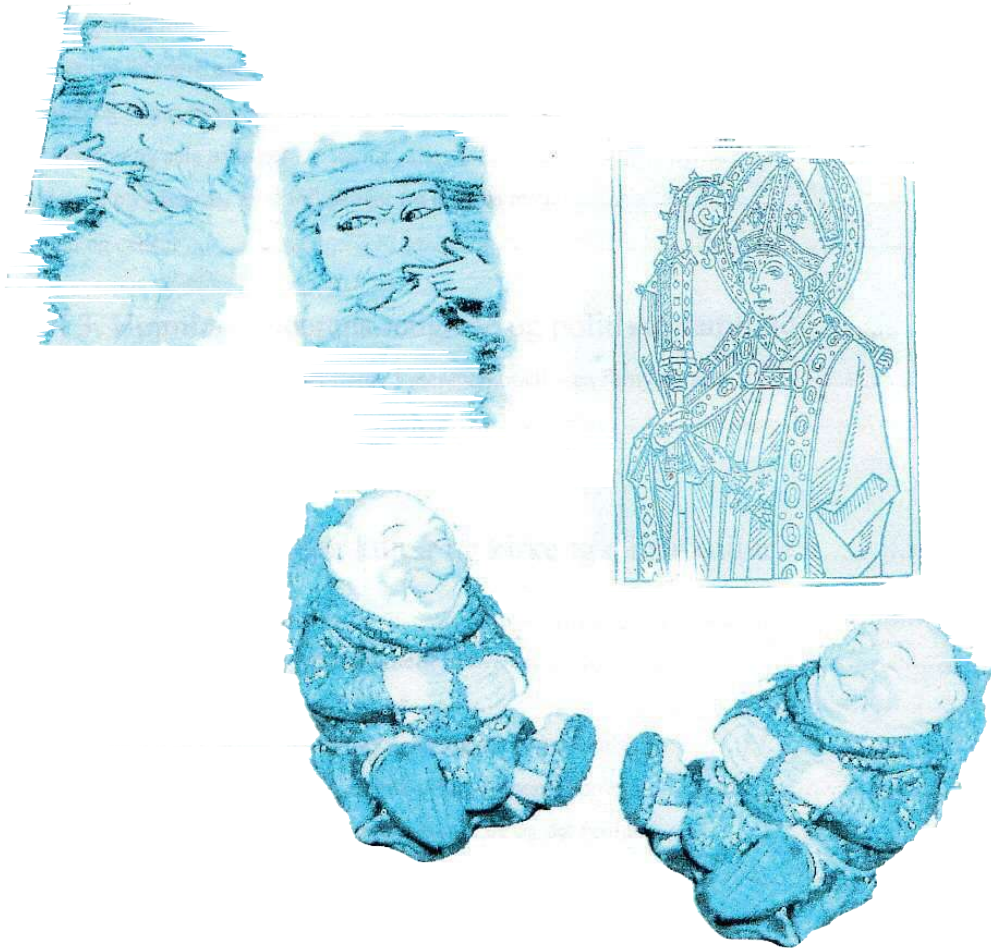


Lucidarius & Marcolfus

Om forholdet mellem kirkelig og folkelig kultur
i 1500-tallets
Danmark belyst ved to folkebøger



Historieprojekt af:

Anne-Marie Rasmussen

1. modul

Roskilde Universitetscenter / Vinter 2002

Indholdsfortegnelse

Kapitel 1. Indledning

- 1.1 Problemfelt samt kilde- og litteraturvalg
- 1.2 Metode og tekstanalyse
 - 1.2.1. Kildegranskning i forhold til afsender og modtager
- 1.3 Projektdesign

Kapitel 2. Om og omkring folkebøger

- 2.1. Definition og kategorisering af folkebøger
- 2.2. Folkebøgernes forfattere og publikum
- 2.3. Den tidlige litterære tradition i Danmark – før folkebøger
- 2.4. Papirets og bogtrykkets betydning for folkebøgerne
- 2.5. Distribution og salg af bøger
- 2.6. Modstand og advarsler mod folkebøger fra kirkens mænd.
- 2.7. Forbud og censur

