

HISTORISK TIDSKRIFT
(Sweden)

131:3 • 2011

”Död är liv”

Iscensättning av döden i det europeiska 1700-talsfrimureriet

ANDREAS ÖNNERFORS *Lunds universitet*

1700-talet betraktas traditionellt som det sekel när moderniseringen upplever sitt genombrott. Vetenskapen rationaliseras och ställs i samhällets tjänst, nya ekonomiska teorier förändrar handel, jordbruk och industriell produktion, borgerliga revolutioner i Amerika och Frankrike avskaffar monarkin som politiskt styrelsesätt. Samtidigt som livet förändras radikalt sker också en attitydförändring gentemot döden. Döden – som är närvarande överallt – individualiseras, exempelvis i den strida ström av tillfällespoesi som är så kännetecknande för perioden. Artikeln behandlar det europeiska frimureriets iscensättning av döden som en rituell praxis som kan sättas i sammanhang med seklets etiska attitydförändring. Tiotusentals män upplevde den rituella övergången mellan död och liv, överskridandet av döden som en invigningspraxis. Genom ritualen för mästartegraden utökade 1700-talsmänniskan sina epistemologiska referensramar. Överskridandet av strikt förnuftsbaseade resonemang utökade kunskap och bidrog till att skapa en komplementär sfär till rationaliteten.

Frimureriet och dödsmedvetenhet under 1700-talet

Eftersom döden (i egentlig bemärkelse) är vårt livs sanna ändamål, så har jag sedan ett par år tillbaka på ett sådant sätt stiftat bekantskap med denne sanne, människans bästa vän, att hans bild inte längre har något skrämmande för mig, utan istället rätt mycket lugnande och tröstande! Och jag tackar min Gud för att han har unnat mig lyckan att bereda mig tillfället (Ni förstår mig), att lära känna den som nyckeln till vår sanna lycksalighet. Jag lägger mig aldrig till sängs utan att tänka på att jag kanske (så ung som jag än är) inte kommer att

Fil. dr Andreas Önnersfors, f. 1971, är postdoktoral forskare vid Lunds universitetsbibliotek och Malmö Högskola. Perioden 2007–2010 var han föreståndare för Centre for Research into Freemasonry and Fraternalism vid universitetet i Sheffield, Storbritannien. Andreas Önnersfors är redaktör för *Journal for research into freemasonry and fraternalism* (London).

E-post: a.onnerfors@ub.lu.se

finnas till nästa dag – och ändå kommer ingen av alla de människor som känner mig kunna säga att jag i umgänget är misantropisk eller ledsen – och för denna lycksalighet tackar jag min Skapare alla dagar och önskar den alla mina medmänniskor av hjärtat.¹

Så skrev Wolfgang Amadeus Mozart (1765–1791) fyra år före sin egen död i ett brev till sin far Leopold. Wolfgang Amadeus Mozart är den kanske i särklass mest kände 1700-talsfrimuraren. Han initierades i december 1784 i logen *Zur Wohltätigkeit* ("Välgörenheten") i Wien och året därefter i andra graden och i frimureriets mästartegrad, i vilken döden rituellt överskrids.² Också fadern Leopold intogs i denna loge och delade därför erfarenheten av gradens moraliska budskap som brevet anspelar på. Döden var allestädes närvarande för 1700-talsmänniskan. Mozarts far dog redan i maj samma år som brevet skrevs. Hur bidrog frimureriet till att bilden av döden kunde förlora sin skrämmande makt och i stället ingjuta lugn och tröst? På vilket sätt förmedlade frimureriets ritualer nyckeln till lycksaligheten, så att döden kunde ses med tillförsikt? Finns det element i det europeiska 1700-talsfrimureriets syn på döden som skiljer sig från samtiden och som pekar framåt, mot en utökad syn på livets slut och den eventuella existensen bortom? Handlar frimureriets iscensättning av döden om en fördjupad etik för livet? Det är frågor som denna artikel försöker besvara. Den signifikanta skillnaden mellan frimureriet och andra former av dödsförberedelse under 1700-talet, som inom den kristna traditionen, är överskridandet som performerisk praktik, vilket innebär att gå bortom texten. Frimureriets mästartegrad iscensatte rituellt ett möte med döden. Därmed utökades kunskapen bortom snäva epistemologiska gränser, vilket bidrog till att ifrågasätta och komplettera den etablerade religionens tolkningsföreträdare. Grundvalar för en personlig inåtskådande och sökande psykologi skapades. Frimureriets behandling av döden var inte primärt fokuserad på trosbaserad förtröstan för det definitiva slutet – snarare på en handlingsetik inriktad på livet här och nu. Att dela rituell erfarenhet som en beståndsdel av frimureriets moraliska budskap bidrog vidare till att i det sig formerande moderna samhället skapa och befästa gemenskap.

1. Wolfgang Amadeus Mozart till Leopold Mozart, 4/4 1787, *Die Briefe W. A. Mozarts und seiner Familie*, Ludwig Schiedermair (red.), bd 2 (München/Leipzig 1914) s. 275–277. Samtliga översättningar i artikeln är utförda av författaren.

2. Maynard Solomon, *Mozart: a life* (New York 1995) s. 321f.

Det moderna europeiska frimureriet tog sin början 1717 i London i en liten krets av fyra loger, frimureriets minsta lokala enhet. Dessa loger förenade sig till en Grand lodge, en överordnad enhet som 1723 utgav ett verk, *Constitutions and charges*, i vilket den mytiska historien, etiken och organisatoriska principer utförligt behandlades. Denna skrift präglade alltsedan sin utgivning frimureriets innehåll och organisatoriska utveckling. Som ett vinnande koncept av sällskaplig förening utbreddes det sig stegvis i England, Skottland och Irland och under 1720-talet i rask takt även på kontinenten, Nederländerna och Frankrike, Italien och Tyskland, det flyttade över Atlanten och nådde Sverige redan 1735 med den första receptionen på svensk botten. Under 1700-talets gång antogs globalt tiotusentals män (och ett litet antal kvinnor) till frimureriet.³ De flesta av dem avancerade till mästaregraden som fysiskt iscensatte överskridandet av döden. En förteckning över frimurareloger som utgavs 1778 listar inte mindre än 900 loger i hela världen.⁴ Inom tyska territorier skall upp till 27 000 frimurare ha recipierat under 1700-talet, för Frankrike före revolutionen var siffran omkring det fyrdubbla. I Storbritannien grundades fram till 1813 fler än 1 600 loger. För Sverige var antalet medlemmar under 1700-talet 4 300.⁵ Frimureriet är därför ett av upplysningstidens största sällskapliga fenomen, numerärt vida överlägsen alla andra former av sammanslutningar som kännetecknade tiden, såsom litterära salonger eller vetenskapliga societeter. För svenskt vidkommande har frimureriet senast behandlats populärvetenskapligt av Peter Ullgren i boken *Hemligheternas brödraskap* (2010), men utan att egentligen contextualisera dess uppkomst och spridning på 1700-talet. Grundforskningen återstår att genomföras. Författaren till denna artikel utgav 2006 en alfabetisk förteckning på de nästintill 4 300 medlemmarna i frimurareloger inom det svenska väldet under 1700-talet.⁶ Medlems-

3. Andreas Önnersfors, "Maçonnerie des Dames – the plans of the Strict Observance to establish a Female branch", i Alexandra Heidle & J.A.M. Snoek (red.), *Women's agency and rituals in mixed and female Masonic orders* (Leiden 2008) s. 89–219. Det kvinnliga frimureriets ritualer kan läsas som en befrielse från arvsynden.

4. *Alphabetisches Verzeichnis aller bekannten Freimaurer Logen* (Leipzig 1778). En andra utgåva utkom 1790.

5. En alfabetisk förteckning över svenska 1700-talsfrimurare publicerades i Andreas Önnersfors, *Mystiskt brödraskap – mäktigt nätverk: studier i det svenska 1700-talsfrimureriet* (Lund 2006) s. 154–282. För uppskattningen av antalet medlemmar i frimurareloger runt om Europa, se Andreas Önnersfors, "Freimaurerei und Offizierium im 18. Jahrhundert", *Militär und Gesellschaft in der frühen Neuzeit 1* (2010) s. 230–232.

6. Önnersfors (2006) s. 154–282.

data analyserades av socialhistorikern Anders Simonsen.⁷ Frimureriets spridning och medlemsantal gör det motiverat att närmare granska det idéinnehåll som förmedlades till medlemmarna och som manifesterades i kulturell *performance*. Med kulturell *performance* avses att frimureriet kommunicerade kunskap genom ritualbundna iscensättningar som ett komplement till rent textbaserad kunskapsförmedling. Genom dessa iscensättningar skapades de intryck som exempelvis Mozart och hans far kunde dela. Litteraturhistorikern Martin Lamm tolkade det svenska 1700-talsfrimureriet i sitt verk *Upplysningstidens romantik* (1920) som en marginell underströmning i motsatsställning till den påstått rationella och ljusa upplysningen. Detta "lammiska paradig" har hindrat svensk historisk vetenskap från en nyanserad behandling av frimureriet som en integrerad del av det svenska 1700-talets kulturella och sociala historia. För det första är Lamms syn på upplysningens väsen begränsad då han framhäver dess påstådda konsistens som kunde utveckla en dikotomisk "motpol", en romantisk underströmning. För det andra siktade Lamm sig in på en liten krets kring det gustavianska hovet och drog utifrån detta godtyckliga urval sina slutsatser och bortsåg från att frimureriet under upplysningstiden organiserade tusentals män i hela det svenska väldet.

Frimureriets grader utvecklades under 1700-talet inom en betydelsefull rituell dynamik. Men den tredelade grundstrukturen, receptionen till lärling, gesäll och mästare kvarstod i princip oförändrad sedan 1720-talet och kan betraktas som en kulturöverskridande praktik med det för tiden programmatiska syftet att förädla människan och öka hennes "lycksalighet". Sett ur denna synvinkel skapade det etiska programmet alltså ingen motpol till upplysningens centrala värderingar utan kompletterade dem genom att i rituell form korsa strikt förnuftsdefinierade gränser, något som kommer att diskuteras senare i denna artikel.

