

Nationalistiska utsöndringar: kroppsvätskor hos Wergeland och Almqvist

Nationalistic secretions: body fluids in Wergeland and Almqvist

Anna Bohlin

Docent i litteraturvetenskap vid Uppsala universitet och førsteamanuensis i nordisk litteratur vid Universitetet i Bergen. Hon är huvudredaktör för den tvärvetenskapliga antologin *Nineteenth-Century Nationalisms and Emotions in the Baltic Sea Region: The Production of Loss* (Brill, 2021), och medredaktör i det norska, tvärvetenskapliga projektet *Tracing the Jerusalem Code* för den tredje volymen: *The Promised Land. Christian Cultures in Modern Scandinavia* (ca. 1750 – ca.1920) (De Gruyter, 2021).

anna.bohlin@uib.no

Samandrag

I denna artikel studeras kroppsvätskornas funktion i Henrik Wergelands *Skabelsen, Mennesket og Messias* (1830) i jämförelse med C.J.L. Almqvists *Murnis* (1819). Undersökningen motiveras av ett mer övergripande spörsmål om hur landskapet blir heligt i 1800-talets litteratur. Från det sena 1700-talets hänförelse av det sublimes i naturen – överväldigande och okontrollerbar – förskjuts naturupplevelsen till kärleken till nationella landskap – ett nationellt territorium att värda, värna och kontrollera. Jag argumenterar för att Wergeland förlitar sig på rinnande materialitet för att gestalta förbindelsen mellan himmel och jord, medan kroppsvätsöndringar i Almqvist verk istället fungerar som tecken på sammansmältning mellan ändlighet och oändlighet. Såväl Wergelands kosmogoni som Almqvists sagor är inskrivna i nationalistiska projekt och synliggör två sätt på vilka nationellt territorium blir heligt såsom kropp genom inkarnation som tankefigur.

Nøkkelord

Wergeland, Almqvist, Nationalism, Landskap

Abstract

The present article investigates the function of body fluids in Henrik Wergeland's *Skabelsen, Mennesket og Messias* (1830) in comparison with C.J.L. Almqvist's *Murnis* (1819). The research question is motivated by a more general inquiry into the sacralisation of the landscape in 19th-century literature. The late 18th-century experience of the sublime in nature – overwhelming and uncontrollable – was displaced by love for the national landscape – a national territory to worship, defend and control. I argue that Wergeland relied on flowing materiality to depict the connection between heaven and earth, whereas body fluids in Almqvist's tales function as signs of the merging of the finite with the infinite. Both these literary works are part of nationalist projects. They show two different ways in which the national territory was sanctified through incarnation as a figure of thought.

Keyword

Wergeland, Almqvist, Nationalism, Landscape

I Henrik Wergelands *Skabelsen, Mennesket og Messias* (1830) blir allt kropp: blod, nerver, hjärta, läppar, tänder, händer, sköten, bröst. Och kroppen läcker blod, mjölk, tårar, sperma.

Redan i inledningen, i den himmelske anden Phun-Abiriels första replik förekommer tre av dessa kroppsvätskor och de flödar alla ymnigt genom hela skapelsen. Carl Jonas Love Almqvists *Murnis. Idyllion* (1819) utspelar sig tvärtom på – och över – gränsen till livet *efter* detta, men kropp och utsöndringar står likafullt i centrum. Tårar sköljer över ansikten, bäckar gråter och sperma bildar en flod att drunkna i som en orgasmisk upplösning av livet. Det problem som kroppsvätskorna är lösningen på, är i båda fallen det oändligas förening med det ändliga. I det följande kommer jag att argumentera för att Wergeland förlitar sig på rinnande materialitet för att gestalta förbindelsen mellan himmel och jord.¹ Wergelands framställning ställs i kontrast till Almqvists *Murnis*, som likaså relaterar materialitet och andlighet med hjälp av kroppsvätskor, om än i ett annat flödesschema.

Wergelands och Almqvists verk är på flera sätt varandras motsatser: Wergelands mastodontiska omdiktning av Bibeln på över 600 sidor dramatiserad vers blev startpunkten för en upprörd, offentlig debatt, som skulle följa honom genom resten av livet. Almqvists korta, anekdotiska prosasamling av ”sagor” cirkulerade tvärtom enbart i en mindre krets och nådde offentligheten i oensurerat skick först 1960. Författarna hade inte direkt kontakt med varandra (Lindberger 1947, 38, 181), men uppvisar slående likheter. Wergeland (1808–1845) och Almqvist (1793–1866) delade inte bara en oortodox kristendomsuppfattning, präglad av Swedenborg, och en romantisk organismtanke, utan också ett liberalt frihetsbegrepp och den tvetydiga bördan av en skandalomsusad karriär. Båda var prästvigda, men förblev utan församlingstjänst, båda sökte akademisk tjänst utan framgång. När Almqvist blev avskedad som lärare och rektor till följd av publiceringen av *Det går an* (1839) – som förordade samliv utan kyrklig vigsel – blev den liberala pressen, särskilt *Aftonbladet*, hans främsta inkomstkälla. Just *Aftonbladet* hade stöttat Wergeland i den hatkampanj han utsattes för av en i övrigt samlad svensk press under andra hälften av 1830-talet, innan tidningen blev Almqvists livlina (Lindberger 1947, 94–118). Såväl Wergeland som Almqvist var också varma förespråkare för nationalismens idéer på liberal grund. Som samtida, framträdande opinionsbildare med liknande ideologisk bakgrund i Norge respektive Sverige blir de intressanta att ställa mot varandra. Skälet till att jämföra just dessa två aparta verk är delade kroppsvätskor och tematik: den fråga båda verken försöker besvara gäller materialitetens relation till andlighet. Jämförelsen tillåter kroppsvätskornas olika poetiska flödeslogik att framträda. Framför allt är båda verken exempel på etableringen av en ny tankefigur om jordens helighet.

Syftet med följande artikel är att studera kroppsvätskornas funktion i Wergelands *Ska-belsen, Mennesket og Messias* i jämförelse med Almqvists *Murnis*. Undersökningen motive-ras av ett vidare spörsmål om hur jorden blir helig i 1800-talets litteratur. Från det sena 1700-talets hänförelse av det sublima i naturen – överväldigande och okontrollerbar – förskjuts naturupplevelsen till kärleken till nationella landskap – ett nationellt territorium att värda, värna och kontrollera. Kopplingen jord–kropp–helighet i Wergelands och Almqvists verk öppnar för en av nationalismens grundläggande tankefigurer, som långt senare skulle få ödesdigra konsekvenser. Kroppsutsöndringarna i dessa verk är med andra ord en förut-sättning för, och läcker in i, det nationalistiska projektet. Den övergripande frågeställningen gäller det sakraliserade territoriets genealogi, men den begränsade frågeställning som kan besvaras inom ramen för denna artikel är: hur gestaltar kroppsvätskor i Wergelands och Almqvists verk relationen mellan himmel och jord?

1. Erik Bjerck Hagen (2019) identifierar två tolkningstraditioner i norsk litteraturhistoria i allmänhet och i Wergelandforskningen i synnerhet: en realistisk, pragmatisk linje och en idealistisk, metafysisk linje. Det råder delade meningar om Wergelands religiösa övertygelse. I föreliggande artikel tar jag inte ställning till den konflikten; det som intresserar mig är diktens figurativa logik.