Kapitel 3. Folkelig populær kultur og kirkelig elitær kultur

- 3.1 Mikhail Bakhtin: latter kontra alvor
- 3.2 Verden på hovedet – besejring eller bekræftelse?
- 3.3 Antitetiske kulturer versus kulturel dialog
- 3.4 Det groteske, det dialogiske, det ambivalente og det paradoksale
- 3.5 Karnevalskulturen – kaos, kosmos, komik eller compensation?
- 3.6 Reformen af folkekulturen: adskillelse af det sakrale og det profane
- 3.7 Folkebogskulturen

Kapitel 4. Kilde A: ”Lucidarius”

- 4.1. Folkebogen ”Lucidarius” som historisk kilde
 - 4.1.1 Bogens oprindelse og historie
 - 4.1.2 Bogens ophavsperson(er)
 - 4.1.3 ”Lucidarius” i protestantisk skikkelse
- 4.2 Bogens indhold
 - 4.2.1 Bogens funktion/formål
- 4.3 Tekstanalyse
 - 4.3.1 Discipel og mester. Spørgsmål og svar
 - 4.3.2. At gøre Guds væren og væsen begribeligt
 - 4.3.3 Antiteser, dualisme – og talsymbolik

4.3.4 Delkonklusion

4.4 Kontekstualisering

4.4.1 At prædike på en passende måde

4.4.2 Den humanistiske, kateketiske tradition

Kapitel 5. Kilde B: ”Marcolfus”

5.1 Folkebogen ”Marcolfus” som historisk kilde

5.1.1 Stoffet i ”Marcolfus”: oprindelse og historie

5.1.2 Parodier på Salomons dialoger

5.1.3 Bogens ophavspersoner og modtagere?

5.2 Bogens indhold

5.3 Tekstanalyse

5.3.1 Den syndfulde naturs legemliggørelse versus den rene ånds kropsløshed

5.3.2 Konge og kosmos – bonde og bæ!

5.3.3 Modsætninger med sætninger

5.3.4 Delkonklusion: Ånd versus krop – konge versus bonde

5.4 Kontekstualisering

5.4.1 Den retfærdige konge

5.4.2 En bondehelt?

5.4.3 ”Marcolfus” som protestantisk propaganda

5.4.4 En samfundsbevarende eller -undergravende narrebog?

5.4.5 Bønder: tro og viden

5.4.6 Bogens formål og funktion – under underholdningen?

Sammenfatning

Konklusion

Perspektivering

Litteraturliste

Forsideillustrationer

(Sidetalshenvisninger i selve projektets brødtekst forekommer kun i forbindelse med referencer til sider i hovedkilderne.)

Kapitel 1. Indledning

1.1 Problemfelt samt kilde- og litteraturvalg

Groteske fremstillinger af vrængende narre og andre figurer, der udspiler deres kønsorganer eller udstiller kroppens naturlige funktioner på yderst obscøne faconer, er nogle af de billeder, man kan støde på i danske middelalderkirkers kalkmalerier. Lignende obscøniteter findes også i ”sproglige billeder” i dele af middelalderlitteraturen – fortrinsvis i satiriske bøger, der dukker op på folkesproget i 1500-tallets Danmark.

Det virker paradoksalt, at middelalderkirken, der som én af datidens to dominerende magter havde en betydelig indflydelse på befolkningens liv, med dens fromhedsideal kunne tolerere en løssluppen umoral. Dette står for mig som et pudsigt misforhold, jeg vil se nærmere på i dette projekt – og det gør jeg ved at belyse middelalderkulturen ud fra et lille udsnit af 1500-tallets litteratur. Her sætter jeg fokus på to bøger: den *pædagogisk-kateketiske* ”**Lucidarius**” og den *satirisk-groteske* ”**Marcolfus**”, som jeg betragter som spor fra middelalderens slutning. Folkebøger som disse udgives på dansk fra overgangen til 1500-tallet og bliver særligt dyrket i den brede befolkning op gennem dette århundrede. Jeg har i videst muligt omfang afgrænset projektet til at holde sig inden for denne tidsramme på ca. hundrede år.