Inledningsvis kommer jag att beskriva 1700-talets dödsmedvetenhet främst så som den kommer till sitt uttryck i den tyska upplysningencyklopedien *Zedlers Universallexicon* samt i den under seklet växande tillfälleslitteraturen. Baserad på tidigare forskning kommer jag därefter kort återge skeendet i och tolkningen av frimureriets tredje grad i vilken döden rituellt överskreds. Detta bildar den nödvändiga bakgrunden till

7. Anders Simonsen, "Socialhistoriska perspektiv på Svenska Frimurare Ordens Generalmatrikel", i Andreas Önnorfors (red.) (Lund 2006), s. 122–143.

behandlingen av två normativa och representativa texter från 1780- och det tidiga 1790-talet: "Tod ist Leben" ("Död är liv"), en artikel i Wientidskriften *Journal für Freymaurer* och "Letzte Stunden eines Maurers" ("En frimurares sista timmar"), en text tagen ur det mycket livliga svenskpommerska frimureriet. Dessa båda exempel, som inte tidigare har behandlats i forskningslitteraturen, visar att reflektionerna kring döden var likartade både i den tyska upplysningen centra och i dess relativa periferi.

Ett syfte med denna artikel är att utöka en traditionell syn på upplysningen som den sekulära modernitetens vägröjare. I stället vill jag framhäva element inom upplysningskulturen som visar att upplysning och i förlängningen moderniteten är heterogena fenomen där det jämte rationaliteten också fanns plats för hermetiska eller vad vi i dag skulle kalla för esoteriska perspektiv. Dessa perspektiv yttrar sig exempelvis inom frimureriets syn på döden och dess rituella iscensättning.

Reflektioner kring 1700-talets dödssyn

Det långa 1700-talet är en brytningsperiod i den europeiska moderniseringsprocessen. Tidigmoderna föreställningar och värderingar genomgick en transformation som ledde fram till en ökad individcentrerad syn på människan. Enkla förklaringsprocesser som varit inbäddade i religiösa mönster eller sedvanans kollektiva tankesätt kompletterades eller ersattes efterhand med en mer förnuftsbasead och vetenskaplig syn, gränsen mellan liv och död flyttades fram genom medicinska och moraliska landvinningar och diskuterades öppet exempelvis i tidens periodiska litteratur. Människan kunde hantera sin dödlighet som inte länge nödtvunget betraktades som ett utslag av gudomlig kausalitet: botemedel mot tidigare dödliga sjukdomar introducerades, dödsstraffet avskaffades på sina håll, livräddningen populariserades. Samtidigt lurade döden överallt: i barnsängen, i vattkopporna, på slagfältet, i fasansfulla naturkatastrofer, farsoter eller olyckor som satte den upplysta människans tilltro till den ändamålsenliga skapelsen på prov.

John McManners studie av döden och upplysningen för läsaren över hundratals täta och faktaspäckade sidor genom dödens godtyckliga rike.⁸ Med häpnadsväckande detaljrikedom framstår det som tydligt att

8. John McManners, *Death and the enlightenment: changing attitudes to death in eighteenth-century France*, (Oxford 1985).

sjukdomar och farsoter, undermålig medicinsk och hygienisk kunskap, olyckor, grymma fängelsestraff och avrättningar, krig och katastrofer (så väl som de ofta förekommande eldsvådorna) gjorde att människor i hundratusental dog i förtid. Att överleva livets svårigheter kunde vara ett tillfälligheternas spel. En fjärdedel av alla barn dog innan de ens hann fylla ett år (många, liksom deras mödrar redan vid förlossningen), ytterligare en fjärdedel före åttonde födelsedagen. Många barn var lem-lästade sedan födseln eller vanställda av barnsjukdomar, en stor del blev föräldralösa, få kände sina far- och morföräldrar. Omkring 20 procent uppnådde en ålder av 50 år, 10 procent en ålder av 70 år. Familjekonstellationerna ändrades snabbt. En medelålders man och kvinna hade i normalfallet begravt sina föräldrar och hälften av sina barn, hustru eller man och en stor del av den nära och vida släkten. Utrymmet för sentimentalitet eller den typ av äktenskapsromantik och kärnfamiljens könsroller som 1800-talet senare kom att förmedla var enligt McManners begränsat – även om annan forskning visar att denna syn är för-enklande. Giftermål och barnuppfostran präglades ofta av krass pragmatik. 1700-talet var också århundradet när statistiken gjorde sitt intåg i statskonsten. För första gången samlades mer eller mindre systematiskt nyckeltal över befolkningens tillväxt eller avtagande, sjukdomar, dödsfall och födselar, nationalekonomin utgick ifrån att en ökad population gynnade ekonomisk expansion. Befolkningsstatistiken hanterades i vissa fall som statshemligheter eller utnyttjades som slagträ i kamerala effektiviseringskrav. Genom att synliggöra döden som siffra tillägnade 1700-talsmänniskan sig ett nytt förhållningssätt som skyndade på rationaliseringsprocesser och undanträngandet av religiösa argument.⁹

Denna process kan till exempel avläsas i en av den tyskspråkiga upplysningens främsta källa, *Zedlers Grosses vollständiges Universal Lexicon* (1731–1754). Artikeln "Tod" behandlar på inte mindre än 30 spalter olika aspekter av döden: historiska, filosofiska, teologiska, juridiska.¹⁰ För 1700-talsmänniskan var döden allt annat än blott den fysiska existensens slutpunkt. Människans död definierades som själens avskiljande

9. *Ibid.*, s. 89–119. Läsning av epokens periodiska litteratur också utanför Frankrike bekräftar att döds- och födelsetal började användas som argument för samhälleliga, ekonomiska eller medicinska reformer.

10. "Tod", i *Zedlers Großes Universallexicon*, bd 4 (Leipzig & Halle 1745), spalt 623–654 med ett antal därefter följande spalter som direkt refererar eller utvecklar aspekter ur huvudartikeln.

från kroppen, något som enligt artikelförfattaren förnuftet insåg och historien bekräftade. Men likväl ansåg författaren det som nödvändigt att hänvisa till tänkare som inte uteslöt möjligheten att människan en gång kunde uppnå odödlighet. Att tidsandan hade utvecklats från en rent teologisk världsbild framträder i lexikonartikeln, som dök ner djupt i den antika tankevärlden. Här behandlades omfattande hur vissa filosofer föredrog döden före livet, hur Epikuros lärde att inte frukta döden ("Där döden är, är inte jag, där jag är, är inte döden") och kanske viktigast hur Platon och Pytagoras utvecklade sin lära om *soma-sema*, "kroppen en grav", att själen som en gudomlig gnista var fjättrad vid kroppen. Som en konsekvens omfamnade de idealistiska tänkarna den filosofiska döden, att förneka kroppen och i stället vända sig till själen som en gång skulle få återgå till sitt gudomliga ursprung.

I den filosofiska behandlingen av döden presenterades också noggrant vad vi i dag skulle kalla kliniska definitioner av döden: hur, när och varför den inträffade. Trots en relativt precis medicinsk uppfattning var det dock fortfarande oundvikligt att hänvisa till Guds försyn som mer eller mindre godtyckligt kunde förkorta och förlänga en människas liv, varför man kunde dela in döden i naturlig, onaturlig eller övernaturlig. En bättre moralisk förklaring för människans dödlighet i sig än Adams arvsynd kunde författaren till lexikonartikeln inte komma med och drog slutsatsen att människan på grund av dödens visshet var tvungen att tänka på sin dödlighet. Denna dödsmedvetenhet skulle integreras i hennes etiska värdesystem. Att uppnå lyckalighet under livstiden kunde inte vara allt. Avskyn för döden som det "animaliska" slutet för människans fysiska liv måste övervinnas till förmån för en högre dygd. Beträktelsen av döden blir ett förhållningssätt att inte fästa sig för mycket vid världen även om den paradoxalt också lär oss att bli nöjda med jordelivet. Men värst av allt var enligt artikelförfattaren att klamra sig fast i den materiella världen och söka sitt yttersta förverkligande i den. Då skulle människan småaktigt frukta döden för att den en gång, hon vet inte när, kommer klippa av bandet till denna kosmos av sinnlig njutning. Förberedelsen för döden, som ansågs syfta till att förneka det jordiska och till konsten att kunna dö med förnöjd tillfredsställelse var emellertid inte en ledsam sysselsättning som särskilt störde belåtenheten med livet. Den verkligt vise förnekade livet endast så mycket som det behövdes för att inte rädas döden. Trots att det tidigare talades om Guds försyn manar artikelför-

fattaren till en andra filosofisk huvudplikt: att försöka undvika döden så mycket som möjligt. De etiska konsekvenserna av detta diskuterades utförligt. Vidare behandlades också grundligt frågan om det var rätt att rädas döden. Ja, argumenterar artikeln. Trots alla föresatser kan människan inte klandras för om hon på sitt yttersta blir rädd, även om den gudomliga nåden hägrar för den dygdige och troende. Det går inte att utesluta att människan känner avsky inför det som drar henne ned i avgrunden. Den som har varit vittne till ett stort antal människors död vet hur naturen värjer sig mot själens skiljande från kroppen. I det yttersta kan människan trots alla civiliserade försök inte visa sig orädd.

Slutligen avhandlades ur ett filosofiskt perspektiv huruvida en plötslig död var att betrakta som lycka eller olycka. Författaren nämner tydliga fördelar i en jämförelse mellan plötslig död och en utdragen agoni där människan plågas av sjukdom och tilltagande kroppslig och andlig oförmåga. Däremot stred en sådan syn mot evangeliets budskap. De teologiska argumenten mot den plötsliga döden var oförsonliga. En människa som inte utförligt hade bekänt sin tro och sin synd fick ingen annan lön än evig förbannelse. Men författaren brottas tydligt med denna dogmatiska syn och anför som bevis att människans omdöme efter en lång period av smärtor kan grumlas på dödsbädden och att den som syndat inte alltid ens genom en lång förberedelsestid bekände sig till sina fel. Enbart de klassiska auktoriteterna gav visshet i antagandet att en plötslig död var att föredra.

Hela lexikonartikeln är ett exempel på en begynnande omförhandling av världsbilden, så typisk för det upplysta seklet. Det blir uppenbart att författaren har svårt att försvara den teologiska dogmatikens hållbarhet när han konfronterades med filosofiska argument som baserades på den pågående omförhandlingen av världsbilder. Ännu hade upplysningen inte radikaliserats tillräckligt för att avfärda alla de argument som enbart var baserade på tro, men det anmärkningsvärda med artikeln i Zedlers lexikon är att den ventilerar dessa resonemang inför en allmän läsepublik och utifrån ett individuellt reflekterande författarperspektiv. Blandningen av ideologiska positioner förefaller mig vara typiskt för tiden, vilket vi också kommer att möta inom frimureriets texter och praktiker.

