

HISTORISK TIDSKRIFT
(Sweden)

122:4 • 2002

Bekvämlighet eller salig evighet? Tankar kring välfärd, förmodernitet och det goda livet

Av Annika Sandén

Föreställningarna om välfärd och det goda livet har i hög grad kommit att formas genom bilden av det svenska folkhemsbygget; med effektiv produktion och resursanvändning skapas ekonomisk och social omvandling bort från det materiella nödortfötet. Detta välfärdssamhälle har också kommit att forma föreställningarna om det *moderna* samhället – vetenskapligheten och upplysningen i skön förening, där rationella system för empati och ekonomisk omvandling möjliggör jämlikhet och social rättvisa.

Förmodern tid¹ för emellertid knappast tankarna till ett välfärdssamhälle. Det materiellt svaga lokalsamhället under förmodern tid erbjöd inte många möjligheter att hjälpa människor som hamnat på samhällets botten. Utan ett socialt skyddsnät stod sig människorna slätt när regnet inte kom, när skörden förstördes, när sjukdom och död drabbade familjen. Ålderspension fanns inte, inte heller försäkringar som skydd i särskilt utsatta lägen. Frågan är om det överhuvudtaget fanns utvecklade system för skapande av ordning, för omsorg och konflikthantering – eller studerar vi en tid där slumpmässigt utformade system avgjorde överlevnaden, utan långsiktighet och kollektiva uppoffringar? Är kanske förutsättningarna för ett gott liv ohjälpligt förbundet med en modern rationalitet, individualitet och empati?

Dessa frågor skall inte besvaras i denna artikel. Istället tjänar de som fond för reflektioner kring välfärdens materiella och immateriella dimensioner, och kring dikotomin förmodernitet/modernitet. Här presenteras ett forskningsläge kring välfärd under förmodern tid, trots att välfärd i det förmoderna inte i någon vidare utsträckning varit föremål för forskning. Det bör emellertid vara fruktbart att söka *den tidens* materiella och existentiella förutsättningar, d v s de villkor utifrån vilka människor hade att ordna sin vardag. Härigenom kan förväntningar och önskningar av livet avtäckas liksom

1. I den här artikeln avser *Förmodern tid* tiden före ca 1600, och används som en kontrast eller motbild till en så kallad modern tid. Sekelskiftet 1600 bör för Sveriges räkning annars betraktas som tidigmodern tid.

föreställningar om välfärd och strategier för att realisera dem. Men först, varför studera välfärd i en annan tid än vår egen, och viktigare, vad är egentligen välfärd?

Att på lång sikt tillgodose resurser som inte bara syftar till att säkra en grundläggande överlevnad utan också långsiktig materiell och immateriell trygghet för särskilt utsatta grupper i samhället kan utgöra en enkel definition av välfärd. Att *agera* för välfärd implicerar ett arbete, en strävan efter ett tillstånd. Ett välfärdssamhälle kan definieras som det samhälle där kollektiva system skapats avsedda för upprätthållandet av detta tillstånd av välfärd för människorna. Även om välfärd och det goda livet inte är synonyma företeelser, så förutsätter de varandra; det är knappast möjligt att tala om ett gott liv som inte innefattar någon form av välfärd, och vice versa. Enklare är kanske att tala om det *ickegoda*, eller det inte önskvärda samhället: det icke upplysta, det materiellt skrala samhället med en undanträngd humanitet, bildning och andlig frihet. Att tala om ett gott liv görs därför inte alldeles obesvärat; förståelsen och värderandet av det som är gott är godtyckligt och subjektivt över tid och sammanhang. Ett sätt att definiera det goda livet kan emellertid vara att se det som sammanbundet med tillgodoseendet av vissa behov. Individerna bör minst kunna tillfredsställa materiella och fysiska behov, som att ha tillgång till mat, sömn och värme.

Ett gott liv avser också existentiella dimensioner som hänger samman med vad det innebär att vara människa. Sådana behov kan vara att få ingå i en gemenskap, att ha nära relationer med andra och att få omge sig med människor man tycker om.

Välfärd, individuell eller kollektiv, hänger också ihop med livskvalitet. Livskvalitet hänger omvänt samman med välfärd och välbefinnandets värden. Det är emellertid skillnad mellan yttre välfärd och inre välbefinnande. Därmed kan välfärd betraktas som dels någonting kollektivt, och beskrivas i termer av ett välfärdssamhälle, med utarbetade system för omsorg och trygghet, dels som ett individuellt projekt som anknyter till en existentiell sfär. Nödvändiga villkor krävs dock för att tala om välfärd och det goda livet, såsom tillfredställande av de mest grundläggande fysiska behoven. Begreppet livskvalitet för spontant tankarna till någonting annat än mätbara materiella resurser – också den materiellt fattige kan naturligtvis uppleva sig vara tursam i livet och tillfreds med sig själv och den aktuella livssituationen. Livskvalitet hänger därför ihop med uppfattningen om tillvaron, och står därmed i relation till förväntningar och önskningar om livet.

Nordisk sociologisk välfärdsforskning har emellertid inriktats på framförallt välfärdens materiella dimensioner, då människan främst uppfattades vara en passiv konsument. Där står hushållet som modell för realiserandet av det goda livet; vardagslivets bekvämlighet, frånvaron av smärta, d v s det materiella välståndet är högsta värde i en värdehierarki.² Den kanadensiske filosofen Charles Taylor lyfter emellertid fram välfärdens immateriella dimensioner genom att koppla individens självuppfattning till samhällets moral och människosyn i syfte att studera vad som ligger bakom moraluppfattningar och välfärdsinstitutioner. Taylor finner att känslan av självet och känslan av det goda är tätt sammanvävda. Detta hänger också samman med känslan av hur våra liv ser ut som helhet, d v s hur vi förhåller oss till andra, hur vi blivit de vi är och vart vi är på väg.³ Här finns en koppling till allmänmänskliga behov som att bli sedd, respekterad i gruppen, att ha någon form av påverkansmöjligheter. På liknande sätt har sociologen Erik Allardt lanserat välfärdsbegreppet som knutet till individernas möjligheter att få immateriella behov tillgodosedda. Allardt presenterar tre centrala välfärds-värden: "att ha", "att älska", "att vara". "Att ha" definieras i termer av resurser som individen har. "Att älska" grundar sig på hur man förhåller sig till andra. "Att vara" definieras av vad man är i relation till samhället. Dessa komponenter inrymmer det Allardt anser vara centrala mänskliga behov, d v s att på ett grundläggande sätt kunna leva på en skälig materiell nivå, tillsammans med andra människor och med möjligheter att påverka sin omgivning.⁴

Välfärdsbegreppet kan inte på ett tydligt sätt översättas till ett förmodernt sammanhang, därtill är det alltför tätt sammankopplat med vår tids normer för materiell bekvämlighetssträvan. Välfärdsprojektet anknyter också till moderna ideal som sekularisering, individualism och frihet från traditionella band. Att kasta om begreppen, att applicera ett modernt begrepp som välfärd i ett förmodernt sammanhang, är emellertid ett sätt att börja ställa frågor kring den tidens föreställningar om det goda livet. Då öppnas för frågor kring föränderligheten och kontinuiteten i historien, liksom för skillnader och likheter mellan oss själva och de människor som levde en gång. Då blir det möjligt att också problematisera förändringsprocessen mot det moderna.

2. Lars-Erik Wolvén, *Jakten på det goda livet. Om konsten att fånga välfärd och livskvalitet*, Stockholm 1990.

3. Charles Taylor, *Sources of the Self: The Making of the Modern Identity*, Cambridge 1989.

4. Erik Allardt, *Att Ha Att älska Att Vara. Om välfärd i Norden*, Lund 1977.

Det goda livet – en fråga om civilisering?