Wergeland saluförde själv sin kosmogoni som del av ett nationalistiskt projekt: *Skabelsen, Mennesket og Messias* ska uppfattas som ”et Nationalværk” (*Morgenbladet* 06.07.1830) och ”Republikanerens Bibel” (*Morgenbladet* 16.08.1830; Wergeland 1958, 341, 343). Efter som själva jordens helighet står i centrum för min analys, kommer den huvudsakligen att röra första delen, ”Skabelsen”. I slutet av sitt liv publicerade Wergeland under titeln *Mennesket* (1845) en genomgripande omarbetning och förkortning av verket; den resulterade i väsentliga skillnader, som grundligt utretts av Dagne Groven Myhren (1991). Det är emellertid den första versionen som ligger till grund för föreliggande analys. Den inledande dialogen mellan himmelsandarna Phun-Abiriel och Ohebiel gäller hur Gud skapar jordklot (i plural), men tycks frånvarande från sin skapelse. Det leder till den epistemologiska frågan om hur det är möjligt att få kunskap om Gud och därmed förstå sin egen roll i skapelsen. Messias framträder för en ”Chor af Aander”, och skapelseverket fortsätter genom jordens andar Cajahel och Obaddon, som representerar liv respektive död. Skapandet av människan avslutar första delen, medan inledningen av del två, ”Mennesket”, utforskar syndafallet. I Wergelands bibelexeges får Adam och Eva självmedvetande och ande genom att Phun-Abiriel och Ohebiel nedstiger i människornas kroppar. Föga förvånande möttes detta djärva grepp av stark misstro.

Även Almqvists *Murnis* har en speciell utgivningshistoria: Almqvist gav ut delar av verket i två olika versioner, år 1845 under rubriken ”De dödas sagor” och inom ramen för *Törnrosens bok* år 1850. På grund av verkets pornografiska karaktär publicerades dock *Murnis* i censurerat skick först 1960. Min läsning kommer ändå att baseras på den ursprungliga versionen från 1819. Sagorna tar sin utgångspunkt i tidig medeltid på en ö i Engelska kanalen, men lämnar snart jordelivet för att uppehålla sig i livet efter detta. Berättelsen följer ett antal olika kärlekspar från deras brutala öden på jorden in i himmelen, som visar sig i Swedenborgs anda vara indelad i olika nivåer, där änglar undervisar nytillkomna själar. Det oförblommerade didaktiska upplägget ger belöning i att själarnas ökade kunskap renar dem och förvandlar deras kroppar till allt yngre och vackrare versioner av sig själva. I Almqvists uppfattning om sedlighet ingår att oskuld manifesteras i nakenhet (Persson 1998, 53–55): i takt med att själarna renas och kropparna föryngras, blir också klädesplaggen färre – med undantag för pärlor, safirer och en och annan rosenkrans runt bröst och sköten. Målet där alla paren samlas i slutet är äktenskapskärleken: Murnidernas Ö.

Trots att *Murnis* inte trycktes i sin helhet förrän nära 100 år efter Almqvists död, cirkulerade manuskriptet och lästes som en kulttext i MannaSamfund, en inre krets av det romantiska mansförbundet Manhemsförbundet (1815–1823) (Staberg 2002, 154–159). Manhemsförbundet var kopplat till ett privatgymnasium i Stockholm med det nationalistiska syftet att utveckla en ny typ av sedlig manlighet: ”att bidra till bildandet av äkta svenskar”, bildning av den nye man som skulle bli ”den nyttigaste medlem för staten” (Almqvist cit. hos Staberg 2002, 68, 77). Almqvist författade ett förslag till förbundets organisation, som byggde på invigningar i nio grader. I praktiken blev den högsta nivån den sjunde om ”det kristna chevaleriet” och den ”rena kärleken till qvinnan” (Almqvist cit. hos Staberg 2002: 74). Mannens kärlek till Gud går genom kvinnan, enligt Almqvist, medan kvinnans kärlek till mannen tvärtom först går genom Gud. Genom den älskade kvinnan ska mannens sinne nå utom sig och öppna sig för oändlighet. *Murnis* var avsedd att åskådliggöra denna sjunde grad (Staberg 2002, 74f; Westman Berg 1962, 101–104), som i slutändan inordnade sexualitet i statens intressen. Kroppsvätskorna är investerade i ett nationalistiskt projekt. Analysen börjar med att antyda frågeställningens bredare perspektiv av sakralisering av nationellt territorium. Läsningen inleds därpå med Wergeland dikt innan jämförelsen med Almqvists *Murnis* tar vid.

Nation, kropp, helighet

I 1800-talets skandinaviska litteratur blir den nationella jorden helig. Sakralisering sker på olika sätt. Hos Almqvist projiceras det Heliga Landet på det nationella landskapet i romanen *Baron Julius K** (1835): sjön Vättern och Omberg i Östergötland blir Medelhavet och Karmel. Försoning förmedlas i Almqvists roman inte genom pilgrimsresan till Palestina, utan i det nationella landskapet och genom en älskad människas kropp (Bohlin 2021). På ett liknande sätt blir Hardanger hos Wergeland senare i författarskapet, i *Den engelske Lods* (1844), det nationella landskap som kan omvända från synd till fromhet, och väcka ”Tanken om en Guds Nærvær / i Naturens Majestæt, / i hans Almagts Høihed klædt” (Wergeland 1918–1940 I b. 3, 308). Elin Stengrundet framhåller att Norge och särskild Hardanger här ”fremstår som et paradys” (Stengrundet 2018, 159). Det sublimes nationelliseras.²

Medan det äldre begreppet ”fädernesland” var påfallande abstrakt och snarast refererade till en politisk gemenskap, blir naturen, särskilt barndomens landskap, fundamentalt för den romantiska, nationalistiska förståelsen av fädernesland (Damsholt 1999, 3). Tine Damsholt analyserar den danske historikern Christian Molbechs skildring av fotvandringar i Danmark utgiven 1811 på gränsen mellan dessa olika fäderneslandsbegrepp. Naturen är i första hand minnesplats för nationens historia, och särskilt forntida gravhögar tilldrar sig hans intresse. I likhet med exempelvis norrmännen författaren J.S. Welhaven och konstnären J.C. Dahl, ansåg Molbech att dessa platser, heliga för nationens förflutna, skulle betraktas som nationella relikter och inte grävas ut. Kvarlämningarna gav landskapet identitetsskapande potential och de skulle därför stanna i jorden (Damsholt 1999, 6; Seip 2007, 139; Sørensen 2019). Jorden som på en gång nationens grav och dess framtid apostroferas samma år, 1811, i den berömda första raden av Esaias Tegnér’s ”Svea”, startskottet för svensk nationalism: ”Jord, som mig fostrat har och fädrens aska gömmer” (Tegnér 1817).

