changes in the chapbook songs and texts of the early 19th century. It was succeeded by a less homogenous worldview and the central concepts, on which the previous cosmology had been based, lost much of their strength and relevance. This also had consequences for the concept of happiness which no longer had a given place in a worldly order. Instead it underwent a shift and was increasingly seen as a more subjective and emotional phenomenon. The sharp distinction between happiness (*lycka*) and bliss (*lycksalighet*) faded and happiness gradual-

ly became synonymous with well-being (vällust), felicity (sällhet) and blessedness (salighet). Happiness was now associated with emotion and with the human psyche and thereby lost its previous importance within the frame of cosmology. This was also the case for the concept of bliss (lycksalighet) which was no longer used to depict and describe the virtuous heavenly state. Both words lost their significance in early 19th century chapbook rhetoric.

The new concept of happiness was despite its subjective implications intimately linked with different narratives about the general order of the world. Happiness was considered an ultimate goal for different visions of the future. It therefore serves to illustrate how differing and competing worldviews could be expressed. The competing "world orders" of the early 19th century are however not without inner similarities. Certain central concepts can be identified that show us a shift towards a more neoplatonic cosmology, often associated with Romanticism. The allure of truth and beauty is apparent in the 19th century chapbooks. This becomes apparent not least in relation to nature. Nature became significant in the portrayal of the Fatherland and in the prospering patriotic rhetoric. But it was also seen as a mirror of the divine and as the place where beauty, truth and emotion created the prerequisites for happiness and felicity. The world with its negative connotations was gone and the expressive and grand scenery as the self-evident place for emotions of happiness and felicity entered the stage.

The Fatherland took a central position in many of the 19th century chapbook songs. The people, the king and nature were all part of a symbiotic relationship that, with the help of history, formed a meaningful narrative. Happiness and felicity became a goal for the worldly future, while eternity gradually lost its significance. Happiness and felicity thus became temporally secularized. The secular view of happiness and felicity constituted an important feature of 19th century cosmology, as did the belief in the opportunity of choosing your own path in the pursuit of this goal.

Spiritual songs written by religious revivalists in the early 19th century, was also an important part of the chapbooks and of this new cosmology. The worldview of the revivalists has been labeled *presecularized*, but has at the same time been seen as fundamentally modern and a consequence of secularization. In many respects this is true also for the revivalist songs found in chapbooks. They emphasize concepts, outdated in other contexts, such as world, worldly lusts and blessed eternity, but tend to, on the other hand, form their cosmology from a different perspective than the early modern religious literature. At the center we have the religious revival, a vivid concept in itself, and salvation, but also the slumber and blindness of those who have yet to see the light. Individual salvation, felicity and blessedness (*salighet/sällhet*) are made key aspects in this vision of the future.

Like the official hymnbook and other ecclesiastical books, the religious discourse of the chapbooks underwent significant changes in the early 1800s. The dominance of the Lutheran symbolic universe was challenged, allowing for a more pluralistic discourse. For several reasons we can therefore talk about a secularization of the worldview. On the one hand we are dealing with what Hartmut Lehmann has called a *dechristianization* of the popular discourse. Religion becomes less important to the early 19th century worldview of the chapbook songs. At the same time, a *rechristianization* occurs – a religious boost expressed through for instance revivalism. On the other hand, the changing temporal structure also indicates secularization, in the transition from the eschatology of salvation history, to a secular and worldly chronology where past, present and future are merged in the visions of felicity and happiness.

Happiness is not just a phenomenon within the frame of a given cosmology; it also relates to and draws its significance from what we may call anthropology or perceptions of human nature. The chapbooks of the 18th century rely heavily on a Lutheran anthropology where the weakness of man is emphasized. Man was considered fallen due to original sin, and consequently had to fight a continuous battle

against his chaotic lusts and desires – tempted by the prosperity and worldly glory of fleeting happiness. Failing to do so meant the risk of enslavement under happiness. Desire (begär), lust (lust) and vice (last) were the central concepts of this anthropology, resulting in an emphasis on the dangers of happiness but also on the importance of being susceptible to God's grace. To facilitate the latter, the value of virtue and duty was stressed. Through these tools of reason, worldly lusts and desires could be controlled and happiness subsequently handled. This, in turn, resulted in worldly bliss (lycksalighet). Virtue served as a key concept of the songs of the 18th century, both in itself and as differently defined virtues. Blissful life was often portrayed as the result of the virtue of contentment. Turning away from the worldly lusts and desires and contentedly and peacefully focusing on eternity while not complaining about unfortunate circumstances were features of this virtue. Fear of God was also accentuated in this context.

Love and marriage were discussed in the chapbooks in a way that closely resemble the treatment of happiness versus virtue. Passionate love was portrayed as dangerous and had a lot in common with happiness – it was fleeting, vain and threatened to awaken uncontrollable desires. The torment of love was a popular theme, as was the possible enslavement under the passions. Accordingly, marriage was seen as the virtuous solution to the evils of desire. But it was not necessarily the matrimonial alliance in itself that was considered to save man. The chapbook songs also contained a critique of the unhappy marriage, i.e. a marriage not based on love, friendship and consent.

Depictions of joy, delight and bliss was also an important part of the 18th century chapbooks. These were primarily described as heavenly states, but also as the outcome of marital harmony and mutual love. However, these states were not perceived as *emotions*. Bliss (lycksalighet) was considered to be knowledge of God. Joy and delight were, I argue, described as existing in between the internal experience and external circumstances. This lack of division between internal and external phenomena is also noticeable in relation to the world. The latter

was considered, like mankind, to be overflowing with lusts, desires and vices. External, worldly life was in this respect not separated from the internal life of man. The same case can be argued for life in eternity. The joy, delight and bliss connected to heaven as a place, was also described as the internal states of the virtuous and the saved.

The turn of the century 1800 brought about a significant change. The older concepts of desire, lust and vice were largely abandoned and new, positive conceptions of human nature took their place. At center stage we find the concept of *emotion* (känsla). Emotion (känsla) was not just a novel word, it also signified something new. Emotions were given a moral status and were considered to express inner righteousness. Compassion, tenderness and mercifulness were described as important emotions and signs of a virtuous nature. The significance of emotions was also visualized through the purity and innocence of the child, a popular theme in 19th century chapbook songs. Children and childhood became the ultimate depiction of uncorrupted happiness and were used as symbolic contrasts to highlight social issues such as drunkenness and poverty. Emotions were also connected to the understanding of gender. The female character was in some cases described as morally and emotionally superior to the male. Women were in accordance with the romantic ideal ascribed to the private sphere, whereas men were seen as more rational and fit for public life. However, several songs indicate that the emotional ideals of compassion and tenderness were attributed to men and women alike.

The inherent moral nature conveyed by the new concept of emotion is intimately linked to changes in the concept of virtue. If virtue in the 18th century was a tool of reason, it now became an extension of emotion. Having feelings was consequently seen as virtuous and morality became firmly rooted in the inner experience. Simultaneously, the external expressions of these moral sentiments grew to be increasingly important. Moral behaviour was emphasized as a sign of inner righteousness and the eternal perspective, that once justified the struggle for virtue, seems to be forgotten.

Even if many chapbook songs lack this eternal perspective, it becomes highly palpable in others. The songs of revivalism are one example. But although the eternal felicity and blessedness was desired, the impression is that the difference between people is now the focus of the songs. While the one group is portrayed as lazy and slumbering, the other one is characterized by its diligence and ardor. The view is polarized and the message is simple; eternal blessedness is seen as a struggle which only the adamant can win. The polarized perspective on mankind prevails in other contexts as well. The contrast between the innocent child and the depraved adult is one example. The difference between beauty, tenderness and virtuousness on the one hand and ugliness, coldheartedness and immorality on the other, constitutes another common distinction. Stories about crime, criminals and victims reach their peak in the 19th century, accentuating the differences between people and confronting the reader with the gruesomeness and inexplicable evil of the criminal mind.

The changes of the anthropological framework in the early 19th century can, as in the case of cosmology, be interpreted in terms of secularization. The historian Thomas Dixon has discussed the new, secular category of emotions and concludes that it replaces older theories of human psychology. Chapbook songs also display this change and provide us with a concept of inner life which can be linked to religion and morality, not however defined in theological terms. Research has often accentuated the inclination towards sentimentality and sensibility in the 18th century. The Swedish chapbooks of the 18th century however, display little of these international literary trends. In the 19th century, I argue, we see this sensibility being reinforced by Romanticism thereby leading to a sensibilization of anthropology and the views on inner life.

The changes of cosmology and anthropology had palpable effects on the concept of happiness. Happiness in the 18th century was a phenomenon with certain defined characteristics. It was connected to the short and fleeting worldly life and was part of a godly order, relying

on salvation history for its structure. Happiness had negative connotations and the word signaled the same vanity and corruptibility as the sinful world and its inhabitants. Bliss (*lycksalighet*) was seen as the opposite of happiness (*lycka*), a dichotomy that gave the concept of happiness its particular meaning in this context. In the 19th century there are still some traces of the old concept of happiness, but it increasingly becomes obsolete. In its stead we see a new one, which identifies happiness with positive, subjective emotions of well-being, felicity and/or blessedness. The old concept of happiness as well as the concept of bliss (*lycksalighet*) lost their once central position in the cosmology and anthropology of the chapbook songs.

Earlier research has discussed, though not explicitly examined, the transformations of the concept of happiness in relation to the individualization of modern society. My study confirms the new concept of happiness as a more subjective and individualistic one. The pluralisation of the religious landscape made possible a more individualized religious faith, as well as promoted a religious expression where the individual struggle for salvation, felicity and blessedness was considered crucial. The moral status of the concept of emotion and its significance for happiness and felicity also play a part in individualizing the search and longing for happiness.

While the 19th century may be described as a burgeoning of individualism, it is also a century when collective identities come to play a more decisive part of popular discourse. Confessional, as well as other identities relating to politics, sobriety and/or patriotism, emerge and tend to influence the views on happiness and felicity. The 18th century and early modern rhetoric may, on the other hand, not be as anti-individualistic as we have some times been led to believe. The virtue ethics of the aristotelian/scholastic tradition, in combination with the Lutheran ethics that influenced the early modern anthropology, emphasised the need for the individual to take responsibility for controlling his own lusts and desires. To handle happiness was a task for the individual.

However, the concept of happiness in Swedish chapbook underwent significant changes in the early 19th century. It transformed from being an external circumstance, impervious to man, into something emotional and subjective and became something for the individual to search for within him- or herself. The collective perspective of eternity that characterized the old order disappeared and in its place we can instead distinguish a new secularized and individualized concept of happiness.

Noter

- 1 Lindgren 2003, s. 100.
- 2 Jersild 1975, s. 13.
- 3 Åhlén 1986, s. 174.
- 4 Se t.ex. Spaemann 1974, "Glück"; Schoch 2006; Meyer-Landrut 1997.
- 5 Schoch 2006, s. 4. "Like all great ideas, those about happiness, no matter their origin, flow from minds attuned to universals, minds quickened by concerns so basic to our being that we ignore them at our cost."
- 6 Lauriola 2006, s. 2.
- 7 Arya 2002, s. 37.
- 8 McMahan 2006, s. 7.
- 9 Spaemann 1974, "Glück".
- 10 Lauriola 2006, s. 4.
- 11 Arya 2002, s. 37f.
- 12 Arya 2002, s. 39-51. Robinson 1946, s. 207-213.
- 13 Arya 2002, s. 68-92.
- 14 Welch 2008, s. 182. Se även Cicero: *Phil.* 2.64.
- 15 "Felicitas", *Reallexikon für Antik und Christentum* 1969.
- 16 "Fortuna", *Reallexikon für Antik und Christentum* 1972.
- 17 "Fortuna", *Lexikon des Mittelalters* 1989.
- 18 Bringéus 2004, s. 54.
- 19 "Fortuna", *Lexikon des Mittelalters* 1989.
- 20 Lönnroth 1976, s. 125f. Lönnroth hänvisar bland annat till den tyske forskaren Walter Baetke.
- 21 "lycka", *SAOB*.
- 22 Swedberg 2009, "lycka"; "lycksalighet". Jesper Swedbergs *Ordabok* gavs inte ut under författarens livstid, men skrevs under början av 1700-talet.
- 23 Brülde & Haglund 2008, s. 164f.
- 24 Brunner, Contze & Koselleck (hrsg.) 1972.

