

Förnuftets och teologins kritik

Ett bidrag till förståelsen av frihetstidens historieskrivning

ERIK SIDENVALL

Lunds universitet

I denna artikel studeras hur frihetstidens svenska historiker använde sig av sakkritiska resonemang i framställningen av medeltidshistorien. Denna kritiska praktik har kopplats samman med upplysningstidens ökade betoning på förnuftsresonemangens betydelse i den historiska framställningen. Genom att studera hur medeltida mirakelberättelser tolkades mellan åren 1747 och 1769 visar författaren hur förnuftskritiken bar tydliga spår av äldre kritisk praktik med rötter i reformationstidens lutherska teologi.¹

Inledning

[T]y the fattade then dårachtige Meeningen, ingen wara heligh medh mindre han öfwerflödade aff Underwærk, ther doch alle, som rätteligen troo på Christum, äro för Gudhi helige, oansedt the icke betee sigh medh Underwærk. [...] Sådane Munkaphantasier fleere äre uthi thenne Centurien på Banen förde.²

Det inledande citatet är hämtat från den svenska utgåvan av den lutherske reformatorn Lucas Osiander den äldres (1534–1604) stora historiska verk, *Then christelige kyrkiones historia*, vilken utkom första gången 1634.

Artikeln har granskats av två externa lektörer enligt modellen *double blind peer review*.

1. En mycket tidig version av denna artikel presenterades vid ett internationellt forskningssymposium på temat antiklerikalism och religionskritik som anordnades hösten 2016 i Farfa utanför Rom. Symposiet finansierades av Riksbankens jubileumsfond och organiserades av professor Yvonne Maria Werner. Professor Werner och fil. dr Johannes Ljungberg har senare läst artikelmanus. Jag är tacksam för deras synpunkter och goda råd.

2. Lucas Osiander, *Then christelige kyrkiones historia*, 2 vol. (Stockholm 1635) s. 291.

Erik Sidenvall, f. 1970, är docent i kyrkohistoria vid Lunds universitet. Till hans tidigare publikationer hör bland annat *After Anti-Catholicism? John Henry Newman and Protestant Britain, 1845–c.1890* (London & New York 2005) och *The Making of Manhood Among Swedish Missionaries in China and Mongolia, c. 1880–c. 1914* (Leiden 2009).

E-post: Erik.Sidenvall@svenskakyrkan.se

Texten ingår i ett avsnitt som behandlar 600-talets kyrkoliv. Detta korta avsnitt förtjänar en närmare granskning då det utgör ett tydligt exempel på en kritisk praktik som kom att få stor betydelse inom den framväxande protestantiska konfessionskulturen. Berättelserna om underverk var, menar Osiander, just inget annat än "fantasier" inte så mycket på grund av att de var orimliga, utan för att de var teologiskt omotiverade, eller rent av skadliga för den människa som sökte Guds försoning.³ Frågan om en händelses fakticitet ses som sekundär; även om ett mirakel skulle visa sig vara verkligt, var detta egentligen inte av betydelse för den lutherskt orienterade historikern på grund av den teologiskt styrande ramen.

Det är viktigt att understryka att denna kritik av helgonlegender och mirakelberättelser alltså inte bottenar i ett principiellt avvisande av underverken, att de skulle vara omöjliga. För 1500- och 1600-talens protestantiska bekännare var tron på de bibliska miraklerna, framför allt de som återfanns i Nya testamentets Jesus-berättelser, grundmurad. Det är de senare – kyrkliga – miraklerna som bedömdes vara alltför sammanblandade med allehanda föreställningar vilka uppfattades som hot mot den rena läran.⁴

Det är dessutom viktigt att påpeka att tron på Guds ingripande också i den egna samtiden kunde leda till ett intresse för märkliga naturfenomen och allehanda järtecken. Till skillnad från helgonlegenderna var dessa inte nära knutna till den medeltida fromheten, utan sågs i stället som extraordinära händelser genom vilka Gud kunde kommunicera med den troende människan, se även nedan.⁵ Denna hållning motiverades av den

3. Detta gäller inte enbart den tidigmoderna "konfessionella" historieskrivningen utan är ett drag som också återfinns i verk med sitt upphov i det filologiska arbetet vid akademierna, se exempelvis [Johannes Vastovius], *Ioannis Vastovii, gothi, Vitis aquilonia, sive Vitæ sanctorum regni sveo-gothici / emendavit et notis illustravit Ericus Benzelius filius* (Uppsala 1708) Præfatio [p. i].

4. Ralph del Colle, "Miracles in Christianity", i Graham H. Twelftree (red.), *The Cambridge Companion to Miracles* (Cambridge 2011) s. 235–253 [240–244]. Se också de publicerade bidragen i Kate Cooper & Jeremy Gregory (red.), *Signs, Wonders, Miracles: Representations of Divine Power in the Life of the Church* (Woodbridge 2005). I detta sammanhang är det värt att påpeka att rikshistoriografen Claudius Örnhielm (1627–1695) inte ställde sig principiellt avvisande till mirakelberättelserna i sin inflytserika kyrkohistoria, se Claudius Örnhielm, *Historiae Sveonum Gothorumque Ecclesiasticae Libri Quator Priores* (Stockholm 1689) s. 13–14.

5. Ett resonemang som utvecklades i Keith Thomas, *Religion and the Decline of Magic: Studies in Popular Beliefs in Sixteenth- and Seventeenth-Century England* (Harmondsworth 1991 [1971]) kap. 4. För svenska exempel, se Olle Larsson, *Biskopen visiterar: Den kyrkliga överhetens möte med lokalsamhället 1650–1760* (Växjö 1999) s. 181–182. För samtida föreställningar om samhällslivet som en kamp mellan överjordiska makter, se Maria Lindstedt Cronberg, "Guds folk och Djävulens anhängare: Onda praktiker och kampen mot magi i reformationens tidevarv",

lutherska läran om rättfärdiggörelsen, som innebär att människans rättfärdighet inför Gud inte beror på gärningar utan enbart är ett resultat av Guds frälsande nåd. Sådant som uppfattades som senare "vidskepliga" kyrkliga tillägg, som exempelvis avlat, själamässor och pilgrimsfärder, ansågs farliga då de hotade att skymma den direkta relationen mellan Gud och den kristna människan. Det ledde i sin tur till ett förkastande av de berättelser, exempelvis helgonlegender och mirakelberättelser, som var knutna till de delar av det medeltida fromhetslivet som förkastades av reformatörerna. Då dessa berättelser primärt tolkades inom en teologisk ram men samtidigt kom att användas som källor till kunskap om specifika historiska förlopp, kom denna hållning att leda till vad jag i denna artikel benämner teologiskt motiverad sakkritik. Det inledande citatet utgör ett exempel på denna praktik.

I den tillgängliga historiografiska litteraturen har detta i allmänhet inte benämnts en kritisk praktik över huvud taget. Termen *sakkritik* har varit förbehållen det rent förnuftsmässiga. I litteraturen om svensk historieskrivning under 1700-talet brukar *förnuftskritiken* lyftas fram som signifikant för en era influerad av vad som lite slarvigt brukar kallas upplysningstidens tänkande. Framför allt har det noterats hur en kritik som utgick från förnuftsresonemang vann insteg bland historiska skribenter. Det som ansågs strida mot förnuftet avvisades, kritiserades eller omtolkades så att de historiska berättelserna bättre stämde med upplysningstidens ideal. Med förnuftskritik avses en kritisk praktik där historikern avvisar respektive accepterar historiska händelser genom att hänvisa till förnuftet. I dag framstår de tidiga uttrycken för denna kritiska praktik på många sätt som ohistorisk; den utgår från samtida föreställningar och sätter inte in dåtidens människor i deras historiska kontext. I tolkningen av historiska skeden är det tydligt att förnuftskritiken kom att bli en del av uppgrörelsen med en under 1600-talet i Sverige dominerande historiografisk traditionen, den så kallade rudbeckianismen,⁶ men den kom också att få stor inverkan på sättet att tolka medeltidshistorien. Det är också värt att notera att denna form av sakkritik kan kopplas samman med tidens förståelse av historieskrivningens uppgift som primärt

i Catharina Stenqvist & Marie Lindstedt Cronberg (red.), *Dygder och laster. Förmoderna perspektiv på tillvaron* (Lund 2010) s. 115–134.

6. Med "rudbeckianism" avses den patriotiska och spekulativa nationella historieskrivning som hade sin främsta företrädare i Olof Rudbeck d.ä. (1630–1702).

moralisk med ansvar för politisk och samhällelig fostran. Historikern Nils Eriksson uttrycker detta på följande sätt:

Någon objektiv sanning var det därvidlag aldrig fråga om att framlägga. Det moraliska och politiska förnuftet blev normativt inom historien. Det som överensstämde betraktades som riktigt och sant, det avvikande ansågs som galet, en förgången tids lyten.⁷

Det är i detta sammanhang värt att lyfta fram hur historikern Dmitri Levitin, i en artikel från 2012, framställt tesen att historieskrivningens kritiska praktiker inte föddes med upplysningen utan ska ses som en del av konfessionskulturens inre logik.⁸ Henrik Ågrens *Erik den helige – landsfader eller beläte?* (2012) utgör till viss del en omorientering vad gäller den svenska forskningen. Även om också Ågren menar att den i egentlig mening kritiska praktiken utgick ”endast från förnuftsargument”,⁹ visar hans studie implicit på förekomsten av den ovan nämnda teologiskt motiverade sakkritiken. Ågren lyfter fram hur denna hållning kom att leda till att händelser eller uttryck som rimmade dåligt med den egna ideologiska hållningen helt uteslöts ur framställningen eller utsattes för ett kritiskt resonemang på konfessionell grund.¹⁰ I Ågrens studie hänförs denna kritiska praktik primärt till 1500- och 1600-talen. Relationen till förnuftskritiken utreds därmed inte närmare.