Framför allt blir dock det nationella territoriet heligt som en levande kropp att älska, en kropp som ger näring och har röst. Wergelands Hardanger försonar genom att naturen talar med farfaderns och moderns milda röst (Stengrundet 2018, 160f). *Skabelsen, Mennesket og Messias* ger en vision av hela jordklotets historia, men inleds med ”Til Digteren H. Steffens”, där ett nationellt landskap identifieras och framställs som en ammande kropp. Henrich Steffens kallas i annonsen i *Morgenbladet* för ”vort eget Fædrelands Hæder” (Wergeland 1958, 341) och dedikationen till honom tar sin utgångspunkt i jorden:

Ved Mjøsen, dit Fædrelands Hjerte, høitbankende under
Heidmarkens fulde Bryster, hvor Helgeøe hænger,
sød som Moderbarmens Rubinkrone [...]. (Wergeland 1918–1940 II, b. 2, 2)

Helgøya i Norges största insjö Mjøsa blir en näringsgivande bröstvärta på faderslandets mjölkstinna bröst; det nationella landskapet har en transkönad kropp.

Jørgen Magnus Sejersted (2008) pekar på att andarna Phun-Abiriels och Ohebiels själsenskaper i *Skabelsen, Mennesket og Messias* inte blir könade förrän de nedstiger i Adam

2. Stengrundet (2018, 128–161) analyserar kopplingen mellan det sublimes, fadersauktoritet och fadersland i Wergelands stora dikt ”Paa Havet i Storm” (1834), och visar hur den auktoritära fadern blir föremål för diktjagets ambivalenta uppror. För en diskussion om det sublimes i Wergelands *Jan van Huysums Blomsterstykke* (1840), se Helland (2003) och Schidermair (2006). Frode Helland menar att Wergelands text tematiserar en konkurrens mellan konstarna, men Joachim Schidermair invänder att Wergeland utvecklar en erfarenhet av det sublimes i konsten generellt: en samtidig upplevelse av lust och olust som fungerar individualiserande. ”Teksten beskriver en sublim upplevelse, og søker samtidig å formidle den videre til leseren” (Schidermair 2006, 121).

och Evas kroppar.³ Anden Ohebiel, som ofta uppfattats som kvinnlig, omtalas även som ”han” i den första versionen av dikten – en könsöverskridande hållning som dock försvunnit i omarbetningen *Mennesket* (1845). Kärlek och reproduktion är i den första versionen av dikten inte ”uttrykk for den samme driften”, konstaterar Sejersted (2008, 256). Jag menar emellertid att *territoriets* könade kroppsdelar handlar om just liv, reproduktion, näring. För liv krävs kroppsvätskor.

Kretslopp

Vätskornas viktigaste funktion i Wergelands *Skabelsen* är att åskådliggöra rörelse. För romantiker som Wergeland – och Steffens och Almqvist – styrs förståelsen av liv av organismtanken: utveckling blir ett annat ord för materialitet i rörelse. Hos Wergeland – till skillnad från hos Almqvist – för organismtanken med sig att liv förmedlas i rörlig, alltså flytande, form. Livsanden Cajahel ammar allt liv: hennes ”Ammefryd, / [...] dugger Sundhet, Melk og Sang og Honning / rigt over mine Liv” (Wergeland 1918–1940 II, b. 2, 48; jfr Langås 2003). Men även hennes motvikt, förstörelsens ande Obaddon, sprider död med vätska ur sin kropp. Han har ”Kjæven fuld af Suk / [...] med Læben fuld af Edder” (Wergeland 1918–1940 II, b. 2, 48). Giftet omvandlar, eller snarare överlagrar, den födande moderskroppen med en grav; Obaddon ”aabner øde, kolde Grav tvertsover / mod mine aabne, fulde Moderliv”, säger Cajahel (ibid.). Den reproducerande, öppna kroppen och den öppna graven både kontrasteras och parallelliseras på samma sätt som den nationella jorden fungerar som både grav för nationens förflutna och näring för dess framtid. Och liv respektive död kanaliseras med vätskor.

Det är inte bara fast materia som blir flytande. Även det immateriella materialiseras i flytande form: till och med ljuset flyter för att kunna ingå i livgivandets logik. Det blir som mest tydligt när dikten beskriver fotosyntes. Wergeland åskådliggör detta abstrakta förhållande som en kärleksaffär mellan Cajahel och Solen, vars värme blir säd som smälter metaller. Cajahel gömmer älskarens bild i den äkta sängen Jordan

[...] som en Sæd
til evig Frugtbarhed, i Ilden,
som svømmer gjennem Jordens Indvold
og smelter Bjergerod og Havet sammen
og varmer Planterod og gjennem Bladet
som Farve flyder og som Blod i Dyret,
som Jern og Guld og Sølv i Stenen (Wergeland II, b. 2, 50)

Allt rinner – färg, blod, solljus, eld, metall – eftersom rörelse är livets och utvecklingens princip. Elden smälter samman elementen jord och vatten. Kosmos beståndsdelar blir jämförbara med varandra såsom vätskor. Metaller, blod och färg kan plötsligt fungera som liknelser till varandra och i slutändan till eld och solljus i fruktbar, flytande form som sperma.

Olika vätskor flyter också över i varandra i svåröverskådliga substitutionskedjor, exempelvis i förklaringen av hur Cajahel alstrar liv. Cajahel och Obaddon presenteras innan de inträder på scenen i de himmelska andarnas diskussion om skapelsens gåta:

3. Kropp och kön i Wergelands författarskap är också ämnet för en artikel av Unni Langås (2003), där hon undersöker såväl brev som dikten ”Til Stella” (1829) och *Hassel-Nodder* (1845). Langås drar slutsatsen att Wergeland iscensätter det romantiska, autonoma subjektet som manligt, medan kvinnan blir fruktbar, passiv, stum natur.

Cajahels Livsblod, der formes i Lyset: (som Kilden, der drypper
i tusind Chrystaller frem): til de spraglede Dyr og Blomster! (Wergeland 1918–1940 II, b. 2, 25)

Hennes blod *formas* i ljus, heter det först, och parentesen inför en liknelse med en källa, vars vatten i ljus faller ner som metaforiska kristaller. I nästa led ger dock Cahajels blod livets färger till djur och växter – vattnet och ljuset är trots allt sakled och blodet metafor. Lars Sætre (1995) analyserar Wergelands substitutionsräckor i *Jan van Huysums Blomsterstykke* (1840). Han pekar bland annat på hur daggdroppen som är en tår får en försonande funktion och bidrar till att upprätta en harmoniserande helhet. Samtidigt innebär själva utbytbarheten i substitutionen ett motstånd mot den hierarkiska ordning, som i den slutgiltiga instansen alltid hänvisar till en gudomlig världsande. Joachim Schiedermaier menar å sin sida att poängen inte är substitutionsräckornas slutgiltiga betydelse, utan det faktum att hänvisningen leder vidare: det viktiga är ”selve henvisningsprosessen” (Schiedermaier 2006, 127). I relation till *Skabelsen, Mennesket og Messias* vill jag istället betona en teologisk aspekt som lägger vikt vid just utbytbarheten. Kroppsvätskor och andra vätskor går inte helt att skilja från varandra i diktens logik. Det är också nattvardens logik: transsubstantiation innebär en sakramental förvandling av vätskor.