- 25 Reichardt & Schmitt (hrsg.) 1985; Ritter & Gründer (hrsg.) 1971-2007.
- 26 Barck (hrsg.) 2000.
- 27 Reichardt 1985, s. 63. Se även Jordheim 2003, s. 163.
- 28 Reichardt 1985, s. 64-69. Reichardt diskuterar här språkets relation till verkligheten med inspiration från Peter Berger, Tomas Luckmann och i synnerhet Hans Ulrich Gumbrecht.
- 29 Richter 1995, s. 11. Jordheim 2003, s. 155.
- 30 Koselleck 2006, s. 32. Se t.ex. Östling 2008, s. 64.
- 31 Lindberg 2005, s. 6.
- 32 Harvard 2006; Östling 2008.
- 33 Rosengren 2011.
- 34 Hansson 2002; Savin 2011; Hellerstedt 2009.
- 35 Aronsson 1995; Berggren & Trägårdh 1990.
- 36 Lindberg 2005, s. 6.
- 37 Wittgenstein 1992, s. 31.
- 38 Wittgenstein 1992, s. 29-31. Citat s. 31 och 29. För diskussion av användande, se även Kurunmäki 2005, s. 182f.
- 39 Jordheim 2003, s. 17.
- 40 Se även Wittgenstein 1992, s. 169.
- 41 Jordheim 2003, passim. Helge Jordheim gör i sin inspirerande bok *Läsningens vetenskap* en mer ingående och detaljerad jämförelse av de tre.
- 42 Jordheim 2003, s. 217.
- 43 Palonen 2005, s. 39. Richter 1995, s. 133.
- 44 Jordheim 2003, s. 185f. Nilsson 2008, s. 76.
- 45 Foucault 2008, s. 113.
- 46 Se även Nilsson 2008, s. 55f.
- 47 ”Es herrscht immer eine Differenz zwischen einer sich ereignenden Geschichte und ihrer sprachlichen Ermöglichung.” Koselleck 2006, s. 15.
- 48 Koselleck 2006, s. 21. Se även diskussion i Berggren & Trägårdh 1990, s. 372.
- 49 Se vidare Koselleck 2006, s. 9-31.
- 50 Se diskussion i Jordheim 2003, s. 202.
- 51 Palonen 2005, s. 59.
- 52 Koselleck 1972, s. xix.
- 53 Koselleck 1972, s. xxii.
- 54 de Saussure 1970, s. 94.

- 55 Hellberg 2005, s. 57.
- 56 Detta innebär inte att det är en ren ordhistoria som studeras utan att begreppsliggörandet anses intimt sammankopplat med orden. Orden ses inte bara som tillfälliga farkoster för ett innehåll, utan som betydelsefulla i sig. Innehåll kan inte gärna flyta fritt i historien och måste, enligt min mening, ses som förbundet och beroende av de ord och det språkbruk som det förmedlas genom. För ytterligare diskussion av denna fråga, se Harvard 2008, s. 27-31. Se även Veit-Brause 1981, s. 62f och jfr Sheehan 1978, s. 315.
- 57 Jordheim 2003, s. 211.
- 58 Lindberg 2005, s. 10.
- 59 Se vidare Richter 1995, s. 48f.
- 60 Richter 1995, s. 48-50. Se även Bödecker 2001, s. 91f.
- 61 Koselleck 1972, s. xxi. Koselleck har i anslutning till detta kritiserats för att inte ta hänsyn till kontinuiteterna i historien. För diskussion se Schinkel 2005, s. 42-54.
- 62 Koselleck 2002, s. 25.
- 63 Koselleck 1972, s. xxiii.
- 64 Reichardt 1985, s. 138-140. Se även diskussion i Nilsson 2010a, s.15-23.
- 65 Se t.ex. Hellerstedt 2009 och Savin 2011. Bringéus 2004 är ett exempel på motsatsen. För internationell forskning se t.ex. McMahan 2006.
- 66 Med medium kan avses olika ting. För en diskussion av 1700-talets medier se Skuncke 2004, s. 79-82.
- 67 Danielson 1993, s. 41.
- 68 SAOBs första belägg för ordet "skillingtryck" kommer från 1888. För en vidare diskussion av ordets datering se Jonsson 1967, s. 602.
- 69 Jonsson 1967, s. 163.
- 70 Jersild 1975, s. 13.
- 71 Wingård 2011, s. 77.
- 72 *Det war fordom en Grefwe*, 1811; *Så wisnar et blomster bort & God afton, Wärde Brude-Par*, u.å.; *Kinne Kulle & Solen hon werkar så*, u.å.; *Min GUD uthi titt Helga Namn & Beskydda Gud i allan tid*, u.å.
- 73 *I Skogar och ljufwaste lunder*, 1813; *Then grönskande blomstrande fäg-nade Währ*, 1786; *Den glada wåren kommer*, 1813; *Kom Jesu kom!*, u.å.
- 74 Jersild och Ramsten 2008, s. 15, 94-111. Citat s. 15.
- 75 Jersild 1975, s. 68. För sammanställning av de kända författarna se Jersild 1975, s. 62-67.

- 76 Se t.ex. *Ach grymma öde*, 1758.
- 77 Jersild 1975, s. 60-68. Se även Curman 2000, s. 92 och Ranius 1994, s. 4.
- 78 Jersild 1975, s. 53-55.
- 79 Wrangel 1894, s. 72-74. Se även Ranius 1994, s. 3 och Trolle-Önnerfors 2007.
- 80 Jersild 1975, s. 13. Se även Curman 2000, s. 92f och Bäck 1985, s. 13.
- 81 Åhlén 1986, s. 250.
- 82 Citatet hämtat ur Jersild 1975, s. 25.
- 83 Bäck 1985, s. 10-14, citat s. 10 respektive s.11. Se även Åhlén 1986, s. 174. För ytterligare diskussion av det kontroversiella innehållet, se Nilsson 2010b, s. 277-279.
- 84 Citatet hämtat ur Åhlén 1986, s. 121.
- 85 Åhlén 1986, s. 120f.
- 86 Åhlén 1986, s. 209-212.
- 87 Jarlert 2001, s. 14f.
- 88 Wrangel 1894, s. 71. Jersild 1975, s. 14.
- 89 *En visa jag sjunger helt lustig och käck*, 1792.
- 90 Citatet hämtat ur Jersild 1975, s. 25.
- 91 ”bänkelsång”, *NE*. Se även Hedin 2004, s. 24.
- 92 Se även Andersen 1995, s. 59 och Wrangel 1894, s. 66.
- 93 Wingård 2011, s. 39.
- 94 Hyltén-Cavallius & Stephens 1853, s. iii.
- 95 Af Klintberg & Zetterholm 1972, s. 7.
- 96 Enefalk 2008, s. 34.
- 97 Jarrick 1997, s. 165.
- 98 Jersild 1975, s. 69.
- 99 Jersild 1975, s. 213.
- 100 Jonsson 1967.
- 101 Jarrick 1997, s. 169, 163. Citat s. 163.
- 102 Hedin 2004. Savin 2011. För en längre diskussion av Savin, se kapitlet ”Lyckan i forskningen”.
- 103 Bjersby 1984, s. 148f.
- 104 Andersson 1984; Christiansen 1984. Andersson 2009 och 2006.
- 105 Hellerstedt 2005, s. 9, 39.
- 106 Hedman 1997.
- 107 Enefalk 2008, s. 39f. Citat s. 39.

- 108 Näslund 2010a och 2010b.
- 109 Jarrick 1997, s. 168.
- 110 Jersild 1975, s. 13. Se även Allan Ranius sammanställning av skillingtryck från Linköping som kan ge en uppfattning om proportionerna (Ranius 1994).
- 111 *World Database of Happiness* [online] 2011-10-19.
- 112 Hellerstedt 2009. Savin 2011.
- 113 Hellerstedt 2009, s. 15 och 27. Citat s. 15.
- 114 Savin 2011, s. 18.
- 115 Savin 2011, s. 17. Citat på s. 17 och s. 27.
- 116 Savin 2011, s. 36.
- 117 Hellerstedt 2009, s. 197.
- 118 Önnersfors 2000, s. 74.
- 119 Savin 2009, s. 36.
- 120 Bringéus 2004, s. 56 och s. 66. Se även Bringéus 2000, passim. Väggmålningen återfinns enligt uppgift i Tovastugan i Nyköping.
- 121 Bingéus 2004, s. 100, 109, 127, 130, 133. Citat s. 109. Se även Schön 2002, s. 79-122.
- 122 Bringéus 2004, t.ex. s. 111-115.
- 123 Östling 2002, s. 16, 28f, 90f. Citat s. 90. För ett liknande resonemang se Gaunt 1984, s. 240.
- 124 Hellerstedt 2009, s. 156 f. Citat s. 157.
- 125 Savin 2011, s. 375.
- 126 Savin 2011, s. 382.
- 127 Bringéus 2004, s. 175.
- 128 Koselleck 1972, s. xv. Här talas det både om *Epochenschwelle* och *Sattelzeit*, dvs en "sadlingstid" – en term som ibland ersätts med *Schwellenzeit* ("tröskeltid"). Se även Koselleck 2002, s. 160.
- 129 Koselleck 1972, s. xv-xix.
- 130 Reichardt 1985, s. 72.
- 131 Se t.ex. Sanders 1995, s. 31f.
- 132 Raudvere 2009, s. 214.
- 133 Raudvere 2009, s. 217.
- 134 Jeffner 1989, s. 45f. Se även Runefelt 2001, s. 15f och Trigg 1988, s. 1-4.
- 135 Bringéus 2004, s. 175; Savin 2011, s. 382.
- 136 Frängsmyr 2004, s. 234.

- 137 Savin 2011, s. 381f.
138 Frängsmyr 2004, s.185, 234. Citat s. 234.
139 Se t.ex. diskussion i Bergfeldt 1997, s. 1-3.
140 Lenhammar 2000, s. 67, 109. Se även Nordbäck 2004, s. 54f.
141 ”religionsfrihet”, *NE*.
142 Bergfeldt 1997, s. 181, 184f. Citat s. 181.
143 Nordbäck 2004, s. 395.
144 RF 1809:16.
145 Jarlert 2001, s. 15.
146 Sanders 1995, s. 317-319.
147 För en utförligare diskussion se Werner 2011, s. 7-9. Se även Hölscher 1996, s. 46-50.
148 Brown 2001.
149 Hölscher 1996, s. 60f.
150 Werner 2011, s. 7-17. Se även Jarlert 2003, s. 87-98.
151 Lehmann 1997, s. 13.
152 Gelfgren 2003, s. 200. McLeod 2003, s. 9.
153 Barker-Benfield 1992, s. xviii-xix.
154 Baasner 1988, s. 69.
155 Barker-Benfield 1992, s. xvii-xix.
156 Denby 1994, s. 240-248.
157 Lamm 1918.
158 Lamm 1918, s. 71-76.
159 Hansson 1991, s. 297f.
160 Reddy 2001, s. 141f.
161 Barker-Benfield 1992, s. 394. Reddy 2001, s. 172.
162 Johannisson 2009, s. 108f. Citat s. 109.
163 Johannisson 2009, s. 97.
164 Barker-Benfield, s. xvii-xviii.
165 Dixon 2003, s. 3f, 89-92. Se även Sörlin 2004, s. 116.
166 Reddy 2001, s. 161.
167 Dixon 2003, s. 92.
168 Se kapitlet ”Lyckan i forskningen”.
169 Beck 2002, s. xxi.
170 Bauman 2002, s. xiv.
171 Beck 2002, s. xxii.

- 172 Tönnies 1974, s. 7-10. Christenson 1984, s. 160.
- 173 Luckmann 1967, s. 26.
- 174 Pollack & Pickel 2007, s. 606.
- 175 Nordbäck 2004, s. 33, 35f, 401.
- 176 Hansson 1991.
- 177 Nordbäck 2004, s. 400f.
- 178 Se även diskussion i Runefelt 2011, s. 234-236.
- 179 Hellerstedt 2005, s. 9, 39.
- 180 För en diskussion av begreppslog lyhördhet i förhållande till det religiösa, se Hölscher 2002, s. 197.
- 181 *Förgängligt är*, 1768.
- 182 Bibeln 1703, Pred. 1:2.
- 183 Meyer-Landrut 1997, s. 165-178; Bringéus 2004, s. 59.
- 184 Bringéus 2004, s. 53-67.
- 185 *Du flycktiga Lyckones kullrande klot*, u.å.
- 186 Se t.ex. *Så wisnar nu et blomster bort*, u.å.; *Tuflullerilull Skiälkosan min*, u.å.; *Så har nu då du falska Herde hunnit*, u.å.; *Hur olikt nötas våre dagar*, *Bland nöjen och i slafweri*, u.å.; *Kulna höst samt rägn och Töcken*, u.å.
- 187 *Säll den sig efter tiden fogar*, 1787.
- 188 *Nöjsamt sinne tänker jag*, u.å.
- 189 *När Lyckan Flytigt swäfwar*, 1779; *Omytlighet vår tids Gudinna*, 1763; *Bland alla de sorger som bleka oss gör*, 1774.
- 190 *Förgängligt är*, 1768.
- 191 Se även Savin 2011, s. 36.
- 192 Se t.ex. *Förgängligt är*, 1768; *Et stycke från Stockholm jag wistas och är*, 1763; *Omytlighet vår tids Gudinna*, 1763; *Jag leds wid werlden*, 1758.
- 193 *Omytlighet vår tids Gudinna*, 1763; *Ach herdar gifwen ackt!*, 1754. Se även *Ackt! usel jag, hwart skal jag taga wäger*, 1766.
- 194 *O Gud afnåder all*, 1758. Se även *Jag leds wid wärlden*, 1758.
- 195 Savin 2011, s. 36.
- 196 *Ach grymma öde*, 1758.
- 197 Bibeln 1703, Syr. 11:14.
- 198 Se även *En wisa jag sjunger med sorgfullt mod*, 1790. För ytterligare diskussion se Savin 2011, s. 37.
- 199 Savin 2011, s. 36-43; Hellerstedt 2009, s. 17-18. Se även Kirchner 1970, s. 2. Se även diskussion i Collstedt 2007, s. 66-75.