Syfte och källor

Denna artikel ger ett bidrag till förståelsen av olika sakkritiska praktiker bland 1700-talets svenska historiker. Mitt syfte är att framför allt belysa frågan i vad mån ledande historiker kom att föra vidare den teologiskt motiverade sakkritiken med rötter i den lutherska konfessionskulturen. Den historiografiska frågan om relationen mellan två sakkritiska praktiker, en äldre från 1500-talet och en ny framväxande under 1700-talet,

7. Nils Eriksson, *Dalin – Botin – Lagerbring: Historieforskning och historieskrivning i Sverige 1747–1787* (Göteborg 1973) s. 81.

8. Dmitri Levitin, "From Sacred History to the History of Religion: Paganism, Judaism, and Christianity in European Historiography from Reformation to 'Enlightenment'", *Historical Journal* 55:4 (2012) s. 1117–1160.

9. Henrik Ågren, *Erik den helige – landsfader eller beläte? En rikspatrons öde i svensk historieskrivning från reformationen till och med upplysningen* (Lund 2012) s. 244–245.

10. Ågren (2012) s. 244–245, 348.

kommer därmed att bli central.¹¹ Denna huvudfråga har jag valt att besvara genom en analys av hur det så kallade kristnandet av Sverige fram till etableringen av en fast kyrklig struktur beskrivs i ett antal historiska verk producerade under frihetstiden.

Materialmässigt har jag valt att studera tre verk skrivna av 1700-talets mest bekanta historiker – Olof Dalins (1708–1763) *Svea rikets historia*, Anders Botins (1724–1790) *Utkast till svenska folkets historia* samt Sven Lagerbrings (1707–1787) *Svea rikets historia*. De för denna artikel relevanta volymerna utkom mellan åren 1747 och 1769. För att i analysen också kunna behandla texter där det teologiska ramverket kan förväntas vara än mer framträdande, har de ovan nämnda skrifterna kompletterats av två huvudsakligen kyrkohistoriska framställningar: Andreas Rhyzelius (1677–1761) *Episcoposopia Sviogothica* och Olof Celsius (1716–1794) *Svea rikets kyrkohistoria*. Det förstnämnda av dessa två verk utkom 1752. Den första volymen av Celsius kyrkohistoria utkom 1767. Denna utökades senare av författaren. År 1792 utkom en mindre omfattande kompletterande volym vilken primärt tar upp 1020-talet.¹² Artikeln gör med andra ord inte anspråk på att studera frihetstidens historieskrivning i sin helhet; de fem verken har valts utifrån att de alla flitigt använder sig av – fast i varierande uttryck – sakkritik när det medeltida materialet behandlas. Det är framför allt det mer omfångsrika formatet som möjliggör en mer ingående analys av de tillgängliga källorna. I de kortare historiska framställningarna som publicerades under denna period, saknas i allmänhet sakkritiska resonemang vid tecknandet av medeltidens historia.¹³

11. Att den lutherska konfessionskulturen skulle ligga bakom 1700-talshistorikernas fördomande av den medeltida katolicismen tillbakavisas av Eriksson (1973) s. 132–141 [särskilt s. 139].

12. Titlarna till verkets olika delar varierar något. Här har genomgående använts *Svea rikets kyrkohistoria* i brödtexten. Verkets sista volym samt en bearbetad och utökad version av det första bandet publicerades efter frihetstidens slut. Trots detta kommer verket här att behandlas i sin helhet.

13. Se exempelvis Anders Berghult, *Kort inledning til den gamla och nya swenska historien, uti frågor och swar, til ungdomens tjenst författad och igenom trycket utgifwen, af Anders Berghult* (Stockholm 1764); Charlotta Frölich, *Swea och Götha christna konungars sagor, sammanfattade til underrättelse för Sweriges almoge och menige man, som af dem kunna lära, huru deras k. fädersnesland ifrån flera hundra år tilbakars blifwit regerat, samt se, huru på gudsfruktan: laglydnad, dygd och enighet altid följt Guds wälsignelse; men deremot synd, lagens och eders öfwerträdelse, samt oenighet, haft til påföljder swåra landsplågor, blodsutgiutelser, förödelser m.m.* (Uppsala 1759); Johan Göransson, *Svea rikets konungars historia ok ättartal, ifrån 2200 år före Christum, intil 1749. Efter de äldsta och bästa handlingar i korthet författad, jämte införda bevis uti twenne bihang, geographiska anmärkningar, ok jämnförelse [sic] imellan alla sveo-götiska konunga historier* (Stockholm 1748–1749); Elisaeus Hyphoff, *Kort inledning till den gamla och nya svenska*

Metod

Föreliggande artikel bygger på en kontextualiserad närläsning av relevanta delar av källmaterialet. I texten har jag sökt efter former för förening av de två kritiska praktiker som näst intill idealtypiskt presenterades i inledningen. Fokus är avgränsat men läsningen av texterna går på djupet. I kontextualiseringen har jag framför allt arbetat diakront och analyserat texterna i relation till historiska förebilder och tidigare språkliga konstruktioner och konventioner.¹⁴ I den mån det har varit möjligt, har jag också undersökt hur respektive författare i andra skrifter behandlat de teman som kommit att aktualiseras i analysen av källmaterialet. Den interna jämförelsen mellan olika utsagor inom respektive källa har varit ett viktigt metodiskt grepp. Genom att ställa olika utsagor som ger uttryck för en kritisk praktik mot varandra har det varit möjligt att frilägga betydelsefulla meningsbärande skikt i texterna.

Forskningsöversikt

Den övergripande tematiken i denna artikel är relationen mellan konfessionskultur och upplysning. Redan Carl L. Becker, i sin numera klassiska *The Heavenly City of the Eighteenth Century Philosophers* (1932), argumenterade för att upplysningens ledande tänkare arbetade utifrån ett teologiskt ramverk vilket de kom att sekularisera.¹⁵ Den internationella historiografiska debatten om relationen mellan upplysning och religion har under de senaste decennierna intensifierats. Allt fler forskare lyfter i dag tydligt fram religionens och teologins betydelse för att förstå upplysningstidens tankevärld. Den kristna teologin var inte bara utgångspunkt för utan även en integrerad del av den breda idéhistoriska

historien, *begynnarom till tjenst, af de trowärdigaste skribenter, samt äldre och nyare handlingar sammandragen, och till närwarande tider fortsatt* (Stockholm 1731); Samuel Loenbom, *Kort inledning til svenska historien och stats-kunskapen* (Stockholm 1768); Lars Salvius, *Svenska historien, til yngsta begynnares tjenst sammandragen* (Stockholm 1771). Förnuftskritiska argument saknas också i behandlingen av medeltidshistorien i de mer omfattande verken: Samuel von Pufendorf, *Fordom Sweriges historiographi friherrens Samuelis von Puffendorff Inledning til svenska statens historie med wederbörlige tilökningar, bewis och anmärkningar försedd af Jacob Wilde*, 2 vol. (Stockholm 1738–1743); Erik Benzelius, *Eric Benzeli, den yngres, fardom archie-biskop i Upsala, Utkast till svenska folkets historia, ifrån desz första uprinnelse, til och med konung Gustaf den förstas tid* (Lund 1762).

14. Lennart Hellspong & Per Ledin, *Vägar genom texten: Handbok i brukstextanalys* (Lund 1997) s. 56–64.

15. Carl L. Becker, *The Heavenly City of the Eighteenth Century Philosophers* (New Haven 1932).

strömning som går under namnet upplysning.¹⁶ Den ökade betoningen på religionens fortsatta betydelse för upplysningens tankevärld har gått hand i hand med ett allt tydligare ifrågasättande av att vi kan betrakta upplysningen som en enhetlig rörelse.¹⁷ Det riktiga i att använda termen ”upplysningen” i bestämd form är i dag ifrågasatt.¹⁸ I stället betonar allt fler forskare att upplysningen var en heterogen rörelse med en mångfald olika lokala och nationella uttryck. Dessa varierade sinsemellan, bland annat i sättet att relatera till ett teologiskt tankegods och till de nationellt dominerande kyrkorna. Dessa betoningsförskjutningar i forskningen har lett till att, exempelvis, termen *the Scottish enlightenment* – en upplysningsrörelse med tydliga rötter i skotsk reformert teologi – är i dag etablerad.¹⁹ Vidare finns också en omfattande litteratur om hur både kristna kyrkor och judiska församlingar blev bärare av och viktiga uttryck för en mångformig upplysning.²⁰ Det är också värt att påpeka att flera forskare lyft fram hur rottrådarna till de anti-klerikala och anti-katolska dragen i framför allt fransk upplysning går att spåra tillbaka till radikala protestantiska grupperingar.²¹

De ovan nämnda tendenserna återfinns också i de senaste decenniernas svenska forskning, även om tanken på en relativt harmonisk relation mellan ledande intellektuella och 1700-talets kyrka knappast

16. I engelskspråkig litteratur brukar Roy Porters *Enlightenment* lyftas fram som en given startpunkt för ett förändrat synsätt, se Roy Porter, *Enlightenment: Britain and the Creation of the Modern World* (London 2000), kap. 5. För utmärkta översikter över de senaste decenniernas internationella forskning, se Charley Coleman, ”Resacralizing the World: The Fate of Secularization in Enlightenment Historiography”, *Journal of Modern History* 82:2 (2010) s. 368–395; Jonathan Sheehan, ”Enlightenment, Religion, and the Enigma of Secularization: A Review Essay”, *American Historical Review* 108:4 (2003) s. 1061–1080.

17. Ett argument som framför allt vann spridning med J. G. A. Pococks stora studie av Edward Gibbons klassiska *The Decline and Fall of the Roman Empire* (1776–1789). Se J. G. A. Pocock, *Barbarism and Religion*, vol. 1–6 (Cambridge 1999–2015). Se också *idem*, ”Historiography and enlightenment: A view of their history”, *Modern Intellectual History* 5:1 (2008) s. 83–96.

18. Termen ”upplysningen” används i denna artikel enbart av stilistiska skäl.

19. Se Stewart J. Brown, *William Robertson and the Expansion of Empire* (Cambridge 1997); Thomas Ahnert, *The Moral Culture of the Scottish Enlightenment* (New Haven 2014).