Till den filosofiska behandlingen av döden fogade sig den teologiska, något som ytterligare understryker spänningen i behandlingen av ett

sådant ämne. Döden delades här in i kroppslig, andlig och evig död. Den kroppsliga döden var ingenting annat än det rent fysiska avskiljandet av själen från kroppen. Evig död eller ”den andra döden”, den död som alla syndare dör, innebar att själen berövades Guds åsyn, vilket orsakade helvetiska plågor. De moraliska orsakerna bakom mänsklig död låg i Satans försåt, Adams och Evas gärningar mot bättre vetande och förnuft och slutligen arvsynden i sig. De helvetiska plågorna skildrades summariskt, man kan emellertid inte värja sig mot intrycket att detta skedde på en mycket undanskymd plats i lexikonartikeln. Den teologiska genomgången avslutades med ett referat av meningsskiljaktigheter om dödens betydelse inom olika protestantiska trosinriktningar samt en översikt och förklaring över dödens betydelse i Bibeln.

Slutligen följde den juridiska avhandlingen av döden. Här definierades död också som själens avskiljande från kroppen, då människan enligt artikeln upphörde att vara människa. Relativt utförligt behandlades där- efter hur döden och dödsögonblicket kunde fastställas och bevisas, till exempel vid skeppsbrott, farsoter eller på slagfältet. Vittnesmål under ed var nödvändiga, testimoniet skulle omfatta att personen hade sett människan död och/eller begravnen. Vidare accepterades notiser i dödsböcker eller naturligtvis myndigheternas dödsattest. Detta var speciellt viktigt när döden orsakade juridiska stridigheter: domstolarna överhoppades ända in modern tid med arvsrättsliga konflikter eftersom arvet med det därav följande egendomsinnehavet var nyckeln till ekonomisk och social status. Döden ”som sista målet och slutet av alla mänskliga handlingar” innebar också slutet av människans juridiska personlighet, med en del undantag som grundligt redogjordes för. Som ”borgerlig död” (*mors civilis*) definierades avsaknaden av borgerliga rättigheter hos dem som skickades i exil, befann sig i livegenskap eller frivilligt drog sig undan civilsamhället, så som nunnor och munkar. Hela lexikonartikeln spänner över ett stort område: enligt Zedlers klassifikation kunde döden vara egentlig, evig, frivillig, plötslig, andlig, våldsam, hemlighållen, fysisk, moralisk, naturlig, filosofisk, fysikalisk, kvick, snabb, självorsakad, förborgad, övernaturlig, civil.

I direkt anslutning till huvudartikeln avhandlades vidare dödsbädden som människans sista läger. Agonin delades in i två faser: då den döende människan gett upp hoppet om bättring och sålunda brottas med döden. Då var hög tid att förakta det världsliga: ”En förnuftig människa frigör

sig på sin dödsbädd helt från all jordisk fåfängas flärd och betraktar alla denna jords skatter, alla sina pengar och kostbarheter som Gud har överlåtit honom för en tid, som dynga och strå." Likväl är det den döendes sista plikt att anförtro en anförvant eller närstående vården över tillgångarna som lämnas åt de efterlevande. Renligheten skulle observeras in i det sista, sängkläder hållas rena och vita, ansiktet tvagas, rummet renas med rökverk och behållare som kunde framkalla äckel hos besökande övertäckas eller bäras i väg. Eftersom den döende är medveten om att många människor är rädda för döden skulle kroppskontakt undvikas. Så länge den döende svarade och talade, om än stammande, betraktades han som vid sina sinnens fulla bruk. För den för vilken ämnet efter denna läsning inte ännu var uttömt hänvisades till många andra ställen i uppslagsverket, till exempel den lika utförliga artikeln om "avlidna" (*Verstorbene*) i kroppslig och överförd bemärkelse. Dessa är bara två av totalt 59 artiklar som i encyklopedisk utförlighet tar upp döden i filosofin, mytologin, historien, juridiken, religionen och medicinen. De encyklopediska definitionerna enligt tidens sätt att se förmedlar en gedigen inblick i 1700-talets dödssyn, så som den från och med 1730-talet skulle bli föremål för frimureriets performativa behandling.

Eftervärldsdoktrinen: dödens närvaro som litterärt motiv

Förberedelsen för döden manifesterade sig sedan 1600-talet genom en strid ström av publikationer, det vi i dag skulle kalla rådgivningslitteratur.¹¹ Sällan hade denna genre, späckad med moraliska utgjtelser om *vanitas* (förgängligheten, ett motiv som också odlades flitigt inom bildkonsten), annat innehåll än att befästa maximen "pensez-y bien", som kan översättas med att vi bör betänka väl hur vi lever våra liv, det slutliga straffet undgår du inte. Men trots dödens ständiga och uppenbarligen brutala godtyckliga närvaro skedde någonting under 1700-talet som förberedde för en förändring av synen på döden och därmed livet efter döden. "Döden dikterade", för att parafrasera Göran Stenbergs 1998 utgivna bok, tiotusentals tillfällesdikter, -tal och -predikningar som skildrade hur människan brottades med Guds budskap och den mänskliga upplevelsen av döden. Också inom det europeiska 1700-talsfrimureriet odlades denna tradition. Äreminnen och parentationer blev liksom i

11. McManners (1985) s. 191–233.

lärd akademier och litterära sällskap senast mot mitten av seklet en beståndsdel av ordensväsendets retoriska kultur.¹²

Predikningar, parentationer och poesi följde i stort sett den klassiska retorikens struktur som inte lämnade stora utrymmen för improvisation vare sig av prosa eller vers. Men bakom tillfällets standardformuleringar och stereotyperna som programmerades av teologins, den emblematiske retorikens och den klassiska goda stilens formelaktiga konventioner, framträdde allt fler individer som sörjde, allt fler biografier som göts i ord och (retorisk) bild, man skulle kunna kalla det personaliserade berättelser med en stor individuell variation. Carl Fehrman visade i sin 1952 utgivna *Diktaren och döden* att dödsförberedelsen som litterärt motiv kan spåras långt tillbaka i den europeiska kulturhistorien och att de flesta motiv som kännetecknar 1700-talets minneslitteratur redan var etablerade och var färdiga att användas och att den därför står i en lång konsistent tradition. Emellertid är skillnaden gentemot tidigare sekels behandling av döden för det första kvantitativ – under 1700-talet trycktes fler sådana skrifter än någonsin – och åtminstone i en bemärkelse kvalitativ. Till exempel är en annan viktig aspekt av tillfälleslitteraturens karaktär under 1700-talet nämligen det Sven Delblanc har kallat för eftervärldsdoktrinen. Föreställningen att verklig odödlighet enbart bereds åt den vars åminnelse bevaras för framtiden var någonting som intensifierades under upplysningen och blev till ett moraliskt korrektiv. Delblanc menar att Gustav III till exempel var fullständigt uppslukad av hur hans minne skulle bevaras för framtida generationer. I denna normativa eftervärldsideoologi ingick att författarna skulle ägna sig åt äreminnen och eloger, den franska stilriktningen som i ett besinnande hyllningstal exemplifierade individens ärofulla och dygdiga gärningar. Genom dessa principer skulle medborgaren spurras till stora dåd. Samhällets största erkännande av individen var att hedras i värdiga ordalag, något som borgade för att även eftervärlden kommer att minnas den

12. Marcus Willén, "In memory of virtue: the Swedish Masonic Eloge of the eighteenth-century" i Henrik Bogdan & Andreas Önners (red.), *Between esotericism and power politics: Swedish freemasonry in the eighteenth century* (Leiden, kommande) samt Peter Lind, "Dygdens vare Vår Ledare!! Nästans väl Vår Afsigt!" – studier i det svenska 1700-talets ordensretorik", Uppsala Universitet, 2/12 2010. Se även parentationen i Andreas Önners, "Vi känner Edert Tanckesätt, vi känna Edert Uppförande [...] – ett utgivet manuskript (1787) ur Hertig Carls hand", *Acta Masonica Scandinavica* 5 (2002) s. 123–133.

lysande människans livsverk.¹³ Härigenom förskjöts i själva verket radikalt fokus från spekulativen vad som eventuellt skulle komma att hända efter döden och förtröstan till det som människan i verkligheten åstadkommer under sin livstid och i poetisk-retorisk form, eller för den delen genom statyer, byster och inskriptioner, räddas för framtiden. McManners sammanfattar utvecklingen under upplysningstiden: "Thus, religious rewards and punishments in a future life are replaced by the verdict of future generations."¹⁴ Därför är frågan om inte tillfälleslitteraturen också kan ses som ett utslag av 1700-talsmänniskans förändrade attityd: döden som det ultimata slutet accepterades inte längre. I alla fall förvandlas åminnelsen till ett "papers-monument", som en tillfällesdikt i 1700-talets Lund uttryckte det.¹⁵ Minnets medialisering som massfenomen tog sannolikt sin början här. Inom det europeiska 1700-talsfrimureriet tog man ytterligare ett steg längre då tillfälleslitteraturens konventioner av dödsförberedelse och *meditatio mortis* rituellt kom att iscensättas. Ritualen, kulturell *performance* kan betraktas som en utökad läspraktik.

Denna *performance*, eller rituella iscensättning av döden, avspeglas tydligt i mästargraden inom frimureriet. Den användes så flitigt och med ett så tydligt budskap att den rent av kan sägas ha underblåst seklets attitydförändring. Frimureriet genomgick under det tidiga 1700-talet en förändring från att fylla en funktion inom skråväsendet och det organiserade hantverket till att bli en beståndsdel i en ny borgerlig och adlig sällskaplighet. Från de medeltida hantverksskråna och andra traditioner hämtade man bruk och symboler för den rituella antagningen av nya medlemmar och invigningen i högre grader av kunskap. Men dessa ritualer underkastades nu också en medveten redigering utanför hantverkets operativa kontext. I en tid då långt ifrån alla gesäller någonsin kunde vinna burskap som mästare inom sitt skrå var passageriter för den högsta kunskapsnivån inom ett hantverk snarare ett undantag. Med en tilltagande symbolisk tolkning av gamla hantverksritualer var det närliggande att alla medlemmar förr eller senare kunde nå mästargraden. Kristiane Hasselmann föreslår att frimureriets ritualer bör betraktas i

13. Sven Delblanc, *Åra och minne: studier kring ett motivkomplex i 1700-talets litteratur* (Uppsala 1965) s. 15–59 och 73.