En uppenbar inspirationskälla för kroppsutsöndringar hos såväl Wergeland som Almqvist är den pietistiska psalmdiktningen, men även hos en tidigare protestantisk psalmdiktare som Thomas Kingo (1634–1703) flyter kroppsvätskor samman och förvandlas. Erik A. Nielsen undersöker kroppsutsöndringar i Kingos passionspsalmer och visar till den långa traditionen av kristen passionsmeditation. Inlevelsen i Kristi lidande försätter den egna kroppen i kris, vilket signaleras av naturlig vätskeutgång av svett och tårar. Sammanblandningen av vätskor hänvisar till den sakramentala förvandlingen, och medlidandets blod, svett och tårar är också förutsättningen för den enskildes omvändelse och frälsning, inskärper Nielsen (2010, 475–484).⁴ I Wergelands kosmogoni får dock kroppsvätskornas sakramentala funktion en annan riktning: jorden.

Blod är flytande liv och ljus, som också är vatten; så långt ansluter Wergeland till Kingos poetiska bearbetning av transsubstantiation. I Wergelands dikt motsvaras dock den sakramentala omvandlingen av vätskor inte bara av inkarnation, att ord blir kropp. Med hans romantiska, organiska grundfigur blir växt ett självklart mellanled: ord är andar som är *blomster* som är kropp i Wergelands skapelse. I Messias första replik tilltalar han kören av andar innan uppmärksamheten vänds mot den nya jorden och ljuset väcker Cahajel. Messias inleder sin långa utläggning om andarnas ursprung:

Guds Ord ere Aander: Aander, som blomstre fra Støvet.
[...]
O mindes, I sammenrullede rislede med Blodet!
Nær qvalt af ompundne Nerver, liig en
sløret Følelse op du steg af Mulden. (Wergeland 1918–1940 II, b. 2, 26)

Kropp liknas vid en slöja av mull, som döljer en inre känsla. ”Aander Gud væver af Mulden som Solen Regnbu af Taagen” (Wergeland 1918–1940 II, b. 2, 29). Mull och dimma blir genomstrålad av liv och ljus till hoppets tecken, regnbågen. Samtidigt är kropp grund för liv

4. Jag tackar Vigdis Berland Øystese för att ha gjort mig uppmärksam på kroppsvätskor i Kingos psalmer. Berland Øyestes pågående doktorsavhandlingsarbete, ”Kyrkjeleg biletbruk. Eit jamførande studium av den norske kyrkjesalmen”, behandlar de psalmer av Kingo som återfinns i dagens norska psalmbok och undersöker hur bildbruket förändrats i de olika psalmbokutgåvorna.

och rörelse, och till skillnad från hos Kingo kräver den näring – det är ett förhållande som Wergeland återvänder till genom hela skapelsen.

Vätskorna som övergår i varandra är hos Wergeland väsentligen en näringskedja. Messias fortsätter påminna andarna om deras barndom:

Du hang ved en Jord, som ved fulde Barm et Foster
Du mægted' ei Andet end suged [...]. (Wergeland 1918–1940 II, b. 2, 26)

Andarna ammas av jorden, och själva jorden är en kropp, som svettas dagg och vars känslor uttrycks av växter. Jorden är alltså inte enbart en organism, utan antar ett slags mänsklig, expressiv fysionomi; känslor springer ur jorden och materialiseras som växter, men framför allt är andarna beroende av jorden för näring. Jorden utsöndrar liv liksom bröstmjölk. Till och med lasterna har en kropp som behöver näring för att överleva. På den nyskapade, ännu oskyldiga jorden riskerar de att dö ”af Sult, da Intet / her kan dem mætte” (Wergeland 1918–1940 II, b. 2, 29). Näringskedjan är ett kretslopp med både ursprung och mål i det himmelska ljuset. När Lasten inte får näring måste själva ångern smälta till vätska och rinna tillbaka till alltings ursprung: ”Som en reen Taare han triller tilbage i den Algodes Skjød” (Wergeland 1918–1940 II, b. 2, 29). Tåren utgör återkopplingen till Gud.

Hos Wergeland är allt flätat samman i en kedja: djur och blomster utgör en krets som beror av varandra och slutligen av Gud. Livet cirkulerar genom skapelsens näringskedja. Detta formuleras uttryckligen av Cajahel när skapelseverket är färdigt (sånär som på människan):

mig Gud, det høje Liv, igjen
som Mesterstykke af en Kjæde skjænker
den lange Drømmerad, der lænker
sig i min Nerve, synker i mit Blod [...]. (Wergeland 1918–1940 II, b. 2, 55)

Men kedjans rad slutar inte jordens nerver och blod. Rörelsen i *Skabelsen, Mennesket og Messias*, liksom i författarskapet som helhet, går alltid längst ner i djupet, men vänder också alltid upp igen och når himlen. Cirkeln blir sluten och vägen upp åskådliggör Cajahel med vätskor: med dagg som försoningsblod eller, som i citatet ovan, med regnbågen som hoppets tecken, med andra ord, vatten. Cajahel fortsätter: kedjan

[...] hæver sig, som Regnbu af en Flod,
op mod Bevidstheds Himmelhvælving. Naaer
Den Denne, Kjæden af min Haand da gaaer. (Wergeland 1918–1940 II, b. 2, 55)

Tillbaka till ursprunget måste livet släppa taget om kedjan, men rundgången från och till Gud bygger på näring.

Sexualrådgivning till skapelsen

Om och om igen följer Wergeland vätskornas lopp, och ständigt materialiseras det immateriella för att kunna åskådliggöra och precisera ett flödesschema. I andra delen, ”Mennesket”, formulerar Adam sin upplevelse av hur Phun-Abiriel stigit ner i hans kropp och fyllt honom med ande. Han uppfattar andens ankomst som en solstråle, men en märkligt materialiserad, flytande solstråle, som banar sig väg genom hans kropp. Den sköt sig in i bröstet, menar Adam, ”og flød saa derfra gjennem Arm og Haand”, sjunker slutligen ner i bröstet och ban-

kar som om den vill ut (Wergeland 1918–1940 II, b. 2, 117). Livsstrålen stannar inte heller i bröstet. Omvärldens bilder och ljud tränger sig på Adams sinnen, fyller honom med ångest och framkallar tårar. Livsstrålen ger räddning från att gå under av alla intryck:

[...] Thi den trængte sig
 igjennem al min Angest, op mod Læben
 og toned – ha, det Under! – ud i Luften
 lidt efter lidt fra Tungen, og om Alt
 jeg talte da; og – o et større Under! –
 (som om kun Livsenslysets Overflod
 gik bort, men selv det fløi ei bort i Tælen)
 [...]. (Wergeland 1918–1940 II, b. 2, 119)

Livsstrålen tränger sig ut genom läppar och tunga som tal; ångesten lättar. Det är dock inte en slump att talet formuleras som ett utflöde av livsljusets överflöd. Det handlar om en reglering av vätskebalans.