20. Se exempelvis David Sorkin, *Moses Mendelssohn and the Religious Enlightenment* (London 1996); *idem*, *The Religious Enlightenment: Protestants, Jews, and Catholics from London to Vienna* (Princeton 2008); Pasi Ihalainen, ”The Enlightenment Sermon: Towards Practical Religion and a Sacred National Community”, i Joris van Eijnatten (red.), *Preaching, Sermon and Cultural Change in the Long Eighteenth Century* (Leiden 2009); Volker Speth, *Katolische Aufklärung, Volksfrömmigkeit und ”Religionspolicy”* (Bern 2014); Ulrich L. Lehner, *The Catholic Enlightenment: The Forgotten History of a Global Movement* (New York 2016).

21. Se exempelvis J. A. I. Champion, *The Pillars of Priestcraft Shaken: The Church of England and its Enemies, 1660–1730* (Cambridge 1992); S. J. Barnett, *The Enlightenment and Religion: The Myths of Modernity* (Manchester 2003).

är ny. Sten Lindroth skriver exempelvis i det tredje bandet i sin brett anlagda svenska lärdomshistoria:

ingen intresserade sig tillräckligt mycket för saken för att i förnuftets namn gå till storms mot den lutherska kyrkan som institution, och övertygande är bevisen för att frihetstidens ledande intellektuella, inte minst naturforskarna, var självklart troende och gick i kyrkan.²²

Den något särpräglade utvecklingen under svenskt 1700-tal och tidigt 1800-tal, har lett till ett ifrågasättande om det över huvud taget går att tala om en svensk upplysning. Bekant är idéhistorikern Tore Frängsmyrs provokativa essä från 1993.²³ Frängsmyrs arbete har senare kritiserats för att utgå från en alltför snäv definition av upplysningsbegreppet. Hans slutsatser har likväl bidragit till att stimulera forskningen om och väcka intresset för upplysningens karaktär i Sverige. Sedan 1990-talet har ett antal studier bidragit till att teckna konturerna av en svensk upplysning, inte minst genom att understryka hur kyrka, prästerskap och den lutherska tron kom att bli bärare av delar av upplysningens tankevärld. Bland de viktigaste studierna bör nämnas Daniel Lindmarks *Uppfostran, undervisning, upplysning* (1995), Jakob Christenssons *Lyckoriket* (1996) och Carola Nordbäcks *Lycksalighetens källa* (2009).²⁴ Relationen mellan den lutherska teologin och vad som var centrala begrepp i upplysningstidens symbolvärld, som exempelvis "förnuft" och "nytta", behandlas framför allt i Lindmarks och Nordbäcks avhandlingar. Lindmark argumenterar exempelvis för att upplysningsbegreppet i Sverige delvis influerades, inte bara av de franska encyklopedisterna, utan också av "det senortodoxa och pietistiska omvändelseschemat *ordo salutis*".²⁵ I Nordbäcks "dubbla läsning" av Anders Chydenius (1729–1803) budordspredikningar påvisas en syntes av "sekulariserad naturrätt och luthersk teologi" i den österbottniske prästens mångskiftande författarskap.²⁶ Värdet av dessa tolkningar höjs ytterligare om vi väger in de senaste årens studier av

22. Sten Lindroth, *Svensk lärdomshistoria. 3, Frihetstiden* (Stockholm 1978) s. 509.

23. Tore Frängsmyr, *Sökandet efter Upplysningen: En essä om 1700-talets svenska kulturdebatt* (Stockholm 1993).

24. Daniel Lindmark, *Uppfostran, undervisning, upplysning: Linjer i svensk folkundervisning före folkskolan* (Umeå 1995); Jakob Christensson, *Lyckoriket: Studier i svensk upplysning* (Stockholm 1996); Carola Nordbäck, *Lycksalighetens källa: Kontextuella närläsningar av Anders Chydenius budordspredikningar, 1781–82* (Åbo 2009).

25. Lindmark (1995) s. 16.

26. Nordbäck (2009) s. 383.

den lutherska konfessionskulturens fortsatta betydelse för 1700-talets politiska språk.²⁷

I den mer snävt avgränsade delen av forskningsöversikten, där frågan om tidigare studier av förnuftskritiken står i centrum, blir det tydligt att analysen av 1700-talets kritiska praktiker förlorat något av sin forskningsmässiga aktualitet. Merparten av de tillgängliga studierna är i allmänhet av något äldre datum. Mycket av det som skrivits om den historiografiska sakkritiken är insatt i ett sammanhang där forskningen sökt spåra rötterna till vad som uppfattas som en egentlig kritisk praktik bland historikerna – det vill säga framväxten av ett källkritiskt arbetsätt under 1800-talet. Framställningarna har därför ofta en teleologisk karaktär och ett djupare studium av sakkritiken som historiskt betingat fenomen saknas. I allmänhet har forskningen stannat vid ett konstaterande av förnuftstrons betydelse för upplysningstidens historiografiska produktion.²⁸

Henrik Schücks och Karl Warburgs klassiska *Illustrerad svensk litteraturhistoria* driver tesen att en ”snusförnuftig” kritisk praktik kom att stå i vägen för upplysningstidens förståelse av forna tiders människor, religiösa uttryck och för samtiden främmande kulturella uttryck.²⁹ Den enskilt viktigaste studien av 1700-talets svenska historiografi är den ovan nämnde Nils Erikssons avhandling från 1973. Han fokuserar framför allt på frihetstidens historiker och betecknar undersökningen som ”en idé- och lärdomshistorisk studie” av svensk historiografi under 1700-talet.³⁰ Stor vikt ägnas kontexten och hur samtida ideal kom att influera och uttryckas av ledande svenska historiker. Vad gäller förnuftskritiken anför Eriksson ett antal exempel på vad han menar är ett resultat av 1700-ta-

27. Pasi Ihalainen, *Protestant Nations Redefined: Changing Perceptions of National Identity in the Rhetoric of the English, Dutch and Swedish Public Churches* (Leiden 2005); Erik Bodensten, *Politikens drivfjäder: Frihetstidens partiberättelser och den moralpolitiska logiken* (Lund 2016); Johannes Ljungberg, *Toleransens gränser: Religionspolitiska dilemman i det tidiga 1700-talets Sverige och Europa* (Lund 2017). För ett numera klassiskt exempel från den internationella litteraturen, se J.C.D. Clark, *English Society 1688–1832: Ideology, Social Structure and Political Practice During the Ancien Regime* (Cambridge 1985).

28. Vägledande i den internationella litteraturen är fortfarande, G. Pflug, ”Die Entwicklung der historischen Methode im 18. Jahrhundert”, *Deutsche Vierteljahrsschrift f. Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte* 28 (1954) s. 447–471

29. Henrik Schück & Karl Warburg, *Illustrerad svensk litteraturhistoria. Frihetstiden* (Stockholm 1927) s. 162–164. Se också Ludvig Stavenow, *Den moderna vetenskapens genombrott i svensk historieskrifning: Några konturer* (Göteborg 1913).

30. Eriksson (1973) s. 4.

lets anakronistiska sätt att tolka det historiska materialet. Analysen går sällan längre än till konstaterandet av att förnufts-kritiken var av *common sense*-karaktär.³¹ Sedan Erikssons studie har 1700-talets förnufts-kritik endast behandlats i ett fåtal mindre artiklar. I Johan Sjöbergs studie av Johan David Flintenbergs (1762–1819) kritiska praktik behandlas förnufts-kritiken i förbigående.³² Måns Bylund tar upp förnufts-kritiken i en artikel där han studerar hur Johannes Schefferus (1621–1679) och Per Höök (1689–1756) behandlar Erik den helige i två latinska skrifter. Undersökningen syftar till att spåra värderingar och historiografiska praktiker som kan kopplas till renässansens respektive upplysningens tankevärld. Förnufts-kritiken ses av författaren som exempel på en praktik med rötter i en tidig upplysning.³³

Flertalet befintliga studier har haft en tendens att primärt betrakta 1700-talets dominerande kritiska praktik som en föregångare till senare tiders historiografiska ideal. Att ett sådant förhållningssätt ofta lett till ett teleologiskt grundat sätt att behandla den aktuella perioden säger sig självt; denna inställning fick också till följd att relationen mellan 1700-talets historieskrivning och en äldre historiografisk praktik i det närmaste lämnades obeaktad. Upplysningstidens historieskrivning har setts som början på det moderna och i vår mening vetenskapliga förhållningssättet – ett uppbrott från föregående seklers historiografiska traditioner.³⁴

Även om historieskrivningens historia under svenskt 1600- och 1700-tal inte varit ett intensivt forskningsfält under de senaste decennierna, är det likväl tydligt att även detta forskningsfält påverkats av ovan skisserade perspektivförändringar inom upplysningsforskningen. Det märks bland annat genom att den tidigare så skarpa gränsen mellan upplysningstidens och tidigare seklers historiografiska praktik nu gradvis håller på att suddas ut. Även om stoffet oftast – och på goda grunder – delas upp på ett sådant sätt att upplysningstiden behandlas separat, finns

31. Eriksson (1973) s. 21–22, 81–84, 134–139. En förtjänstfull genomlysning av samma tidsperiod görs också i Rolf Torstendahl, *Källkritik och vetenskapssyn i svensk historisk forskning 1820–1920* (Uppsala 1964) s. 6–14.

32. Johan Sjöberg, "Johan David Flintenberg – historiker i två världar", i Samuel Edquist (red.), *En helt annan historia: Tolv historiografiska uppsatser* (Uppsala 2004) s. 153–161.

33. Måns Bylund, "En väg till upplysning: Erik den helige i svensk historieskrivning på latin från sent 1600-tal till tidigt 1700-tal", i Henrik Ågren (red.), *Goda exempel: Värderingar och världsbild i tidigmodern svensk sakprosa och tillfällighetsdikt* (Uppsala 2010) s. 112–114, 123–125.