Bilden av det tidiga 1600-talets lokalsamhälle och de människor som levde där har inte sällan varit bister, och har på många sätt förståtts och sammanfattats mot bakgrund av det som kommit att beteckna det moderna samhället. Analyser av historien som en utvecklingsprocess mot detta moderna, ur ett längre perspektiv, går ofta tillbaka på Norbert Elias och hans civiliseringsteori. Teorier om att processen istället har att göra med disciplinering från den expanderande statsmaktens sida, eller med en tilltagande rationalisering av staten har också anförts. Då talar vi med Michel Foucault respektive Max Weber.

Är det moderna en förutsättning för realiserandet av ett gott liv, och finns det skäl att tolka förändringen mot ett välfärdssamhälle som en civiliseringsprocess? Elias hävdar att människornas driftsliv och beteende, som ändrat karaktär över de senaste tre hundra åren, skall betraktas som förknippat med samhällets omvandlingar. Integration och sammanflätning mellan människor uppstår genom penninghushållningens inträde i västvärlden. Då skapas en statsmakt som kan upprätthålla kontroll, fredlig kontroll, över större områden än tidigare. Därav följer att människorna är tvungna att avstämna sitt beteende med tanke på dessa väldiga områden, och skaffa sig en överblick över betydligt längre handlingskedjor än tidigare. Därför präglas livet av en stark självbehärskning, ett ständigt tvång, en tygling av affekterna och en reglering av drifterna. Skam- och obehagströskeln sänks också som ett led i civiliseringens "rationalisering" av beteendet. Detta hänger samman med att kedjorna av beroenden blir tätare och längre eftersom allt fler människor binds allt närmare varandra. Då ökar också tvånget till självkontroll.⁵

Svenska historiker som Arne Jarrick och Johan Söderberg har anslutit sig till Elias teori, men inte okritiskt. De ser inte förändringen mot ett ökat själv-tvång och impuls kontroll som en medveten strategi från hov eller andra maktsfärer som Elias, utan hävdar att den tvärtom kommer underifrån. Civiliseringen ser de som en produkt av förändrade produktionsförhållanden, och den har därmed sin grund i den enskildes förändrade försörjningssträvanden. Den ökade kontrollen av de egna impulserna var självpåtagen och en produkt av ett praktiskt samspel för ömsesidiga behov. Jarrick och Söderberg har dessutom ett normativt anslag; människorna lärde sig att i större utsträckning än tidigare ta hänsyn till andras behov när de sökte tillfredsställa sina egna. De blev *empatiska*. Respekten för människoliv, omsorgen om svaga

5. Norbert Elias, *Från svärdet till plikten. Samhällets förvandlingar*, del 2, Stockholm 1991.

grupper, rätten till likvärdig behandling och personlig tolerans och autonomi ser de som förknippade med en förändringsprocess som lett till det moderna, mer humana, civiliserade samhället.⁶

Frågan kvartstår emellertid om de västeuropeiska samhällenas organisering i form av stater, monopoliseringen av skatter och fysisk våldsutövning egentligen har att göra med en civiliseringsprocess. Elias menar att det mänskliga beteendet och känslolivet har förändrats i denna bestämda riktning. Processen är ingenting genomtänkt, ingen strategi eller produkt av ett rationellt överläggande, men inte heller någon ostrukturerad eller kaotisk omvälvning. De enskilda individernas handlingar, deras känslomässiga och förnuftsmässiga impulser, griper ständigt in i varandra med hjälpande eller stjälpande verkan. Denna grundläggande sammanflätning av de enskilda mänskliga handlingarna kan leda till förändringar som ingen enskild individ har planerat eller skapat. Ur detta uppstår en ordning som är mer tvingande än känslan eller förnuftet hos den enskilda. Genom att större grupper av människor är bundna i ett ömsesidigt beroende, och genom att det fysiska våldet har utsöndrats ur detta beroende, uppstår en social mekanism som fortlöpande förvandlar det tvång som människorna utövar mot varandra till ett tvång de också utövar mot sig själva. Så tänker sig Elias att samhällets strukturomvandling tvingar människorna till självtukt.

Elias lägger därmed stor vikt vid mänsklig sammanflätning, och att beroenden och täthet människor emellan skapar social kontroll, vilket leder in beteendet i normer ingen enskild individ tänkt ut. Kanske hänger emellertid det växelspel individer emellan, som på ett fundamentalt sätt avgör integration och social gemenskap, ihop med det förmoderna och *inte* med det moderna. Det förmoderna lokalsamhällets invånare levde tätt i beroende där försörjningen var avhängig det fungerande hushållet. Att på modernt individualistiskt manér förverkliga vidlyftiga livsplaner var inte möjligt och kanske inte ens önskvärt. Människorna i traditionella samhällen var, och är, tätare sammanflätade med gruppens medlemmar än i det västerländska nutida samhället. Den direkta sociala kontrollen var mer heltäckande och oundviklig. Det betydde sannolikt också en betydande inskränkning av just individuella önsningar. Men den förmoderna individen tycks i mycket hög utsträck-

6. Arne Jarrick & Johan Söderberg, *Odygd och vanära. Folk och brott i gamla Stockholm*, Stockholm 1998; Arne Jarrick, *Mot det moderna förnuftet. Johan Hjärpe och andra småborgare i Upplysningens Stockholm*, Stockholm 1992; Johan Söderberg, *Civilisering, marknad och våld i Sverige 1750–1870. En regional analys*, Stockholm 1993.

ning ha betraktat och identifierat sig själv gentemot andra. Att innefattas i ett kollektiv med normer för agerandet, reglerat av äran, bör i denna materiellt begränsade värld snarast ha betytt förutsägbarhet, ordning och stabilitet, vilket i väsentliga avseenden säkrade försörjningsmöjligheterna. Ur ett sådant perspektiv kan den förmoderna individens bundenhet till gruppen, som också betydde brist på individualiserande möjligheter, lite tillspetsat betraktas som en genuin form av integration i en social gemenskap.

Elias har emellertid kritiserats. Antropologen Hans Peter Duerr hävdar att statsmaktens framväxt under tidigmodern tid drev in människorna i abstrakta grupperingar som kom att lösa upp sociala band, vilket fick till följd att den kontroll som följer i en tät social gemenskap också försvann. Därför, finner Duerr, var statsmaktens repression av individerna istället en fråga om *decivilisering*. Det vilda, "ociviliserade" förmoderna utlevandet av känslolivet är enligt civilisationsteoretikerna en produkt av att den sociala kontrollen var svag. Med tiden skulle den sociala kontrollen öka vilket på sikt fick människorna att undertrycka de "djuriska" behoven. Kärnan i Duerrs kritik av civiliseringsteoretikerna utgår från att också den medeltida människan omgärdades av en social kontroll. Den skambelagda nakenheten kan, som han ser det, inte föras tillbaka på kristendomens utbredning eftersom också asiatiska kulturer och så kallade primitiva folkslag hade, och har, ett skamfullt förhållande till den nakna kroppen. Nakenhet och skam är nära förbundna med varandra vilket föranleder Duerr att anta att det ligger sanning i den bibliska myten enligt vilken skammen för att blotta kroppens intimare delar inte är någon historisk tillfällighet, utan tillhör människans väsen.⁷

Den arbetsdelning som Elias ser som motorn i integrationen kan därför istället ses som den stjälpande faktorn för samma integration, dvs med arbetsdelningens och klasssamhällets uppkomst ökar distansen mellan människor. Uppenbarligen har handlingsmönstren ändrat karaktär de senaste trehundra åren. Betyder det, som Elias och hans efterföljare hävdar, att det reglerade handlingsutövandet har *vuxit fram* under den här perioden, att den förmoderna individen omvänt saknade självbehärskning och normer kring sitt handlande? Vad som uppfattas ha varit affektstyrda handlingsmönster kan möjligen ha slagit mot en annan klangbotten, utförts på en annan spelplan med andra domare. Därför finns det goda skäl att så långt den egna horisonten tillåter studera de förmoderna människorna mot bakgrund av *deras* materiella och andliga livsbetingelser.