Wergelands kretslopp blir begripligt mot bakgrund av tidens läkekonst; jag menar att flödet av vätskor bör betraktas som ett slags transcendent humoralpatologi. Läran om de fyra vätskorna – blod, gul galla, svart galla och slem – med rötter hos Galenos (130–200 e. Kr.) hade dominerat europeisk medicinsk kunskap under århundraden, men förlorat mark under 1700-talet. Föreställningen om att kroppens välbefinnande berodde på vätskebalans, var dock alltså aktuell i början av 1800-talet, inte minst när det gällde det för Wergeland centrala ämnet samlag. Idéhistorikern Pia Laskar (2005) har studerat den rikliga floran av sexhandböcker som gavs ut i Sverige under 1800-talet. Sexualrådgivningslitteraturen cirkulerade på en i hög grad internationell marknad (Laskar 2005, 43). En genomgående trend var att humoralpatologins inflytande avtog under 1800-talet, men vätskeförlust identifierades med sjukdom under lång tid. Rätt dos av sädesvätska var därför avgörande; särskilt mannen försvagades av för mycket sexuell njutning och ett omåttligt slösande av säd ledde till bristande sexuell förmåga.⁵ Samtidigt var ackumulerad vätska ett lika farligt tillstånd, och avhållsamhet kunde leda till bland annat vansinne, melankoli och insomnade könsdelar. Under tidigt 1800-tal förekom fortfarande allmänt idén om att befruktning krävde samtidig orgasm. Sexhandböckerna ägnade sig därför åt att föreskriva vad Laskar (2005, 195–204) kallar en ”sexuell dramaturgi” för att exakt kunna beräkna rätt tidpunkt. Det gällde att kvinnan inte var för ivrig.

Wergeland följer noggrant dessa rön när Cahamel ska inleda skapelsearbetet på jordens första dag. Här krävs nämligen sexrådgivning. Jorden suckar i ”Solens milde Favntag som en Brud”, men det räcker alltså inte med njutning, utan regi behövs för att produktionen av liv ska bli så rik som möjligt. Jorden måste hålla igen och varken framstå som för hungrig eller för mätt. Solen ska se

din Frugtbarhed ei hungrig, naar den smager
 med fulde Læber hans Velsignelser,
 ei heller overmæt; men at den følger,
 om den sig vælter frem, af Rigdom tung,
 i lige Skridt (som regnfuld Sky en Storm)
 hans Kraft, der bruser uafhængig frem! (Wergeland 1918–1940 II, b. 2, 32)

5. Staberg pekar för övrigt på att Almqvist i förbindelse med Manhemsförbundet diskuterade hur ”den djävulska onanien” skulle kunna förebyggas genom strävan efter ”den ideala manlighetens salighet” (Almqvist cit. hos Staberg 2002, 76).

Om jorden följer denna sexuella dramaturgi kommer rätt dos vid rätt tidpunkt, och Cajahel utlovar:

Da vil han kjæmpe elskovssyg, for Dig
med mere Kraft berige end du kan
til muntert Liv og Smiil forvandle. (Wergeland 1918–1940 II, b. 2, 32)

Reglering av vätskebalansen alstrar kraft och kärlek. Jordan blir helig just genom att vara del av kretsloppet av vätskor som genererar liv.

Erik A. Nielsen (2010, 481) pekar på att humoralpatologins koppling mellan kroppsvätskor och mänskliga lidelser har betydelse även för Kingos psalmdiktning. Vätskepsykologin, skriver Nielsen, förbinds med Bibelns visionslitteratur, med de fyra källor som i Hesekiel (kap. 47) strömmar ut i fyra väderstreck under templet i Jerusalem samt med Uppenbarelsebokens flod med livets vatten (1 Mos 2:10 och Upp 22:1). Kombinationen resulterar hos Kingo i ”den groteske overdrivelse af menneskelegemetes fysiologiske ytringer”, som när Petrus gråter efter att ha förrått Jesus och det bildas ett hav av salta tårar (Nielsen 2010, 482). Skillnaden är att hav hos Wergeland ska förstås bokstavligt och att det ingår i ett näringsgivande kretslopp av reproduktion. Jordan inbegrips i den sakramentala handlingen förmedlad av vätskor.

Kedjan som binder himmel och jord, och som gör jorden delaktig i himmelens ljus, gestaltas med utväxling av kroppsvätskor. Livets ande är blod och solens sperma befruktar jord, som ammar djur och växter, och vars tårar för åter till ursprunget. Jordan sakraliseras genom att formuleras som en öppen kropp, vars läckande kroppsvätskor materialiserar kommunikationen med Gud. Allt detta alstrande av liv, näringskedjor och flöden ner i djupet och upp i himlen, denna flytande kroppslighet gör jorden helig. Så är inte fallet hos Almqvist. Kroppsvätskor sprutar, men de får en annan funktion i förhållande till jord och helighet. Med *Murnis* förflyttas vi från sexualrådgivning i skapelsen till änglaporr efter döden.

Korrespondenser

Orsaken till att *Murnis* inte kunde publiceras i sin helhet under 1800-talets första hälft inses lätt av nedanstående citat, som måste återges utförligt. Huvudperson i denna del av berättelsen är Solvifva, som ännu inte är en ängel. Tvärtom är hon tillfångatagen och hotas av våldtäkt. För att undgå detta öde ber hon att få dö av sin älskade Aisbrand, vilket också sker i ett slags vision:

När hon åter såg upp, märkte hon, att den klara floden i hvilken hon gungade, utgeck ifrån den stora Gestalten: såsom ifrån dess medja. Hon förvånades.

Ofvanför sig såg hon tvänne aflånga stora klot, lysande af alabaster, ändock såsom lefvande: och himmelens guldstrålar brötos i hulda färgor mot de veck, som syntes omgifva dem.

Ofvanom dem utgeck en lång ranka, fyllig och herrlig. Äfven den glänste såsom Alabaster så hvit mot himmelen; och strimor, såsom safirgrenar gingo på några ställen deromkring.

Då hon beundrade detta, såg hon, huru genom slutet af den höga rankan, ljufliga böljor sjönko ned, ljusblå och ganska klara. – De samlade sig till en flod. Det var uti den hon simmade. [...]

Slutligen, när hon kände sig uppåt flyta, alt närmare, så att hon var i sjelfva den mynning, hvarifrån den angenäma floden geck; då höll icke hennes väsende längre tillsammans; men hon bad högt: Herre Gud! o tag mig! ty nu dör jag af Aisbrand! – Och i detsamma inflöt hon i gestalten: – såsom upplöst sjelf till ett intet. (Almqvist 2018, 79f)

De ”ljufliga böljor” som Solvifva simmar runt i visar sig alltså vara Aisbrands sperma, och ”den angenäma floden” för henne in i själva det ädelstensskimrande könsorganet, där hennes orgasm också är ett självmord. Som dödspornografi saknar väl detta motstycke, men det som intresserar mig är att denna enorma mängd manlig säd inte producerar någonting alls. Inget liv, inget blod, ingen kommunikation mellan himmel och jord genereras av det imponerande flödet från Aisbrands midja. Reproduktion försvåras visserligen av den inverterade penetrationen, men den fysiologiska aspekten är en effekt av att poängen med samlaget är en helt annan. Det fungerar som ett tecken på sammansmältning och ges en mycket exakt uttydning.