34. En tes först formulerad i Stavenow (1913).

i dag en vilja att tona ned den tidigare så skarpa gränsen och i stället se tidigmodern historieskrivning som en helhet.³⁵ Detta framgår tydligt i litteraturen om tidigmodernt historiebruk. Ett exempel på förhållnings-sättet finns i Ågrens ovan nämnda undersökning från 2012. Genom att tydligt koppla historiebruk till den historiografiska praktiken visar han hur såväl kontinuitet som förnyelsesträvanden förenades hos 1700-talets svenska historiker. Ågren lyfter exempelvis fram hur Schefferus för-
bådade de för upplysningstiden så typiska förnuftsresonemangen, men också hur svenska 1700-tals historiker förde vidare historiografiska ideal vilka hade sin grund i 1500- och 1600-talens lutherska konfessionskultur. Framför allt gällde det synen på medeltiden och katolska kyrkan.³⁶

Föreliggande studie bidrar till det aktuella forskningsläget genom att visa på hur en kritisk praktik, som tydligt uttryckte upplysningstidens förnuftstro, kom att förenas med en kritisk praktik med rötter i reformationstidens lutherska teologi. Artikeln anknyter därmed till de studier som lyfter fram den svenska lutherska traditionens inverkan på upplysningstidens symbolvärld under 1700-talet. Tidigare undersökning-
sfält kompletteras med denna artikel genom en närstudie av den historiografiska praktiken.

Om frihetstidens historiografiska miljö

Som redan antytt beskrivs ofta 1700-talets historieskrivning som en ny start för den historiografiska praktiken. Det ligger mycket i det påståendet. Min undersökning utgör ett försök att djupare analysera de förnyelsesträvanden som kommer fram under frihetstiden. I den äldre idéhistoriska forskningen har det, som Patrik Hall visar i en översikt, ofta påpekats att framstegs- och förnuftstro tillsammans med tidens pragmatiska syn på kunskap fick stor återverkan på det historiografiska fältet. Det har vidare framhållits hur en omgestaltning av den offentligt sanktionerade nationella självbilden, fick återverkningar också på sättet

35. Detta visas tydligt i Bo Lindberg, "Åra och nytta: Historia och historieskrivning i det tidigmoderna Sverige", i Gunnar Artéus & Klas Åmark (red.), *Historieskrivningen i Sverige* (Lund 2012) s. 9–39. Ett motsatt resonemang återfinns i Jonas Nordin, *Ett fritt men fattigt folk: Nationell och politisk självbild i Sverige från sen stormakstid till slutet av frihetstiden* (Stockholm/Stehag 2000) s. 215–229; Anna Wallethe, *Sagens svenskar: Synen på vikingatiden och de isländska sagorna under 300 år* (Malmö 2004) s. 171–172.

36. Ågren (2012) s. 269–271.

att skriva historia.³⁷ Av betydelse i sammanhanget är också de kulturella förändringarna vad gäller offentlighet, smak och litterär publik. Under frihetstiden ser vi framväxten av en ny läsande publik. Denna bestod framför allt av män hemmahörande inom adel och högre borgerskap. Denna läsekrets tilltalades inte av stormaktstidens tunga latinska produktion; den franska litterära stilens lätthet och elegans kom att bli normgivande.³⁸ Bokinköp var fortfarande förbehållet de resursstarka, men vi kan samtidigt under 1700-talet se hur tidiga försök till biblioteksverksamhet gav nya grupper möjlighet att ta del av samtida litteratur.³⁹ Uppkomsten av periodisk litteratur i egentlig mening – framför allt de litterära och vittra tidskrifterna – bidrog också till att den litterära produktionen blev mer tillgänglig för en större, om än kraftigt begränsad, del av befolkningen. Mycket historiskt material, framför allt diverse handlingar hörande till Sveriges senare historia, publicerades dessutom som periodiskt utgivna aktstycken.⁴⁰

Likväl är det värt att påpeka att mycket av svensk historieskrivning under 1700-talet upprätthölls av samma institutionella stödjepelare som under 1600-talets stormaktstid. Det antikvariska samlarintresset var i mångt och mycket obrutet. Den samtida utgivningen av historiska dokument visar att intresset för historiskt material delades av den läsande allmänheten. Enligt tidens smak var det mest handlingar från den nyss svunna stormaktstiden som fångade urkundsutgivarnas intresse.⁴¹

Samlandet av antikviteter hade understötts av det av Magnus Gabriel De la Gardie inrättade antikvitetskollegiet. Kollegiet hade främst ägnat sig åt den nationella forn- och medeltidshistorien och blev ett centrum för historisk forskning under stormaktstiden. År 1692 förlorade antikvitetskollegiet sin självständiga ställning när det knöts till kanslikollegiet under namnet antikvitetsarkivet. Den fortsatta betoningen på rikets tidiga historia ledde till att arkivet förlorade i aktualitet; under stor del av 1700-talet var antikvitetsarkivet en nationell institution i förfall.⁴²

37. Diskuteras i Patrik Hall, *Den svenskaste historien: Nationalism i Sverige under sex sekel* (Stockholm 2000) kap. 2.

38. Peter Hallberg, *Ages of Liberty: Social Upheaval, History Writing, and the New Public Sphere in Sweden, 1740–1792* (Stockholm 2003) s. 109–131.

39. Per S. Ridderstad, "Boksamlande och bibliotek", i Jakob Christensson (red.), *Signums svenska kulturhistoria: Frihetstiden* (Lund 2006) s. 143–165 [151–154].

40. Lindroth (1978) s. 616–625.

41. Lindroth (1978) s. 625.

42. Lindroth (1978) s. 625–628.

Till kanslikollegiet var posten som rikshistoriograf knuten. Denna post, vilken i sig visar på den intima kopplingen mellan historieskrivning och nationell politik, kom under sent 1600-tal och tidigt 1700-tal att innehas av flera skickliga historieskrivare exempelvis Claudius Örnhielm (1627–1695) och Jacob Wilde (1679–1755). Kanslikollegiet var dessutom hemvist för det statliga censorsämbetet. Fram till tryckfrihetsförordningen 1766 underkastades historiska verk granskning innan de gick i tryck. Censuren var långt ifrån tandlös: för dem, Wilde är det mest bekanta exemplet, som försökte teckna den senaste tidens statsrättsliga historia medförde censuren ett verkligt ingrepp i den vetenskapliga verksamheten.

Också vid universiteten var förändringarna små, även om man mot slutet av 1700-talet kan se tecken på att nya tiders ideal vann allt mer mark. Historieundervisningen var i enlighet med antika förebilder knuten till retoriken. Historieskrivningen skulle ge exempel på såväl dygdiga förhållningssätt som politisk visdom. I examinationerna bestod ordningen med latinska avhandlingar och disputationer seklet ut. Universitetsmiljön befrämjade fortsatt utgivning och analys av viktiga historiska aktstycken. Men mycket lite av denna historiografiska produktion har blivit föremål för nutida forskningsintresse. Såväl samtid som nutid har visat litet intresse för de verk som sprang ur den traditionella filologiskt orienterade universitetsundervisningen, exempelvis Erik Benzelius den yngres (1675–1743) *Utkast till svenska folkets historia*.⁴³ Det har lett till en skevhet i vår förståelse av frihetstidens – och hela 1700-talets – historiografiska produktion; det ”nya” har överbetonats och de verk som till formen tydligt vittnar om kontinuitet med en äldre tids praktik har skjutits åt sidan

Teologi och förnuft – om former för syntes i fem historiska verk

Med utgivandet av den första delen av Olof Dalins *Svea rikets historia* (1747), kan man säga att upplysningstidens historiografiska ideal på allvar hade vunnit insteg i Sverige. Det var Dalins stilistiska skicklighet, hans kvickhet och hans nydanande användning av svenska språket som ledde fram till att ständerna 1743 anförtrodde honom uppdraget att författa en

43. Benzelius (Lund 1762). För detta verk, se Erik Bollerup, ”Eric Benzelius d.y:s utkast till Svenska folkets historia: Tillkomst och utgivning”, i Åke Holmberg (red.), *Studier tillägnade Curt Weibull den 19 augusti 1946* (Göteborg 1946) s. 89–104.

rikshistoria. Dalin hade i tidigare alster visat ett historiskt intresse och en förmåga att använda historiskt material i exempelvis den satiriska allegorin "Sagan om hästen", men han stod långt ifrån vad som vid denna tid skulle kunna uppfattas som en professionell, akademiskt skolad, historiker. Han visade snarast förakt för det antikvariska intresset och med vad han uppfattade som pedanter på det historiska området; sina stilideal hämtade han från den franske historikern och moralisten Charles Rollin (1661–1741).⁴⁴ Det är också värt att påpeka att när Dalin valde att ta upp och kommentera legender och mirakelberättelser i sin rikshistoria, var han långt ifrån den förste att göra så i ett mer omfattande historiskt verk. Såväl Örnhielm som biskop Haquin Spegel (1645–1714) hade gett utrymme åt medeltida berättelser om underverk i sina respektive kyrkohistoriska arbeten.⁴⁵

Dalins behandling av mirakelberättelserna och medeltida legender återfinns framför allt i de paragrafer som tar upp tiden runt år 1000. I dessa avsnitt förenar Dalin på ett nyskapande sätt en vedertagen lutherskt orienterad kritik av den förreformatoriska kyrkan med ett uppsyningsorienterat uttryck för förnuftskritiken mot det som stred mot en naturvetenskaplig världsbild. Dalin tecknar en ljus bild av den första kristna församlingen men skildrar också dess snabba förfall:

men så insmugo sig likwäl heliga bedrägerier och diktade underwärk, åtminstone kort efter de Störste Lärares död, genom deras wänners och Lärjungars nit, som funno giörligare, at förkuisa än öfvertyga en rå Menighet, och trodde sig böra främja Sanningen genom hennes wederspel. Deraf ser man i Munke-Sagorne så många underliga saker.⁴⁶

44. Eriksson (1973) s. 18–24. För Dalin, se Ingemar Carlsson, "Olof von Dalin (1708–1763)", i Ragnar Björk & Alf W. Johansson (red.), *Svenska historiker från medeltid till våra dagar* (Stockholm 2009) s. 151–160; O. Sylwan, "von Dalin, Olof", *Svenskt Biografiskt Lexikon [SBL]* 10 (1931) s. 50–65.