7. Han Peter Duerr, *Nakenhet och skam. Myten om civiliseringsprocessen*, Stockholm 1994.

De materiella förutsättningarna

Att sätta sig in i en konkret vardag, att studera de små händelserna och en eventuell förändring av själva vardagslivet bör öka förståelsen av en övergripande samhällsutveckling. Ett sådant mikroperspektiv har sedan länge lyfts fram inom historieforskningen. Intressant i detta sammanhang är Peter Kriedte, Hans Medick och Jürgen Schlumbohms *Industrialization Before Industrialization*. De gör en poäng av att förståelsen av en övergripande samhällsförändring bör kopplas till förändring på lång sikt i det konkreta vardagslivet. Industrialiseringen i Europa föregicks inte, menar de, av ett fåtal större tekniska innovationer, utan skall istället förstås som en sedan medeltiden fortgående utveckling av det tekniska vardagslivet.⁸

Hushållet var ett slags grundsten då det fungerade ekonomiskt som en minsta produktionsenhet i samhället och som en bas för den sociala och politiska ordningen.⁹ Förutom det äkta paret och eventuella barn inbegrep ofta hushållet också drängar, pigor och hjälpkarlar. Vid sidan om den rent ekonomiska funktionen hade hushållet också en viktig socialiserande och kunskapsgenererande funktion. Här arbetade människorna, bodde, åt och sov. Via hushållet fördes viktiga kunskaper vidare från generation till generation, kunskaper om de praktiska göromålen och om föreställningar om världen. Inom ramen för hushållet erhöles också insikter och kunskaper om de handlingsnormer som gällde för den grupp i samhället man tillhörde.¹⁰ Ekonomi var därför varken för kvinnor eller män ett avskilt segment i samhället utan invävt i produktionsgemenskapen på individnivå. Mer eller mindre självförsörjande produktionsenheter borgade för ett lokalsamhälle där människorna kunde verka och leva. Ekonomi handlade om försörjning, både av det egna hushållet och av lokalsamhället som helhet.¹¹

Då försörjningsmöjligheterna vilade på det fungerande hushållet var individen, för att undgå fattigdom, tvungen att ingå i ett hushåll. Eftersom äran var det "kapital" som bestämde individens plats i gemenskapen, och därmed

8. Peter Kriedte, Hans Medick & Jürgen Schlumbohm, *Industrialization Before Industrialization: Rural Industry in the Genesis of Capitalism*, Cambridge 1981.

9. Anders Florén, "Den sociala organiseringen av hushållet", *Arbete, hushåll och region. Tankar om industrialiseringsprocesser och den svenska järnhanteringen*, Uppsala 1992, s 50.

10. Dag Lindström, "Hushåll, heder och ära. Om arbete och vardag i den medeltida och tidigmoderna staden", i Gunnar Broberg m fl (red), *Bryta, bygga, bo. Svensk historia underifrån*, del 2, Stockholm 1994.

11. Maria Ågren & Kenneth Johansson, "Ekonomiska brott och egendomsbrott", i Kåre Sønnesson (red), *Normer og sosial kontroll i Norden ca 1550–1850. Domstolene i samspill med lokalsamfunnet*, Oslo 1994.

försörjningsmöjligheterna, hade den en materiell sida. Ärokulturen kan därför sägas vara ett försäkringssystem, producerat av tidens materiella levnadsvillkor. Peter Reinholdsson menar att nätverk, gillen och sammanslutningar av olika slag var mycket viktiga för den enskilde då de spelade en fundamental roll för skapande av både materiell och andlig trygghet.¹²

Av domsprotokollen att döma var häftiga känslor och vilda slagsmål under förmodern tid vanliga i konfrontationerna mellan människor. Därvidlag finns anledning att lyssna på civiliseringshistorikerna; våldet har onekligen minskat i omfång de senaste trehundra åren och staten har, som Arne Jarrick påpekar ”lösgjort våld från makt”¹³. De våldsamma handlingsmönstren har Jarrick och Söderberg förklarat mot bakgrund av individernas bristande impuls kontroll. De argumenterar för att våldet berodde på en generell intolerans och bristande förmåga till inlevelse bland människorna. Det minskade våldet över tid skall förstås som en produkt av en ökande tolerans, som en följd av upplysningens genomslag.¹⁴

I kontrast till den tolkningslinje som förstätt våldet mot bakgrund av en rådande affektkultur står den forskning som betonar tidens kollektiva system för konfliktlösning. Handlingsmönstren skall inte betraktas som enbart godtyckliga och affektiva, hävdar Eva Österberg och Dag Lindström, utan kopplas till ett samtida normsystem.¹⁵ Då lokalsamhällena var små och människor levde tätt i beroende och gemenskap fanns, enligt Jan Sundin, ett intresse både bland allmogen och de rättskipande männen på rådstugan av att lösa konflikter, att återskapa lugn och endrätt i lokalsamhället. Sundin beskriver det förmoderna lokalsamhället som pragmatiskt ordnat, med en rättskipning som syftade till biläggande av konflikter, återskapande av lugn och stabilitet i staden, snarare än kriminalisering av lagöverträdelse. Samma pragmatiska strävan efter lugn och harmoni i rättstänkandet förde emellertid med sig att de som inte lät sig återanpassas efter sonat straff verkligen kunde avrättas eller förvisas.¹⁶ James Sharpe har visat också för 1600-talets England på en rättskipning präglad av samma pragmatism och funktionalism.¹⁷

12. Peter Reinholdsson, *Uppror eller resningar? Samhällsorganisation och konflikt i senmedeltidens Sverige*, Uppsala 1998.

13. Arne Jarrick, *Kärlekens makt och tårar. En evig historia*, Stockholm 1997, s 17.

14. Jarrick & Söderberg 1998.

15. Se exempelvis Lindström 1994:4; Sundin 1992; Österberg & Lindström 1988; Annika Sandén, "Handlinsnormer och rättskipning i det tidigmoderna Vadstena", *Socialhistoria i Linköping*, nr 1, Linköping 1997.

16. Jan Sundin, *För Gud, staten och folket. Brott och rättskipning i Sverige 1600–1840*, Lund 1992

17. James Sharpe, *Crime in Early Modern England*, London 1984.

Det förmoderna, mycket täta, lokalsamhället låter sig alltså tolkas i sociologiska termer. Johan Asplund menar att människor omedelbart och intuitivt skapar och svarar på signaler och koder som finns i ett samhälle. Signalerna är elementära och responsen sker direkt och omedvetet. Att svara på signaler från omgivningen är grundläggande i kommunikation mellan människor, och den sociala *responsiviteten* bestämmer och förutsätter därför mänsklig integration.¹⁸ Individens handlanden i en grupp måste enligt detta resonemang ingå i en gemensam, intuitiv och elementär uppfattning om vilka handlingsmönster som är tillåtna. Svarsbenägenheten ligger därför till grund för all mänsklig kommunikation. Grundläggande för kommunikationen är också viljan att samverka. Det är därmed omöjligt att leva tillsammans där människor ständigt motsätter sig de upprättade normerna. Men de sociala koderna varierar mellan kulturer och tider, varför de i sig är relativa. De är dock fasta och självklara i den specifika miljön och perioden. Den som inte förstår eller nonchalerar koderna äventyrar sin plats i gemenskapen. Helt pragmatiskt kan det därför konstateras att där människorna ingår i en gemenskap svarar individerna på sociala koder. Om äran betraktades som viktig för individernas chanser till integration var handgripligheten en spontan social reflex på de koder och signaler som bestämde normerna. Enligt Asplund behöver de förmoderna individerna därmed inte förstås som primitiva i sitt våldsamma agerande. Han finner dem istället *sociala*.