- 200 Bibeln 1703, "Försyn" i registerdelen.
- 201 Bibeln 1703, Jer. 10:23.
- 202 Bibeln 1703, Ps. 139:7.
- 203 Bibeln 1703, "Försyn" i registerdelen.
- 204 Savin 2011, s. 36-40.
- 205 Hellerstedt 2009, s. 49.
- 206 Hellerstedt 2009, s. 40-55. Citat s. 40.
- 207 Savin 2011, s. 39.
- 208 Hellerstedt 2009, s. 169.
- 209 *God dag min Fader*, 1790; *Wälkommen Grefwe lilla*, 1764.
- 210 *Med sin Gud bör man förnögder*, 1750.
- 211 *Herrans folk i Zions länder*, 1754.
- 212 *Förblindade werld*, 1770.
- 213 *I stillhet gömd för ödets nycker*, 1794; *Ach grymma öde*, 1758.
- 214 Hellerstedt 2009, s. 48f.
- 215 *Ach! Jehova, Du store GUD!* u.å.
- 216 *Jag wördar din försyn*, 1754.
- 217 *Jag wördar din försyn*, 1754.
- 218 Hellerstedt 2009, s. 157f. Citat s. 157.
- 219 *Ny-Års Lof och Litanie*, 1767.
- 220 *Ja synda Stockholm må du heta*, u.å.
- 221 *Ja synda Stockholm må du heta*, u.å.
- 222 Se t.ex. *Jag wördar din försyn*, 1754; *Ack! liuflig tid*, 1764; *Et stycke från Stockholm jag wistas och är*, 1763; *Indiferant jag är*, 1765; *Täckaste Flicka, priswärdaste Wän*, 1788; *Jag lefwer i Gudsfruktan, Förnögder til min död*, 1788; *En älskelig wän*, 1788.
- 223 *Ach grymma öde*, 1758. Se även *Jag wördar din försyn*, 1754.
- 224 Hellerstedt 2009, s. 49. Se även Deuser 2003, "Vorsehung I".
- 225 *Jag wördar din Försyn*, 1754.
- 226 Kirchner 1970, s. 94f. (Abb. 27). "Death knows no fortune" lyder den engelska översättningen i Pinkster 1990, s. 59.
- 227 Se t.ex. *Et stycke från Stockholm jag wistas och är*, 1763; *Ombytlighet wår tids Gudinna*, 1763; *Förgängligt är, Hwad jorden bär*, 1768; *När Lyckan flycktigt swäfwar*, 1779; *Jag lefwer i Gudsfruktan, Förnögder til min död*, 1788; *Blida JESU alt mit nöje*, 1757.
- 228 Jfr Savin 2011, s. 37.

- 229 *Wälkommen Grefwe lilla*, 1764.
- 230 *När Lyckan Flygtigt swäfwär*, 1779.
- 231 *Hwad kan werlden räknas*, 1753. *När wil tu min JESU min elendes wandring besluta*, 1757.
- 232 *Min tancka nu är*, 1758.
- 233 *Ack! liuflig tid*, 1764.
- 234 Se t.ex. Koselleck 2006, s. 170, 332.
- 235 Arvastson 1963, s. 100.
- 236 Se t.ex. *Ack! liuflig tid*, 1764; *Et stycke från Stockholm jag wistas och är*, 1763; *Förgängligt är, Hwad jorden bär*, 1768; *När Lyckan Flygtigt swäfwär*, 1779; *Hwad kan i werlden räknas*, 1753; *Thet enda nöje*, u.å.; *Blida JESU alt mit nöje*, 1757; *När wil tu min JESU min elendes wandring besluta*, 1757. Se även Arvastson 1963, s. 98f.
- 237 Se Hägglund 1959, s. 103-111.
- 238 *Wälkommen Grefwe lilla*, 1764.
- 239 *Ach! Hwarför sörjer tu så swära*, u.å.
- 240 *Förblindade werld*, 1770.
- 241 Se t.ex. *När Lyckan Flygtigt swäfwär*, 1779; *Ach herdar gifwen ackt!*, 1754; *Et stycke från Stockholm jag wistas och är*, 1763.
- 242 *Guds Rikes wäg är trång*, 1791, eller *Ach herdar gifwen ackt!*, 1754.
- 243 *Min Jesum släpper intet jag*, 1757.
- 244 *Ny-Års Lof och Litanie*, 1767.
- 245 *Hwad kan werlden räknas*, 1753. Se t.ex. *Et stycke från Stockholm jag wistas och är*, 1763. *Ack! liuflig tid*, 1764. *Ack! usel jag, hwart skal jag taga wäger*, 1766. *Skönaste Cloris hör nu til Hwad som jag*, 1788. *O Jesu min Frögd*, 1770.
- 246 *Mig tyckes at werlden hon är underlig*, u.å. (Psalmen var med i Jesper Svedbergs refuserade psalmbok som gick i tryck 1694, men är i föreliggande version hämtad ur ett skillingtryck, troligen från 1700-talet.)
- 247 *Gråt icke: si! Gud lefwer än, Du sorgse själl*, 1797.
- 248 Arvastson 1963, s. 99.
- 249 Psalmboken 1695. Se även Arvastson 1963, s. 98-100.
- 250 Psalmboken 1695, nr 270.
- 251 Psalmboken 1695, nr 270.
- 252 Johannesson 1968, s. 218.
- 253 Östlund 2007, s. 113, 116.

- 254 Bibeln 1703, ”Salighet och Ewiga Lifwet” i registerdelen.
- 255 *De ogudaktigas olycksalighet efter döden*, 1771.
- 256 *Ack! liuflig tid*, 1764.
- 257 *När du om morgonen uppstår*, u.å.
- 258 *Ack! liuflig tid*, 1764.
- 259 *När du om morgonen uppstår*, u.å.
- 260 *När du om morgonen uppstår*, u.å.
- 261 *De ogudaktigas olycksalighet efter döden*, 1771.
- 262 Se även Nordbäck 2009, s. 379.
- 263 Dunér 2008, s. 209f. Citat s. 210.
- 264 *Ach herdar gifwen ackt!*, 1754.
- 265 Lewan 2001, s. 237.
- 266 Johannesson 1968, s. 175f.
- 267 ”herdediktning”, *NE*.
- 268 Jersild 1975, s. 59.
- 269 *Skönste Herderin hwad wil du begära*, 1758; *Omytlighet i werlden wan-
kar*, 1772; *När Lyckan Flygtigt swäfwär*, 1779; *En Celadon gaf frögderop*,
1792. Se även Johannesson 1968, s. 175.
- 270 Lewan 2001, s. 9.
- 271 *Skönste Herderin hwad wil du begära*, 1758; *Omytlighet i werlden wan-
kar*, 1772; *När Lyckan Flygtigt swäfwär*, 1779; *En Celadon gaf frögderop*,
1792.
- 272 Lewan 2001, s. 235.
- 273 För vidare diskussion av förnöjsamheten och dess plats i 1700-talets världsbild, se Nilsson 2010b, s. 265-281.
- 274 *Ach herdar gifwen ackt!*, 1754; *När Lyckan Flygtigt swäfwär*, 1779 och *En
Celadon gaf frögderop*, 1792.
- 275 *Ach herdar gifwen ackt!*, 1754; *När Lyckan Flygtigt swäfwär*, 1779, *En
Celadon gaf frögderop*, 1792 och *Skönste Cloris hör nu til*, 1788.
- 276 *En Celadon gaf frögderop*, 1792.
- 277 Johannesson 1968, s. 234f, 238-243. Citat s. 235.
- 278 Runefelt 2011, s. 79-82. Citat s. 82.
- 279 Lindberg 1992, s. 12, 15-17. Citat s. 15.
- 280 Se Hölscher 2007, s. 9; Sparr 2007, s. 12.
- 281 Om rättfärdighetens sol som ska lysa över alla som fruktat Herrens namn talas det i Profeten Malachi 4:2.

- 282 *När du om morgonen*, u.å.
283 *När du om morgonen*, u.å.
284 Lindberg 1992, s. 15.
285 Se Hellerstedt 2009, s. 49.
286 Bibeln 1703, Pred. 9:11.
287 Büchner 1754, s. 818.
288 *Säll den sig efter tiden fogar*, 1787. Denna visa tas upp av Kurt Johannes-son och tillskrivs Nils Bielke (1644-1716) Den var uppenbarligen tillräckligt omtyckt/aktuell för att åter gå till trycket 1787.
289 *Lifwet alla hålla kärt*, 1788.
290 *Den ljufwa Wår och Sommar*, 1800.
291 *Min anda frögdar sig*, 1784.
292 *Ombytlighet wår tids Gudinna*, 1763. Citat ur *Skönste Cloris hör nu til*, 1788.
293 *Tiden*, 1800.
294 *Hwad är allting i werlden*, 1759.
295 Savin 2011, s. 375.
296 Jfr Savin 2011, s. 37.
297 Nordbäck 2004, s. 394.
298 Ödman 1995, s. 312-313.
299 Pleijel 1970, s. 27.
300 Se Jersild 1975, s. 53-55. Se även Jarrick 1987, s. 47-49.
301 Jarrick 1987, s. 53.
302 Nordbäck 2004, s. 394.
303 Starbäck & Bäckström 1886, s. 195.
304 Westrin 1878, ”Blackwell, Alexander”.
305 von Linné 2005, s. 57.
306 *Du flycktiga Lyckones kullrande Klot*, u.å.
307 Skalkar = skojare.
308 *Alting på jorden skyndar sig*, 1758.
309 Psalmboken 1695, nr 278.
310 *Ack mitt hjerta är*, 1798.
311 *Fast mycki mycki godt*, u.å. Visan skrevs av Samuel Columbus och publicerades första gången i hans *Odae Sveticae* 1674. Skillingtrycket saknar årtalsangivelse men kan troligen dateras till mitten av 1700-talet.
312 Silén 1938, s. 36f.

- 313 *Fast mycki mycki godt*, u.å.
- 314 *O Smärtefull klagan och ynckelig låt!*, 1727.
- 315 Silén 1938, s. 38f, 42f; Hägglund 1959, s. 103. Se även Nordin 2005, s. 133.
- 316 Jersild 1975, s. 55f.
- 317 *Min Jesum släpper intet jag*, 1757.
- 318 *Min tancka nu är*, 1758.
- 319 *Hwad är alting i werlden*, 1759.
- 320 Silén 1938, s. 39.
- 321 Visan diskuteras i Jersild & Ramsten 2008, s. 69-72. Se även Jersild 1975, s. 278f.
- 322 För diskussion av folia-melodin se Jersild & Ramsten 2008, s. 69.
- 323 *En Celadon gaffrögderop*, 1792.
- 324 Se t.ex. *Jag wördar din försyn*, 1754; *Ach herdar gifwen ackt!*, 1754; *Wälkommen Grefwe lilla*, 1764; *Et stycke från Stockholm jag wistas och är*, 1763; *Omybytlighet wår tids Gudinna*, 1763; *Förgängligt är, Hwad jorden bär*, 1768; *När Lyckan Flygtigt swäfwar*, 1779; *Du flycktiga Lyckones kullrande Klot*, u.å.
- 325 Hägglund 1959, s. 230.
- 326 Se även Högnäs 1989, s. 87.
- 327 *Ach herdar gifwen ackt!*, 1754.
- 328 *När Lyckan Flygtigt swäfwar*, 1779.
- 329 *Säll den sig efter tiden fogar*, 1787. Detta är en parafras på Horatius dikt *Beatus ille* och tillskrivs ursprungligen Nils Bielke. Se vidare i Johannesson 1968, s. 239, 243. I den första utgåvan är emellertid ordalydelsen av dikten annorlunda än den vi återfinner här, så till den grad att innebörden förändras. Exempelvis heter det att ”alt jordisk är ett flychtigt låån” och att ”godt nöije är en himmelsk gåfwa”. De sista två raderna lyder enligt Johannesson: ”Then nöijd är i en himmelsk hofwa / han är ej lyckans underdåän.”
- 330 Lindberg 2010, s. 204.
- 331 Braw 2007, s. 160. Radler 1995, 177f.
- 332 Se t.ex. Lindqvist 2002, s. 53.
- 333 Se även Nilsson 2010b, s. 265-281.
- 334 Lindberg 1992, s. 158. Runefelt 2001, s. 66f, 79.
- 335 Lindberg 2010, s. 192.
- 336 Braw 2007, s. 160.
- 337 Hägglund 1959, s. 335. Lindqvist 2002, s. 62.