45. Haquin Spegel, *Then swenska kyrkio historian. Andra delen utaf swenska kyrkio historian, som innehåller biskoparnas namn, lefwerne och ämbetes förrättningar uti the siu äldsta stiftten, alt ifrån christendomens första begynnelse uti Swea och Giöta rike* (Linköping 1707) s. 49–50, 374; Örnhielm (1689) s. 153–155, 168–175. Det är också värt att påpeka att Johannes Mesenius (1579–1636) *Scondia illustrata*, med dess relativt omfattande återgivning av medeltida legendmaterial, utkom av trycket 1700–1705.

46. Olof Dalin, *Svea rikets historia ifrån dess begynnelse til våra tider: Förste delen, som innehåller hela hedniska tiden* (Stockholm 1747) s. 629. Jfr Markus Völkel, "German historical writing from the Reformation to the Enlightenment", i José Rabasa (red.), *The Oxford History of Historical Writing, 1400–1800* (Oxford 2012) s. 324–346 [331]; Ernst Breisach, *Historiography: Ancient, Medieval and Modern* (Chicago 1994 [1983]) s. 217–224.

Dalin går sedan vidare och räknar upp ett antal av de mirakelberättelser som enligt medeltida helgonlegender hade inträffat vid tiden för kristnandet och som uppenbart stred mot förnuftet – som exempelvis berättelsen om missionären David som kunde hänga sina kläder på tork på solstrålarna. I en not karaktäriserar Dalin sådana inslag i det medeltida materialet som ”orimliga och löjliga”, men påpekar samtidigt, på klassiskt lutherskt manér, att mirakelberättelserna fördärvade den samtida kyrkan eftersom ”slika berättelser troddes af almänne Hopen ofta mer, än Evangelium”.⁴⁷

I inledningen till historieverkets andra volym talar Dalin på ett likartat sätt om vad som hände i skedet som följde direkt på kristnandet. Den tro som hade förkunnats av de första missionärerna ”blef och tillika blandad med munke-dikter och widskepelse: Apostlarnes underwärk lyste de Påfviske Präster i ögonen: De wille gerna härma dem; men då de det ej kunde, ersatte de sin oförmögenhet med et falskt anseende.”⁴⁸ Det är värt att fästa uppmärksamhet vid hur Dalin, om än implicit, skiljer mellan de bibliska miraklerna och de mirakelberättelser som hade sitt upphov i den medeltida kyrkan. Medan de nytestamentliga berättelserna om underverk återberättade verkliga händelser, var de senare bara resultatet av prästerskapets strävan efter inflytande och makt. Avsnittet visar hur Dalin förmådde förena en teologisk sakkritik med den nya tidens förnuftskritik. Förnuft och lutherdom förenades. Konfessionell tradition och förnuft stod egentligen inte emot varandra; Dalins förnuftskritik fungerade snarare som en metod för att rena en tro som han menar kommit på villovägar, än som ett ifrågasättande av den kristna tankebyggnaden. Något senare i samma volym formulerar Dalin ett ideal som på en gång är reformatoriskt och influerat av upplysningen. I stället för att hållas i okunskap av maktägande präster ska den kristna människan ha möjlighet att ”med eget förnuft [...] se in i Himlalärens grundvalar”.⁴⁹

Dalins rikshistoria kom att bestå av totalt fyra band och sträcker sig fram till slutet av Karl IX:s regeringstid. *Svea rikets historia* fick stor spridning i samtiden men var också ett verk som rönt en hel del kritik

47. Dalin (1747) s. 630.

48. Dalin (1747) s. 11–12.

49. Olof Dalin, *Svea rikets historia ifrån dess begynnelse til våra tider. Andre delen, som innehåller påfviska tiden* (Stockholm 1750) s. 628.

och vållade en omfattande debatt i samtiden.⁵⁰ Framför allt föranledde hans rikshistoria missnöje inom prästeståndet, som sedan tidigare betraktade prästsonen Dalin med stor misstänksamhet. Företrädare för ståndet anmärkte på Dalins, som de menade, vanvördiga stil men också på somliga av de teorier han saluförde, i synnerhet den så kallade vattenminskningsteorin. Vid riksdagen 1747 författade Andreas Rhyzelius, vid denna tid domprost i Linköping, ett omfattande "memorial" vilket var tänkt att sammanfatta ståndets kritik mot den nya rikshistorien.⁵¹ Han skulle med tiden återkomma med egna omfattande historiska verk. Även om Rhyzelius uppträtt som Dalins antagonist vid riksdagen och de två skribenterna utgick från radikalt skilda utgångspunkter, kom de likväl att förenas genom sin samtida användning av förnuftskritik och teologiskt motiverad sakkritik. Som teolog och kyrkoman framstår Rhyzelius närmast som en representant för den karolinska tidens lutherska ortodoxi. Han såg med skepsis på det nya teologiska tankegodsd som vann spridning under frihetstiden och verkade kraftfullt för bevarad enhet inom religionen. Likväl kom hans historiska produktion att uppvisa tydliga influenser från samtidens upplysningstänkande.

Mycket av Rhyzelius historiska produktion tar sin utgångspunkt i hans verksamhet som samlare av antikviteter. Från 1710-talet ägnade han en god del möda åt att historiskt-biografiskt kartlägga det högre prästerskapet i samtliga svenska stift. Han påminde församlingsprästerna om uppdraget att föra "historisk-antikvariska anteckningar" för de socknar de var verksamma i. Till församlingsprästernas åtaganden räknade han också upprättandet av kompletta historiska förteckningar över församlingens kyrkoherdar så kallade *series pastorum*. Rhyzelius utnyttjade de sällan använda kyrkoarkiven samt korresponderade med präster i de olika stiftet med syfte "att på latin sammanställa en för hela riket gemensam biografisk matrikel över prästerskapet alltifrån äldsta tid och därvid även lämna uppgifter om stiftens yttre och inre historia".⁵² Detta

50. För spridningen av Dalins rikshistoria, se Peter Hallberg, "Den läsande nationen: Utgivningen och spridningen av Olof Dalins svenska rikshistoria, 1747–1763", i Åsa Karlsson & Bo Lindberg (red.), *Nationalism och nationell identitet i 1700-talets Sverige* (Uppsala 2002) s. 71–86.

51. Se *Prästeståndets riksdagsprotokoll*, vol. 12 (Stockholm 2005) s. 559–562.

52. För Rhyzelius, se Oloph Bexell, "Rhyzelius, Andreas Olai", SBL 30 (2000) s. 92–97. Märk också likheten med Spegels verksamhet i Skara stift under 1680-tal, se Elof Haller, "Haquin Spegels visitationsakter år 1687", *Kyrkohistorisk årsskrift* 16 (1915) s. 279–307. Ännu ett sekel senare kunde biskopar i sina skrivelser till stiftens prästerskap efterfråga samlingar av äldre

uppdrag blev dock för mycket även för en samvetsgrann och ambitiös samlare som Rhyzelius. En uppmaning från biskoparna vid riksdagen 1747 kom emellertid att leda till att han fem år senare – på svenska – gav ut sin omfattande *Episcoposcopia Sviogothica*. Verket innehåller korta biografier över samtliga biskopar – katolska såväl som evangeliska – för de svenska stifteten. Verket är ett resultat av Rhyzelius egna källstudier och är i mångt och mycket en uppgörelse med tidigare biskopskrönikor.

Episcoposcopia innehåller flera kritiska resonemang kring trovärdigheten i det medeltida legendmaterialet som tar upp gestalter knutna till kristnandet av Sverige. Argumentationen är likartad på de flesta ställen men visar också på några signifikanta variationer. I sin presentation av den förste strängnäs-biskopen, Eskil, återfinns följande skildring av vad som hände efter missionärens död:

när the kommo tit, ther Eskildstuna sedan blev bygd, wardt them hans lik så tungt, at the nödgades ther sätta thet, hwaräst therwid så monga jertekn eller underwerk hafwa skedt, at han blefwit achtad werdig, at af Påfwan inskrifwas ibland helgonens antal. Si, sådan lön fick S. Eskild för sitt Evangeliska arbete hos Södermanländningarna. Sådan ändalyckt fick thenne berömlige Läraren, om man kan sätta tro til then legenda, som Munkarna om honom oss hafwa lämnat.⁵³

Rhyzelius kombinerade således en hög uppfattning av Eskils insats som kristen förkunnare med en kallsinnig skepsis inför de mirakelberättelser som återfinns i legendmaterialet. Även om han inte vid något tillfälle för in förnuftsresonemang i sin framställning, är det likväl tydligt att det är just de avsnitt som för samtiden framstod som förnuftsvidriga som utsattes för en försiktigt formulerad kritik. Likväl kan man ana i Rhyzelius formuleringar en viss osäkerhet inför vad som egentligen kan ha skett i samband med Eskils död. Det är i detta sammanhang värt att påpeka att Rhyzelius redan 1721 utgav *Brontologia theologico-historica*. Boken består huvudsakligen av redogörelser för uppseendeväckande åskväder i den svenska historien, men innehåller också avsnitt vilka ger en teologisk tolkning av åska och olika ljusfenomen. Det är tydligt att

dokument, se Hilding Pleijel, *Gustavianskt kyrkoliv i Växjö stift: Prästerskapets svar på biskop Wallquists promemoria 12 nov. 1787* (Växjö 1981) s. 45.

53. Andreas Olavi Rhyzelius, *Episcoposcopia Sviogothica, eller en sweagöthisk sticht- och biskops-chronika om alla Swea eller Götharikets sticht och biskopar ifrå början, in til närw: bestående av två delar, med några anmärkingar och fullkomligt register* (Linköping 1752) s. 208.