Anders Persson visar att Almqvists beskrivning gör Aisbrand Kristuslik och att hela scenen låter sig tolkas som *unio mystica*, den mystiska traditionens upplevelse av enhet med Gud. Att dö får därmed i berättelsen inte bara bibetydelsen av orgasm; även den teologiska betydelsen av uppståndelse aktiveras (Persson 1998, 41–45). Den teologiska utläggningen av sädesavgång är rentav kärnan i det budskap Almqvist vill förmedla. Liksom hos Wergeland är psalmdiktningen en källa till Almqvists flöden och strömmar. Persson lyfter fram den pietistiska sångsamlingen *Mose och Lamsens Wisor* (1717), som fortsatte att utges i nya upplagor även under 1800-talet. Där strömmar blodet i passionspsalmerna som en ”kärleks elf”, som bildar floder och hav (Persson 1998, 46). Likaså uppmanas kärlekens hav att utgjuta sin ”flod,/ Utöfver allas hjertan” i de herrnhutiska sångsamlingarna *Sions sånger* (1743) och *Sions nya sånger* (1778) (Persson 1998, 46), som Almqvist var väl bekant med (Westman Berg 1962, 49–52). Almqvist driver dock den metaforiska användningen av landskap och vattensamlingar ett steg längre.

Precis som i *Skabelsen, Mennesket og Messias* startar vätskor och kroppsvätskor substitutionsräckor i *Murnis*, där en källa blir dagg som blir tår som blir blod. Och precis som hos Wergeland motsvaras vätskornas substitutioner av blomster som blir kropp som blir blomster – organismtanken återfinns i botten som bas för allegorin.⁶ Skillnaden är att de inte utgör en förbindelselänk mellan himmel och jord. Gunilla Hermansson (2010) pekar på att den himmelska kommunikationen sker på flera olika sätt i *Murnis*. Den metapoetiska aspekten är den viktigaste. Dikten framställs som sång, som kommunicerar med såväl de jordiska älskande som med diktaren (Hermansson 2010, 75). En organisk förbindelse utgörs vidare av askar, ”på hvilkas grenar”, enligt Almqvists saga, ”buden gå mellan himmelen och jorden” (Almqvist 2018, 66). Hermansson lägger särskild vikt vid källan, som redan i *Murnis* inledning även kopplas till berättelsens ord (Hermansson 2010, 82). Vattenstänk, skimrande av ljus, ska omge ”Kärlekssångerskan” med en ”trollkrets af perlor” (Almqvist 2018, 5). Hermansson drar slutsatsen att källan ”samlar natur, sprog, liv, död, Gud og kønnes forening i én lang, kompliceret kæde” (Hermansson 2010, 82; se även Staberg 2002, 170–179). ”Liknelsernas kedja blir cirkulär”, noterar också Horace Engdahl (1986, 193), och lyfter fram hur könets öppning liknas vid flytande rubin som liknas vid en ljusningsrand in i himlen.

I *Murnis*, liksom i *Skabelsen, Mennesket og Messias*, håller Gud själv låg profil. Han kommunicerar i himlen främst genom änglarnas undervisning. Det händer dock att änglar kan komma med bud, och ljus kan också fungera som direktkommunikation: minnen kan lysas upp och en tanke slå ner som en blix. Jakob Staberg kopplar flödet av kroppsvätskor i

6. Horace Engdahl argumenterar i *Den romantiska texten* för att *Murnis* inte bör uppfattas som allegori, eftersom texten upphäver skillnaden mellan en bokstavlig och en bildlig nivå, och gör de båda leden omvändbara till varandra. Almqvist ställer ”figur och figurerad verklighet på samma nivå. Den allegoriska hierarkin planas ut till en horisontell ordning” (Engdahl 1986, 192). Det är emellertid själva definitionen av genren allegori enligt Maureen Quilligans (1979, 25–33) studie *The Language of Allegory*. Den retoriska definition av allegori som Engdahl laborerar med benämner Quilligan ”allegores”: den allegoriska *tolkningen*.

Murnis till ljus. I Solvifvas död (i citatet ovan) lyfter Staberg (2002, 179) fram färgerna, hur ”himmelens guldstrålar brötos i hulda färgor” mot testiklarna och att böljorna av sperma är ”ljusblå och ganska klara” (Almqvist 2018, 79). Ljuset, skriver Staberg, ”flyter på så vis samman med de sexuella flöden individerna upplöses i” (Staberg 2002, 179). ”Solfaderns strålar” dansar även hos Almqvist ”med Jordmoders blommor i lustig älskog” (Almqvist 2018, 44), men framställs dock aldrig som livgivande säd. Ljuset belyser visserligen jorden, källan och Aisbrands sperma, men blir självt aldrig materialiserat i rinnande form. Vätskorna bildar hos Almqvist ingen näringskedja som utgår från Gud. Ändå är det oändligas förening med det ändliga det problem som *Murnis* utforskar genom kropp och sexualitet, men förbindelse-länken materialiseras inte i utsöndringar, utan avbildar relationen mellan det oändliga och det ändliga. Det heterosexuella samlaget är ett tecken. Ett väl utnyttjat tecken.

Almqvist var starkt påverkad av Swedenborgs visioner av himmelriket, där andarna undervisas av änglar, men undervisningen i *Murnis* inbegriper också innebörden av samlag; det är en avbild av föreningen mellan det oändliga och det ändliga, och refererar ytterst till Kristus. Anders Persson (1998, 39) diskuterar hur ”erotikens gudstjänstkaraktär” hos Almqvist har rötter i såväl Swedenborgs lära om det himmelska äktenskapet som i den herrnhutiska brudmystiken. Enligt herrnhutarnas förståelse av kärlek och äktenskap var fysisk förening ett sakrament; mannen representerade Kristus för hustrun, han var *vicarius Christi* (Persson 1998, 36; Westman Berg 1962, 55). Karin Westman Berg (1962) har visat det varaktiga inflytandet av herrnhutarnas kärleksuppfattning i Almqvists författarskap, men varken Swedenborg eller herrnhutare skulle dock känna igen sig i hur Almqvist låter den heterosexuella könsakten reflektera tillbaka på och begreppsliggöra inkarnation (Persson 1998, 33–46). Kristus är, i Almqvists utläggning, Guds könsorgan – eller med det sannolikt nybildade ord (Hermansson 2010, 328) som Almqvist genomgående använder i sina många omnämmanden av denna kroppsdel: ”bromo”. ”Jesus Kristus på jorden” är ”Guds bromo”, ”denna enskilda jordkropp [...] i hvilken hans gudomliga, manliga lif nedflöt” (Almqvist 2018, 64). Här är det visserligen frågan om sperma som flyter ner i skapelsen och upprättar kontakt mellan himmel och jord, men Kristus är själva manslemmen.

Sperman ges en betydligt mer abstrakt mening:

Dermed ingeck han i Ändlighetens, Mensklighetens, sin Hustrus lif; och hon blef sålunda med honom förenad till evig salighet, – såsom en Hustru med sin man.

Men sedan Gud under denna ingång hade sätt i henne sin säd, som är hans heliga Sanning; så sjönk Hans bromo tillsammans, och drog sig åter in till det oändliga, gudomliga. Ty föreningen var nu fulländad. (Almqvist 2018, 64)

Guds säd är upplysning, ”hans heliga Sanning”. Den genererar möjligen kunskap och frälsning, men knappast nya kroppar eller näringskedjor i kretslopp. Samlag är bild för samlagsmältning, inte förutsättning för reproduktion. Efter denna sexualiserade exeGES följer en förklaring av kroppsdelarnas innebörd helt i Swedenborgs anda: ögon, mun, panna, hår, armar ges en uppsättning andliga betydelser kopplade till förmågor och utseende. Bröst som flödar av mjölk liknas vid ”det förlofvade Landet” (Almqvist 2018, 87), men mjölken upprättar ingen ammande förbindelse mellan himmel och jord. Framför allt är mjölk, enligt en undervisande ängel, namnet på ”sanningens hvita flod”, som flödar ur två halvklott, vilka i sin tur ska uttydas som en avbild av ett delat helklot, som är salighet (Almqvist 2018, 61). Kroppens funktion i Almqvists verk är att återspegla en andlig sanning. Inkarnation är det enda förbindelseledet och motivering till att ändlighet fungerar som en avbild av oändlighet. I övrigt hålls nivåerna åtskilda. Kropp är korrespondens.