- 338 Lindqvist 2002, s. 67.
- 339 Lindberg 1992, s. 170-172. Citat s. 171f.
- 340 Runefelt 2001, s. 82. Lindqvist 2002, s. 70. Se även Lindberg 1992, s. 135-147.
- 341 Lindqvist 2002, s. 60f, 65.
- 342 Johannesson 1968, s. 226, 235f, 238f.
- 343 Lindberg 1992, s. 169. Parry 2009, "Ancient Ethical Theory". Se även Johannesson 1968, s. 215f.
- 344 Lindqvist 2002, s. 68f, 178.
- 345 *När Lyckan Flygtigt swäfwär*, 1779.
- 346 *Med sin GUD bör man förnögender*, 1750.
- 347 *Herrans Folk i Zions länder*, 1754.
- 348 *Blida JESU alt mit nöje*, 1757.
- 349 Johannesson 1968, s. 235.
- 350 *Idiferant jag är*, 1765.
- 351 *Jag wördar din försyn*, 1754.
- 352 Se även visan om Celadon där det är just detta enkla och lyckliga liv som nymfen Meliserta vill få Celadon att uppskatta. *En Celadon gaffrögderop*, 1792.
- 353 *När Lasse wa liten, så gick han te mor*, u.å.
- 354 *När Lasse wa liten, så gick han te mor*, u.å.
- 355 Lindqvist 2002, s. 55. Lindqvist hämtar begreppet "ståndsfunktionell" från Peter Englund.
- 356 Se vidare Nilsson 2010b, s. 280f.
- 357 *Säll och lycklig then som hinner*, 1756.
- 358 *Goder natt, goder natt aldra Kärestan min*, u.å.
- 359 Hansson 1991, s. 10.
- 360 *Ack mitt hjerta spändt i klåfwa*, u.å.; *Jag leds wid werlden*, 1758; *Bland alla de sorger som bleka oss gör*, 1774.
- 361 Jfr *Tußlullerilull Skiälkosan min*, u.å.
- 362 *Ack mitt hjerta spändt i klåfwa*, u.å.
- 363 *Ack! hjertans lilla ljufwa Wän*, 1788. *Säll och lycklig then som hinner*, 1756.
- 364 *Lycklig den som alltid ogift är*, 1794.
- 365 *Tußlullerilull Skiälkosan min*, u.å.
- 366 *Bland alla de sorger som bleka oss gör*, 1774.

- 367 *Bland alla de sorger som bleka oss gör*, 1774.
- 368 Vistrycket ovan avslutas med två latinska citat om kärlek, ursprungligen tillskrivna den romerske slaven Publilius Syrus (första århundradet f.Kr.). Först serveras vi en devis som konstaterar att kärleken inte kan utsläckas eller med kraft fördrivas, men att den gradvis kan glida en ur händerna ("Amor extorqueri non subito potest, nec vi expelli; sed paulatim potest elabi."); därefter återges sentensen *Amoris vulnus, idem, qui sanat, facit*, vilken innebär att kärlekens sår bara kan läkas av den som orsakade dem. Båda står utan översättning.
- 369 Se Hansson 1991, s. 22-24.
- 370 *Så har nu då du falska Herde*, u.å.
- 371 *Kärlekens förste och Nådenes GUD*, 1765; *Bland alla de sorger som bleka oss gör*, 1774; *Den fattiga til den rika gick*, 1783; *Man kan ej möda och förtret I werlden*, 1788; *En Celadon gaf frögderop*, u.å.; *O Jesu min frögd*, 1770.
- 372 *Dyraste Jesu GUDs kärlek som slutit*, u.å.
- 373 *När som jag om morgonen*, u.å.
- 374 Erickson 1997, s. 11.
- 375 Lindberg 1992, s. 219-220, citat s. 220.
- 376 Bibeln 1703, "Ächtenskap" i registerdelen.
- 377 Bringéus 2004, s. 86-90. Samma visa har jag hänvisat till tidigare i detta kapitel. (*Lycklig den som alltid ogift är*, 1794.)
- 378 *Ach! Ädlaste Dygd*, u.å.
- 379 Se t.ex. *Lycklig den som alltid ogift är*, 1794; *Hwad är allting i werlden*, 1759; *Iskalla wintren til ända nu lider*, u.å.; *I lunden där Bäckarne susa*, u.å.; *Gus fre Jerk Anders Mats*, 1765; *Godh Dagh Kirstin*, u.å.; *Ack! hårda öde du*, u.å.
- 380 *Ack! hårda öde du*, u.å.
- 381 Mökjäring = gammal mö.
- 382 För en diskussion av den äktenskapliga osämjan och hur denna under 1800-talet kom att sekulariseras, se Lindstedt Cronberg 2009, s. 291-294.
- 383 *Om något i werlden förlusta kan*, u.å.
- 384 *Om något i werlden förlusta kan*, u.å.
- 385 Ambjörnsson 2008, s.74-79.
- 386 *Gifta sig lysta så många som födas*, u.å.
- 387 Hansson 1991, s. 12.

- 388 *Min själ är förnögd*, u.å.
389 *HWi skal mitt hierta ängslas så*, u.å.
390 *Ack! liuflig tid*, 1764.
391 *Så gläd tig tu Yngling i Ungdomen tin*, u.å.
392 *En Herredag i Högden är blefwen beslutet*, 1783; *Min själ är förnögd*, u.å.
393 Bibeln 1703, "Salighet och Ewiga Lifwet" i registerdelen.
394 Dixon 2003, s. 37.
395 Bibeln 1703, 1. Kor. 13:12.
396 *HWi skal mitt hierta ängslas så*, u.å.
397 *Min Födelse-Dag*, u.å.
398 *Hwad kan werlden räknas*, 1753.
399 Bibeln 1703, "Salighet och Ewiga Lifwet" i registerdelen.
400 *En älskelig Wän*, 1788.
401 *Nu hafwer jag sedt*, u.å.
402 *Thet enda nöije*, u.å.
403 Bibeln 1703, "Frögd" i registerdelen.
404 *Ach! Hwarför sörjer tu så swåra*, u.å.
405 Hansson 1991, s. 24.
406 Hansson 1991, s. 277, 24.
407 Se även diskussion i Dixon 2003, s. 37, 60f.
408 Dixon 2003, s. 20-25.
409 *Förgäfwes letar du en töknig framtids öden*, 1800.
410 *Yngling du som fri och lycklig är*, 1846.
411 *Min Gud, jag kommer nu med tårar*, 1827.
412 *Betänk dig wäl du wandringsman!*, 1834.
413 *Känn den Gud, som dig bewarar*, 1800.
414 *När jag uppå min Lotta tänker*, 1802.
415 *Månda'n reste Lottas mamma*, 1819.
416 Se även *Ack hur hastigt flyger ej minuten*, 1841; *Wänner! Nöjd jag lefwer*, 1841; *O tysta ensamhet*, 1800; *Mit klämda bröst skal ännu andas*, 1800.
417 Psalmboken 1819, nr 210.
418 Psalmboken 1819, nr 247.
419 "tur", *SAOB*. Dalin (1850-1855), "tur".
420 Jarlert 1997, s. 31f. Martling 2008, s. 202.
421 Jarlert 2001, s. 15.
422 RF 1809:16. Se även Jarlert 2001, s. 14.

- 423 Jarlert 1997, s. 32f.
- 424 Liedgren 1926, s. 493f.
- 425 Jarlert 2001, s. 37.
- 426 Möller 1997, s. 201, 260f. Citat s. 261.
- 427 Liedgren 1926, s. 493.
- 428 Möller 1997, s. 133f, 155, 201f.
- 429 Liedgren 1952, s. 77. Se även diskussion i Möller 1997, s. 220. För ett exempel på hur det sanna, goda och sköna användes i psalmdiktningen, se Psalmboken 1819, nr 42.
- 430 Möller 1997, s. 214.
- 431 Liedgren 1952, s. 78.
- 432 Sanders 1995, s. 23f, 314-317. Sanders för här en mer utförlig diskussion kring hur forskningen förhållit sig till väckelsen som fenomen. Se även Hallingberg 2010, s.76-78; Aronsson 1990, s. 66f.
- 433 Sanders 1995, s. 319; Nordbäck 2004, s. 394-396; Jarlert 1997, s. 151-162.
- 434 Sanders 1995, s. 312, 318f.
- 435 *Säg mig den vägen*, 1811.
- 436 *Ingen binner fram til den ewiga ron*, 1811.
- 437 *Den största sorg mitt hjerta qwäljer*, 1826.
- 438 *Ingen binner fram til den ewiga ron*, 1811.
- 439 *Bröder, Systrar, Blodsförwanter*, 1813. *Jag ropar er an, kära hjertans Guds barn!*, 1845.
- 440 *För himmelen måste man kämpa*, 1813.
- 441 *Den största sorg mitt hjerta qwäljer*, 1826.
- 442 *Ingen binner fram til den ewiga ron*, 1811.
- 443 *Allmänt förfall i vår Christenhet*, 1837.
- 444 *Allmänt förfall i vår Christenhet*, 1837.
- 445 *Ingen binner fram til den ewiga ron*, 1811.
- 446 *För Himmelen måste man kämpa*, 1837.
- 447 Se t.ex. Jarlert 2001, s. 30. Se även diskussion i Taylor 1989, s. 368-370
- 448 Se t.ex. *Låt oss upphöja Glädjens, tacksamhetens ljud*, 1808; *Min anda frögdar sig i Gud*, 1819; *Hwad skimrar så blått ner i lunden*, 1834.
- 449 *Låt oss upphöja Glädjens, tacksamhetens ljud*, 1808.
- 450 Se även diskussion i Möller 1997, s. 214f.
- 451 Eriksson 1983, s. 35f.
- 452 Se t.ex. *När solen går upp öfwer skogens bryn*, 1833; *Hwad skimrar så blått*

- ner i lunden, 1834; *Du sköna täcka ljufwa Wår*, 1841; *Ljufwaste Sommar Jag somnar wid tankan*, 1841; *Hwad det är lustigt öfwerallt*, 1810; *Hwad den är säll*, 1841.
- 453 *Ljufwa Fosterbygd*, 1827.
- 454 *Ljufwa Fosterbygd*, 1827.
- 455 *Hwad den är säll*, 1841.
- 456 Se även Runefelt 2011, s. 79-82.
- 457 Jfr *Säll den sig efter tiden fogar*, 1787.
- 458 *Låt oss upphöja Glädjens, tacksamhetens ljud*, 1808.
- 459 Psalmboken 1819, nr 42.
- 460 Se även diskussion i Hermansson 2010, s. 218f.
- 461 *Ingen binner fram til den ewiga ron*, 1811.
- 462 *Säg mig den vägen*, 1845.
- 463 *För himmelen måste man kämpa*, 1813.
- 464 *Säg mig den vägen*, 1845.
- 465 *Hwad det är lustigt öfwerallt*, 1810.
- 466 RF 1809:16.
- 467 *För Swea Konung sjung*, 1844.
- 468 *För Swea Konung sjung*, 1844; *Ljufwa Fosterbygd*, 1827.
- 469 För diskussion kring det nationella under 1800-talets första hälft, se t.ex. Edgren 2005; Enefalk 2008. Se även diskussion i Möller 1997, s. 151-170.
- 470 McMahan 2006, s. 330f.
- 471 Se t.ex. *Blott fyra mil från Hufwudsta'n*, 1803; *Förgäfwes letar du*, 1800; *Klara källa ljufwa lunder*, 1800; *Bort, plog och spade, ur min hand!*, 1813; *Jag en Landtwärn warit har*, 1813; *Dina tårar lilla Klara*, 1827; *Gråt icke, lär att sakna, lär att lida*, 1827; *Hur kan du wackra Flicka wara*, 1835; *Ack! hur hastigt flyger ej minuten*, 1841; *Hwad den är säll*, 1841; *När ängslan följer dina dagar*, 1797; *Du som i höghet trot sällheten winnas*, 1799; *Den ljufwa wår och sommar*, 1800; *Mit klämnda bröst skal ännu andas*, 1800; *I skogar och täckaste lunder*, 1801; *Sök ej uti stofret att sällheten nå*, 1801.
- 472 Se även diskussion i Enefalk 2008, s. 30.
- 473 *Att utsprida glädje i våra bröst*, 1850.
- 474 Se även Edgren 2005, s. 47f.
- 475 *Carl Johans och hjertats högtidliga dag*, 1822.
- 476 *Ett troget folk*, 1832.