Rhyzelius här driver uppfattningen att åska under särskilda förhållanden kan betraktas som ett ingripande från Gud med syfte att förmedla gudomliga budskap till mänskligheten, så kallade järtecken. Steget från denna tolkning av naturfenomen till ett erkännande av, i ett lutherskt perspektiv, ofarliga under var inte speciellt långt.⁵⁴

I sin behandling av Sigfridslegenden utvecklar Rhyzelius sin kritiska ansats i en sammanfattning av hela berättelsen "giöres så misstenckt medelst the monga af Munkarna updiktade Järtekn eller mirakler och förmedelst the befindtliga Chronologiska orimligheter".⁵⁵ Han vänder på resonemanget och gör det därmed till en mer genomgripande kritik. Mirakelberättelser är inte, som i Dalins framställning, isolerade delar i en annars trovärdig framställning som efter en förnuftsmässig kritik av rena orimligheter med säkerhet kan användas av historikern som en källa till kunskap. Rhyzelius ifrågasätter hela berättelsens värde för historikern, eftersom den innehåller bland annat mirakelberättelser. Det är värt att påpeka att författaren inkluderar inte bara det som strider mot förnuftet utan också avvikelser vad gäller kronologin. Ett likartat resonemang finns i Olof Celsius kyrkohistoria, vilket jag återkommer till nedan. Exakt hur Rhyzelius fastställt att Sigfridslegenden innehåller "kronologiska orimligheter" avslöjar inte framställningen i *Episcoposopia*. Vad som är tydligt är att han inte har intentionen att harmoniera, utan i stället att med en kritisk metod fastställa en historisk sanning där somliga dokument tillmäts en högre trovärdighet än andra. Resonemanget verkar utgå från ett slags moraliskt karaktärsargument: mun-

54. Andreas Olavi Rhyzelius, *Brontologia theologico-historica, thet är enfaldig lära och sanferdig berettelse, om åske-dunder, blix och skott; bestående af fyra delar. I. En af Guds ord och andra skrifter tagen beskrifning om åskans dunder och blix, eld och kraft. II. Gudfruchtiga människors christeliga tankar om then i himmelens sky dundrande och liungande Gudi. III. Sviogothia fulminibus & flammis punita, ellet trowerdiga berettelser om the märkwerdigasta åske-slag, Thor-eldar och andra stora brandskadar, som i förra och sednare tider, ifrå åhr 1000. in til thetta innerwande, på städer, slott, kyrkior och andra stora hus sig tildragit hafwa, inom Swea och Götha rike. IV. Några få böner at bruka när thet dundrar, tillika med en tacksägelse efter öfwerståndnen blix och dunder. Vti enfaldighet sammanskrifwen, och på mongas begiäran, til at aftryckas, framgifwen af Andrea Olav. Rhyzelio* (Stockholm 1721). Se också Rhyzelius (1752) s. 294 där författaren anmärker att dessa berättelser "hwad munkarna diktat til sin fördel och the enfaldigas förförelse".

55. Rhyzelius (1752) s. 293. I ett brev från Rhyzelius till Samuel Rogberg "ang dens Beskrifning öfver Småland", daterat den 9 december 1749, ges följande karaktäristik av Sigfridslegenden: "Jag vet väl, at Herrar Smolandt äro thermed icke aldeles nöjde; men kan icke finna, hwad heder them är, at tillägna sig något, som är manifeste αλυσσορικον och endast byggt på absurda Munka-legender, quibus, uti pictoribus atque Poëtis Quidlibet audendi fuit exsecranda potestas". Tryckt i Olof Wallquist (red.), *Ecclesiastique samlingar*. 7 vol. (Växjö 1788–1795) vol. 4, s. 103.

karna hade i mirakelberättelserna visat att de är beredda att använda lögnen för den egna vinningen. Därför är de heller inte tillförlitliga när de berättar om tillsynes ytterst sannolika tilldragelser.

Rhyzelius uttrycker en för tiden typisk skepsis rörande munkarnas moral. Samma synsätt finner vi hos Anders Botin, som ger följande ofta citerade karaktäristik av medeltidsmunken som författare: "Munkarne voro denna tidens Auctorer, beröfvade all annan förtjenst, än den, att kunna ljuga utan snille på usel Latin."⁵⁶ År 1757 publicerades den första delen av Botins *Utkast till svenska folkets historia*. Detta stora historieverk kom att sträcka sig från den svenska "urhistorien" fram till Gustav Vasas tid, som med Botins egna periodisering betecknas som "det sjätte tidevarvet". Sista bandet utkom 1764.

Botin har ofta, och med rätta, lyfts fram som en för upplysningstiden typisk historiker. Hans författarskap präglas av den litterära stilen och syftar till nyttig kunskap för samtiden. Framställningen vilar på empirisk grund, även om notsystem saknas i *Utkast till svenska folkets historia*.⁵⁷ Botin har tagit tydliga intryck av samtida franska författare, framför allt av Voltaire.⁵⁸ Detta visar sig inte minst i hans tematiskt breda framställning; Botin kan med rätta göra anspråk på att vara en av de första svenska social- och kulturhistorikerna.

Till skillnad från såväl Dalin som Rhyzelius, räknar inte Botin med en kristen "guldålder" i Sverige. Enligt honom präglades den första kristna tiden av synkretism där för-kristet och kristet blandades. Iakttagelsen bottenar inte enbart i en analys av det medeltida materialet utan också i ett slags religionshistorisk betraktelse där likheterna mellan den för-kristna religionen och den kristna tron i dess medeltida tappning betonas. Synkretismen ses alltså som en produkt av den katolska kyrkans tro och lära.⁵⁹

Botin befattar sig inte så mycket med mirakelberättelserna som sådana. Oftast gås de förbi under tystnad men där de någon gång tas upp till behandling, som exempelvis i avsnittet om Erik den helige, avvisas

56. Anders Botin, *Utkast till svenska folkets historia* (Stockholm 1757) vol. 1, s. 227. Om Botin, se Erik Naumann, "af Botin, Anders", SBL 5 (1925) s. 566–574.

57. Ett sådant är dock infört i den senare bearbetningen. Se Anders af Botin, *Svenska folkets historia: Efter förra upplagorna, är denna ökad och förbättrad*, 2 vol. (Stockholm 1789–1792).

58. Eriksson (1973) s. 32 påpekar att Botin i sin disposition av stoffet nära följer Voltaires kapitelrubriker i *Siècle de Louis XIV*.

59. Anders Botin, *Utkast till svenska folkets historia* (Stockholm 1757) vol. 1, s. 185–187.

de på förnuftsmissiga grunder.⁶⁰ Mirakler och legender framstår mer som ytan av ett helt trossystem uppbyggt på lögn och bedrägerier. Om kristendomen på Ansgars tid sägs exempelvis:

Den var föga annat än ett sammanhang af orimliga Trosmål, af fåfänga dickter, af skadeliga lärdommar, endast tjenlige, att villa förnuftet, fördärfva villjan, och, under en bedrägelig målning af andelig Sällhet, hindra människliga Fullkomligheter, qväfva Borgeliga dygder, och göra ett Folk timmeligen olycksaligt.⁶¹

Det är värt att fästa uppmärksamhet vid uppbyggnaden av citatet ovan. Meningen inleds med en uppräknig av villfarelser som kom med den medeltida katolicismen; liknande uppräknig hade ända sedan 1500-talet varit vanliga i officiellt sanktionerade dokument. I Kyrkoordningen från 1571 ställdes exempelvis det evangeliska budskapet mot "människliga påfunder, fabler, drömer, falsk uppenbarelse, lättferdigh äwentyr, owissa Legender".⁶² I 1686 års kyrkolag får "Menniskiodichter och Påfunder" stå för medeltidskyrkans gradvisa förfall.⁶³ Botin var knappast omedveten om dessa formuleringar. Vad som var nytt i hans framställning är den tydliga kopplingen till förnuftet. Det talas här om medeltidskyrkans lögn som ses som en hämsko för framsteg och utveckling genom att de skapade en anda av falskhet. Detta hindrade folket från att arbeta för sitt eget materiella välbefinnande. I citatet ovan verkar Botin helt ha lämnat den klassiska protestantiska grunden för kritiken av medeltidskyrkans "lögn". Det var samhällsbyggnaden och inte den frälsande tron som stod i centrum.⁶⁴

Botin återkommer till samma tema i den efterföljande volymen som tar upp perioden 1250–1389. Den bild han här tecknar av det medeltida botsystemets konsekvenser ligger i linje med den rådande lutherska tolkningstraditionen:

Medan Gudlöshet tilltog i hjärtat, och utöfvades i gärningar, stiftades helighet i villkorliga ting: medan den Heliga Skrift gömdes undan

60. Anders Botin, *Utkast till svenska folkets historia* (Stockholm 1760) vol. 2, s. 165.

61. Botin (1757) s. 185.

62. Laurentius Petri, *Then svenska kyrkeordningen* (Stockholm 1571) s. 2.

63. *Kyrkio-lag och ordning, som then stormächtigste konung och herre, herr Carl then elofte, Sweriges, Göthes och Wändes konung, &c. år 1686. hafwer låtit författa, och år 1687. af trycket utgå och publicera: Jemte ther til hörige stadgar* (Stockholm 1687) förord, s. 2.

64. Se analysen hos Eriksson (1973) s. 134.

allmänhetens ögon, ur det grymma och orimliga skälet, att hon kunde missbrukas, uppfylldes världen med dickter, drömmar och Munksagor.⁶⁵

”Munksagor” blir här synonymt med de katolska bedrägerier som man menade uppfyllde människors sinnen när Guds sanning hölls ifrån dem. Enligt Botin var det mirakler och legender som hindrade medeltidsmänniskan från att se den religiösa sanningen. Man kan fråga sig om inte de två citaten som återgetts ovan visar på en glidning, eller möjligen en inkonsekvens, i Botins tankevärld. I det ena citatet kommer upplysningens symbolvärld till uttryck, i det andra visar han sig stå fast rotad i den lutherskt konfessionella kulturen. Det är givetvis inte så förvånande om ett historiskt verk som det tog nästan ett decennium att färdigställa, och som till slut kom att omfatta dryga 700 sidor, innehåller motstridigheter.

Likväl, som vi sett i Dalins fall, var en förening av förnuftstro och traditionell lutherdom långt ifrån något märkligt i samtiden. Precis som hos Dalin kan man hos Botin konstatera att förnuft, ”borgerliga dygder” och den lutherska tron går hand i hand. Som ett korrektiv mot medeltidsmänniskans hyckleri och ”Gudlöshet” lyfter Botin fram Bibelns betydelse. Man får intrycket att han argumenterar för att den medeltida samhällsbyggnaden hade sett annorlunda ut om Bibeln fått den plats som den senare fick i den lutherska tolkningstraditionen.