Jordkropp och jordsjäl

En romantisk, organisk omtolkning av nattvardens sakrament är precis som hos Wergeland avgörande för relationen mellan kropp, jord och helighet hos Almqvist. Staberg (2002, 163f) lyfter fram hur Almqvist ett par år tidigare i avhandlingen *Om religion, religiösa bruk* (1817, publicerad posthumt) argumenterar för att nattvarden bör förstås i en vidare bemärkelse: bröd och vin är inte längre enda sättet att njuta Herrens kärlek, menar Almqvist, utan liv finns i alla element, i djur och växter, och i alla delar av kroppen. Poesins uppgift är att kanalisera nåd; ”poesin’ som ett levande väsen träder i stället för den äldre kyrkans sakrament som Almqvist menar har stelnat i ett uttorkat ord” (Staberg 2002, 165). Helighet är nedlagd, avläsbar och tillgängliggjord i skapelsen. Invigningen sker dock fortfarande genom kropp.

Kristus uppenbarar sig i *Murnis*, men enbart på Murnidernas ö. ”Murnis” är namnet på de änglar som renats i så hög grad att de varken behöver jordiska språkljud eller jordisk klädedräkt. Änglarnas inre är omedelbart manifesterat som kropp. Själva deras ö är en köns-specifik kropp: ”Mänsklighetens, Guds bruds, den oändliga Qvinnans yunis” (Almqvist 2018, 109). ”Yunis” är benämningen på det kvinnliga könsorganet, även det flitigt brukat genom hela berättelsen; Almqvist har förmodligen hämtat ordet från sanskrit (*yoni*) och Schiwa-kultens föreställningar om sexualitet som sakrament (Westman Berg 1962, 65, 105). Den mest ingående beskrivningen ges dock i form av en geografi:

Midt öfver Ön syntes en lång strima. Det var en doftande Rubinflod, så stilla, så klar: ej syntes en Våg krusa sig på dess spegel.

Dock var det ingen flod, när man kom dit fram [...].

Det var ock en sägen, att på midten af denna strima geck en djup och salig Dal; men så långt in, att ingen förmärkte det, som ej var derinne. Och ännu längre in, genom denna Dal, geck en angenäm lång väg, till andra Länder och Boningar. (Almqvist 2018, 109)

För göra den anatomiska topografin fullständig lägger Almqvist också till ett torn vid ena änden av floden och en grotta av ”glänsande musslor” vid den andra (Almqvist 2018, 112). Det himmelska landskapet en kvinnas kön.

Landskapets helighet är här omedelbart kopplad till inkarnation. Den ”oändliga” kvinna, vars kön bebos av andarna, är själva den mänsklighet i vilken Gud utgjuter sin sannings säd genom sin ”bromo” Kristus. Jord och mänsklighet är genomträngd av andlighet. Anders Persson påpekar att ”den kosmiska Aisbrandgestaltens alabastertestiklar” är tydligt igenkännbara i det himmelska landskapet och att det därför ”framstår som hermafroditiskt” (Persson 1998, 56). Alabastertestiklarna återfinns dock vid korset, som är platsen för det himmelska bröllopet. Det par som får mest utrymme i *Murnis* är Albion och Nuna. I jorderlivet blir Albion skyldig till Nunas död och han åläggs efter döden lång botgöring för att kunna återförenas med henne. I gengäld installeras de i slutet som furstepar på äktenskaps-kärlekens ö, men först måste de fira sitt himmelska bröllop.

[N]ejden [begynte] höja sig och gunga, och de uppgingo mot tvänne angenäma kullar: liksom Alabasterklippor, der saphirådror gingo igenom.

Ovanpå den ena kullen stod ett högt kors af klart guld. (Almqvist 2018, 105)

Landskapets testiklar är del av det falliska tecknet för Kristus. Almqvist förtydligar att det var på korset ”Guds jordkropp fordom [hängde]: då han satt emellan himmelen och jorden, och förenade dessa bägge till ett lif” (Almqvist 2018, 105). Kristus är förbindelse-länken och genitalierna ges en emblematisksk förståelse. Landskapet som kropp blir heligt som en direkt konsekvens och avbildning av inkarnation. Som Persson framhåller innebär *Murnis* en

”erotisering av teologin” och samtidigt en ”sakralisering av erotiken” (Persson 1998, 33, 39). I förlängningen av detta menar jag att *Murnis* är del av en begynnande sakralisering av jorden, förstådd som erotiserad kropp.

Almqvists swedenborginflytande avtog med åren, men jord som kropp återkommer i en mindre sexualiserad form bland annat tjugo år senare i *Menniskoslägtets saga, eller Allmänna världshistorien förenad med geografi* (1839–1841) – ett grandios projekt: Almqvist avsåg att ge en beskrivning av hela jordens geografi med tillhörande analys av politiska system mot bakgrund av världens religiösa myter (Aspelin 1979). Av fyra planerade delar färdigställdes emellertid enbart den första om Asien. Visionen om tidernas fullbord är dock utskrivet. Almqvist föreställde sig, i likhet med många av den tidiga nationalismens förespråkare, att världens olika nationaliteter skulle smälta samman och förenas i en högre mänsklighet. Jorden uppfattar han som en organism, en jordkropp, och den framtida högre, sammansmälta mänskligheten innebär ”hela vår planets andelofs bringande till *en själ*” i ”universal förening” (Almqvist 2002, 9, Almqvists kursiv). Kurt Aspelin (1979, 24, 174) påpekar att denna tanke är en kombination av den romantiska naturfilosofins idé om jordklotet som en organism med Swedenborgs idé om *Homo maximus*, mänskligheten som Guds fysiska motsvarighet vid tidens ände. Kort sagt: jordsjälens är en evolutionistisk omdefiniering av Kristi återkomst (Bohlin 2021). Mänsklighet blir hos Almqvist jordkroppens själ i ändlig form. Inkarnation gör själva jorden helig.

Organismtanken hos Almqvist gör jord till kropp och kropp till blomma, och den låter vätskor flöda över i varandra, men kroppsvätskorna upprättar inget kretslopp mellan himmel och jord. Däremot blir sperma i *Murnis* ett tecken på sammansmältning och sakraliserar jorden: den mänsklighet i vilken Kristus utgjuter Guds sanning är också ett kön och ett landskap. Inkarnation fungerar som grundläggande figur för hur jorden blir helig även i *Skabelsen, Mennesket og Messias*. Wergelands Jesus har förvisso ofta anklagats för att vara tämligen blek och föga övertygande (se t.ex. Haakonsen 1951). Å andra sidan har *anden* Messias en framträdande roll i Wergelands dikt och andens nedstigande i kropp är det centrala problem som driver intrigen i andra delen ”Mennesket”. Vätskornas näringskedja är en upprepning och gestaltning av inkarnationens logik.