- 477 Enefalk 2008, s. 84.
- 478 Se även Nordin 2009, s. 198f.
- 479 *Att utsprida glädje i våra bröst*, 1850.
- 480 *Carl Johans och hjertats högtidliga dag*, 1822.
- 481 Edgren 2005, s. 311f. För en diskussion av det presshistoriska landskapet och dess politiska omvandlingar, se även Berglund 2009, s. 411-415.
- 482 *Jag visste nog förut*, 1833. Se även Harvard 2008, s. 33.
- 483 *Det är fan så roligt*, u.å. *Jag känner ett förbund*, 1832. *Den Stats-Rådet tillhör*, 1849. *O Skandal! war detta den lysande lott*, 1833.
- 484 *Sötta Bror! Jag har flere di gånger*, 1833.
- 485 *Jag känner ett Förbund*, 1832.
- 486 *Hören mig, då jag med tårar*, 1832.
- 487 *Den största sorg mitt hjerta qwäljer*, 1826. *Ingen hinner fram till den ewiga ron*, 1811.
- 488 *Den största sorg mitt hjerta qwäljer*, 1826.
- 489 *Till ewighetens wida port*, 1827.
- 490 *Bröder, Gossar, Blodsförwanter*, 1813.
- 491 *Sörg ej den gryende dagen förut*, 1810.
- 492 *Ack! hur hastigt flyger ej minuten*, 1841.
- 493 Hölscher 1999, s. 70. Se även diskussion i om historiens temporaliseringi Koselleck 2004, s. 63-83.
- 494 *Det gamla Götha Lejon hwilar*, 1822.
- 495 *Carl Johans och hjertats högtidliga dag*, 1822.
- 496 Sanders 1995, s. 45. Jarlert 2001, s. 14f.
- 497 *Förgäfwes letar du en töknig framtids öden*, 1800; *Min Gud jag kommer nu med tårar*, 1827; *Betänk dig wäl du wandringsman!*, 1834; *Ingens tillstånd skattas wärre*, 1840; *Växelvis vårt öde hwälfver*, 1820.
- 498 *O Skandal! war detta den lysande lott*, 1833; *Jag visste nog förut*, 1833.
- 499 *Jag visste nog förut*, 1833.
- 500 *O Skandal! war detta den lysande lott*, 1833.
- 501 Se t.ex. Borutta 2010; Healy 2003.
- 502 Nilsson 1964, s. 5f, 58. Se även Eriksson 1983, s. 27-31.
- 503 Nilsson 1964, s. 8f.
- 504 Se även Eriksson 1983, s. 29, 31, 35.
- 505 Nilsson 1964, s. 9.
- 506 Eriksson 1983, s. 36.

- 507 Nilsson 1964, s. 45f.
508 Barker-Benfield 1992, s. xvii; Denby 1994, s. 240-248; Baasner 1987, s. 69.
509 Hansson 1991, s. 22-24.
510 Dixon 2003, s. 62-97.
511 Dixon 2003, s. 133f.
512 *Här lefde, en gång*, 1815.
513 *Den sin Owän ej förläter*, 1811.
514 *Kärlek, som så sällan hwilar*, 1802.
515 *Swen och Maja*, 1802; *När jag uppå min Lotta tänker*, 1802.
516 Sanders 1995, s. 319.
517 *Säg mig den vägen*, 1811.
518 *Ingen hinner fram til den ewiga ron*, 1811; *För himmelen måste man kämpa*, 1813; *Bröder, Systrar, Blodsförwanter*, 1813.
519 *Säg mig den vägen*, 1811.
520 *Ingen hinner fram til den ewiga ron*, 1811.
521 *Säg mig den vägen*, 1811.
522 *Säg mig den vägen*, 1811.
523 *För himmelen måste man kämpa*, 1813.
524 *Det stora Jesu namn allena*, 1813.
525 *Ingen hinner fram til den ewiga ron*, 1811.
526 Dixon 2003, s. 80.
527 För en relaterad diskussion utifrån ett annat material, se Runefelt 2011, s. 234-236.
528 Bibeln 1703, Luk. 7:37, 38.
529 *Här lefde, en gång*, 1815.
530 Wahrman 2004, s. 282-290.
531 *O Skandal! War detta den lysande lott*, 1833.
532 Se Jarlert 1998, s. 7-19. Se även Österberg 1998, s. 21-31.
533 *Guds styrelse öfwer Människjors öden*, 1801.
534 *Din godhet alla Wäsens Far*, 1800.
535 *Föräldrar! I, som fått den nåden*, 1845.
536 *Ack! Wi bröd och kläder sakna*, 1832.
537 *I torpstugans skymning satt nöden så blek*, 1825.
538 *Då jag war liten*, 1810.
539 Se även *Uppå en slätt där Cimbrers blod*, 1835.
540 *Forntiden hade et nyttigt skick*, 1795. Min kursivering.

- 541 *Ungdom du hwars hjerta hysar*, 1802. *Swen och Maja*, 1802.
- 542 *Blott fyra mil från Hufwudsta'n*, 1803.
- 543 *Klara källa ljuwa lunder*, 1800.
- 544 Se även *Gråt icke, lär att sakna, lär att lida*, 1827.
- 545 *Minne utaf Eldswådan på Södermalm*, 1802.
- 546 Lynn Hunt har hävdad att detta nya empatiska ideal banade väg för mänskliga rättigheter. Se vidare Hunt 2007, s. 68f.
- 547 *Blott fyra mil från Hufwudsta'n*, 1803.
- 548 *Om en mycket beskedelig bonde-son*, 1803.
- 549 För glädje i himmelsk bemärkelse, se t.ex. *Min wandring nu här slutad är*, 1819; *Nu är min glädje borta*, 1835.
- 550 *Gläd dig af lifwet*, 1800.
- 551 *Ungdom du hwars hjerta hysar*, 1802.
- 552 *Blott fyra mil från Hufwudsta'n*, 1803.
- 553 *Blott fyra mil från Hufwudsta'n*, 1803.
- 554 *Ledsen och trött och skapad*, 1819. Se även diskussion i Möller 1997, s. 195.
- 555 *Swen och Maja*, 1802.
- 556 *Här lefde, en gång*, 1815.
- 557 *Uppå en slätt där Cimbrers blod*, 1835; *Klara källa ljuwa lunder*, 1800.
- 558 *Mit klämda bröst skal ännu andas*, 1800.
- 559 *Du som i höghet tror sällheten winnas*, 1799.
- 560 Möller 1997, s. 198.
- 561 Brown 2001, s. 58f, 88f.
- 562 *Fortiden hade et nyttigt skick*, 1795.
- 563 *Ack! Wi bröd och kläder sakna*, 1832; *I torpstugans skymning satt nöden så blek*, 1825; *Blott fyra mil från Hufwudsta'n*, 1803; *O Skandal! War detta den lysande lott*, 1833.
- 564 *Blott fyra mil från Hufwudsta'n*, 1803.
- 565 *Dina tårar, lilla Klara!*, 1827.
- 566 *Ack! wi bröd och kläder sakna*, 1832.
- 567 Marklund 2004, s. 287.
- 568 Enefalk 2008, s. 173.
- 569 *Bort, plog och spade, ur min hand!*, 1813.
- 570 *Jag en Landtwärn warit har*, 1813.
- 571 Se även Enefalk 2008, s. 173.
- 572 *Uppå en slätt där Cimbrers blod*, 1835.

- 573 *Frugta Gud, föräldrar ära*, 1834.
- 574 *Hjertans säckersöta ljufwa wän*, 1798.
- 575 *Friskt opp! lät oss dricka*, 1821.
- 576 *Hwem skapar ett förloradt Eden*, 1840.
- 577 *Blott fyra mil från Hufwudsta'n*, 1803.
- 578 *Uppå en slätt där Cimbrers blod*, 1835.
- 579 *Här lefde, en gång en rätt makalös man*, 1815. *Den sin Owän ej förlåter*, 1811.
- 580 *Ett troget folk*, 1832.
- 581 *Glöm alldrig Skaparns rätt*, 1819.
- 582 *Frugta Gud, föräldrar ära*, 1834.
- 583 Se även diskussion i Runefelt 2011, s. 235.
- 584 *Jag will gerna bli älskad*, 1840.
- 585 Se t.ex. *Jag will med några få men wälmenta rader*, 1827; *När som barnet måste klaga*, 1827; *Huru grufligt plågsam*, 1827; *Du grymma far, du hårda mor!*, 1827. Se även Andersson 2009, s. 120.
- 586 Se t.ex. visan om Alexander Blackwell, *Du flycktiga Lyckones kullrande klot*, u.å. Exempel på detta finns även i *Som ensammer fogel uti ödemarken*, u.å.; *Kom JEsu kom!*, u.å.; *Ach jag blyes swåra*, u.å.
- 587 Se t.ex. *Grefwen Diongo Rikaldi*, 1811; *Röfware Anföraren FRA DIAVOLO*, 1839; *I mina yngre år*, 1848.
- 588 *Jag will med några få men wälmenta rader*, 1827.
- 589 Det finns fler visor skrivna om detta barnamord och även dessa är mycket upptagna av känslans frånvaro. Se *Huru grufligt plågsam är ej den känsla*, 1827; *Du grymma far, du hårda mor*, 1827.
- 590 *Det är förbi min wän*, 1824.
- 591 Dixon 2003, s. 133f.
- 592 Taylor 1989, s. 368f, 390. För liknande resonemang se även Reddy 2001, s. 158 och Wahrman 2004, s. 291f.
- 593 Se även diskussion i Runefelt 2011, s. 235.
- 594 Savin 2011, s. 36-40; Hellerstedt 2009, s. 40-55; Önnersfors 2000, s. 74.
- 595 Lindberg 1992, s. 15.
- 596 Se även diskussion i Wahrman 2004, s. 280.
- 597 Se även Hölscher 2005, s. 143f.
- 598 Dixon 2003, s. 3f, 89-92.
- 599 Hansson 1991, s. 297f.

- 600 Taylor 1989, s. 368f, 390. Se även Reddy 2001, s. 158 och Wahrman 2004, s. 291f.
- 601 Hellerstedt 2005, s. 9, 39.
- 602 Jarrick 1997, s. 163, 169.
- 603 Se vidare i Bäck 1985, s. 10-14.
- 604 Savin 2011, s. 382; Bringéus 2004, s. 175.
- 605 För ytterligare diskussion om denna problematik, se Runefelt 2011, s. 234-236.

Källor och litteratur

Tryckta källor

- Bibeln 1703 = *Biblia, Thet är All then Heliga Skrift På Swensko*, Stockholm 1703.
- Büchner, Gottfried, *Biblisck real och verbal Concordans, eller Homiletiskt lexicon, ther uti personer, länder, städer mm varda beskrefne [...]*, Stockholm 1754.
- Cicero, Marcus Tullius, *Philippics*, London/Cambridge Mass. 2006.
- Dalin, Anders Fredrik, *Ordbok öfver svenska språket*, Stockholm 1850-1855.
- Psalmboken 1695 = *Den Swenska Psalm-Boken [...] Uppå Kongl. Maj:ts Nädigsta Befallning, År 1695 öfwersedd och nödortfeliggen förbättrad*, Stockholm 1695.
- Psalmboken 1819 = *Den svenska psalmboken af Konungen gillad och stadfästad år 1819*, Stockholm 1819.
- RF 1809 = Jägerskiöld, Olof, *1809 års regeringsform: faksimilätargivning av originalurkunden och första editioneni Kongl. Maj:ts förordningar 1809 jämte en undersökning om urkundens tillkomst*. Malmö 1941.
- Swedberg, Jesper, *Swensk Ordabok*, utg. av Lars Holm, Järpås 2009.

Skillingtryck

Privat ägo:

- Att utsprida glädje i våra bröst*, Linköping 1850.
- Carl Johans och hjertats högtidliga dag*, Malmö 1822.
- Det gamla Götha Lejon hwilar*, Malmö 1822.

Hvem skapar ett förloradt Eden, Linköping 1840.

Jag will gerna bli älskad, Linköping 1840.

Lunds universitetsbibliotek (LUB), Lund:

Ack! hur hastigt flyger ej minuten, Stockholm 1841.

Bort, plog och spade, ur min hand!, Kiel 1813.

Den ljufwa vår och sommar, u.o. 1800.

Din godhet alla Wäsens Far, Stockholm 1800.

Dina tårar lilla Klara, Göteborg 1827.

Du sköna täcka ljufwa Wår, Norrköping 1841.

Du som i höghet tror sällheten winnas, u.o. 1799.