Även hos 1700-talets mest namnkunnige svenske historiker återkommer kritiken mot munkarnas skadliga inflytande. Utgivningen av Sven Lagerbrings *Swea rikets historia* påbörjades 1769 och fyra år senare utkom den första volymen vilken tar upp den svenska medeltiden. Verket var från början ett helt privat utgivningsföretag. Lagerbring hade då varit professor i historia vid Lunds universitet sedan 1742. En omfattande antikvarisk samlarmöda låg till grund för Lagerbrings arbete. Det var framför allt som utgivare av medeltidsurkunder han vann ryktbarhet hos en läsande, historieintresserad allmänhet. Det är tydligt att Lagerbrings utgivningsprojekt relativt omgående kom att uppfattas, och på officiellt håll stödjas, som en fortsättning på Dalins rikshistoria vilken hade avslutats med dennes bortgång 1763.⁶⁶ Lagerbrings verk karaktä-

65. Botin (1760) s. 302.

66. Om Lagerbring som historiker, se Anna Wallethe, ”Sven Lagerbring (1707–1787)”, i Ragnar Björk & Alf W. Johansson (2009) s. 141–150; Krister Gierow, ”Lagerbring, Sven”, SBL 22 (1977–1979) s. 74–78.

riseras av stor grundlighet och en ibland bitande sarkastisk ton. Även om han i sin omfattande urkundsanvändning och sin kritiska skärpa på många sätt blir en förgrundsgestalt för senare historieskrivning, kom hans verk att också uppvisa ålderdomliga drag.⁶⁷ I litteraturen har man uppmärksammat att han visade större teologiskt intresse än såväl Dalin som Botin. Lagerbring ger mer tydligt uttryck för den egna tron än vad de båda sistnämnda författarna gör. Till skillnad från de samtida kollegerna tar Lagerbring tidigt i framställningen om den första kristna missionen upp frågan om undrens fakticitet. Utifrån en av de mirakelberättelser som återfinns i Rimberts *Vita Anskarii* utvecklar Lagerbring följande principiella resonemang:

Det är nog bekant, at uti denna tidens legender förekomma åtskilliga underwärk, som äro nog otroliga. Icke destomindre går man til äfwentyrs alt för långt, om man nekar alt utan ringaste granskning. Guds undergörande nåd är intet bunden, hwarken til en eller annan tid; och en rätt Christens tro, då den alfwarlig är, kan efter Guds nådiga försyn uträtta mycket. Det synes billigt, när man tror för syn skull, och är Christen, endast för at wara på moden, at icke allenast underwärk, utan ock all annan wälsignelse afstadnar.⁶⁸

Det är viktigt att påpeka att berättelsen som Lagerbring utgår från förmodligen ansågs som relativt oförarglig. Den återfinns i det nittonde kapitlet av Angarsvitan. Den kristne Hergeir vittnar där om sin tro vid en tingsförhandling, vilket leder till en fredlig kamp om vem som är den rätta Guden att åkalla bland de församlade. Som ett tecken låter Gud Hergeir vara den ende som inte drabbas av det skyfall som utbryter.⁶⁹ Berättelsen har en biblisk förebild i berättelsen om profeten Elia och Baalsprofeterna (1 Kungaboken 18:16–39). Det är värt att fästa uppmärksamhet vid att Lagerbring i anslutning till denna berättelse försöker ge en förklaring till varför underverk inte sker i samtiden.

Något senare i framställningen återvänder han till frågan om mira-

67. Lindroth (1978) s. 686–687.

68. Sven Lagerbring, *Swea rikets historia, ifrån de äldsta tider til de närwarande: D. 1, Innefattar rikets öden, ifrån des början til år 1060* (Stockholm 1769) s. 507.

69. Berättelsen återfinns i svensk översättning i Carl Fredrik Hallencreutz & Tore Hållander (red.), *Boken om Ansgar* (Stockholm 1986) s. 35–36. Ett likartat resonemang kring en av mirakelberättelserna knuten till den tidiga nordiska kyrkohistorien återfinns i Benzelius (1762) s. 140.

kelberättelserna. Han argumenterar rent principiellt för händelsernas fakticitet utifrån antagandet att de kan ha sitt upphov i ögonvittnesskildringar. Ögonvittnesskildringar anses här implicit väga tyngre än rena förnuftsresonemang. Argumentationen visar på en komplexitet där, på ett principiellt plan, förnuftstro och empirism står mot varandra. Lagerbring kritiserar också i detta sammanhang en överdriven tilltro till förnuftet. På sitt typiskt ironiska sätt argumenterar han för att, i en tid som tror sig om att vara förnuftig, det visar på oförnuft om någon hävdar "at han begriper alt, hwad som äfwen nu händer".⁷⁰

Det är dock tydligt att Lagerbring på rent ideologiska grunder skiljer på olika typer av mirakler. På ett principiellt plan ställer han sig totalt avvisande inför sådana berättelser som anses syfta till "själemässor eller andra andeliga näringsfång". Däremot tillmäter han berättelser om händelser vilka syftade till att bevisa den kristna trons sanning betydligt större trovärdighet.⁷¹ Denna distinktion görs också när Lagerbring på ett annat ställe diskuterar ännu en av Ansgarsvitans mirakelberättelser. Han för här inga resonemang om förnuftets begränsade möjlighet att helt fatta verkligheten, inte heller intresserar han sig för frågor om samtida vittnens betydelse; berättelsen avfärdas helt enkelt eftersom den enligt honom var skapad för att inskräpa en "widskeppeliga wördnad för Prästeståndet".⁷² Med andra ord, Lagerbring är en tydlig och konsekvent representant för den lutherskt orienterade sakkritik som etablerades under 1500-talet.

Om Lagerbrings egentliga bevekelsegrund för att påbörja arbetet med sin rikshistoria är höljt i dunket, vet vi desto mer om upprinnelsen till Olof Celsius nationella kyrkohistoria, *Svea rikets kyrkohistoria*. Vid riksdagen 1760–1762 hade prästeståndet uppmärksammat behovet av en mer omfattande framställning av den svenska kyrkohistorien. I Cleri Comitialis Circular daterat 22 juni 1762 står att läsa att "Ståndet i hwarjehanda afseende funnit nyttigt, at en historia ecclesiastica sveogothica

70. Lagerbring (1769) s. 509. Se Sven Helander, "Ansgars liv' och ansgarsminnet i Sverige", i Hallencreutz & Hällander (1986) s. 210–211.

71. Lagerbring (1769) s. 509.

72. Lagerbring (1769) s. 537. På ett annat ställe ger Lagerbring följande sammanfattande syn på kristendom vid den tid då Angarsvitan författades: "Det är imedertid oförnekligt, at okunnigheten tilltog, Christendomen förminskades, och konster, widskeppelse, samt dikter blefwo nödwändiga egenskaper, til at bibehålla et haltande anseende." Se Lagerbring (1769) s. 515. Sigfridslegenden avfärdas också i sin helhet som en "dum fabel", se Lagerbring (1769) s. 521.

blefwe sammanskrifwen och af trycket utgifwen”.⁷³ Uppdraget gavs till Celsius, som vid denna tid var kyrkoherde i Jakobs och Johannes församlingar i Stockholm och som var ledamot av prästeståndet vid denna riksdag. Celsius hade vid denna tid gjort sig ett namn som forskare och skribent i humanistiska ämnen. Han hade varit professor i historia vid Uppsala universitet 1747–1753 och rönte i samtiden stor uppskattning som vältalare.⁷⁴ Trots att Celsius kom att arbeta med detta verk under nästan 30 år, kom inte framställningen att föras längre fram än till år 1022. Verket anses likväl som Celsius bästa historievetenskapliga arbete och har uppmärksamats för sin återhållsamt kritiska ansats.⁷⁵

Kritiken av underberättelser blir aldrig huvudsak i Celsius framställning. Vid endast ett tillfälle beklagar han sig över att delar av legendmaterialet beskriver historiska förlopp som inte är ”sannolika”. Precis som Dalin och Rhyzelius bortser han från det som han anser strider mot förnuftet medan andra delar av berättelsen accepteras som historiskt rimliga.⁷⁶ För Celsius blir frågan om mirakelberättelserna egentligen bara en bisak; i centrum står i stället den mer övergripande frågan i vad mån de dokument som hade sitt upphov i klostrens skrivkammare överhuvudtaget var trovärdiga. I inledningen, där Celsius delger läsaren sin övergripande uppfattning om källorna till Sveriges äldsta historia, återfinns följande resonemang som här återges *in extenso*:

Man skulle tänka, at sedan mera förstånd och tankeredighet med Christendomen bragtes innom samfunden, tirläckeligare tidelängder måtte finnas. Men de första Predikanter, hwilka ensamma hade studierna under sin wård, blefwo tidigt det Påfwska Wäldet undergifne; det är sådane, som dels icke hade lof, dels icke kunde eller förstodo at skrifwa som sig borde. Blind nit, lättja och egit interesse stötte tilsamman at gjöra dem otjänlige til Historiens häfdare [...]. Under hela den tiden, då det Vaticanska helgedoms wäldet tyngde Europa, skrefs fördenskul föga mer än hwad som kunde tjäna til befästade af denna myndigheten; och emedan den samma grundades

73. Carl-E. Normann, *Cleri comitalis cirkulär 1723–1772* (Stockholm 1952) s. 373. I domkapitelns cirkulärskrivelser verkar det gått ut uppmaningar till prästerna att bistå Celsius med historiska dokument. Se exempelvis Domkapitlets i Växjö cirkulär den 13 oktober 1763, § 7.