Arne Jarrick vill hellre tala om framsteg och civilisering. Människorna har helt enkelt tvingats lära sig att kväva impulser därför att det, helt rationellt, på sikt ger den bästa utdelningen. Asplund kallar dock detta moderna civiliserade beteende bara mindre socialt. En eventuell civilisering har därför inte att göra med en förnufts baserad kontroll utan med förändrade sociala koder. Asplund ser inte de tidigmoderna individernas våldsytringar som affekter utan som tillhörande ett annat socialt system. Individerna agerade därmed förnuftigt då de rörde sig inom ramen för den tidens accepterade eller erkända beteendemönster. Jarrick framhåller istället våldsytringarna som just affekter och att de måste ha inneburit samma kränkningar och orättfärdighet då som nu.

Utanför hushållet fanns alltså små möjligheter att försörja sig. Fattigvård fanns dock, om än begränsad. Den polske historikern Bronislaw Geremek menar att fattigdomen hade ett andligt värde under medeltiden, då den sam-

18. Johan Asplund, *Det sociala livet elementära former*, Göteborg 1988, s 33.

tida världsuppfattningen idealiserade den. Fattigvården var då i första hand kyrkans och klostrens angelägenhet, vid sidan av familjens. Allra högst värderades den självvalda fattigdomen. Genom allmosor till de fattiga fick de rika och välbärgade frälsning, varför tiggaren blev ett nödvändigt objekt för de rikas strävanden efter frälsning. Tiggaren och allmosegivaren utgjorde därmed parter i ett system som gick ut på att ge och få barmhärtighet och frälsning. Den kristna föreställningen om barmhärtighet var grundpelaren i systemet.¹⁹ Den tyske historikern Robert Jütte menar att det fanns grundläggande normer i samhället som alla måste anta. Om människorna avvek för drastiskt från de givna normerna ställdes de utanför samhällsgemenskapen. Omhändertagandet av de marginaliserade grupperna utgick från samma princip, varför det alltså fanns krav på dem som skulle ta del av välfärden. Lokalsamhället tillhandahöll därför trygghetssystem för vissa, men inte för andra.²⁰

Under 1500-talet kom en ny attityd gentemot fattiga att spridas över Europa. Arbete hade börjat lovprisas och tiggarna betraktades med större skepsis. Christina Unger beskriver hur tilltagande vinstinriktning, rationalisering och byråkratisering av näringslivet under 1600-talet kom att förändra inställningen till de behövande. Endast de arbetsoförmögna, de sk rätta fattiga, kom nu att få åtnjuta samhällets hjälp, även om Unger beskriver samhällets attityd till också dessa som misstänksam och oförsonlig. Tålamodet med de marginaliserade människorna var litet och synen på straff och återanpassning av människorna på fattighuset var i hög grad ett uttryck för disciplinering; genom hårt arbete, tuktt och underkastelse skulle människorna infogas i en av statsmakten önskad arbetsam och disciplinerad befolkning. Ungers slutsats är att myndigheternas attityder gentemot de behövande präglades av en mörk och oförsonlig människosyn. Hon anser dock att det i myndighetsutövningen mot tukthushjonen skymtar en inriktning mot en civilisering och humanisering av attityderna gentemot de svagare grupperna.²¹

Att reformationens inträde innebar en försämring för behövande framträder även i Conny Bloms studier kring fattigvård under äldre tid. Blom visar att även det medeltida svenska samhället tillhandahöll vårdssystem för gamla, sjuka och handikappade. Vården var i första hand en angelägenhet för de närstående. Barnen hade skyldighet att vårda sina gamla föräldrar, vilket fast-

19. Bronislaw Geremek, *Den europeiska fattigdomens betydelse*, Stockholm 1991.

20. Robert Jütte, *Poverty and Deviance in Early Modern Europe*, Cambridge 1994.

21. Christina Unger, *Makten och fattigdomen. Fattigpolitik och fattigvård i 1600-talets Stockholm*, Uppsala 1996.

slogs redan i landskapslagarna. Något krav var det emellertid inte, eftersom barnen fick ut sitt arv även då de inte skötte sina åldrade föräldrar. De som inte hade några barn eller andra anhöriga omhändertogs av socknen genom det roteringssystem som upprättats mellan gårdarna. Gårdarna i området svarade varsin natt för vården av den behövande, mot ersättning av en viss fastställd del av det av kyrkan uttaxerade fattigtiondet. Kyrkan tillhandahöll också skydd och vård för behövande genom olika barmhärtighetsinrättningar, såsom hospitalen, som i första hand vårdade de spetälskesjuka, och helgeandshuset, som tog hand om alla de andra som behövde vård: sjuka, fattiga, äldre, handikappade. Sytningen, dvs att vårda mot ersättning av fast egendom, var ett sätt att försäkra sig om försörjning och vård vid sjukdom eller ålderdom. Eftersom allmosegivandet fyllde en viktig själafunktion i det medeltida lokalsamhället var också sytningen ett sätt att försäkra sig om sin själs frälsning. För de äldre med egna tillgångar fanns fler vårdalternativ. De kunde köpa sig vård i inrättningarna. Hospitalen och helgeandshuset, som senare med spetälskans tillbakagång kom att slås ihop till en institution, blev med tiden därför både en vårdinrättning för de medellösa och ett äldreboende för välsituerade.

Under 1500-talet kom villkoren för de medellösa att drastiskt försämrats. Staten blev nu huvudman för vårdinrättningarna, missväxt drabbade landet och medlen till hospitalen sinade. Gustav Vasa avskaffade under 1539–1540 också fribrödrainstitutionen, vilket förde med sig att det nu inte längre var möjligt att köpa sig en vårdplats på något av de få hospitalen. Därmed återstod praktiskt taget bara de privata lösningarna. Värst var situationen för de fattiga och kringströvande medellösa utan sociala nätverk. Deras möjligheter att intas i ett hospital var små, då hospitalen normalt prioriterade dem som hade hemortsrätt i staden.²² Blom har även analyserat övergången från den förlutherska synen på de fattiga, då de ansågs viktiga för allmosegivaren, till att med reformationen, som Christina Unger också hävdar, betraktas med största misstro och avoghet. Från myndigheternas sida baserades attityderna inte i första hand på det faktum att dessa människor hade svårt att fungera i samhället på grund av fysiska eller intellektuella svagheter, utan på föreställningen att de saknade *viljan* att försöka försörja sig själva. En värde-

22. Conny Blom, *Hospitalshjon och fribröder. De äldres villkor inom den offentliga vården från senmedeltiden till 1700-talets slut*, Arbetsrapport 35 i projektet Äldre i samhället – förr, nu och i framtiden, Lund 1991, s 5f.

förskjutning hade ägt rum. De högsta värdena utgjordes nu av instrumentella moralvärden som arbetsamhet, effektivitet och ordning.²³

Försök att reformera systemet gjordes dock under 1600-talet. Men de anspråk som ställdes på samhället att omhänderta, vårda och försörja människor i marginalen efterlevdes inte. Krigstågen ansträngde landets ekonomi, vilket gjorde det svårt att sätta planer om välfärdsreformer i verket. Sjuk- och fattigstugor som skulle uppföras vid kyrkorna kom inte att få någon vidare omfattning förrän efter 1571 års kyrkoordning.²⁴ Men det gick inte att få bort problemen med de många människor som på något sätt behövde tas om hand genom att kalla dem lättningar, arbetsovilliga eller simulanter. De *fanns* där, fattiga, svältande tiggarskaror i vilkas kölvatten bara följde sjukdomar, prostitution och kriminalitet. Att tigga och att leva på marginalerna innebar allt som oftast en sorglig sorti. De fattiga gick under av misären. Sjukdomarna, alkoholismen och de återkommande fängslingarna knäckte dem.²⁵