14. McManners (1985) s. 167.

15. Nils Reinhold Brooman, *Papers. Monument. Til. Hugkomst. Af. Caroli. dag.* (Lund 1757).

kontexten av diskussionen kring en allmän ”reformation of manners”, en omdefinition av beteendemönster och bakomliggande värderingar (habitus) i det begynnande deltagande civilsamhället.¹⁶ Men vad innehöll mästartegraden? Murareskrået (i likhet till många andra skrån och gillen) hade sedan medeltiden valt den bibliska berättelsen om Salomos tempelbygge i Första konungaboken som sin främsta legendariska ursprungsmyt som också omvandlades i symboliska instruktioner för nya lärlingar, så kallade katekeser.

Överskridandet av döden som rituell praktik

Frimureriet utvecklade under det tidiga 1700-talet en berättelse som bildar fundamentet för en moralisk behandling av dödsmotivet samt för iscensättningen av ett initiationsmysterium. Recipientens upplevelse transformerar döden genom identifikationen med sin (gudomlige) mästare. Den bibliska berättelsen om Salomos tempelbygge utökades med en så kallad apokryfisk legend i vilken templets arkitekt, kallad Hiram eller Adoniram, mördas.¹⁷ Det finns inte mindre än 50 varianter av den narrativa strukturen i denna berättelse, som för det mesta lästes upp inom frimurarelogerna.¹⁸ Då den redan är väl känd och dokumenterad och de mest spridda varianterna är allmänt tillgängliga räcker det att i denna artikel kort sammanfatta skeendet och hänvisa till tidigare forskning. En vedertagen referenspunkt utgörs av versionen av berättelsen i *L'Ordre des Franc-Maçons trahi et les Secrets des Mopses revelée* ett verk som gavs ut i Amsterdam 1745 och som snabbt spred sig i översättning och flera upplagor över hela Europa.¹⁹ Ofta inleds den ”Hiramiska legenden” med en kort redogörelse för vem Adoniram/Hiram egentligen var. Trots att dessa personer nämns i bibeln och möjligen andra källor är det enbart frimureriet som tydligt associerade Hiram med tempelarkitekten. Berättelsen fortsätter med en skildring av tempelbygget och sättet

16. Kristiane Hasselmann, *Die Rituale der Freimaurer: zur Konstitution eines bürgerlichen Habitus im England des 18. Jahrhunderts* (Bielefeld 2009), s. 52–55 och s. 126.

17. En av de mest framstående studierna som belyser frimureriets behandling av ämnet är Henrik Bogdan, *Western esotericism and rituals of initiation* (Albany 2007), s. 103–116, kapitlet ”The master Mason degree & the ritual enactment of the Hiram legend”.

18. Jan A. M. Snoek, ”The evolution of the Hiram legend in England and France”, *Heredom* 11 (2003) s. 11–53.

19. [Gabriel Louis Calabre Pérau], *L'Ordre des Franc-Maçons trahi et les Secrets des Mopses revelée* (Amsterdam 1745), s. 133–146. Boken recenserades även i *Pommersche Nachrichten von gelehrten Sachen* 1745:14 (februari). Om denna recension se Andreas Önnersfors, *Svenska Pommern: kulturmöten och identifikation 1720–1815* (Lund 2003) s. 158f.

att organisera arbetet i enlighet med Första konungaboken. Därefter tar den egentliga avvikelsen från den bibliska ursprungstexten vid. Läsaren/lyssnaren får veta att avundsjuka gesäller konspirerade för att få reda på det hemliga mästareordet som gav tillgång till mästarnas högre arvode. De gömde sig i templet och överföll Hiram i syfte att avpressa honom lösenordet. Men med ståndaktighet vägrade Hiram att ge ifrån sig denna lösen och dödades. Gesällerna begravde liket provisoriskt på byggarbetsplatsen och transporterade det på natten utanför templet där det begravdes för gott. Under tiden blev Salomo orolig för sin tempelarkitekt och sände en grupp mästare för att leta efter Hiram. En av mästarna uppmärksammade lös jord som var utmärkt av en Akaciegren och liket grävdes upp. Genast förmodade man att det måste varit gesäller som låg bakom dådet. I fruktan att Hiram kanske hade avtvingats lösenordet bestämde man att ändra det. Insvept i mästarnas förkläden bars kroppen tillbaka till templet där det slutligen under stor ståt begravdes av Salomo. En utökning av berättelsen innehåller också sökandet och uppspårandet av mördarna som i denna variant villigt accepterade sitt straff.

Denna historia, i forskningslitteraturen kallad "the Hiramic legend" karakteriseras av Snoek som "frimureriets viktigaste myt" och han fortsätter: "den skapar bakgrunden mot vilken den sista av de tre första graderna inom frimureriet (mästargradens) samt av ett antal så kallade högre grader utspelar sig."²⁰

Textens narrativa struktur omvandlades enligt Kristiane Hasselmann genom rituell *performance* till ett "poetiskt drama".²¹ Tredje gradens anagningsritual ("Reception du Maitre") så som den beskrivs i *L'Ordre des Franc-maçons trahi*, börjar med formaliteterna innan själva ceremonin.²² I mästaregradens logerum finns det en plansch på golvet som föreställer en kista omgiven av tårar. I ena ändan avbildas en dödskafe, i andra två korslagda ben. Framför kistan ligger en öppnad passare och bakom

20. Snoek (2003) s. 11: "[T]he most important myth of freemasonry [...] it forms the background against which the last of the Craft Degrees (that of Master Mason), as well as several of the so-called higher degrees are situated."

21. Se även beskrivningen av en något annorlunda ritual för mästargraden i Hasselmann (2009), s. 176–185. Här återfinns även formuleringen om mästaregraden som "poetiskt drama".

22. [Péreau] (1745) s. 115–132. Ritualen skildras också i en serie av kopparstick [Johann Martin Bernigeroth (utg.)], *Le costumes des Francs-Maçons dans leurs assembles principalement pour la reception des apprentifs et des maitres, tout nouvellement et sincerement decouvertes* [titeln också på tyska] (Leipzig 1745). Kopparsticken designades av en "Marquise de ****" och utfördes av en "Mademoiselle ****" och återges delvis hos Hasselmann.

en vinkelhake. Till höger avbildas en kulle med en akaciegren och fyra väderstreck runt omkring. Denna plansch upplystes av nio ljus, tre i öst, tre i söder och tre i väst. Den som undergick receptionen blev bryskt förd in i logen för att på ett ritualbundet sätt föras runt om logerummet och slutligen ställas framför planschen. Efter att vandringen i rummet avslutades ställdes recipienten framför ordföranden. Från där han stod måste han ta tre stora steg över den på planschen avbildade kistan, ”till höger mot söder, till vänster mot norr och den sista rakt fram”. Vid varje steg fick recipienten ta emot ett slag på axlarna med en pappersrulle (”rouleau de papier”), som skulle symbolisera de slag Hiram fick ta emot. Logens ordförande slog nu tre lösa slag med sin hammare mot recipientens panna varefter två andra bröder fällde honom ner till marken att ligga på kistan så som den avbildas på planschen. Ett blodbestänkt skynke lades på recipientens ansikte. Bröderna pekade med sina svärd mot kroppen. I nästa skede reste logens ordförande recipienten med tre försök, så som den döde Hiram lyftes upp ur graven, varvid förfasande ord, ”Mac-benac”, ”Köttet skiljer sig från benen”, uttalades. Det blodbestänkta skynket togs ifrån huvudet och receptionen var avslutad.

Så långt en starkt förkortad återberättelse av det rituella skeendet som har en klar koppling till legenden om tempelarkitekten Hiram. Recipienten intar mästaren Hiram's ställe och undergår samma behandling. I den första fasen dödades recipienten/Hiram med tre slag och faller till marken. Inlindad i ett blodigt skynke/provisoriskt begravd inväntades mästarna som söker upp arkitekten. I den tredje fasen av receptionen uppdragas liket och reses upp igen. Efterliknelsen av Salomos tempelarkitekt har emellertid mer än en gammaltestamentlig dimension. Redan i den kateketiskt upplagda *Kurtze Fragen aus der Architectonica Sacra* från 1709, ett slags lärobok i frågor och svar över bibliska byggnader och deras symboliska betydelse liknas tempelbygget med Kristus och i Bibeln skildras han själv som tempelbyggare.²³ Det är alltså ingen övertolkning att jämställa Hiram med Kristus. I sin genomgång av den kristna uppbyggelselitteraturen spårar McManners under upplysningstiden en

23. Adam Erdmann Mirius, *Kurtze Fragen aus der Architectonica Sacra* (Görlitz 1709) s. 50, 57 där det hänvisas till ställen i bibeln som beskriver byggnader av alla slag. Speciellt Johannesevangeliet (2:19, 21), som i frimureriet intog en speciell ställning då recipienten avlade sin ed på det, gör kopplingen mellan Jesus, templets förstörelse och återuppbyggnad på tre dagar. I Korintierbrevet likställs människans kropp med ett andligt tempel (1 Kor. 3:16f., 6:19; 2 Kor. 6:16).

tydligare identifikation med Kristus som ett sätt att tränga undan tidigare religiösa föreställningar om gudomligt straff efter döden, ”mot en fullständigare uppfattning om konsekvenserna av doktrinen att Gud är kärlek, och bort från den gamla teologins mörker om helvetet och yttersta domen”.²⁴ Helvetet började uppfattas som ”oförenligt med mänsklig skuld och inkompatibelt med Guds kärlek”.²⁵ I stället kan Frälsaren efterhärmas: ”På detta sätt förs människan till förening med Kristus och hans lidande, död och återuppståndelse, hon transformeras och får livets inregel av Jesus.”²⁶

För Snoek är identifikationen med gudomligheten en förutsättning för konsistensen av initiationens mytiska dimensioner: ”the candidate is identified with a hero, who turns out to be (a) deity. In that way the ritual *Unio Mystica* between the candidate and the divinity is expressed and realized.”²⁷ Hasselmann konstaterar:

Recipienten upplever död och återuppståndelse med sin egen kropp och inträder i den sociala gemenskapen i slutet med ny status och nya kompetenser. Kroppen fungerar vid förkroppsligandet av Hiram som en metafor för människans etiska fullkomnande. [...] Det mystiska likställandet mellan adept och gud skall inleda en förändring hos recipienten som inleds och kommuniceras genom den kroppsliga iscensättningen.²⁸

McManners skildrar att dödsförberedelse kunde äga rum i religiösa lekmanabrödraskap, så kallade ’Pénitents’, som var särskilt aktiva i södra Frankrike. För män som snarare praktiserade sin religion än att läsa om den var det bästa sättet att förbereda sig för döden genom gemenskaplig aktivitet, medlemskap i ett brödraskap.²⁹ Några av dessa organiserades

24. McManners (1985) s. 221: “[T]owards a fuller realization of the implications of the doctrine that God is love, and away from the darkness of the old theology of Hell and judgement”.