Ett troget folk, Jönköping 1832.

Friskt opp! låt oss dricka, u.o. 1821.

Frugta Gud, föräldrar ära, Lund 1834.

Glöm aldrig Skaparns rätt, Norrköping 1819.

Gråt icke, lär att sakna, lär att lida, Göteborg 1827.

Hur kan du wackra Flicka wara, Västervik 1835.

Hwad den är säll, Norrköping 1841.

Hwad skimrar så blått ner i lunden, Uppsala 1834.

I skogar och täckaste lunder, u.o. 1801.

I torpstugans skymning satt nöden så blek, Stockholm 1825.

Jag en Landtwärn warit har, Stralsund 1813.

Klara källa ljufwa lunder, Stockholm 1800.

Ljufwaste sommar Jag somnar wid tankan, Norrköping 1841.

Mit klämda bröst skal ännu andas, u.o. 1800.

När solen går upp öfwer skogens bryn, Uppsala 1833.

När ängslan följer dina dagar, u.o. 1797.

Sök ej uti stoftet att sällheten nå, u.o. 1801.

Tiden, u.o., 1800.

Uppå en slätt där Cimbrers blod, Skara 1835.

Wänner! Nöjd jag lefwer, Västervik 1841.

Kungliga Biblioteket (KB), Stockholm:

- Ach grymma öde*, u.o. 1758.
Ach herdar gifwen ackt!, u.o. 1754.
Ach! Hwarför sörjer tu så swåra, u.o. u.å.
Ach jag blyes swåra, u.o. u.å.
Ach! Jehova, Du store Gud!, u.o. u.å.
Ach! Ädlaste Dygd, u.o. u.å.
Ack! hjertans lilla ljufwa Wån, u.o. 1788.
Ack! hårda öde du, u.o. u.å.
Ack! liufig tid, u.o. 1764.
Ack mitt hjerta spåndt i klåfwa, u.o. u.å.
Ack mit hjerta är, u.o. 1798.
Ack! Usel jag, hwart skal jag taga wäger, u.o. 1766.
Ack! Wi bröd och kläder sakna, Jönköping 1832.
Allmänt förfall i wår Christenhet, Göteborg 1837.
Alting på jorden skyndar sig, u.o. 1758.
Beskydda Gud i allan tid, u.o. u.å.
Betänk dig wäl du wandringsman!, Gävle 1834.
Bland alla de sorger som bleka oss gör, Uppsala 1774
Blida JESU alt mit nöje, u.o. 1757.
Blott fyra mil från Hufwudsta'n, u.o. 1803.
Bröder, Gossar, Blodsförwanter, u.o. 1813.
Bröder, Systrar, Blodsförwanter, Visby 1813.
De ogudaktigas olycksalighet efter döden, u.o. 1771.
Den fattiga til den rika gick, Gävle 1783.
Den glada wåren kommer, u.o. 1813.
Den ljufwa Wår och Sommar, u.o. 1800.
Den sin Owän ej förlåter, u.o. 1811.
Den Stats-Rådet tillhör, Stockholm 1849.
Den största sorg mitt hjerta qwäljer, Skara 1826.
Det stora Jesu namn allena, Lund 1813.
Det war fordom en Grefwe, u.o. 1811.
Det är fan så roligt, u.o. u.å.
Det är förbi min wån, u.o. 1824.
Du flycktiga Lyckones kullrande klot, u.o. u.å.
Du grymma far, du hårda mor!, Stockholm 1827.

Dyraste JESu GUDs kärlek som slutit, u.o. u.å.
Då jag war liten, u.o. 1810.
En Celadon gaf frögderop, u.o. 1792.
En Herredag i höjden är blefwen besluten, u.o. 1783.
En wisa jag sjunger helt lustig och käck, u.o. 1792.
En wisa jag sjunger med sorgfullt mod, u.o. 1790.
En älskelig Wän, u.o. 1788.
Et stycke från Stockholm jag wistas och är, u.o. 1763.
Fast mycki godt, u.o. u.å.
Forntiden hade et nyttigt skick, Falun 1795.
För himmelen måste man kämpa, Wisby 1813.
För Swea Konung sjung, Sundsvall 1844.
Förblindade werld, u.o. u.å.
Förgängligt är, Nyköping 1768.
Förgäfwes letar du en töknig framtids öden, Gävle 1800.
Föräldrar! I, som fått den nåden, Gävle 1827.
Gifta sig lysta så många som födas, u.o. u.å.
Gläd dig af lifwet, u.o. 1800.
God afton, wärde Brude-Par, u.o. u.å.
God dag min Fader, u.o. 1790.
Goder natt, goder natt allra Kärestan min, u.o. u.å.
Godh Dagh Kirstin, u.o. u.å.
Grefwen Diongo Rikaldi, Göteborg 1811.
Gråt icke: si! Gud lefwer än, Du sorgse själl!, u.o. 1797.
Guds rikes wäg är trång, u.o. 1791.
Guds styrelse öfwer Människjors öden, u.o. 1801.
Gus fre Jerk Anders Mats, u.o. 1765.
Herrans folk i Zions länder, u.o. 1754.
Hjertans säckersöta ljufwa wän, u.o. 1798.
Hur olik nötas wåre dagar, Bland nöjen och i slafweri, u.o. u.å.
Huru grufligt plågsam, Stockholm 1827.
Hwad den är säll, Stockholm 1841.
Hwad det är lustigt öfwerallt, Karlskrona 1810.
Hwad kan werlden räknas, u.o. 1753.
Hwad är allting i werlden, u.o., 1759.
HWi skal mit hierta ängslas så, u.o. u.å.

Här lefde, en gång, Stockholm 1815.
Hören mig, då jag med tårar, Jönköping 1832.
I lunden där Bäckarne susa, u.o. u.å.
I mina yngre år, Stockholm 1848.
I skogar och ljufwaste lunder, u.o. 1813.
I stillhet gömd för ödets nycker, Falun 1794.
Indiferant jag är, u.o. 1765.
Ingen hinner fram til den ewiga ron, Göteborg 1811.
Ingens tillstånd skattas wärre, u.o. 1840.
Iskalla wintren til ända nu lider, u.o. u.å.
Ja synda Stockholm må du heta, u.o. u.å.
Jag känner ett förbund, Stockholm 1832.
Jag leds wid werlden, Karlskrona 1758.
Jag lefwer i Gudsfruktan, Förnögder til min död, Uppsala 1788.
Jag ropar er an, kära hjertans Guds barn!, Kalmar 1845.
Jag will med några få wälmenta rader, Stockholm 1827.
Jag wisse nog förut, Stockholm 1833.
Jag wördar din försyn, u.o. u.å.
Kinne Kulle, u.o. u.å.
Kom Jesu kom!, u.o. u.å.
Kulna höst samt rägn och Töckn, u.o. u.å.
Känn den Gud, som dig bevarar, u.o. 1800.
Kärlek, som så sällan hwilar, u.o. 1802.
Kärlekens förste och Nådenes GUD, u.o. 1765.
Ledsen, trött och skapad, Gävle 1819.
Lifwet alla hålla kärt, u.o. 1788.
Ljufwa fosterbygd, Uppsala 1827.
Lycklig den som alltid ogift är, Stockholm 1794.
Låt oss upphöja Glädjens, tacksamhetens ljud, Växjö 1808.
Man kan ej möda och förtret I werlden, u.o. 1788.
Med sin GUD bör man förnögder, u.o. 1750.
Mig tyckes at werlden hon är underlig, u.o. u.å.
Min anda frögdar sig, u.o. 1784.
Min Gud, jag kommer nu med tårar, Vänersborg 1827.
Min GUD uti titt Helga Namn, u.o. u.å.
Min Jesum släpper intet jag, u.o. 1757.

Min Födelse-Dag, u.o. u.å.
Min själ är förnögd, u.o. u.å.
Min tancka nu är, u.o. 1758.
Min wandring nu här slutad är, Stockholm 1819.
Minne utaf Eldswådan på Södermalm, Stockholm 1802.
Mitt klämda bröst ska ännu andas, u.o. 1800.
Månda'n reste Lottas mamma, Stockholm 1819.
Nu hafwer jag sedt, u.o. u.å.
Nu är min glädje borta, Linköping 1835.
Ny-Års Lof och Litanie, u.o. 1767.
När du om morgonen uppstår, u.o. u.å.
När jag uppå min Lotta tänker, u.o. 1802.
När Lafse wa liten, så gick han te mor, u.o. u.å.
När Lyckan Flygtigt swäfwär, u.o. 1779.
När som barnet måste klaga, Stockholm 1827.
När wil tu min JESU min elendes wandring besluta, u.o. 1757.
Nöjsamt sinne tänker jag, u.o. u.å.
O Gud af nåder all, u.o. 1758
O Jesu min Frögd, Gävle 1770.
O Skandal! war detta den lysande lott, Stockholm 1833.
O Smärtefull klagan och ynckelig låt!, u.o. 1727.
O tysta ensamhet, u.o. 1800.
Om en mycket beskedelig bonde-son, u.o. 1803.
Om något i werlden förlusta kan, u.o. u.å.
Omytlighet i werlden wankar, Nyköping 1772.
Omytlighet wår tids Gudinna, u.o. 1763.
Röfware Anföraren FRA DIAVOLO, Stockholm 1839.
Skönste Herderin hwad wil du begära, u.o. 1758.
Skönaste Cloris hör nu til Hwad som jag, u.o. 1788.
Solen hon werkar så, u.o. u.å.
Som ensammer fogel uti ödemarken, u.o. u.å.
Swen och Maja, u.o. 1802.
Så gläd tig tu Yngling i Ungdomen tin, u.o. u.å.
Så har nu då du falska Herde hunnit, u.o. u.å.
Så wisnar et blomster bort, u.o. u.å.
Säg mig den wägen, Göteborg 1811.

Säg mig den stråten, Kalmar 1845.
Säll den sig efter tiden fogar, u.o. 1787.
Säll och lycklig then som hinner, u.o. 1756.
Sörg ej den gryende dagen förut, Göteborg 1810.
Sötta Bror! Jag har flere di gånger, Stockholm 1833.
Then grönskande blomstrande fågnade Währ, u.o. 1786.
Thet enda nöje, u.o. u.å.
Till ewighetens wida port, Gävle 1827.
Tuflullerilull Skiälkosan min, u.o. u.å.
Täckaste Flicka, priswärdaste Wän, u.o. 1788.
Ungdom du hwars hjerta hyser, u.o. 1802.
Växelvis vårt öde hvälfver, u.o. 1820.
Wälkommen Grefwe lilla, u.o. 1764.
Yngling du som fri och lycklig är, Stockholm 1846.

Litteratur

- af Klintberg, Bengt & Zetterholm, Finn, *Svensk folkpoesi*. Stockholm 1972.
 Andersen, Ruth, *Den rapmundede muse. 10 års Danmarkshistorier i skillingsviser fra Matthias Seest bogtrykkeri*. Odense 1995.
 Andersson, Per, "Folkböckerna om stortjuven Carl Fredrik Lilja. En studie av deras innehåll och tillkomstprocess" I: Bennich-Björkman, B. (red.), *Brott i skillingtryck*. Litteratur och samhälle 1/2, 1984.
 Andersson, Hans, *Från Dygdiga Dorotea till bildsköne Bengtsson. Berättelser om brott i Sverige under 400 år*. Stockholm 2009.
 Arvastson, Allan, *Den svenska psalmen*. Lund 1963.
 Ambjörnsson, Ronny, "Kärleken – några drag i en begreppshistoria" I: Lindstedt Cronberg, M. & Stenqvist, C. (red.), *Förmoderna livshållningar. Dygder, värden och kunskapsvägar från antiken till upplysningen*. Lund 2008.
 Aronsson, Peter, *Ropande pigor och läsande bönder. Bidrag till tolkningen av de sociala och politiska dimensionerna av åkianismen och roparerörelsen – två väckelserörelser före 1850*. Växjö 1990.
 Aronsson, Peter, "The possibilities of conceptual history 'from above' and 'from below'. Reflections on the concept of samhälle "society" in Sweden, 1700-1990" I: Barros, C. & Burke, P., *Historia a debate: actas del congreso internacional "A historia a debate" celebrado el 7-11 de julio de 1993 en*