Birgitta Odén knyter an till Conny Bloms studier kring vårdtraditionens historiska förändring. Det nationella handlingsprogrammet från 1997/98, som fastslog kvalitetssäkring i åldringsvården, tar Odén till utgångspunkt för en analys av de medeltida vårdformerna. Kvalitetssäkringar för en god ålderdom finner hon i de gamla landskapslagarna, i den romerska rätten, liksom i Bibelns fjärde bud. Fattigdomen och nöden var stundtals stor, men gamla människor hade trots samhällets fattigdom rätt enligt lag och sedvänja att kräva respekt och omvårdnad.²⁶

Under 1800-talet genomgick synen på de fattiga och handikappade ännu en förändring, som kan sägas hänga samman med den misstro mot fattiga som florerade under 1600-talet. Fattigdomen sågs inte som ett socialt problem orsakat av missväxt, krig och oro, utan som ett ordningsproblem. Detta synsätt förebådar sannolikt den under 1700-talets slut uppkomna föreställningen att det var möjligt att rehabilitera föräldralösa och vanartiga barn till nyttiga samhällsmedborgare.²⁷ Staffan Förhammar skildrar den iver som ut-

23. Conny Blom, *Tiggare, tidstjuvar, lättningar och landstrykare. Studier av attityder och värderingar i skrän, stadgar och ordningar och lagförslag gällande den offentliga vården 1533–1664*, Lund 1992, s 255; Conny Blom, "Att inte förgås i 'vanrykt'. Sytning, själagagn, vård och omsorg under senmedeltid och 1500-tal", *Scandia* 2000:1.

24. Blom 2000.

25. Conny Blom, "Torsk-Margareta, Stumpfots-Karin och tjocke-Sara. Om kvinnorna på samhällets botten", i Eva Österberg (red), *Fröjdesal och jämmerdal. Kvinnor i stormaktstidens Sverige*, Lund 1997, s 264f.

26. Birgitta Odén, "Rätten till en god ålderdom", i Lars M Andersson m fl (red), *Rätten. En festskrift till Bengt Ankarloo*, Lund 2000, s 82ff.

27. Blom 1991, s 69.

vecklades under 1800-talet att ställa diagnos på tillvarons minsta skrymsle. Denna iver kom att inbegripa också de fattiga. Som en solfjäder grenade sig skaran fattiga ut sig i olika sorter, grupper och typer.²⁸ Ingrid Olsson, som studerat de handikappades vardag i Linköping, hävdar liksom Förhammar att framväxten av den moderna staten förde med sig en ökad kategorisering och uppdelning mellan friskt och sjukt, normalt och onormalt. Både Olsson och Förhammar ser upplysningen som den pådrivande faktorn i denna förändring, liksom den vetenskapliga utvecklingen under 1800-talet; tanken att lyten och handikapp var Guds straff kom att ersättas med uppfattningen att människan var en produkt av yttre omständigheter. Då blev det också med utbildning, uppfostran och träning möjligt att förändra individerna.²⁹ Olsson finner emellertid att synligheten hade både för- och nackdelar för den enskilde handikappade. Att det under 1600-talet inte rädde ett lagligt tvång att ta hand om sjuka och svaga, eller att det då inte fanns särskilt utvecklade inrättningar för omhändertagande av de sjuka, ser hon som ett utslag av att den handikappade i det täta lokalsamhället erhöll sin funktion och roll i enlighet med den individuella förmågan. De var *integrerade*.³⁰

Social tillhörighet, könstillhörighet, uppgifter och roller i hushållet spelade naturligtvis roll för hur livet gestaltade sig. Människornas inbördes relationer och handlingsramar bör också ha haft betydelse för hur en relativ social välfärd utformades och åtnjöts. Kvinnorna var omyndiga och stod under sin fars eller mans förmyndarskap. Genom äktenskapet kunde kvinnorna etablera ett hushåll, skaffa barn och få status och ära i lokalsamhället. För mannen innebar giftermålet möjligheter att skapa kontakter och nätverk, att komma i besittning av egendom, liksom att kunna etablera ett hushåll.³¹ Att makarna faktiskt älskade varandra i ett slags modern mening visar Malin Lennartsson som studerat synen på förhållandet mellan kvinna och man i äktenskapet och synen på sexualiteten och kärleken under 1600-talet. Lennartsson hävdar att det fanns en mentalitet som betonade kärleken. Trots att föräldrarna hade stor makt att arrangera sina barns äktenskap, ser Lennartsson i äktenskapsförhandlingarna också livliga diskussioner i termer av kärlek. Så kallat vanligt folk odlade därmed en kärleksdiskurs som grun-

28. Staffan Förhammar, *Med känsla eller förnuft? Svensk debatt om filantropi 1870–1914*, Stockholm 2000.

29. Ingrid Olsson, *Att leva som lytt. Handikappades levnadsvillkor i 1800-talets Linköping*, Linköping 1999, s 94.

30. Ibid.

31. Åsa Karlsson Sjöberg, *Kvinnors rätt i stormaktstidens Gävle*, Umeå 1998, s 209.

dade sig på praktiska och existentiella förväntningar på livet. Denna kärleksdiskurs var inget lärt projekt, men stod inte i någon intressekonflikt till samhällets myndigheter. Lennartsson finner att även domkapitlet insåg vikten av att äktenskapet byggdes på varma känslor mellan makarna.³²

En av undertecknad genomförd undersökning av äktenskapsärenden i Linköpings stifts domkapitelprotokoll mellan 1600 och 1620 visar att människornas längtan efter kärlek, eller upplevda brist på densamma, var ett mycket vanligt motiv i både äktenskaps- och skilsmäsoansökningarna. För att beveka domkapitlet i en äktenskapsansökan underströk en kvinna sin kärlek genom att hävda att hon "hellre willia Döö ähn honom övergiffa".³³ Sättet hon uttrycker sig på vittnar inte bara om kärlek som kommunikation och medling, utan också om ett romantiskt språkbruk, en kärlekens retorik. Äktenskapet var under för- och tidigmodern tid ett slags livförsäkring eftersom det utanför hushållets gemenskap var svårt att försörja sig. Om nu äktenskapet var en praktisk inrättning för upprätthållandet av långsiktiga strategier för överlevnad och därför så mycket mer än den enda lagliga kärleksinrättningen, var det av största vikt att makarna höll ihop, drog jämt, kanske rent av älskade varandra. Kapitelmedlemmarna i Linköpings domkapitel agerade därför mycket pragmatiskt till förmån för de ansökandes önsknings. Bättre att låta de förälskade få gifta sig och de som inte tålde varandra få skilja sig, tycks de ha resonerat, också då laga skäl inte förelåg. På det sättet gagnades försörjningsdugliga hushåll och därmed en relativ social välfärd. Flexibiliteten i domkapitlets överläggningar tolkas därför inte som godtycklig och emotionell, utan som tjänande en långsiktighetens och stabilitetens rationalitet. Att skapa och värna fungerande sociala relationer var ett sätt att arbeta för en materiell och immateriell välfärd.³⁴

De existentiella förutsättningarna

Vardagslivet var nära förbundet med den kristna tron vars normer och värderingar genomsyrade tillvaron. 1600-talet har därför inte sällan förknippats med disciplinering och tvång mot den enskilde. Sekulariseringen som en motor i det modernas framväxt har hävdats av bland andra de brittiska sociologerna Steve Bruce och Roy Wallis. De ser sekulariseringen och modernise-

32. Lennartsson 1999, s 337f.

33. Annika Sandén, "Kärlek, äktenskap och det goda livet i 1600-talets Östergötland", i Per Månson (red), *Det goda livet*, Göteborg 2001, 61ff.