25. *Ibid.*, s. 220: “[I]ncommensurate with human guilt and as incompatible with the love of God”.

26. *Ibid.*, s. 205: ”Thus, a man is brought into union with Christ and his suffering, death and resurrection, he is transformed, and receives the imprint of the life of Jesus.” Dessa tankar kan dock härledas tillbaka till 1400-talet och Thomas a Kempis. Se exempelvis *Om Kristi efterföljelse/Thomas a Kempis*; översättning: Bengt Ellenberger (Vejbystrand 2005).

27. Snoek (2003) s. 34. Emellertid argumenterar han på s. 42 för att identifikationen är Hiram-Jahwe, eftersom Hiramns kropp i många versioner av legenden begravs i *Sanctum Sanctorum*, templets innersta kammare och en plakett med Jahwes namn läggs på Hiramns kista.

28. Hasselmann (2009) s. 185.

29. McManners (1985) s. 223, 231.

uteslutande för gemensamt stöd under livets slut, bön, besök vid sjuklägret och dödsbädden och slutligen i begravningsståget. Man kan kanske jämföra detta med exempelvis "Likhärlaget Enigheten" i Malmö som har varit verksam sedan 1729 och som ursprungligen bildats för att hjälpa till vid jordfästningen av Handsmakarskråets avlidna medlemmar.³⁰ McManners konstaterar vidare att brödraskapen under seklets gång i Frankrike förändrade sin sociala sammansättning eftersom sällskaplighetens praxis utvecklades. Mindre socialt privilegierade grupper anslöt sig till brödraskapen medan de ledande familjerna snarare sökte medlemskap i den lokala frimurarelogen.³¹ När frimureriet var ett nytt socialt fenomen på kontinenten benämndes det just som "Confrérie".³² Med ledning av dessa förhållanden kan förekomsten av en ritual som syftar till förberedelsen på döden eventuellt föras tillbaka till en långt äldre tradition inom hantverksskråna, som under medeltiden och i katolska delar av Europa ända in i nutiden också fungerade som religiösa lekmanngillen, som sannolikt inte var kodifierad, före det moderna frimureriets tillkomst. För det andra kan hävdas att frimureriet syftade till en individuell dödsförberedelse i tempelarkitektens/Kristus efterföljd som gjorde upp med den tidigare så starka domedagsdogmatiken. I frimureriets normativa texter som kommenterar mästartegraden är det inte heller tal om något eskatologiskt scenario. Tvärtom framställs döden som början till en högre existens-, kunskaps- eller medvetandeform.

"Människans själ slocknar inte":

Tolkingen av döden inom frimureriets programskrifter

År 1786 publicerades ett tal med den programmatiska titeln "Död är liv" i Wientidskriften *Journal für Freymaurer* (1784–1786), och det går inte att utesluta att Mozart själv, möjligtvis även tillsammans med sin far, närvarade när talet ursprungligen hölls. Talaren inledde med att anspela på händelserna i tredje graden:

Allvarsamma, högtidliga, mina bröder är de betraktelser som öppnas åt mig i dessa ögonblick. Bilderna av klagan, sorg och förruttelse som omger oss och hela den högtidligheten som vi nu, genomträngda av

30. Likhärlaget Enighetens historia, <<http://www.enigheten.org/index.html>>, 30/11 2010.

31. McManners (1985) s. 233.

32. Bernard Picart, *Cérémonies et coutumes religieuses de tous les peuples du monde*, vol. 4 (Amsterdam 1736) s. 251f.

stilla sorg, tillbragde vid vår gode anfaders [Hirams] grav, vad är allt det annat än påminnelse om döden som väntar oss alla, som upplöser våra jordiska beståndsdelar, hela vår byggnad till en hög damm som första vindpusten kan skingra i vinden och låta försvinna för alltid?

Emellertid var döden inte slutpunkten utan början på en förvandling:

Fruktansvärd är denna förändring för ögat och hjärtat, men för det forskande förståndet, alls inte. Detta vet att i skapelsen inte äger rum någon förstörelse och att allt som ter sig för oss som förintelse inte är något annat än upplösning, utveckling, förädling. Den enes död är den andres liv. Ur sädeskorntet som övergår i förruttelse spirar ett levande skott som snart lyser i ny fågring och fruktbarhet. Så är förstörelsen av en gestalt och form bildande av ny gestalt och form.³³

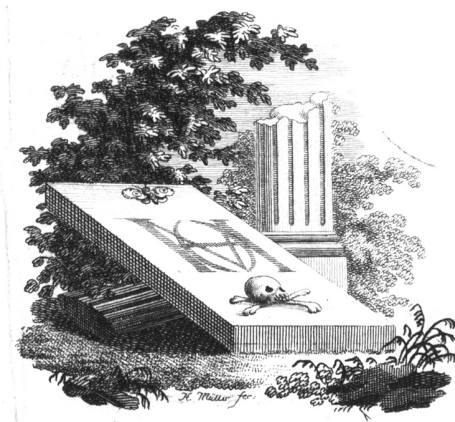
Talaren underströk att människan både är skapelsens herre och förstörare, hur hon plundrar luft och vatten, sträcker sig högt i höjden och borrar sig ner i svindlande djup. Efter hennes godtycke formas materien, men på högsta steget av de artificiellt skapade tingens ruiner sjunker och vissnar även människan "och med henne sjunker och vissnar en skapelse i det lilla". Vad en nutida läsare kan uppfatta som en förbluffande tidig kritik av människans hämningslösa utnyttjande av naturens resurser fortsätter emellertid med en bekännelse till själens odödlighet. Själen, en stråle av gudomlighetens sol, slocknade inte. Kroppen som lagbundet förstörde och förintade för att leva ställdes i opposition till själen som likt fågeln Fenix reser sig ur den multnande kroppens aska, "uppåt som en eterisk gnista mot en ny och förfinad utveckling." Vad exakt denna förädling innebär ville talaren inte spekulera i, men lät sina bröder föreställa sig att ett dödligt finger stänger det jordiska ögat och i samma ögonblick ett odödligt finger öppnar "det andliga ögat". Plötsligt skulle en myriad av orsakssammanhang skådas och detta andliga seende av naturen och livet jämföras med att möta Gud anlete mot anlete, alltså motsatsen till det helvetiska straffet så som exempelvis utmålat i *Zedler*-artikeln. Människans hopp ansågs att näras av nalkande framtida fullkomlighet, livet var endast ofullbordat, alltid överraskat av döden. Själen fjättrades och led i en förgänglig kropp (*soma-sema*-tematiken). Därför är döden ett förlösande ögonblick, då själen utan sitt jordiska skal äntligen kunde utvecklas fritt och utan inskränkning, förfinas, renas

33. "Tod ist Leben", *Journal für Freymaurer*, vol. X, Wien 1786, s. 153f.

och förädlas tills det åter förenas med sitt gudomliga ursprung. "Död är liv" var en tolkning av ritualens budskap.³⁴

En frimurares sista timmar

Långt mer komplex är texten "Letzte Stunden eines Maurers" i boken *Stimme eines Wanderers im Thale Josaphat*, på svenska En vandrars röst i dalen Josaphat.³⁵ En frimurares sista timmar, som titeln lyder på svenska, tillhör en av de mer ovanliga programskrifterna som skildrar frimureriets förhållningssätt gentemot döden och utgavs 1793 av läkaren *Friedrich Henning* (1765–1817) i Svenska Pommern. Sedan 1761 hade frimureriet etablerat sig i denna tyska del av det svenska väldet. Henning var talman i logen *Zu den drei Greifen* ("De tre griparna") i Greifswald och assisterades i denna kapacitet av en svensk professor, *Jacob Wallenius* (1761–1817). I boken presenteras de värderingar som frimureriet sökte etablera bland sina medlemmar: andens förädling, brödrakarlek och mänsklighetens väl. Målet var deras moraliska fullkomnande. År 1799 kom en andra bok, *Reden über maurerische Gegenstände*, på svenska Tal om murareämnen. Även här gjorde Henning tydligt att frimureriet var en skola för människornas bildning, i syfte att främja människans lycksalighet.

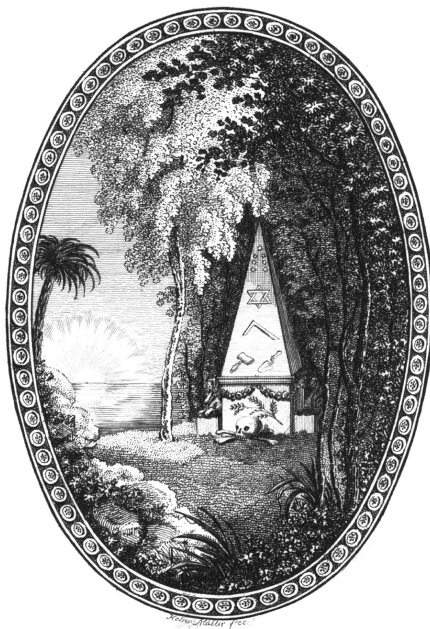


Vinjett på titelbladet av frimuraren och läkaren *Friedrich Hennings* verk *En vandrars röst i dalen Josaphat* (Leipzig 1793).