De to bøger, der altså udgør mine hovedkilder, blev lig andre folkebøger populære i løbet af det 16. århundrede – ”Lucidarius” dog i revideret form efter reformationen. Bøgernes udbredelse signalerer en popularitet, der kan opfattes som en indikation på tidens folkelige mentalitet. Udover, at de er på dansk, hvilket var nyt, kan populariteten for ”Lucidarius”es vedkommende skyldes, at kristne grundbegreber forklares indgående og forholdsvist overskueligt (læs: folkeligt). Grunden til ”Marcolfus”es popularitet er dens underholdningsværdi; bogens satire kan dog tolkes – hvad den også blev i 1500-tallet – i flere retninger og kan således tjene flere formål.

At mit valg netop er faldet på de to bøger blandt mange andre fra den tid skyldes, at de – uagtet deres fiktive karakter – udgør nogle af de skriftlige kilder til mødet mellem såkaldt kirkelig-elitær og folkelig-populær mentalitet, hvilket er projektets omdrejningsakse. Disse bøger fortæller bl.a. om forhold mellem læg og lærd – men på hver sin måde.

Én af folkebøgernes fællesnævner er, at de tidligere i middelalderen kun har eksisteret på latin. Betegnelsen *folkebøger*, som romantikken forsynede disse bøger med, hænger sammen med deres oversættelse til folkesprogene fra middelalderens slutning. For at få en forståelse af baggrundene for bøgernes relativt vide udbredelse på folkesproget især i 1500-tallets Danmark, er det nødvendigt at få indblik i de faktorer, der har haft indflydelse på deres fremkomst

tidligere i middelalderen. Her trækker jeg linjer tilbage til højmiddelalderen for herfra at fremdrage centrale begivenheder inden for kirkens samfund, da jeg mener, bøgerne reflekterer sådanne. (Afsnit om kirken er udeladt i denne redigering.)

Som supplerende og underbyggende kilder til hovedkilderne og middelaldermentaliteten, anvendes bl.a. eksempler fra prædikener til lægfolk og den skatologiske skæmtebog ”Tiile Ugel-spejel”. Desuden bruger jeg uddrag fra bøger og taler af Erasmus af Rotterdam, Martin Luther og danske kirkemænd til at belyse forholdet mellem elitær og populær kultur (mentali-tet).

Jeg har valgt gengivelser af de ældst eksisterende, komplette (og trykte) udgaver, som findes af ”Lucidarius” og ”Marcolfus” med kommentarer og oplysninger. Mht. ”Lucidarius” må jeg indskyde, at jeg har fravalgt Gotfred van Ghemens udgave fra 1510, da jeg ikke er kyndig i middelalderdansk. I stedet har jeg brugt Johannes Knudsens moderniserede udgave fra 1909, der bygger på Ghemens tryk. Da det ældst bevarede danske optryk af ”Marcolfus” er fra 1699, har spørgsmålet om læsbarheden til gengæld ikke været aktuelt her. Bogen udkom første gang på dansk omkring 1540.

”Lucidarius” er en belærende bog, der er opbygget som en dialog mellem en mester og en discipel. I dialogen gives der svar på spørgsmål omkring verdens tilblivelse, formål og indret-ning. Lærdommen er teologisk og omfatter desuden tidens autoriserede naturvidenskabelige opfattelser. Gennem ”Lucidarius” kan vi få indsigt i, hvad middelalderkirken lærte de mindre lærde (de, der ikke som kleresiet mestrerede latin), og hvordan den viderebragte denne lære.