34. Sandén 2001, s 73.

ringen som två processer som påverkar varandra – sekulariseringen som en minskning av religionens offentliga betydelse är en produkt av moderniseringen, samtidigt som samma sekularisering påverkar moderniseringsprocessens utbredning och hastighet. Tre processer medverkar till den tilltagande sekulariseringen. Den första handlar om social differentiering, d v s att de olika specialiserade roller och institutioner för hanterandet av olika uppgifter som tidigare sköttes av en institution, kyrkan, nu läggs ut på flera institutioner. Härmed följer en tilltagande differentiering och individualisering. Den andra processen utgår från att religionen var stark i människors medvetande och vardagsliv då lokalsamhällena var små. När dessa började upplösas och förändras minskade religionens samhälleliga och sociala betydelse. Den tredje processen var mekaniseringen och rationaliseringen till följd av den framväxande industrialiseringen. Enligt Wallis och Bruce förändras människornas tänkande och handlande i takt med den tekniska utvecklingen; tilltron till religionen minskade i takt med teknikens framsteg, vilket medförde att det religiösa kategoriserandet av tillvaron fick mindre betydelse.³⁵

Sekulariseringen har även kommit att beteckna en framväxande demokratisering och tilltagande frihet för människorna. Börje Bergfeldt argumenterar för att kyrkans minskade grepp om befolkningen är ett uttryck för en tilltagande respekt för den enskilda individen, liksom en tilltagande frihet för individen att agera oavsett kön, börd eller social ställning. Bergfeldt menar att frigörelsen från den lutherska kyrkans trostvång ledde fram till en ökad ideologisk mångfald. Själva sekulariseringen ser han som framväxt ur en tilltagande tolerans från statsmaktens sida gentemot den enskilde.³⁶ Detta ser Bergfeldt som viktiga komponenter i framväxten av ett humant samhälle. Han menar att "samhället började bli snällare mot sina medborgare under den tid som studerats".³⁷ Det kan emellertid även i det mest inhumana samhälle näras föreställningar om något annat, om det som saknas, hur chanserna för bekvämlighet skall ökas. Men vad karakteriserar egentligen det goda livet? Var det förnuftigt att gå till kyrkan praktiskt taget varenda dag, att underordna sig en föreställningsvärld som pådyvlats från högre ort? Var människorna irrationella under förmodern tid, eller var de rationella i ett irrationellt system?

35. Roy Wallis & Steve Bruce, "The Orthodox Model", i Steve Bruce (red), *Religion and Modernization: Sociologists and Historians Debate the Secularization Thesis*, Oxford 1992, s. 11ff.

36. Se exempelvis Bergfeldt 1997, s 180.

37. Bergfeldt 1997, s 190.

Det kan ganska tryggt påstås att människorna levde i en religiös kultur. Denna inbegrep sannolikt inte bara den officiella formen av trosriktning utan även andra folkliga och traditionella religiösa former. Hanne Sanders hävdar att religionen i det försekulariserade lokalsamhället skall förstås som just en kultur.³⁸ Också Peter Burke beskriver religionen som en del i en folklig kultur, invävd i vardagslivet.³⁹ De kristna normerna om sedlighet, gudfruktighet, hörsamhet och lydnad inför den som stod högre upp på den sociala skalan var generellt ett system för reglering av människornas handlande, men också ett sätt att bringa reda och förståelse av verkligheten. Denna "kyrkotukt" skulle befordra ett gudfruktigt liv inom församlingarna i enlighet med Tio Guds Bud. Jan Sundin beskriver ett informellt system i lokalsamhället för kontroll, bestraffning, medling och försoning inom ramen för kyrkans lokala organisation. Allteftersom landet centraliserades kom dock människors privatfrågor att tas upp i andra fora.⁴⁰

De kristna normer prästen predikade och det budskap om lydnad och gudfruktighet Bibeln lärde ut var ett begripliggörande av livets många aspekter och ett slags mentalt grundfundament. Luthers hustavla var en förklaringsmodell för tillvaron där varje människas plats och funktion var inplacerad i en sträng hierarki, men gav också förmaningar och tröst om Guds barmhärtighet i det vardagliga slitet. Hustavlan stod vid sidan om Luthers katekes att läsa i psalmboken. Med korta bibelcitater gavs påminnelser och uppmaningar om hur var och en bäst uppfyllde sin funktion på den av Gud sanktionerade platsen i hushållet eller i samhället. Hustavlan delade människorna i tre stånd: de som *lärde*, d v s kyrkans män, de som *värjde*, de krigande och slutligen de *närande*, som var allmogen. Detta var ett sätt att skapa en gemensam samhällssyn och uppfattning om hur tillvaron var beskaffad. Treståndsläran gav också vissa människor inom varje stånd uppgiften att styra de underordnade; församlingen skulle styras av prästen, hustrun av mannen, drängen av husbonden o s v. Treståndsläran var således strikt hierarkisk och patriarkalisk.⁴¹

Huruvida kyrkans offensiva lansering av hustavlan från 1600-talets början var ett uttryck för ett maktprojekt finns det olika uppfattningar om. Enligt

38. Hanne Sanders, *Bondevaekelse och sekularisering. En protestantisk folkelig kultur i Danmark og Sverige 1820–1850*, Stockholm 1995.

39. Peter Burke, *Folklig kultur i Europa 1500–1800*, Malmö 1983.

40. Jan Sundin, "Kontroll, straff och försoning. Kyrklig rättvisa på sockennivå före 1850", i Jan Sundin (red), *Kontroll och kontrollerade. Formell och informell kontroll i ett historiskt perspektiv*, Umeå 1982.

41. Hilding Pleijel, *Hustavlans värld. Kyrkligt folkliv i äldre tiders Sverige*, Stockholm 1970, s 32f.

kyrkohistorikern Hilding Pleijel, som kallat tiden från 1500 till 1800 "hustavlans värld", var hustavlan ryggraden i människors tänkande och handlande. Den omfattades av alla och genomsyrade föreställningarna om världen i alla sociala skikt. Hustavlan framställdes som norm för hur relationerna inom hushållet borde te sig och hur hushållsmedlemmarna skulle förhålla sig till den kyrkliga makten. I denna Pleijels definition av hustavlans funktion i lokalsamhället ligger tyngdpunkten på integration mellan kyrkans intressen och lokalbefolkningens behov.

Kategoriserandet av befolkningen enligt treståndsläran utgjorde naturligtvis en idealmodell. Eftersom hushållet enligt hustavlans värld sågs som samhällets minsta grundsten innebar det problem för de marginaliserade grupper som stod utanför hushålls- eller bygemenskapen. Det är troligt att treståndsläran utgjorde en officiell norm för ordnandet av det fungerande lokalsamhället, men då det fanns människor i marginalerna som inte "passade in", bör den inte ha varit accepterad i alla livets skiften eller av alla grupper i lokalsamhället. Fattiga brottslingar exempelvis kunde inte alltid betala sina böter, och därmed inte sona sina brott materiellt. Därmed utgjorde de en grupp i lokalsamhället som hade skrala förutsättningar att inordnas under det paraply treståndsläran utgjorde.

Bengt Sandin menar, till skillnad från Pleijel, att folkundervisningen och husförhören var ett led i disciplineringen och reformering av folkkulturen. Han hävdar att den sociala utvecklingen under 1600-talet kännetecknades av att de olika sociala grupperna i samhället kom att bli alltmer komplexa. En generell tendens över Europa under den här tiden var att de högre klasserna sökte distansera sig och avgränsa sig gentemot de lägre. Samtidigt med distanseringen skall de övre klasserna ha försökt reformera, disciplinera och uppfostra befolkningen.⁴² Birgitta Odén har inspirerat perspektivet som i motsats till Pleijel velat se hustavlan som ett resultat av den framväxande statsmaktens behov och intressen. Den form av folkundervisning som husförhören innebar ser hon som ett av statsmaktens viktigare instrument för att kontrollera och mobilisera befolkningen. Sandin och Odén kan därför sägas representera ett perspektiv där befolkningens behov och intressen betraktas som separerade från statsmaktens.⁴³ Per-Johan Ödman betraktar den religiösa ideologin under 1600-talet, som inte lämnade något större utrymme

42. Bengt Sandin, *Hemmet, gatan, fabriken eller skolan? Folkundervisning och barnuppfostran i svenska städer 1600–1850*, Lund 1986, s 59.