- Santiago de Compostela*. Santiago de Compostela 1995.
- Arya, Darius Andre, *The Goddess Fortuna in Imperial Rome. Cult, art, text*. Austin 2002.
- Baasner, Frank, *Der Begriff 'sensibilité' im 18. Jahrhundert. Aufstieg und Niedergang eines Ideals*. Heidelberg 1988.
- Barck, Karlheinz (hrsg.), *Ästhetische Grundbegriffe (ÄGB): historisches Wörterbuch in Sieben Bänden*. Stuttgart 2000-2005.
- Barker-Benfield, G.J., *The Culture of Sensibility. Sex and society in eighteenth century Britain*. Chicago 1992.
- Bauman, Zygmunt, *Det individualiserade samhället*. Göteborg 2002.
- Beck, Ulrich, *Individualization. Institutionalized individualism and its social and political consequences*. London 2002.
- Bergfeldt, Börje, *Den teokratiska statens död. Sekularisering och civilisering i 1700-talets Stockholm*. Stockholm 1997.
- Berggren, Henrik & Trädgårdh, Lars, "Historikerna och språket: teoretiska ambitioner och praktiska begränsningar" I: *Historisk Tidskrift*, nr 3 (s. 357-375), 1990.
- Berglund, Mats, *Massans röst. Upplopp och gatubräk i Stockholm 1719-1848*. Stockholm 2009.
- Bjersby, Martin, "Skillingtrycken om mördaren Pehr Victor Göthe. Undersökning och diskussion kring en grupp folkliga tryckalsters källunderlag och framväxt" I: Bennich-Björkman, B. (red.), *Brott i skillingtryck*. Litteratur och samhälle 1/2, 1984.
- Borutta, Manuel, *Antikatholizismus. Deutschland und Italien im Zeitalter der europäischen Kulturkämpfe*. Göttingen 2010.
- Braw, Christian, *Förnuft och uppenbarelse. En berättelse om aristoteliskt tänkande i teologin*. Skellefteå 2007.
- Bringéus, Nils-Arvid, "Labilis Fortuna – eller: På lyckans hala klot" I: Jönsson, A. & Piltz, A. (red.), *Språkets speglingar. Festskrift till Birger Bergh*. Lund 2000.
- Bringéus, Nils-Arvid, *Lyckan kommer, lyckan går. Tankar, ord och föreställningar om lyckan*. Stockholm 2004.
- Brown, Callum, *The Death of Christian Britain. Understanding secularization 1800-2000*. London 2001.
- Brunner, Otto, Contze, Werner & Koselleck, Reinhart (hrsg.), *Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in*

- Deutschland*. Stuttgart 1972.
- Brülde, Bengt & Haglund, Björn, "nominalism och begreppsrealism" I: Liedman, S., Tännsjö, T. och Westerståhl, D. (red.), *Den svärfångade relativismen. En uppslagsbok*. Stockholm 2008.
- Bäck, Kalle, "En visa om en visa eller en fattig bondes klagan" I: Bäck, K. et.al., *1700-talsstudier tillägnade Birgitta Ericsson*. Stockholm 1985.
- Bödeker, Hans Erich, "Begriffsgeschichte als Methode" I: Bödeker, H. E. (hrsg.), *Begriffsgeschichte, Diskursgeschichte, Metapherngeschichte*. Göttingen 2001.
- Christenson, JA, "Gemeinschaft and gesellschaft: Testing the spatial and communal hypothese" I: *Social Forces* nr 63 (s. 160-168), 1984.
- Christiansen, Eva Stina, "Lyssna menkor här till sången' Småtrycken om Troppmann och mordnen i elsass och Pantin, deras förbindelse med svensk dagspress och inbördes påverkan" I: Bennich-Björkman, B. (red.), *Brott i skillingtryck*. Litteratur och samhälle 1/2, 1984.
- Collstedt, Christopher, *Duellanten och rättvisan. Duellbrott och synen på manlighet i stormaktstidens slutskede*. Lund 2007.
- Curman, Johan, *Boktryckaren själv. J.P. Lundström i Jönköping 1783-1868*. Stockholm 2000.
- Danielson, Eva, "Skillingtryck – eller hur man säljer visor med mördande reklam." I: *Visa i Varend. Nordiskt Vissymposion*. Växjö 1993.
- de Saussure, Ferdinand, *Kurs i allmän lingvistik*. Staffanstorp 1970.
- Denby, David, *Sentimental narrative and the social order in France, 1760-1820*. Cambridge 1994.
- Deuser, Hermann, "Vorsehung I", I: *Theologische Realenzyklopädie*, Berlin 2003.
- Dixon, Thomas, *From Passions to Emotions. The Creation of a Secular Psychological Category*. Cambridge 2003.
- Dunér, David, "Helvetet på jorden. Resor till Stora Kopparbergs gruva" I: Lindstedt Cronberg, M. & Stenqvist, C. (red.), *Förmoderna livshållningar. Dygder, värden och kunskapsvägar från antiken till upplysningen*. Lund 2008.
- Edgren, Henrik, *Publicitet för medborgsmannavett. Det nationellt svenska i Stockholmstidningar 1810-1831*. Uppsala 2005.
- Enefalk, Hanna, *En patriotisk drömvärld. Musik, nationalism och genus under det långa 1800-talet*. Uppsala 2008.

- Erickson, Robert A., *The Language of the Heart. 1600-1750*. Philadelphia 1997.
- Eriksson, Gunnar, *Västerlandets idéhistoria 1800-1950*. Stockholm 1983.
- Foucault, Michel, *Diskursernas kamp*. Texter i urval av Thomas Götselius & Ulf Olsson. Stockholm/Ste Hag 2008.
- Frängsmyr, Tore, *Svensk idéhistoria. Bildning och vetenskap under tusen år. Del I 1000-1809*. Stockholm 2004.
- Gaunt, David, "Mor Fortuna och den kungl. svenska avundsjukan", I: Ambjörnsson, R. & Gaunt, D. (red.), *Den dolda historien. 27 uppsatser om vårt okända förflutna*. Stockholm 1984.
- Gelfgren, Stefan, *Ett utvalt släkte. Väckelse och sekularisering. Evangeliska fosterlandsstiftelsen 1856-1910*. Skellefteå 2003.
- Hallingberg, Gunnar, *Läsarna. 1800-talets folkväckelse och det moderna genombrottet*. Stockholm 2010.
- Hansson, Jonas, "Behovet av begreppshistoria" I: Mansén, E. & Nordin, S. (red.), *Lärdomens bilder. Festskrift till Gunnar Broberg*. Stockholm 2002.
- Hansson, Stina, *Ett språk för själen. Litterära former i den svenska andaktslitteraturen 1650-1720*. Göteborg 1991.
- Harvard, Jonas, *En helig allmänlig opinion. Föreställningar om offentlighet och legitimitet i svensk riksdagsdebatt 1848-1919*. Umeå 2008.
- Healy, Róisín, *The Jesuit Specter in Imperial Germany*, Leiden 2003.
- Hedin, Östen, "Vackra versar om den förskräckliga olyckan", I: *Biblis*, nr 28, 2004.
- Hedman, Dag, *Prosaberättelser om brott på den svenska bokmarknaden 1885-1920. En bibliografi*. Hedemora 1997.
- Hellberg, Staffan, "Ordet begrepp" I: Lindberg, B. (red.), *Trygghet och äventyr. Om begreppshistoria*. Stockholm 2005.
- Hellerstedt, Andreas, "'Välkommen kära död!' Den offentliga avrättningen och konsten att dö" I: *Karolinska Förbundets Årsbok*, Eslöv 2005.
- Hellerstedt, Andreas, *Ödets teater. Ödesföreställningar i Sverige vid 1700-talets början*. Lund 2009.
- Hermansson, Gunilla, *Lyksalighedens øer. Møder mellem poesi, religion og erotik i dansk och svensk romantik*. Lund 2010.
- Hunt, Lynn, *Inventing Human Rights. A History*. New York 2007.
- Hyltén-Cavallius, Gunnar Olov & Stephens, George, *Sveriges historiska och politiska visor*. Örebro 1853.

- Hägglund, Bengt, *De Homine. Människouppfattningen I äldre luthersk tradition*. Lund 1959.
- Högnäs, Sten, *Människans nöjen och elände. Gyllenborg och upplysningen*. Lund 1988.
- Hölscher, Lucian, *Die Entdeckung der Zukunft*. Frankfurt 1999.
- Hölscher, Lucian, "Die historische Semantik religiöser Erfahrung. Eine kulturgeschichtliche Analyse des religiösen Wandels in der Neuzeit" I: Kuhn, T.K., Sallman, M., *Das "Fromme Basel": Religion in einer Stadt des 19. Jahrhunderts*, Basel 2002.
- Hölscher, Lucian, *Geschichte der protestantischen Frömmigkeit in Deutschland*. München 2005.
- Hölscher, Lucian, "Einleitung" I: Hölscher, L. (hrsg.), *Das Jenseits. Facetten eines religiösen Begriffs in der Neuzeit*. Göttingen 2007.
- Jarlert, Anders, *Läsarfolket – från gammalläseri till nyortodoxi. Förändringar i västsvensk kyrkoväckelse med särskild hänsyn till utvecklingen i Marks, Bollebygd och Kinds härader under 1800-talet*. Göteborg 1997.
- Jarlert, Anders, "Den bakvända välviljan – om barnet i den europeiska kyrkohistorien" I: Jarlert, A. (red.), *Barnet i kyrkohistorien*. Lund 1998.
- Jarlert, Anders, *Sveriges kyrkohistoria, 6. Romantikens och liberalismens tid*. Stockholm 2001.
- Jarlert, Anders, "Det långa 1800-talet som en andra konfessionell tidsålder", I: Imberg, R. & Johansson, T., *Nåd och sanning. Församlingsfakulteten 10 år*. Göteborg 2003.
- Jarrick, Arne, *Den himmelske älskaren. Herrnhutisk väckelse, vantro och sekularisering i 1700-talets Sverige*. Stockholm 1987.
- Jarrick, Arne, *Kärlekens makt och tårar. En evig historia*. Stockholm 1997.
- Jeffner, Anders, *Att studera människosyn. En översiktlig problemanalys*. Linköping 1989.
- Jersild, Margareta, *Skillingtryck. Studier i svensk folklig vissång före 1800*. Stockholm 1975.
- Jersild, Margareta & Ramsten, Märta, *La folia. En europeisk melodi i svenska musikmiljöer*. Göteborg 2008.
- Johannesson, Knut, *I polstjärnans tecken. Studier i svensk barock*. Stockholm 1968.
- Johannisson, Karin, *Melankoliska rum. Om ångest, leda och sårbarhet i förflutna tid och nutid*. Stockholm 2009.

- Jonsson, Bengt, *Svensk balladtradition*. Stockholm 1967.
- Jordheim, Helge, *Läsningens vetenskap. Utkast till en ny filologi*. Gräbo 2003.
- Kirchner, Gottfried, *Fortuna in Dichtung und Emblemantik des Barock. Tradition und Bedeutungswandels eines Motivs*. Stuttgart 1970.
- Klauser, Theodor (hrsg.), *Reallexikon für Antik und Christentum: Sachwörterbuch zur Auseinandersetzung des Christentums mit der antiken Welt*, Stuttgart 1969 & 1972.
- Koselleck, Reinhart, "Einleitung" I: Brunner, O., Contze, W. & Koselleck, R. (hrsg.), *Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland*. Stuttgart 1972.
- Koselleck, Reinhart, *The Practice of Conceptual History. Timing history, spacing concepts*. Stanford 2002.
- Koselleck, Reinhart, *Erfarenhet, tid och historia. Om historiska tiders semantik*. Göteborg 2004.
- Koselleck, Reinhart, *Begriffsgeschichten. Studien zur Semantik und Pragmatik der politischen und sozialen Sprache*. Frankfurt am Main 2006.
- Kurunmäki, Jussi, "Begreppshistoria" I: Bergström, G. & Boréus, K., *Textens mening och makt: metodbok i samhällsvetenskaplig text- och diskursanalys*. Lund 2005.
- Lamm, Martin, *Upplysningstidens romantik. Den mystiskt sentimentala strömningen i svensk litteratur. Vol 1*. Stockholm 1918.
- Lehman, Hartmut, "Dechristianisierung und Rechristianisierung" I: Lehman, H. (hrsg.), *Säkularisierung, Dechristianisierung, Rechristianisierung im neuzeitlichen Europa. Bilanz und Perspektiven der Forschung*. Göttingen 1997.
- Lewan, Bengt, *Arkadien. Om herdar och herdinnor i svensk dikt*. Nora 2001.
- Lexikon des Mittelalters*, München 1989.
- Liedgren, Emil, *Svensk psalm och andlig visa*. Stockholm 1926.
- Liedgren, Emil, *Den svenska psalmboken. Några synpunkter*. Stockholm 1952.
- Lindberg, Bo H., *Praemia et Poenae. Etik och straffrätt i Sverige i tidig ny tid. Del 1*. Uppsala 1992.
- Lindberg, Bo, "Introduktion" I: Lindberg, B. (red.), *Trygghet och äventyr. Om begreppshistoria*. Stockholm 2005.
- Lindberg, Bo, "Morallärans nya ordning – dygd mot plikt 1673", I: Lindstedt Cronberg, M. och Stenqvist, C. (red.), *Dygder och laster. Förmoderna perspektiv på tillvaron*. Lund 2010.