74. För Celsius, se Rurik Holm, ”Celsius d.y., Olof”, SBL 8 (1929) s. 282–301.

75. Holm (1929) s. 290.

76. Olof O. Celsius, *Den svenska kyrko-historien, ifrån år 1000 til 1022* (Lund 1792) s. 84. Avsnittet tar upp Sigfridslegenden som Celsius, med viss reservation, accepterar som historisk källa.

på mörker, ty må wi ej derifrån wänta mycket Historiskt ljus. Dädan är det, at man efter Munkarna ej finner annat än legender om deras Helgon; diktade underwärk; fåkunniga drömmar; upsatser på dem, som i klostren blifwit intagne; osmakeliga äreminnen öfwer sådana, som kjøpt sig deras ynnest med skjänker, och bit-ord öfwer andra.⁷⁷

Celsius går emellertid vidare och säger att man inte högljutt ska klaga över deras felgrepp som han förklarar med "tidernas beklageliga ställning"; tvärtom bör man, menar han, uppskatta dem för det lilla av historisk sanning de ändå förmedlar.⁷⁸ Han beskyller dock munkarna för att genom "stympande och tilläggningar" ha förfalskat de historiska dokumenten.⁷⁹ Det är tydligt att han i detta avsnitt griper tillbaka på äldre författare. I en not hänvisar han till förordet till den av Schefferus utgivna *Breve chronicon de archiepiscopis et sacerdotib[us] cæteris ecclesie Upsaliensis* från 1673.⁸⁰ Det är också tydligt att han står i kontinuitet med den traditionella lutherska kritiken av de medeltida mirakelberättelserna.

Celsius resonemang mynnar ut i en slags förklaring till varför mycket av det medeltida materialet ser ut som det gör, och, framför allt, varför det saknas sådant som i hans samtid ansågs vara grunden för den historiska kunskapen. Texten rymmer en ansats till ett slags protestantiskt orienterad tendenskritik som kan sammanfattas på följande sätt: Munkarna har lämnat efter sig källor som på olika sätt stärker deras egna intressen. Det blir tydligt i såväl val av ämnen och mirakelberättelser som deras hantering av dokumenten som fanns då. Enligt Celsius är det således inte bara det som strider mot förnuftet som den samtida historikern bör ställa sig skeptisk till.

Fullföljer Celsius dessa ansatser i den senare framställningen? Även om hans resonemang fortsatt andas en skepsis inför i princip allt medeltida material, ger han ändå anvisningar till hur han tycker att en historiker på jakt efter sanningen ska hantera sådana källor. Det är tydligt att han själv föredrar de isländska sagorna men också exempelvis Rimbers

77. Olof Celsius, *Svea rikets kyrko-historia ur de bästa den äldre tidens handlingar sammanletad af Olof Celsius* (Stockholm 1767) s. 8.

78. Celsius (1767) s. 8.

79. Celsius (1767) s. 9.

80. Johannes Schefferus (red.), *Incerti scriptoris Sveci qui vixit circa ann. Christi MCC-CXLIV: Breve chronicon de archiepiscopis et sacerdotib: cæteris ecclesie Upsaliensis nunquam antea publicatum* (Uppsala 1673).

Vita Anskarii kommer till flitig användning i hans kyrkohistoria. Någon egentlig systematik är svår att spåra men tydligt är att han i högre grad än sina samtida har en tendens att förklara inkonsekvenser och felaktigheter i det medeltida materialet med munkarnas bristande skicklighet som skrivare och historiker. När exempelvis legendmaterialet låter en person med samma namn dyka upp som biskop på flera olika platser, förklarar han det med munkarnas enligt hans uppfattning snedvridna hyllande av helgongestalter.⁸¹ Celsius förklarar också terminologiska inkonsekvenser med att dessa är resultatet av att klostrens skrivare tog lätt på sanningen.⁸²

Konklusion

I det sena 1700- och det tidiga 1800-talets större svenska historiska verk finns det endast fåtal exempel på sakkritiska resonemang när medeltidshistorien behandlas.⁸³ En snarlik kritisk praktik återfinns exempelvis i första bandet av Henrik Reuterdahls (1795–1870) *Svenska kyrkans historia* från 1838. Syftet är inte att kritisera sanningshalten i mirakelberättelser som sådana utan att använda det faktum att samma mirakel knyts till olika historiska gestalter i de medeltida källorna för att ifrågasätta berättelsernas sanningshalt – de avfärdas som ”en from munklegend”.⁸⁴ Reuterdahl är kanske den av det tidiga 1800-talets historiker som mest tydligt anknyter till de historiografiska traditioner som etablerades under frihetstiden.⁸⁵ Sättet att argumentera påminner om de resonemang som Celsius tidigare hade fört. Men Reuterdahl var ett undantag. Nya historiografiska ideal kom att dominera. Majoriteten av historiker hade föga till övers för frihetstidens användning av förnuftsargument och nyttoresonemang. De stod också främmande inför det lutherskt konfessionella sättet att resonera kring och bedöma det medeltida materialet.

Till skillnad från tidigare forskning på fältet har jag visat att de sakkritiska resonemangen vad gäller den svenska medeltidshistorien inte

81. Celsius (1792) s. 63, 131.

82. Se exempelvis Celsius (1792) s. 27–28

83. Detta gäller exempelvis såväl Erik Gustaf Geijer, *Svea rikets häfder* (Uppsala 1825); Anders Fryxell, *Berättelser ur svenska historien*, 2 (Stockholm 1828); Anders Magnus Strinholm, *Svenska folkets historia från äldsta till närvarande tider*, 5 vol. (Stockholm 1834–1854).

84. Henrik Reuterdahl, *Svenska kyrkans historia* (Lund 1838) s. 302–303.

85. Kjell Blücker, ”Henrik Reuterdahl (1795–1870)”, i Björk & Johansson (2009) s. 183–191; idem, ”Att låta sakerna tala: Vetenskaps- och historieuppfattning hos Henrik Reuterdahl”, *Kyrkohistorisk årsskrift* 95 (1995) s. 63–95.

enbart ska tolkas som kritik baserad på förnuftet. Förnuftstron var en given ingrediens men argumentationen präglades i lika hög grad av den lutherska teologin och historiografiska praktiken. I varierande grad gav samtliga historiker som studerats uttryck åt en förening av upplysningsideal och luthersk tro. Såväl lutherskt konfessionella inslag som tanke-mönster rotade i upplysningstidens symbolvärld kom därmed i hög grad att prägla det historiska hantverket. Genom fördjupad kunskap om ännu ett undersökningsområde har därmed artikeln bidragit till den forskningsinriktning som velat teckna konturerna av en lutherskt färgad svensk upplysning.

Insikten om den teologiskt motiverade sakkritikens fortsatta betydelse påverkar också vårt sätt att uppfatta hur frihetstidens historiker på ett principiellt plan förhöll sig till sanningshalten i underberättelser. Den tillgängliga forskningen har näst intill undantagslöst utgått från att den svenska upplysningstidens historiska författare inte skulle ha kunnat anse något annat än att de underverk som skildras i källmaterialet var uppbyggda.⁸⁶ Upplysningens hyllande av den naturvetenskapliga lagbundenheten och betoning av empiri och förnuft ses därmed som a priori oförenlig med föreställningen om gudomliga ingripanden i historien. I engelsk forskning har man ifrågasatt om denna uppfattning verkligen återspeglar den föreställningsvärld inom vilken merparten av 1700-talets intellektuella rörde sig. Alltför mycket har, menar dessa forskare, radikala rationalistiska åsikter och den negativa syn på underverk som återfinns i exempelvis David Humes berömda *An Enquiry Concerning Human Understanding* (1748) fått stå för upplysningstänkandet, vilket inneburit en grov förenkling av upplysningens komplexa tankevärld. Humes uppfattning på denna punkt omfattades inte av alla upplysningstänkare. Tvärtom menar dessa forskare att upplysningstiden framför allt kom att innebära ett uppbrott från ett konfessionellt präglat synsätt på underverk.⁸⁷ Denna artikel visar på en kontrasterande lösning där det konfessionella inte sköts åt sidan, utan tvärtom ingick i förening med nya tankemönster och accenter. De historiker jag studerat kritiserade

86. Se Ågren (2012) s. 349–353, 439–440; Eriksson (1973) s. 132–141. Se dock Erikssons något tvekan eftergift rörande Lagerbrings godkännande av "en del som hans upplysta samtid betraktade som under", se Eriksson (1973) s. 141.

87. Se R.M. Burns, *The Great Debate on Miracles from Joseph Glanville to David Hume* (Lewisburg 1981) s. 11–13. Se också Jane Shaw, *Miracles in Enlightenment England* (New Haven 2006) s. 13–15, 144–173.

framför allt mirakelberättelser som på konfessionella bedömningsgrunder framstod som tveksamma; de som kunde förenas med den lutherska tron gavs en annan behandling. Omdömena om dessa varierade från ett mildt ifrågasättande till Lagerbrings försök att på en grundval där teologiska antaganden underbyggdes med historiskt-empiriska resonemang, formulera en världsbild där underverk fortfarande var möjliga.

Lagerbrings förening av lutherdom och empirism blir en lämplig slutvinjett då den, om något, visar på de säregna uttrycken som den svenska upplysningen kom att få. Den svenska upplysningens konfessionella färgning förtjänar fortsatt uppmärksamhet i den historievetenskapliga forskningen.

Rational and theological criticism: A contribution to the understanding of Swedish eighteenth-century historiography

During the eighteenth century, several Swedish historians practiced a reason-based form of criticism, above all when analysing the medieval period. This critical method entailed that events that seemed not to stand the test of reason, such as miracle stories, were not only seen as purely fictional but were also severely criticized as a symptom of the poor intellectual standards of the era. Previous research has seen this critical practice as an expression of Enlightenment thought. An investigation of five major historical works written during Sweden's so-called "Age of Liberty" (1719–1772) reveals that although this critical practice bears the indisputable mark of "Enlightenment ideas", it was also a late expression of an older form of criticism rooted in Lutheran theology. In Reformation thought, ecclesiastical miracles were criticized not primarily because they were untrue, but because of their connections with unwanted Roman Catholic forms of piety that threatened to entice people away from the "pure Evangelical faith". The investigation also shows that Swedish eighteenth-century historians understood miracles and the issue of Divine intervention in history in a more nuanced and diverse way than scholars have thought.

Keywords: Historiography, eighteenth century, critical praxis, Enlightenment, Lutheranism, miracles