Almqvists *Murnis* är inskrivet i ett nationalistiskt projekt som del av MannaSamfunds pedagogiska program, och Wergelands ”Nationalværk” (Wergeland 1958, 341) inleds med en hyllning till en nationalistisk förståelse av landskap som föräldrakropp. Dessa två tidiga verk i respektive författarskap synliggör två sätt på vilka jord blir helig såsom kropp genom inkarnation som tankefigur. Den kristna frälsningshistorien ger på så sätt diskursiva förutsättningar för den nationalistiska föreställningen om landskapet som på en gång grav och frälsning, forntid och framtid, kropp och helighet. Wergelands kroppsvätskor förbinder himmel och jord, medan Almqvists är tecken på deras sammansmältning. Blod, mjölk, tårar, sperma – jordkropparnas utsöndringar – läcker in i det nationalistiska projektet.

Artikeln ingår i forskningsprojektet Förtrollande nationer: varumarknad, folketro och nationalism i skandinavisk skönlitteratur 1830–1850 (finansierat av Riksbankens Jubileumsfond 2016–2018). Jag vill tacka Elin Stengrundet och alla deltagarna i konferensen ”Henrik Wergelands skjønnlitterære forfatterskap” vid Høgskulen i Volda 2019 för givande diskussioner om ett utkast till denna artikel. Varmt tack också till Bjarne Markussen för generöst tips om annonseringen av Wergelands verk!

Litteratur

- Almqvist, Carl Jonas Love. 2002. *Samlade Verk 19. Menniskoslägtets Saga, eller Allmänna werldshistorien förenad med geografi*, redigert av Jon Viklund. Stockholm: Svenska Vitterhetssamfundet.
- . 2018. *Samlade Verk. Serie III: otryckta verk 3. Murnis. Idyllion*, redigert av Petra Söderlund. Stockholm: Svenska Vitterhetssamfundet.
- Aspelin, Kurt. 1979. "Det europeiska missnöjet". *Samhällsanalys och historiespekulation. Studier i C.J.L. Almqvists författarskap åren kring 1840. Del I*. Stockholm: P.A. Norstedt & söners förlag.
- Bjerck Hagen, Erik. 2019. *Norsk litteratur 1830–1875. Romantikk, realisme, modernisme*. Oslo: Dreyers forlag.
- Bohlin, Anna. 2021. "Geography of the Soul – History of Humankind: the Jerusalem Code in Bremer and Almqvist". I *Tracing the Jerusalem Code III. The Promised Land: Christian Cultures in Modern Scandinavia (ca.1750–ca.1920)*, redigert av Ragnhild J. Zorgati og Anna Bohlin. Berlin: DeGruyter.
- Damsholt, Tine. 1999. "En national turist i det patriotiske landskab". *Fortid og Nutid* (marts): 3–26.
- Engdahl, Horace. 1986. *Den romantiska texten. En essä i nio avsnitt*. Stockholm: Albert Bonniers förlag.
- Haakonsen, Daniel. 1951. *Skabelsen i Wergelands diktning*. Oslo: J. W. Cappelens forlag.
- Helland, Frode. 2003. *Voldens blomster? Henrik Wergelands Blomsterstykke i estetikkhistorisk lys*. Oslo: Universitetsforlaget.
- Hermansson, Gunilla. 2010. *Lyksalighedens øer. Møder mellem poesi, religion og erotik i dansk og svensk romantik*. Centrum för Danmarksstudier, Göteborg & Stockholm: Makadam.
- Langås, Unni. 2003. "Romantikens kropp. Henrik Wergeland i et kjønnsperspektiv". *Edda* 103 (2): 162–179.
- Laskar, Pia. 2005. *Ett bidrag till heteroseksualitetens historia. Kön, sexualitet och njutningsnormer i sexhandböcker 1800–1920*. Stockholm: Modernista.
- Lindberger, Örjan. 1947. *Wergeland och Sverige*. Stockholm: Kooperativa förbundets bokförlag.
- Myhren, Dagne Groven. 1991. *Kjærlighet og logos. En undersøkelse og en sammenligning av Henrik Wergelands verdensdikt: Skabelsen, Mennesket og Messias*. Oslo: Solum forlag.
- Nielsen, Erik A. 2010. *Thomas Kingo. Barok, enevælde, kristendom. Billed-sprog II*. København: Gyldendal.
- Persson, Anders. 1998. "Försonarn vid sitt bröst, en stjärnkrönt Qvinna". *Jungfru- och moderstematiken hos C.J.L. Almqvist och P.D.A. Atterbom*. Skellefteå: Norma bokförlag.
- Quilligan, Maureen. 1979. *The Language of Allegory. Defining the Genre*. Ithaca: Cornell University Press.
- Schiedermair, Joachim. 2006. "Sublime ekfraser. Det opphøyede som semiotisk prosess i Henrik Wergelands *Jan van Huysums Blomsterstykke*". *Edda* 106 (2): 118–130.
- Seip, Anne-Lise. 2007. *Demringstid. Johan Sebastian Welhaven og nasjonen*. Oslo: Aschehoug.
- Sejersted, Jørgen Magnus. 2008. "Kjønnets mytopoesis. Vennskap, erotikk og kjærlighet i *Skabelsen, Mennesket og Messias*". I *Tekster på tvers. Queer-inspirerte lesninger*, redigert av Christine Hamm, Jørgen Magnus Sejersted og Lars Rune Waage, 253–275. Trondheim: Tapir Akademisk Forlag.
- Staberg, Jakob. 2002. *Att skapa en ny man. C.J.L. Almqvist och MannaSamfund 1816–1824*. Stockholm/ Stehag: Symposion.
- Stengrundet, Elin. 2018. *Opprørets variasjoner. Autoritetstematikk i fire dikt av Henrik Wergeland*. Elverum: Høgskolen i Innlandet.
- Sætre, Lars. 1995. "Meiningsfylde og substitusjon i *Jan van Huysums Blomsterstykke* av Henrik Wergeland". I *Perifraser. Til Per Buvik på 50-årsdagen*, 241–276. Bergen: Litteraturvitenskapelig institutt, Universitetet i Bergen.
- Sørensen, Tonje Haugland. 2019. "Aktivisten Johan Christian Dahl – historie og kulturminner som felles arv og ansvar". *Forntidsminneforeningen Årbok* 173: 27–45.
- Tegnér, Esaias. 1817. *Svea*. Stockholm: Svenska Akademien.
- Wergeland, Henrik. 1918–1940. *Henrik Wergeland: Samlede Skrifter. Trykt og utrykt*, redigert av Herman Jæger et al. Oslo: Steenske Forlag.
- . 1958. *Henrik Wergelands Skrifter: Folkeutgaven I*, redigert av Leiv Amundsen og Didrik Arup Seip. Oslo: Cappelens Forlag.
- Westman Berg, Karin. 1962. *Studier i C.J.L. Almqvists kvinnouppfattning*. Kvinnohistoriskt arkiv 3. Göteborg: Akademiförlaget-Gumperts.