”Marcolfus” er en underholdende bog, der bruges som en modtekst til ”Lucidarius”, da den indeholder en parodi på dialogformen. Dialogen i ”Marcolfus” foregår også mellem modsæt-ninger, her konge og bonde (sidstnævnte i en grotesk fremstilling), altså, høj og lav. Marcol-fus er dog ikke passivt modtagende som ”Lucidarius”es discipel men indtager en narrerolle, hvor han giver Kong Salomons vise ord aktiv modstand, så ”mesteren” kommer til kort over for den kvikke og snedige ”discipel”.

Jeg bruger bøgerne, der på hver sin måde forholder sig til og inddrager Bibelen, som (kultur)-historiske kilder til en form for ”stikprøve” af 1500-tallets mentalitet inden for såvel den kir-kelige som den mere verdslige sfære. På denne måde bruger jeg fiktive tekster til at skaffe indblik i faktiske tilstande.

Dette leder frem til følgende **problemformulering**:

Hvad kan folkebøgerne ”Lucidarius” og ”Marcolfus” – ved deres sammenstilling af høj(t) og lav(t) – bidrage til at fortælle om forholdet mellem kirkens lære og kultur over for folkemen-talitet og livssyn i 1500-tallets samfund?

Det første spørgsmål må uddybes med, at jeg ser på formålet med, at bøgerne sammenstiller høj(t) og lav(t). Som parenteserne antyder, skal dette forstås på to måder: i tilknytning til teksternes personer, der standsmæssigt repræsenterer høj og lav samt i den forstand, at teksterne beskæftiger sig med dualiteterne abstrakt (åndeligt, usynligt/ikke-sansebart) og konkret (kropsligt, synligt/sansebart) – og således drejer sig om et møde mellem modsætninger på flere planer. I forbindelse med ”Marcolfus” undersøger jeg også, hvilken rolle satire og parodi kan have spillet i middelalderkulturen.

1.2 Metode og tekstanalyse

For at besvare problemformuleringen har jeg i første omgang sat de to folkebøger i relation til hinanden, dvs. ved som nævnt at bruge ”Marcolfus” som en modtekst til ”Lucidarius”. Til en indsigt i og indkredsning af relationen mellem folkekulturen og kirkekulturen og hvad disse hver især (og tilsammen) er kendetegnet ved, bruger jeg fortrinsvis historikerne Aron Gurevich’ bog ”Medieval Popular Culture” og Peter Burkes ”Popular Culture in Early Modern Europe”. Herunder diskuterer jeg synsvinkler på forholdet mellem to kulturelle principper, der kan opfattes både som absolut oppositionelt og komplementært. På dette punkt fokuserer jeg primært på Gurevich og hans kritik af litteraturforskeren Mikhail Bakhtin (1895-1975).

Eftersom kilderne begge – men på hver sin måde – er fiktive, er indholdsanalysen af teksterne grundlæggende litterær og foregår som en kombination af empiriske og hermeneutiske principper. Dvs., at jeg laver tekstnære analyser samtidig med, at jeg supplerer disse med bøgernes historiske kontekst samt med fremgangsmåder og teorier fremsat af de ovennævnte historikere. Desuden har jeg inddraget elementer fra retorikken, da jeg primært analyserer bøgernes *dialoger* mellem høj og lav.

1.2.1. Kildegranskning i forhold til afsender og modtager

Jeg forudsætter, at der forud for og i teksternes tilblivelse, er sket en gensidig påvirkning og udveksling mellem afsender og modtager, som jeg i mit udgangsposition identificerer med hhv. lærd og læg. Afsendergruppen optræder dog eller har selv optrådt i modtagergruppen, mens modtagerne – når disse forstås som den menige befolkning – i en vis forstand også kan spille en rolle som indirekte afsendere, da de selv (frivilligt eller ej) har leveret stof til skribenterne. Teksterne kan således i nogle tilfælde og på visse måder ses som udtryk for deres livssyn og interesser. Derfor fastholder jeg ikke konsekvent og rigidt begreberne afsender og modtager som færdigdefinerede størrelser, men anlægger en fleksibel betragtningsmåde på disse.