34. En annan artikel "Situazion eines Maurers bey Adonirams Grabe", *Journal für Freymaurer*, vol. 5, (1785), s. 91–116, behandlade mer utförligt tredje gradens budskap.

35. *Friedrich Henning*, "Letzte Stunden eines Maurers", i *Stimme eines Wanderers im Thale Josaphat* (Leipzig 1793) s. 135–175.

Titelvinjetten till *Stimme eines Wanderers* är värd att dröja vid då den säger något om Hennings syn på döden som en fråga om själavandring. Scenen visar en avbruten sannolikt jonisk kolumn i ett trädgårds- eller naturlandskap. På den ena delen av kolumnen vilar en massiv gravplatta med ett slags monogram utan uppenbar betydelse, tre versaler H-M-O placerade på varandra (som möjligtvis skulle kunna uttydas "Heiliger Maurer Orden", "helig frimurare orden"). Nertill syns den för perioden typiska *memento-mori* eller *vanitas*-symbolen, en dödskalle på två korslagda ben, men upptill sitter en fjäril som symboliserar själens metamorfos och transformation, betecknande ett nytt liv som påbörjades när människan kastat av sig kroppens skal, den trånga puppan om man så vill, och själen kan sprida sina vingar i en ny existensform.



Frontespis till Hennings bok En vandrars röst i dalen Josaphat (Leipzig 1793).

Titeltrycket i Hennings bok visar en gravobelisk i ett fiktivt och möjligtvis orientaliskt landskap. I en skogsglänta med utsikt över ett hav syns ett palmträd över en uppgående sol. Bakom dödens symboler, såsom

dödskallen på de korslagda benen, reser sig en spetsig pyramid på en kub som är utsmyckad med en akaciegren och girlanger av löv. Den kubiska stenen är till höger och vänster flankerad av två mindre kubiska stenar på vilka sfinxer vilar. På själva pyramiden syns frimureriets klassiska symboler, hammare, murslev, vinkelhake och en sexuddig stjärna bildad av två inflätade liksidiga trianglar. På pyramidens topp är sju stjärnor avbildade i en omvänd V-formering. Ett antal av dessa symboler återkommer och förklaras i Hennings text ”En frimurares sista timmar”, som fyller 38 sidor i den lilla oktavvolymen.

”En frimurares sista timmar” är skrivet som en dokumentärberättelse; genom att inkludera brevformen ökar den sin karaktär av autenticitet. Man får anta att fakta och fiktion flyter ihop. Det är sant att Henning var läkare på den pommerska landsbygden och i början av berättelsen får läsaren veta att han besökte en döende patient enbart kallad K., tillika mångårig broder i frimurarelogen, på sitt gods i en liten by på landet. Även om det förstås inte kan uteslutas att ett sådant möte kan ha ägt rum i verkligheten eller att breven kan ha skickats, antar berättelsen så många idealtypiska drag att den snarare förefaller vara en utopisk redogörelse i Hennings fantasi. Men just därför är det en rik källa till frimureriets förhållningssätt gentemot det ultimata slutet, som alltså omtolkas till en början.

Henning lovordade denne K. som en frimurare som inte bara hängav sig åt svärmeri utan i sin egenskap som mästare av en loge gjort en bestående insats. På ålderns höst drog han sig emellertid tillbaka till sitt lantliga gods, fortsatte att besöka logen och fann speciell glädje i att ta emot besökande bröder i naturen för att ”samspråka om allvarliga ämnen som berörde frimureriet i deras evige och upphöjde byggmästares tempel, öppen och vacker”. Henning mindes hur dessa möten alltid lämnade honom med nya intellektuella insikter då han fick med sig ”grundsatser för det goda och ny styrka i lidandet”. Något senare infann sig K. trots föregående anmälan inte till ett logemöte; Henning underrättades i ett brev om att K:s hälsotillstånd hade försämrats drastiskt genom en ”hektisk febersjukdom” och ombads att uppsöka K. och stanna några dagar hos honom. Då dessa blev de sista dagarna i hans liv kommunicerade Henning nu de brev som han skrev under perioden, riktade till en broder som levde i staden, sannolikt avses Greifswald. Soluppgången på morgonen när han besökte K. (den 16 november) beskrivs i följande ord:

”Det verkar som om naturen igår morse, före hennes snara vintersömn, ville visa sig i ett så fördelaktigt ljus som möjligt. Och därigenom försattes mina tankegångar [*Ideengang*] och min ande i en stämning som vi murare måste framhäva vid övergången till detta liv och vid våra bröders död.” Efter mötet med det nedslagna tjänstefolket leddes Henning till K:s kammare, men var överraskad att inte finna honom där. I stället visades läkaren till ett angränsande rum som K. alltid hade utgett för att vara ett förråd för överflödigt husgeråd. Hur förvånad blev han inte att finna detta rum helt klätt i svart och utsmyckat med frimurarehieroglyfer.

Till höger och vänster om dörren stod två statyer, tystlåtenhetens och trohetens sinnebilder. Vänstra och högra väggen i rummet var indelade i två fält vardera med muraresymboler och mellan dessa fält fanns nischer ner till golvet. Den högra nischen täcktes av ett himmelsblått sidenförhänge med gyllene fransar som var fäst vid ett gyllene jordklot. Om man drog undan förhänget visade sig ett svart marmoraltare på vilket låg en öppnad bok av alabaster. På den ena sidan av boken kunde man läsa ”Natur” och på den andra ”Uppenbarelse”. Under nischens välvning tittade försynens öga, ”allvetandets symbol” fram ur ett azurfärgat moln. Och under ögat stod *Jehovas namn, omgivet av gyllene strålar*. Nischen på vänster sida av rummet täcktes av ett förhänge fäst i en brun törnekrona, fint bearbetad i marmor. På det svarta altaret stod ett krucifix med den Lidandes (Jesus) avbild och upptill i välvningen en gyllene kalk med en strålände oblat, ”som ett monument över den broderliga kärlekens festmåltid”. Mellan rummets fönster, som vette mot öster, fanns i en bredare nisch istället för ett altare en sarkofag av svart marmor, omgiven av dödskallar och ben. Från välvningen strålade över lysande moln ”den sammanflätade triangeln”, sannolikt en sexuddig stjärna så som avbildad på pyramiden ovan.³⁶ Förhänget fästades vid en urna framför nischen. På den västra sidan av detta rum låg den döende frimuraren i en svart säng som också innefattades av ett himmelsblått förhänge med gyllene fransar, fäst på samma sätt. Detta påminde Henning om det ämbete K. en gång hade beklätt i logen.

Inom det europeiska frimureriet utvecklades tidigt en symbolisk tolkning av väderstreck. Ingången till logen skedde från den västra sidan med ett altare under en baldakin (liknande K:s sängförhänge) mitt

36. Snoek citerar en version av Hiram-legenden i vilken han begravs under ”the blazing star” vilket i K:s fall kan tolkas som identifikation med Hiram. Snoek (2003) s. 32.

emot i öster, vänster sett från altaret söder och till höger från samma perspektiv norr.³⁷ K:s rum var uppenbarligen inrett med dessa väderstreck i åtanke med ”altaret” för logens mästare (dödsbädden) nu omvänt placerat där dagen/livet tar sitt slut. De tre nischerna kan också ses som en symbol för frimureriets tre första grader, den södra för första invigningen i naturens uppenbarelse, den norra för andra, gesällgradens brödragemenskap och den östra för mästaregraden med dess innehåll av död och förvandling. Den rituella ingången i väster med passagen mellan två pelare eller väktare (i K:s fall statyer) var sedan medeltiden mycket vanlig i det europeiska frimureriets symbolvärld och är taget från beskrivningen av Salomos tempel i Konungaboken.

I detta symboliska logerum tar nu en lång dialog mellan Henning och K. vid. Orsaken varför Henning kallades in var mindre för att erbjuda medicinsk vård, eftersom ”dödsängeln redan vinkar”, utan för att kunna samspråka med en trogen vän med vilken han skulle kunna tala om detta ”viktiga förestående steget”, som kunde bistå hans grundsatser när svagheten och smärtorna skulle bli för stora. I *Zedlers* definition hade alltså första stadiet i döds kampen avslutats, det rörde sig enbart om förberedelsen för döden. Genom den upprepade bekantskapen ”med dödens scener” och förtrogen med densamma genom ”grundsatser” (*Grundsätze*) bad K. om ståndaktigt bistånd till det yttersta. När K. talar om sina och om Hennings ”grundsatser” får man anta att det syftas på sådana som kommunicerats inom frimureriet. Henning svarade nämligen också: ”Jag har av er mottagit en del grundsatser syftande till ett riktigare och lyckligare liv.” Även för honom skulle detta nu bli en lektion i livskonst, att ”styrkt genom ert exempel en gång kunna se döden nalkas.” Henning strödde nu in den enda kommentaren om behandlingen av sin döende patient. Eftersom livet inte kunde förlängas ville han ändå lindra smärtorna. På det sättet önskade han bibehålla sin broders tankeskärpa så gott som möjligt, vilket K. instämde i. Likheten mellan K:s svarta rum och en loge förstärks också i en ganska lång dialog rörande orsakerna för varför rummets existens har hemlighållits. Argumentationen liknar försvaret för varför loger inte fick beträdas av ”profana”, så som icke-frimurare kallades. Men viktigare är att symbolernas funktion förklaras

37. Kristiane Hasselmann talar om ”iscensättning av symboliska upplevelserum” inom det europeiska frimureriet och om införandet av en rituell tid genom vilken ett temporärt rum av upplevelse skapas; Hasselmann (2009), s. 160 och 163.

med: "Ett intellekt så vant vid att göra allvarliga betraktelser måste här givetvis rikta varje blick på föremål som sysselsätter det på det visaste och värdigaste sättet." Dessa betraktelser förberedde för döden, Henning säger: "Här måste ni nödvändigtvis blivit mer och mer stadgad i den lugna själsförfattning med vilken ni nu emotser den nalkande döden", vilket bekräftas entusiastiskt av K.:

Ja, min dyre vän, därför bestämde jag mig för att dö här! Å, hur ofta när jag ur detta gravlika mörker såg emot den strålande morgonrodnaden, uppfylldes jag inte av en förkänsla av uppvaknandet efter dödens sömn för att renat njuta den himmelska sanningens ljus. Då föll jag ofta på knä framför den gudomlige Lidandes kors och utbad mig av honom fattning och mod i den hotande, kanske också smärtfyllda dödsstunden.³⁸

Henning anförde som svar att själen måste ha genomströmmats av upphöjda känslor vid betraktandet av "förruttnelsens tecken till det eviga ljusets strålgång". Han syftade uppenbart på den östra nischen med sarkofagen, döds-kallen, de korslagda benen och den sexuddiga stjärnan, arrangerade som på pyramiden ovan.