43. Sandin 1986, s 48ff, 263f.

för personlig autonomi eller reflektion, som ett från statsmakten och kyrkan utgående pedagogiskt projekt. Att den kristna ideologin vann ett sådan in-steg i formerandet av nationen kallar han "konformismens triumf".⁴⁴

Prästernas arbete och roll i församlingen å ena sidan, och allmogens å den andra, har Peter Aronsson istället sett som två skilda kulturer. Han hänvisar till sockenstämmoprotokollens många klagomål på bönderna: det springs i kyrkorna, det mals mjöl om söndagarna, de kyrkliga ritualerna kring dop och vigslar efterlevs inte. Allmogens beteende i kyrkorummet tycks helt enkelt inte ha varit den ödmjuka underkastelse som påbjöds ovanifrån. Aronsson menar emellertid att de två kulturerna delade många symbolelement i kyrko-rummet och ritualerna, men att allmogen använde dem på ett delvis annor-lunda sätt än överheten möjligen önskade. Bönderna kunde också utveckla ett starkt motstånd mot sådant som stred mot deras intressen. Prästen accep-terades inte heller alldeles obesedd som församlingens herde, som hustavlan påbjöd. Förhållandet mellan sockenbefolkningen och prästen var snarare ett ömsesidigt tagande och givande, om än ojämnt.⁴⁵

Olle Larsson, som studerat biskopsvisitationerna i Växjö stift mellan 1650 och 1760, menar på liknande sätt att relationen mellan den kyrkliga överhe-ten och befolkningen skall tolkas i termer av interaktion. Denna interaktion kunde ta sig uttryck i såväl kontroll och disciplin som dialog. Larssons ut-gångspunkt är att religionen spelade en avgörande roll i människornas var-dagsliv och att den egentligen inte problematiserades. Men de kyrkliga myn-digheterna kom alltmer att intressera sig för människornas religionsutövning, varför den religiösa kulturen under perioden började individualiseras. Lars-son menar att förändringen är ett tecken på en begynnande sekularisering.⁴⁶

Oavsett från vilket håll den kristna föreställningsvärlden lanserades och upprätthölls, bör religionen ha spelat en stor roll i människornas liv. Tillsam-mans med gamla katolska riter, besvärjelser och magiskt tänkande tillhandahöll den tolkningsramar och förståelseinstrument för hur tillvaron var beskaffad. Magin var ett medel för att undvika olyckor och missöden, för att försäkra sig om goda försörjningsmöjligheter och om lycka och välgång i livet. Genom firandet av de många helgdagarna försäkrade människorna sig om att Gud

44. Per-Johan Ödman, *Kontrasternas Spel, en svensk mentalitets och pedagogikhistoria*, del 1, Stock-holm 1995, s 141ff.

45. Peter Aronsson, "Mentalitet, norm, verklighet. Hustavlan i lokalsamhället", *Hilding Pleijel sym-posium, 19 oktober 1893 – 19 oktober 1993. Ett hundraårsjubileum*, Lund 1995, s 62f.

46. Olle Larsson, *Biskopen visiterar. Den kyrkliga överhetens möte med lokalsamhället 1650–1760*, Växjö 1999, s 277ff.

skulle hålla sin hand över naturens växlingar. Detta var en förutsättning för att ordningen i naturen skulle bestå.⁴⁷ Magin var därför tätt förknippad med de för tiden rådande materiella förutsättningarna, en försäkring om god skörd, lika viktig som de praktiska momenten som plöjning och sådd.

I samband med reformationen och samhällsutvecklingen under 1600-talet företogs många kampanjer från biskoparna och domkapitlen för att styra och kontrollera den kyrkliga verksamheten i socknarna, liksom försök att "moder-nisera" en traditionell kristendom bland folket. Linda Oja menar att stats-makten under 1600-talet bekämpade den folkliga kristendomstolkningen som de uppfattade innefatta en alltför vidlyftig osedlighet och drag av en magisk föreställningsvärld. Många gamla medeltida helgdagar, riter och be-svärjelser ansågs gå stick i stäv med den återhållsamma reformerade kristen-het man ville skapa. Dessa kom därför att nedvärderas och kategoriseras som vidskeplighet.⁴⁸ 1600-talet blev därför en brytningstid mellan den katolska traditionen, och det nya efterreformatoriska där livet skulle ordnas och för-stås på ett nytt sätt.

Göran Malmstedt ser förändringsprocessen mot en modernare kyrklighet som en strukturuomvandling. Förespråkarna för en reduktion menade att de många helgdagarna var ett hinder för hantverksnäringarna och jordbruket. Reduktionen av de medeltida katolska helgdagarna och den förändrade synen på söndagens helgdade, enligt Malmstedt, grunden för en modern årsrytm i Europa under nya tiden.⁴⁹ En förutsättning för att genomföra helgdags-reduktionen var därför att helgdagarnas religiösa innebörd omvärderades. Reformatorerna kom därför, som Oja också visat, genom en massiv ideologisk kampanj att beteckna många gamla helgdagar som ogudaktiga. Helgdagarna hävdades medföra alltför mycket syndande i form av förlustelser och bakrus som rimligen inte kunde vara till Guds ära, eller att rentav befrämja religiösa villfarelser. Enligt Malmstedt tog omvandlingen tid att genomföra, varför det medeltida året levde kvar bland folket i Sverige till långt in på 1700-talet.

Alltså, låter sig det förmoderna livet tolkas i termer av någonting annat än vidskeplighet och bristande trosfrihet? Hur skall den offensiva kristenheten egentligen förstås: var den ett uttryck för förtryck från den kyrkliga toppen eller en kontrollverksamhet som verkade i integration med lokalsamhällets

47. Göran Malmstedt, *Helgdagsreduktionen. Övergången från ett medeltida till ett modernt år i Sverige 1500–1800*, Göteborg 1997.

48. Linda Oja, *Varken Gud eller natur. Synen på magi i 1600- och 1700-talets Sverige*, Stockholm 1999.

49. Malmstedt 1997, s 232f.

behov? Om sekulariseringen hänger samman med avkristnandet, eller förkastandet av kristendomen som den enda sanna läran, vilka var de alternativa livsåskådningar människorna istället valde? Var den självreflexiva relativism som upplysningen förde med sig den alternativa trosåskådningen, eller är den materiella och sociala formen på det framväxande moderna samhället beskaffad på ett sådant sätt att någon existentiell eller andlig "karta" inte längre utgör något behov hos människorna?

För förståelse av det tidiga 1600-talets starka vardagliga koppling till den kristna religionsutövningen bör det vara mer fruktbart att analysera *den* tidens materiella och existentiella villkor, under vilka lokalsamhällets invånare hade att underordna sig. För att människorna skulle kunna verka och leva i en materiellt begränsad värld utan någon egentlig statlig byråkrati krävdes ett närmast intuitivt samhällskontrakt, en föreställningsvärld som omfattades av alla, där reglerna var kända och accepterade. Efter en egen undersökning av sockenstämmor och kyrkorådsmöten i Linköping mellan 1600 och 1620 tolkar jag den offensiva kristenheten i termer av strävanden efter ordning, stabilitet och jämvikt. Sockenstämman och domkapitlet avspeglar en samtids föreställningsvärld som i hög grad formades och omformades kring de många ritualerna; dopet, vigslarna, begravningarna var, liksom magin, olika sätt att försäkra sig om det goda livet. Den sociala ordningen var också ett uttryck för en existentiell karta. Utifrån en tro på att det som gäller idag också gäller i morgon skapades en gemensam och accepterad "berättelse". Denna kan ses som det kitt som skapade förutsättningar för social trygghet, omsorg och gemenskap. Föreställningen om välfärd och strategier för att åstadkomma den kläddes därmed i religiösa och kollektivistiska termer, förankrade i tidens materiella förutsättningar.⁵⁰

Evighet eller bekvämlighet?