Hvor ”Lucidarius”es oprindelige ophavsperson er identificeret ved navns nævnelse, og modtagerne ligeledes er identificerbare som gruppe(r), er spørgsmålet straks mere kompliceret, når det gælder ”Marcolfus”. I denne bogs tilfælde må jeg se på muligheder og sandsynligheder ved at sammenligne teksten med andre satiriske tekster fra middelalderen.

1.3 Projektdesign

Projektet er opdelt i to overordnede dele, hvoraf sidste afdeling er forbeholdt behandling og kontekstualisering af de to kilder. Den første afdeling er igen delt i tre afsnit, der drejer sig om kirke- og kulturhistoriske baggrunde og begivenheder (bl.a. reformer), som er relevante for projektets problemstilling og -formulering. Her griber jeg således fat i de aspekter omkring vores kildetype folkebøger (anskuet som udtryk for 1500-tallets populære skriftkultur), der har betydning for, at bøgerne er opstået som formidlende led mellem læg og lærd.

Kapitel 2. Om og omkring folkebøger

2.1 Definition og kategorisering af folkebøger

I J.P. Jacobsen, Jørgen Olrik og R. Paullis 13 bind om danske folkebøger, der omhandler bøgernes historie og indeholder faksimiler af disse, rummer betegnelsen folkebøger internationale romaner/noveller eller historier, som de blev kaldt i 1500-tallet, deres ”glansperiode”. Det drejer sig altså om prosa i bred forstand med emner, der spænder over apokryfe bibelhistorier, eventyr, elskov, skæmtebøger, satiriske bøger, magiske og moralske bøger. Men betegnelsen optager også fortællinger på vers som f.eks. ”Rævebogen” (1555) og ”Dødedansen” (1550’erne). I forbindelse med det 16. og 17. århundrede kommer ligeledes faglig, didaktisk litteratur som Lucidarius og Bondepractica ind under begrebet.

Folkebogsbetegnelsen er ikke et udtryk for en egentlig litterær genre, da begrebet kun dækker over ydre kriterier, der gælder bøgernes europæiske udbredelse og popularitet i såkaldt ”illiterære” kredse. Hvad forfatterens identitet angår, er disse i reglen anonyme, og den oprindelige nationalitet kan ikke med sikkerhed bestemmes for hver enkelt bogs vedkommende. Deres endelige udformning, som de nu foreligger i under fællesnævneren folkebøger, skyldes en ofte meget lang proces, hvor skriftligt og mundtligt overleveret materiale fra forskellige europæiske lande samt fra lande uden for Europa er bragt sammen og gerne i omformet skikkelse. Så-

ledes er bl.a. bibelske brokker i flere tilfælde blevet forenet med elementer fra buddhistisk og muslimsk traditionel fortællekunst.¹

De danske folkebøger er som hovedregel oversat fra tysk, hvad sproget ofte bærer præg af med de ofte fordanskede tyske vendinger.² Samtidig censureres hovedparten af bøgerne for såkaldte ”katholicismer”, altså katolske indslag og begreber. Dette gjaldt dog ikke kannikken, humanisten og forfatteren Christiern Pedersens (ca. 1480-1554) 1534-udgave af ”Karl Magnus” og ”Olger Danske” fra samme år, hvilket han forsvarede med, at bøgerne ikke var historier men historie.³

Nogle af de første folkebøger har et udpræget religiøst indhold. Navnlig ”Lucidarius” og ”Jesu Kristi barndomsbog” belærer og oplyser om religiøse emner på en populær, dvs. ikke-lærd måde. De er således beregnet til konsumering af det brede samfundslag som underholdning og/eller folkelig oplysning. Når man inddrager det underholdende aspekt, der navnlig er fremherskende i ”Marcolfus” og ”Tiile Ugelspegel”, som senere i 1500-tallet udkommer på dansk, kan flere af folkebøgerne karakteriseres som datidens triviallitteratur.