En dag senare följde nästa brev till Hennings fiktive adressat och det blir uppenbart att K:s dödstrund nu närmade sig med accelererad hastighet. Dödens dröjande arm hade berett dem ännu en dag i vilken Henning hoppades att få ta del av "denne mans djupa forskningsande och sanna frimurarekunskaper". Ytterligare en person uppsökte nu K., en präst som inte var frimurare, "men anblicken av ett så mystiskt-kyrkligt utsmyckat rum måste ha frapperat honom". I stället för föraktfull nyfikenhet visade prästen ett seriöst intresse "att forska i de mörkare hieroglyferna" och kunde tala om dem som om "frimureriets mysterier inte var helt främmande för honom". Allt detta gav förhoppningen om att de tre en gång skulle åter ses evigt lyckligtgjorda vid himmelska ljusets ursprungliga källa. Henning önskade att de då i broderlig förening måtte tränga djupare och djupare in i den gudomliga vishetens oändlighet. Han uttrycker en klar förhoppning att återfinna K. i en annan existens.

38. McManners (1985) s. 133, refererar till fransk uppbyggelselitteratur om himlen som beskrivs som en plats där alla sinnena kommer att bli tillfredsställda, där befrielse och trygghet känns när själen uppgår i en andlig kropp.

Det är inte helt klart varför Henning infogade episoden om den besökande prästen med vilken man plötsligt upptäcker ett slags andligt valfrändskap. Möjligtvis konstruerades härmed en korrespondens mellan kristendomen och frimureriets andliga tradition: den kristne prästen kunde instinktivt förstå vad frimureriets hemligheter symboliserar, de kan mötas på ett gemensamt plan och sammanföras till den ursprungliga teologins källa. Inom den västerländska esotericismens hermetiska filosofi är föreställningen om en *prisca teologia*, en ursprunglig, icke korrumpierad och ren källa av insikt om det gudomliga som sedan utvecklats inom olika traditioner mycket stark. Många vägar och många praktiker kan leda tillbaka till denna samfälliga källa och det europeiska frimureriet kännetecknas av en stundom motsägelsefull eklektisk synkretism mellan hermetiskt och bibliskt tankegods, kristen esotericism, klassisk filosofi, upplysningsretorik och initiativisk praxis. Så rör sig exempelvis frimureriets ritualtexter i en biblisk motivvärld, kryddade med upplysningsfilosofins idéer om perfektibilitet och lyckosalighet. På samma gång kan stoicismens dygdebegrepp återfinnas bland motiven. Initiation som kunskapsöverförande praxis har sina rötter i den västerländska esoteriska traditionen.

Vid midnatt (det klockslag då en frimurareloge rituellt avslutas) blev K. märkbart sämre, rosslandet tilltog, andningen blev tyngre, Henning "hoppades att hans kroppsliga lidande nu snart skulle komma till ett slut". Nästa morgon kunde Henning berätta för sin fiktive korrespondent att K. nu "gått över till de högre visheternas rike". Med matta ögon hade K. sett emot "den strålande uppgående solen" och reciterat en dikt:

När jag en gång återuppstår från denna sömn/som heter död/och befriad från detta livets sorg/fritt ser den vackra morgonen; Å, då vaknar jag förändrad/mitt lopp har nått sitt mål/drömmar är pilgrimens sorger/stora dag, på din morgon!

Henning replikerade något förnumstigt:

Ja, vem kommer inte bli mer uppfylld av ett sådant uppvaknande! Den som väl förberedd och mottaglig inträder i detta land av högre kunskaper måste med nödvändighet möta föremål som försätter hans intellekt i den mest tillfredställande aktiviteten!

K. i sin tur svarade att kroppens fängelse då inte kunde hindra honom mera, hur svårt det än var att uppleva kroppens kamp mot döden. Uppenbarligen hade K. tillräckligt med kraft för att nu utveckla ett substrat av frimurareordens lära som "var en bild av vårt liv". Efter barndomens oskuld och skolning följer enligt författaren mannaårens ansvar, stärkta av naturens och konstens glädjeämnen. Men till slut uppmanar varje dag att betänka "vårt viktiga steg mot graven. Här och där visar sig redan den vinkande döden och väl för oss, när vi har stigit upp för de föregående stegen, att vi inte behöver frukta detta steg!". Efter detta replikskifte vandrade Henning tillsammans med K. till de tre altare som var resta i det svarta rummet (ordningen motsvarar den jag föreslog ovan), söder, norr och öster och där K. föll på knä i bön.

Om man jämför detta mönster med de steg som enligt *L'Ordre des Franc-maçons trahi* skall tas i tredje graden blir den symboliska dimensionen uppenbar. Här kliver recipienten i mästartegraden över den döda arkitektens stiliserade kista i tre steg, från väster till söder, från söder till norr och från norr till öster, precis som Henning och K. Denne sjunker nu ner framför dödens symboler:

Snart kommer jag att sova i gravens mörker, mina ben kommer att multna, mitt huvud falla sönder till damm. Men du, min ande, ser upp med glädjefyllt mod, du vaknar snart till den glada morgonen av en evig dag, fylld av ljus. Uppta mig, å strålande vishet, bland dina tillbedjares skara! Låt mig evinnerligt vila vid stegen till din lysande tron och utropa halleluja!

Med största svårighet återbördades Henning K. till sin dödsbädd där de tog farväl av varandra med "ett sista handslag, en sista brödrakys." Det blev middag, dag och åter midnatt när K. slutligen utbrister: "Farväl min bäste! Memento mori [betänk att du skall dö]!" och Henning slutar sina betraktelser: "detta sista ord ur hans döende mun vare mitt livs vägvisare – den bästa lära som han kunde lämna efter sig åt sina bröder." I en avslutande vers diktar läkaren:

Hans urnas ära/varde oss en helgedom!/Omkring den flyger fjärilen/
Ger lösenordet med stoft på vingen/solglans som han fick som larv/
sprider han på gravens kulle/och där dagen bryter fram/är strålande ljus!

Den individualiserade döden

Hennings redogörelse för ”en murares sista timmar” är i flera avseenden och oberoende av graden på fiktion, signifikant för attityden gentemot död och dödlighet så som den uttrycks i frimureriets normativa texter. Dessa kommenterar den rituella iscensättningen. Det är han som frimuraren och läkare som bistår den döende patienten (även om medicinens andel i biståndet är begränsat till lindring), i tidigare traditioner fyllde denna roll, det yttersta sakramentet, alltid av prästen. Under frimuraren K:s långa och mycket verbala dödskamp uppträder prästen bara som en bifigur och egentligen enbart för att bekräfta frimureriets andliga sanningshalt, att den är i överensstämmelse med den kristna läran. In i slutet är det den rätt så rationelle och snusförnuftige läkaren som för invecklade filosofiska samtal med K., även om dessa stundom är fyllda med emotionellt vänskaps- och broderskapspatos. Det asymmetriska förhållandet mellan läkare och patient utjämnas genom broderskapet eller inverteras till och med därigenom att K. intar rollen som mästare i konsten att bemöta döden. Utgångspunkten är att frimureriets symboliska livsvandring förbereder på döden så att denna inte ses som slutet utan som början på något nytt: en förvandling, symboliserat av fjärilen, till högre insikt; det andliga ögat som öppnas så som det uttrycktes ett par år tidigare i Wien. Denna symboliska vandring blir i K:s fall i högsta grad materialiserad till fysiska symboler, han dör i ett slags logerum arrangerat i betydelsebärande väderstreck och där de första tre frimuraregradernas budskap uttrycks i komprimerat skick. ’Memento mori’, dödsmedvetenheten, är för frimuraren ”den bästa läran” att internalisera.

Vad kan effekterna av en sådan syn ha blivit? Till skillnad från kristen dogmatik som i kroppens söndring från själen enbart såg ett övergångsstadium fram till den yttersta dagen och den slutgiltiga domen, kommunicerade frimureriet att det fanns en förnimbar kunskap högre och renare än allt annat, bortom den fysiska existensen. Målet var att förenas med denna högre kunskap och insikt, det eviga ljuset. Eftersom denna förhoppning med ett evighetsperspektiv (och utan perspektivet av en kommande dom och ett möjligt straff) ingjutits i varje frimurare behövde döden inte fruktas. Fokus försköts i stället till livet och hur man pro-aktivt kunde förbereda sig på döden. Till skillnad från andra praktiker så som läsning, bön eller religiös meditation skedde detta inom

frimureriet som performativ praktik utanför den etablerade religiositetens ramar. McManners konstaterar att upplysningstidens författare "were sapping the weakest buttress of Christian doctrine when they attacked the concept of Original Sin."³⁹ Om frimureriet tolkas som en utökad textuell praxis, performance av ordet, kan tredje gradens budskap ses som försök att förändra synen på arvsynen, som författaren till *Zedlers* lexikonartikel några decennier tidigare fortfarande var tvungen att bekänna sig till. Jag har tidigare föreslagit att också ritualerna inom det kvinnliga frimureriet kan tolkas som att de fråntar kvinnan Evas arvsynd.⁴⁰ Det skulle föra för långt att utveckla denna tankegång här, men det är slående hur frimureriet – med Bibeln som bas – bidrog till att perforera den teologiska dogmatiken och hur det förenar en religiös världsbild med upplysningstidens rationella strävan efter individuell lycka. Möjligtvis var denna kontrast mycket skarpare i de katolska delarna av Europa där frimureriet utvecklade en mycket komplex relation till Vatikanen och den romersk-katolska tros läran.