Om välfärdsvärderingen utgår från att bekvämligheten är högsta värde kan det förmoderna vardagslivet mycket snabbt avfärdas som ickegott eftersom de materiella resurserna för realiserandet av ett gott liv onekligen var mycket små. Betyder det att dåtidens människor saknade föreställningar om välfärd och det goda livet, eller strategier att förverkliga dem?

Att direkt studera välfärd under förmodern tid är svårt, kanske rentav

50. Undersökningen ingår, liksom äktenskapsundersökningen i föregående avsnitt, i ett av artikelförfattaren pågående avhandlingsarbete om välfärd och det goda livet under tidigmodern tid i Östergötland.

anakronistiskt. Välfärdsforskningen berör emellertid en vidare och mer sammanfattad fråga, nämligen huruvida människan egentligen förändrats sedan 1600-talet och framåt. Hanterar vi en förändringsprocess av konstruktivistisk natur, eller har själva människan förändrats i mer grundläggande avseenden, närmast kognitivt och psykologiskt? De teorier som studerar förändringen mot det moderna som en civiliseringsprocess karaktäriserar ofta det moderna samhället som präglad av upplysning, empati, rationalitet, större respekt för människoliv och omsorg om svaga grupper, liksom av tolerans och personlig autonomi. Dessa komponenter definierar det moderna, *humana*, samhället.⁵¹ Kan de "översättas" till ett förmodernt sammanhang, eller är välfärd ohjälpligt förbundet med det moderna? Är vi i så fall omvänt beredda att karaktärisera det tidigmoderna samhället som ett *inhumant* samhälle?

Då det förmoderna behängs med karaktäristika utifrån en motbild eller *negation* av det moderna ställs det förmoderna följaktligen i en *motsättning* till skapandet och upprätthållandet av ett gott liv, av medkänsla och solidaritet. När forskaren tar sig an ett problem i förfluten tid med vår tids normer och värderingar som utgångspunkt är det lätt att göra sig skyldig till vad historikern Göran B Nilsson kallar *kronologisk imperialism*. Det betyder att med facit i hand förklara varför det som hände måste ske, att med den egna kulturens (i vårt fall vår egen tids) normer för vad som är gott och ont avfärda de beteenden och värderingar som skiljer sig från dessa. Med ett sådant bakåtblickande perspektiv avfärdas förmoderna handlingsmönster lätt som just irrationella, våldsamma och kanske omoraliska. Ett sådant fördömande tycks fördunkla blicken för en fördjupad förståelse av de processer som föregick förändringsprocessen mot det moderna, liksom det samtidigt försvårar förståelsen av de en gång levande människornas framtidsbedömningar, drömda världar och alternativa livsplaner.⁵² Kanske skall vi därför istället inrikta oss på att *förstå* dem. Då blir det också möjligt att kritiskt beakta vår egen tids värderingar.

Följaktligen måste vi tänka i termer av immateriella värden, i termer av välfärdens upplevelsedimensioner. Ett sådant syntesförsök förespråkar Eva Österberg i essäsamlingen *Folk förr*. Där problematiseras kritiskt dikotomin förmodernitet/modernitet i en argumentation för att det som ofta karaktäriserar modernitet även kan karaktärisera förmodernitet. Tillit är ett sådant

51. Se ex Börje Bergfeldt 1997.

52. Göran B Nilsson, *Den lyckliga humanisten. Tio offensiva essäer*, Stockholm 1990, s 50f.

karaktäristikum på förmodernitet. Men visst är, menar Österberg, även den moderna människan inte sällan hjälplöst i händerna på den teknologiska utvecklingen; står hon inte handfallen när bussen inte går, när strömmen har gått, när pengar har förlorat sitt värde? På det sättet vill Österberg visa att den moderna individen också lever med enoreflekterad tillit. Det som karaktäriserar förmodernitet kan också känneteckna modernitet. I själva verket tycks det därför vara så att tilliten och intuitionen över ett längre tidsperspektiv ändrar karaktär, men består som fenomen eller företeelse. Därför bör vi skilja på objekten för tilliten och intuitionen som det förmoderna ofta behäftas med, och inte företeelserna i sig eller människorna som erfar den.⁵³

Ett sätt att problematisera det förmoderna är att, så långt den egna horisonten tillåter, kasta om begreppen och applicera moderna begrepp på ett förmodernt sammanhang, och vice versa. Då öppnas för frågor kring skillnader och likheter mellan oss själva och de människor som levde en gång. Strategier för att realisera det goda livet kan på det sättet aväckas också i det förmoderna lokalsamhället. De medeltida institutionerna som rotegången, helgeandshusen och sytningen är exempel på utarbetade kollektiva system för omhändertagande av de fattiga, de gamla och svaga. Teknik och kunnande har sedan dess möjliggjort stora förbättringar och i vår egen tid har vi institutioner för vård och god hälsa, överlägsna de förmoderna. Men vården som *idé* är äldre än så. Tankarna kring fattigdom och svaghet, och förhållningsättet till de ickeproduktiva behövande, som naturligtvis ligger bakom själva materialiserandet av vården, har uttryckts i lag och sedvänja minst sedan medeltiden. Värderingen av ett samhälles system för vård och välfärd bör därför betraktas ur skärningspunkten mellan å ena sidan de värderingar och attityder som hyses gentemot de behövande, och å andra sidan de resurser som läggs ut för att realisera vård och omsorg. Ett samhälles förmåga att tillhandahålla system för omhändertagandet av de behövande bör därför betraktas med utgångspunkt från det aktuella samhällets materiella och andliga *förutsättningar*. Conny Bloms och Birgitta Odéns forskning illustrerar detta; varje samhälle utvecklar välfärdssystem efter sin tids föreställningar och resurser. Reformationen resulterade rentav i en försämring för de människor som av olika skäl saknade medel att försörja sig själva. Vårdens historia är därför inte med nödvändighet en linjär process mot allt bättre och mer avancerade vårdformer, utan bör snarare beskrivas som en pendelrörelse.

53. Eva Österberg, *Folk förr. Historiska essäer*, Stockholm 1995.

Sockenstämmans system under 1600-talet för styrning och kontroll av det praktiska sociala vardagslivet är ett annat exempel på välfärdssystem bortom det moderna. Denna styrning skapade och upprätthöll ordning och jämvikt. En sådan ordning gagnade omsorg och trygghet i lokalsamhället. Den sociala kontrollen tjänade alltså både en materiell och en immateriell dimension av välfärd. Genom ordningssträvandena gavs fungerande försörjningsmöjligheter, en existentiell upplevelsedimension och social gemenskap. Önskan om den kristna begravningen och dopet, liksom förskräckelsen inför självmordet visar på ett försekulariserat lokalsamhälle där välfärdssystem byggdes kring ritualerna som en försäkran om ett gott liv, att ordna det för sig – om inte nu så i evigheten. Men 1600-talets östgötar närde av allt att döma också världsliga önskningar om det goda, det bättre livet; äktenskapsärendena i domkapitlet berättar om längtan efter kärlek, om lust och förälskelse, om hur livet skulle eller borde levas.

På det sättet öppnar välfärdsforskningen för frågor kring förändringsprocessen mot det moderna, för frågor om förutsättningar och villkor för skapande av det goda livet, och huruvida bekvämligheten eller evigheten är högsta värde i välfärdsvärderingen.