- Lindgren, Torgny, "Världshistoriens förfärligaste mening", I: *00-tal*, nr 14/15 (s. 100), 2003.
- Lindqvist, Janne, *Dygdens förvandlingar. Begreppet dygd i tillfällestryck till handelsmän före 1780*. Uppsala 2002.
- Lindstedt Cronberg, Marie, *Med våldsamt hand. Hustrumisshandel i 1800-talets Sverige. En studie av rättsliga, kyrkliga och politiska sammanhang*. Lund 2009.
- Luckmann, Thomas, *The Invisible Religion. The problem of religion in modern society*. New York 1967.
- Lugn, Kristina, *Dikter 1972-2003*, Stockholm 2006.
- Lönnroth, Lars, *Njals saga. A critical introduction*. Berkeley 1976.
- Marklund, Andreas, *I hans hus. Svensk manlighet i historisk belysning*. Umeå 2004.
- Martling, Carl-Henrik, *Svensk kyrka. En historik*. Skellefteå 2008.
- McLeod, Hugh, "Introduction", I: McLeod, H. & Ustorf, W. (ed.), *The Decline of Christendom in Western Europe 1750-2000*. Cambridge 2003.
- McMahon, Darrin, *Happiness. A history*. New York 2006.
- Meyer-Landrut, Ehrengard, *Fortuna. Die Göttin des Glücks im Wandel der Zeiten*. München 1997.
- Möller, Håkan, *Den wallinska psalmen*. Stockholm 1997.
- Nilsson, Albert, *Svensk romantik. Den platonska strömningen*. Lund 1964.
- Nilsson, Anna, "Etik, emotion och existens. Tankar kring en ny begreppshistoria" I: Berggren, L., Karlsson, K-G. & Tornbjær, C. (red.), *Möten med historiens mångfald*. Lund 2010a.
- Nilsson, Anna, "Den förnöjsamme undersåten. Dygdens flexibilitet i 1700-talets Sverige" I: Lindstedt Cronberg, M. och Stenqvist, C. (red.), *Dygder och laster. Förmoderna perspektiv på tillvaron*. Lund 2010b.
- Nilsson, Roddy, *Foucault. En introduction*. Malmö 2008.
- Nordbäck, Carola, *Samvetets röst. Om motet mellan luthersk ortodoxi och konservativ pietism i 1720-talets Sverige*. Umeå 2004.
- Nordin, Jonas, *Frihetstidens monarki. Konungamakt och offentlighet i 1700-talets Sverige*. Stockholm 2009.
- Nordin, Svante, "Risktänkandets rötter" I: Lindberg, B. (red.), *Trygghet och äventyr. Om begreppshistoria*. Stockholm 2005.
- Näslund, Shirley, "Den mångstämmiga monstervisan – röster, intertexter och kontexter i skillingtryck om sällsamma skepnader" I: *Arkiv för nordisk*

- filologi* 125, 2010a.
- Näslund, Shirley, "Monstervisan i retorisk och historisk belysning", I: *Rhetorica Scandinavica* 54, 2010b.
- Palonen, Kari, "Den begreppshistoriska *Verfremdungseffekten*" I: Lindberg, B. (red.), *Trygghet och äventyr. Om begreppshistoria*. Stockholm 2005.
- Pinkster, Harm, *Latin syntax and semantics*, London 1990.
- Pleijel, Hilding, *Hustavlans värld. Kyrkligt folkliv i äldre tiders Sverige*. Stockholm 1970.
- Pollack, Detlef & Pickel, Gert, "Religious individualization or secularization? Testing hypotheses of religious change – the case of Eastern and Western Germany" I: *The British Journal of Sociology* vol. 58, nr. 4 (s. 603-632), 2007.
- Radler, Aleksander, *Kristendomens idéhistoria. Från medeltiden till vår tid*. Lund 1995.
- Ranius, Allan, *Skillingstryck i Linköping. Förteckning över tryck 1671-1918*. Linköping 1994.
- Catharina Raudvere, "Om ursprung och alltings rätta plats. Några tankar om fornordisk världsbild", I: Mohammad Fazlhashemi & Eva Österberg, *Omodernt. Människor och tankar i förmodern tid*. Lund 2009.
- Reddy, William M., *The Navigation of Feeling. A framework for the history of emotions*. Cambridge 2001.
- Reichardt, Rolf & Schmitt, Eberhard (hrsg.), *Handbuch politisch-sozialer Grundbegriffe in Frankreich 1680-1820*. München 1985.
- Richter, Melvin, *The History of Political and Social Concepts: a critical introduction*. New York 1995.
- Ritter, Joachim & Gründer, Karlfried (hrsg.), *Historisches Wörterbuch der Philosophie*. Basel, 1971-2007.
- Robinson, D.M., "The Wheel of Fortune" I: *Classical Philology*, nr 41/4 (s. 207-216), 1946.
- Rosengren, Anna, *Åldrandet och språket. En språkhistorisk analys av hög ålder och åldrande i Sverige cirka 1875-1975*. Lund 2011.
- Runefelt, Leif, *Hushållningens dygder. Affektlära, hushållningslära och ekonomiskt tänkande under svensk stormaktstid*. Stockholm 2001.
- Runefelt, Leif, *En idyll försvarad. Ortsbeskrivningar, Herrgårdskultur och den gamla samhällsordningen 1800-1860*. Lund 2011.
- Sanders, Hanne, *Bondevækkelse och sekularisering. En protestantisk folkelig*

- kultur I Danmark och Sverige 1820-1850*. Stockholm 1995.
- Savin, Kristiina, *Fortunas klädnader. Lycka, olycka och risk i det tidigmoderna Sverige*. Lund 2011.
- Schinkel, Anders, "Imagination as a Category of History: An Essay concerning Koselleck's Concepts of *Erfahrungsraum* and *Erwartungshorizont*" I: *History and Theory*, vol. 44:1 (s. 42-54), 2005.
- Schoch, Richard, *The Secrets of Happiness. Three thousand years of searching for the good life*. London 2006.
- Schön, Ebbe, *Folketro om ödet och lyckan*. Stockholm 2002.
- Sheehan, James J., "Begriffsgeschichte: Theory and Practice" I: *The Journal of Modern History*, Vol. 50:2 (s. 312-319), 1978.
- Silén, Sven, *Den kristna människouppfattningen intill Schleiermacher. En historisk-systematisk studie*. Stockholm 1938.
- Skuncke, Marie-Christine, "Medier, retorik och känslor" I: *Sjuttonhundratalet*, (s. 74-94) 2004.
- Spaemann, Robert, "Glück" I: Ritter, J. (hrsg.), *Historisches Wörterbuch der Philosophie*. Basel/Stuttgart 1974.
- Sparr, Walter, "'Aussichten in die Ewigkeit'. Jenseitsvorstellungen in der neuzeitlichen protestantischen Theologie" I: Hölscher, L. (hrsg.), *Das Jenseits. Facetten eines religiösen Begriffs in der Neuzeit*. Göttingen 2007.
- Starbäck, Carl Georg & Bäckström, Per Olaf, *Berättelser ur svenska historien*. Stockholm 1886.
- Sörlin, Sverker, *Mörkret i människan*. Stockholm 2004.
- Taylor, Charles, *Sources of the Self. The making of the modern identity*. Cambridge 1989.
- Trigg, Roger, *Ideas of Human Nature. An Historical Introduction*. Oxford 1988.
- Trolle-Önnerfors, Elsa, "Igantius Meurer – 1600-talets 'konst-kloke' mångsysslare" I: Arvidsson, M. & Trolle-Önnerfors, E. (red.), *Det Kjell-Åkiska. En hyllningsskrift till Kjell Å Modéer inför pensioneringen i maj 2007*. Lund 2007.
- Tönnies, Ferdinand, *Community and Association*. London 1974.
- Veit-Brause, Irmline, "A note on *Begriffsgeschichte*" I: *History and Theory*, vol. 20:1 (s. 61-67), 1981.
- von Linné, Carl, *Nemesis divina*, Stockholm 2005.
- Wahrman, Dror, *The making of the modern self. Identity and culture in eirh-*

- teenth century England*. New Haven 2004.
- Welch, Kathryn, "Nimium felix: Caesar's Felicitas and Cicero's Philippics" I: Stevenson, T. & Wilson, M. (ed.), *Cicero's Philippics: history, rhetoric, ideology*. Auckland 2008.
- Westrin, J. Th., "Blackwell, Alexander" I: *Nordisk Familjebok*, Stockholm 1878.
- Wingård, Rikard, *Att sluta från början. Tidigmodern läsning och folkbokens receptionsetetik*. Bokenäset 2011.
- Wittgenstein, Ludwig, *Filosofiska undersökningar*. Stockholm 1992.
- Wrangel, Ewert, "Några ord om folkets visor i uppteckningar och skillingtryck" I: *Samlaren* (s. 60-78), 1894.
- Werner, Yvonne Maria, "Studying Christian Masculinity. An introduction." I: Werner, Y.M. (ed.), *Christian Masculinity. Men and Religion in Northern Europe in the 19th and 20th Centuries*, Leuven 2011.
- Åhlén, Bengt, *Ord mot ordningen. Farliga skrifter, bokbål och kättarprocesser i svensk censurhistoria*. Stockholm 1986.
- Ödman, Per-Johan, *Kontrasternas spel. En svensk mentalitets- och pedagogikhistoria*. Stockholm 1995.
- Önnerfors, Andreas, "Mellan försyn och valfrihet: 1700-talets idéer om lyckans roll i historien" I: Broberg, G. & Nordin, S. (red.), *Risk och Historia. Sex uppsatser om katastrofer och livets vanskligheter*. Ugglan 14, Lund 2000.
- Östling, Per-Anders, *Blåkulla, magi och trolldomsprocesser. En folkloristisk studie av folkliga trosföreställningar och av trolldomsprocesserna inom Svea hovrätts jurisdiktion 1597-1720*. Uppsala 2002.
- Österberg, Eva, "Barn i äldre tid. Kulturhistoriska perspektiv." I: Jarlert, A. (red.), *Barnet i kyrkohistorien*. Lund 1998.
- Östling, Johan, *Nazismens sensmoral. Svenska erfarenheter i andra världskrigets efterdyning*. Stockholm 2008.
- Östlund, Joachim, *Lyckolandet. Maktens legitimering i officiell retorik från stormaktstiden till demokratins genombrott*. Lund 2007.

Internet

- Lauriola, Rosanna, "From *eudaimonia* to happiness. Overview on the concept of happiness in the ancient Greek culture with a few glimpses on modern time", I: *Revista Espaço Acadêmico*, 2006. Tillgänglig via: www.espacoacademico.com.br/059/59esp_lauriola.htm

Parry, Richard, "Ancient Ethical Theory", I: Zalta, E. N. (ed.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, (Fall 2009 Edition). Tillgänglig via: <http://plato.stanford.edu/archives/fall2009/entries/ethics-ancient/>

SAOB = *Svenska Akademiens Ordbok*, (A-TYNA). Tillgänglig via: g3.sprakdata.gu.se/saob/

World Database of Happiness. Tillgänglig via: worlddatabaseofhappiness.eur.nl/

Denna avhandling är tillkommen inom ramen för Forskarskolan i historia. Forskarskolan i historia är en av de nationella forskarskolor som tillkom på regeringens initiativ hösten 2000. Forskarskolan genomförs i samarbete mellan Lunds universitet och Linnéuniversitetet samt Malmö och Södertörns högskolor med Lunds universitet som världhögskola.

Lyckans historia kan göras svindlande lång. Från antikens Fortunakult till dagens lyckoindustri har människor funderat och resonerat kring tillvarons förutsättningar och beståndsdelar, kring dess lycka och olycka. Men lyckan är ett föränderligt begrepp med skiftande betydelser. Historikern Anna Nilsson undersöker här hur lyckobegreppet förändrades under övergången från tidigmodern till modern tid. I centrum står ett av dåtidens främsta populärkulturella medier, skillingtrycksvisan. De behandlade högt och lågt, andligt och världsligt, kärlek, religiositet, brännvin, brottslingar och politik. Hur resonerade man i dessa enkla visor kring lyckan? Vad innebar det att vara lycklig enligt dåtidens populärkultur? Och hur förändrades budskapet i övergången till ett mer modernt samhälle?

Lyckans betydelse är ett nyskapande bidrag till förståelsen av en i svensk forskning relativt outforskad period, de hundra åren mellan 1750 och 1850. Boken ger perspektiv på hur världsbild och människosyn omvandlades och hur lyckan kom att tillskrivas en helt ny betydelse. *Lyckans betydelse* aktualiserar de stora frågorna om världens ordning, människans plats och syfte i tillvaron, godhet och ondska, lycka och olycka, liv och död.

ISBN: 978-91-86119-14-0



AGERINGS  BOKFÖRLAG