Kristiane Hasselmann tolkar frimureriet som ett fenomen i den tidiga moderniteten som i sin strävan efter samhällelig acceptans är inriktat på det programmatiska inövandet och utbildandet av ett nytt borgerligt habitus: en frivillig och förhandlad beteendereglering. Föreningen av män inom ordensväsendet fungerar under 1700-talet som en överindividuell form av styrning för tillägnandet av ett differentierat schema av etiskt handlande. Detta schema påbörjas genom ritualens förkroppsligande, det instuderas i det sociala umgänget bröderna emellan. Lärdomsprocessen, som skriver in sig i kroppen, den så kallade engrammatiska effekten, skapar en tillgång till recipientens kropp som upplever ett växelspel av sinnesintryck i syfte att väcka önskan till moraliskt fullkomnande och integration i gemenskapen. Vidare är avsikten med ritualen att befria människan från hennes profana tillstånd och förbereda henne för en förvandling till det högre goda. I mästaregraden stod härvidlag identifikationen med den mytiska gestalten Hiram i centrum, vars död och uppståndelse frimuraren symboliskt genomlever; en rituell identifikation med det gudomliga, en *unio mystica* äger rum. Död och återuppståndelse står allegoriskt för en förnyelseprocess syftande

39. McManners (1985) s. 123.

40. Andreas Önnertfors, "Maçonnerie des Dames – the plans of the strict observance to establish a female branch", Alexandra Heidle & J. A. M. Snoek (red.) (2008) s. 89–219.

till individens etiska förädling. Ritualerna tillfredsställer dels religiösa behov och erbjuder en ”tillflyktsort från den enligt marknadens lagar fungerande världen” men uppmuntrar fram för allt till arbetet med sig själv där döden och dess övervinnande är det yppersta hantverksprov för att vinna mästareshap.⁴¹ Frimureriet infogar sig enligt Hasselmann i den större kontexten av omförhandlingar av beteendet, ”reformation of manners”, som senare kommit att betecknas som moderniteten, där den inom den esoteriska kretsen inövade etiken skall tillämpas i den exoteriska livsverkligheten.⁴² Hasselmann konstaterar: ”Frigjord från kyrkliga dogmer utvecklar det [frimureriet] ett eget värderingssystem, vilket det försöker att genomdriva genom ett demonstrativt handlande i enlighet med dessa värderingar.”⁴³

*Överskridandet av döden som kunskapspraxis:
att korsa epistemologiska gränser*

I en fundamental omvärdering av upplysningstiden har Dan Edelstein nyligen framkastat teorin att Locke's ”limits of human understanding” inte begränsade människornas kunskapsörst utan tvärtom att gränserna ideligen överskreds i jakt efter mer vetande. Som en parafra till Immanuel Kants berömda svar på frågan vad som utgör upplysningen, ”Sapere Aude”, våga vara vis, hävdas i volymen *The Super-Enlightenment: daring to know too much* (2010) att en hel rad tidsfenomen speglade ett begär att våga veta för mycket. Ett av de första exemplen Edelstein diskuterar är Dom Antoine Joseph Pernety (1716–1796), en av rörelsen les Illuminés d'Avignon frontfigurer, ”en Swedenborgiansk, para-frimurerisk sekt som blomstrade i det sena 1700-talet och som attraherade nyfikna digniteter från Paris och utlandet till den påvliga enklaven”⁴⁴, däribland de svenska frimurarna Silfverhielm och Reuterholm. På 1750-talet publicerade Pernety en mytologisk avhandling, *Les Fables égyptiennes et grecques, dévoilées et réduites au meme principe* (1758), i vilken han jämförde sin metod med naturvetenskaperna. I syfte att avkoda antikens mytologi föreslog Pernety att man skulle använda sig av alkemi; han betraktade den som vilken annan vetenskap om naturen som helst.

41. Hasselmann (2009) s. 187–189.

42. *Ibid.*, s. 312 och 341f.

43. *Ibid.*, s. 136.

44. Dan Edelstein, ”Introduction to the super-Enlightenment”, Dan Edelstein (red.), *The Super-Enlightenment: daring to know too much* (Oxford 2010) s. 1–3.

Pernetys exempel, en *philosophe* på jakt efter den filosofiska stenen belyser enligt Edelstein hur mysticismens och upplysningens värderingar kolliderade, eller rättare sagt förenades beroende på hur strikt man tolkar begrepp som upplysning eller modernitet. En figur som Pernet, på samma gång under sin livstid vetenskaplig resenär, katolsk munk, Fredrik II:s av Preussen bibliotekarie, hängiven frimurare och kristen sektgrundare mitt under revolutionens tidevarv representerar en märklig symbios som är svår att greppa med konventionella definitioner av upplysningstiden. Han tillhör en stor grupp av författare och agitatorer som strävade bortom Locke's tankeförbud och som vadade djupt in i metafysik, metafysisk spekulering och utomvärldsliga visioner.⁴⁵ Till denna grupp räknar Edelstein likaså Weishaupt, Illuminaterordens grundare för vilken han uppfann mystiska frimurereritualer, representanter för solmytologin, animal magnetism och "atlantiska" vetenskaper.⁴⁶ Denna, upplysningens så kallade mörka sida har i tidigare forskning ofta kallats för "illuminism" och som sådan en av romantikens viktigaste påstådda ockulta källor.⁴⁷ Edelstein menar att perioden istället karakteriserades av vad man skulle kunna kalla en epistemologisk oskärpa inom vilken illuministiska idéer kunde arrangera sig med rationella och vice versa och att upplysningen därför bör betraktas som en rörelse som kontinuerligt oscillerar mellan motsatta poler.⁴⁸ Var i denna process av oscillering positionerade sig frimureriet och dess rituella överskridande av döden?

På 1920-talet tolkade den svenske litteraturhistorikern Martin Lamm hela denna strömning som "upplysningstidens romantik" och satte den i skarp motsatsställning till den rationalitet och det förnuft som vanligtvis förknippades med perioden. Därmed formulerades ett paradigm för tolkningen av det svenska frimureriet under 1700-talet som har hållit sig i åtta decennier. Endast på senare år har denna läsning kompletterats med detaljstudier som utökar vår förståelse av upplysningen.⁴⁹

45. *Ibid.*, s. 3.

46. *Ibid.*, s. 3.

47. Om illuminism och svenskt frimureri, se Kjell Lekeby, "Illuminismen, den inre upplysningen" i Hans Berg, Dan Eklund & Sten Svensson (red), *Hertig Carl och det svenska frimureriet* (Uppsala 2010) s. 149–152.

48. Edelstein (2010) s. 31.

49. Thomas Bredsdorff, *Den brogede oplysning: om følelsernas fornuft og fornuftets følelse i 1700-talets nordiske litteratur* (Köpenhamn 2003) hävdar i likhet till Edelstein att upplysningstidens *philosophes* och de "romantiska" rörelserna pietism, herrnhutism och frimureri kan räknas som olika representationer av upplysningen i oppositionell samverkan mot auktoritet och ortodoxa trossystem.

Edelstein hävdar att både hermetiskt och förnuftsorienterade filosofer ofta delade samma epistemologiska ramar, en åsikt som övertygande försvaras av idéhistorikern David Bates som talar om en så kallad super-epistemology. Ett av Bates centrala argument är att ”den moderna empiriska tankesfären förutsätter ett förbjudet rike av esoterisk kunskap mot vilken den kan definiera sig och således på ett sätt inkorporera detta utanförliggande.”⁵⁰ Med andra ord skapade den förnuftsbaseade filosofin behovet av en kompletterande sfär, kanske en där sublimt förtryckta kunskapsfrågor, såsom ”vad händer efter döden?”, kunde kompenseras av rituellt iscensatta direkta erfarenheter. I en tid där man förstod att religionen i sig inte längre kunde leverera ultimata svar och där samtidigt psykologin som en vetenskaplig lära och metod att förstå inre, själsliga processer ännu inte fanns vände sig delar av upplysningens representanter till praktiker på utmarkerna av det rationellt accepterade: alkemi, kabbala, initiation. Dessa praktiserades inom föreställda, fiktiva gemenskaper, såsom frimureriet, som hade lösgjort sig från en ren hantverkskontext. En sådan utökad tolkning av upplysningstiden visar också på vilket sätt frimureriets iscensättning av döden skiljer sig från tidigare seklers. Den är på ett plan en fortsättning av tidigare tanketraditioner, men fyller här funktionen av en utfyllnad utanför en rent religiös tolkningsram, utan att för den skull vara befriad eller undandragen tro eller trons vokabulär. Edelstein hävdar att perioden bevitnade uppkomsten av viktiga ”mot-mytologier avsedda att underminera den kyrkliga auktoritetens fundament eller att lägga grunden för en ny uppfattning av politisk makt.”⁵¹ Om man betraktar frimureriet ur denna aspekt kan det rituella överskridandet av döden och de normativa tolkningarna av denna kunskapsprocess sättas in i denna större utveckling av alternativa koncept som strävade efter individens etiska autonomi.

50. Edelstein (2010) s. 7.

51. Edelstein (2010) s. 15.

“Death is life”: staging of life in European eighteenth century freemasonry

This article treats Freemasonry and its transgression of death in the age of enlightenment as cultural performance. After the emergence of modern Freemasonry in London in 1717, its ritual practice was disseminated across Europe and beyond. The Third, or Master's, Degree staged a ritual transgression of death. The article claims that by offering this experience to tens of thousands of members, freemasonry contributed to a change of attitude towards death; a turn from concepts of divine punishment towards a doctrine of afterlife, influencing ethical action during life. It starts in an analysis of the article on “death” in the German enlightenment encyclopaedia *Zedlers Universal Lexicon*, which suggests that a purely theological interpretation of death now was scrutinized, negotiated and questioned. Occasional poetry and rhetoric contributed to a literary treatment of individual death. Subsequently the narrative structure and performance of the Third Degree within Freemasonry is exemplified. Next, two normative texts of Freemasonry, one published in a hotbed of German enlightenment, Vienna, and the second on its relative outskirts, Swedish Pomerania, are analysed extensively. Finally the transgression of death as practiced within Masonic ritual is tested against Dan Edelsteins recent suggestion that the epistemology of enlightenment in fact oscillated between Illuminism and rationality and that it was characterized by a significant amount of fuzziness. By staging a transgression of death, the performative practice of Freemasonry extended the boundaries of psychological understanding. Concepts of afterlife were subsequently liberated from earlier ideas of punishment and instead embraced promises of extended knowledge, vision and light. In the long run these new attitudes towards death underpinned ideas of felicity, individual autonomy and self-determination, the *Leitmotifs* of the enlightenment.

Keywords: freemasonry, death, cultural performance, ritual, epistemology, enlightenment, rhetoric, normative discourse