2.2 Folkebøgernes forfattere og publikum

Ifølge Peter Burke⁴ blev folkebøgerne, gerne århundreder før deres udgivelse *som* folkebøger, skrevet af præster, adelige, doktorer og advokater. Almindeligvis blev bøgerne fra 1500-tallet lanceret af folk, der levede af at oversætte, trykke og udgive litteratur; deres formål med at mangfoldiggøre folkebøgerne har altså været kommercielt. Enkelte kirkelige personer var dog involverede i noget af oversættelsesarbejdet, bl.a. bispem Hans Mogensen⁵ og den allerede omtalte Christiern Pedersen. Nogle af de københavnske bogtrykkere arbejdede bl.a. for universitetet, men trykningen af folkebøger gav en bedre indtjening.⁶

Bøgerne blev introduceret som læsning for overklassen ved, at oversætterne/udgiverne dedikerede bøgerne til ansete personer. Dette skete muligvis for at hæve bøgernes anseelse og hindre, at de blev kategoriseret som underlødige litteratur og dermed mødte for hård modstand.⁷ Men folkebøgerne har, ifølge R. Paulli, næppe kun været beregnet for overklassen, da bogsalget ikke alene kunne baseres herpå. Bøgerne blev populære, idet de vandt indpas i den brede befolkning, som altså i forbindelse med 1500-tallet rummer mange, der ikke kunne læse – el-

¹ Afsnittet bygger på Jacobsen, Olrik og Paulli, 1936, side 171-172.

² Jacobsen, Olrik og Paulli, 1936, side 190 + 207. Der er del en undtagelser fra reglen - bl.a. ”Olger Danske” (1534), der oversættes fra latin.

³ Ibid., side 208.

⁴ Burke, 1978, side 73.

⁵ Jacobsen, Olrik og Paulli, 1936, side 229. En anden, men verdslig undtagelse er herremanden Claus Pors.

⁶ Ibid., side 202.

⁷ Ibid., side 230.

ler kun med besvær.⁸ At bøgerne har været prismæssigt overkommelige fortæller også noget om deres brede appel. De billigste bøger, som folkebøgerne sorterede iblandt, var indbundet i blå papir, hvilket rimeligvis gav navn til den franske betegnelse ”bibliothèque bleue”.⁹

Hvad angår læsefærdighedens omfang – som har betydning for en identifikation af folkebogs-publikummet – findes der mht. 1500-tallets Danmark kun enkeltstående oplysninger herom.¹⁰

I stedet ser vi lidt på udbredelsen af skoler og undervisning. Ved 1500-tallets start fandtes der, hvad Charlotte Appel (med nogen forbehold) opdeler i tre typer skoler i danske købstæder: 1) en del *klosterskoler* (primært drevet af franciskanere og karmelitter), hvis hovedformål var at uddanne kommende medlemmer – men også andre, 2) store *katedralskoler* (beliggende ved domkirkerne), der uddannede gejstlige, 3) såkaldte *stadsskoler* (med et kirkeligt præg), hvoraf nogle gav latinundervisning men sideløbende fungerede som mere uafhængige skoler.¹¹ En sådan by- eller sogneskole, der ikke nødvendigvis holdt til i en fast bygning, betød for nogle børn forberedelse til fortsatte studier på katedralskolerne, for andre betød de et sted, man kunne lære at læse og skrive. Charlotte Appel mener, der findes dokumentation for by- eller sogneskoler i 19 forskellige købstæder i 1500-tallet. Mht. skoler på landet nævnes der intet om sådanne i Christian III’s kirkeordinans fra 1539 om uddannelse; i stedet henstilles forældre i landområder til selv at undervise deres børn.¹² Hvad angår underklassen var håndværkere lig andre byboere, der hyppigt blev udsat for skrift, tættere på muligheden for at lære at læse og skrive end bønder.¹³ Som Henrik Horstbøll bemærker, voksede læsefærdighederne efterhånden også frem af de tekster, som var opstået på grundlag af mundtlig tradition¹⁴ – hvilket vil sige, at folk ofte kunne visse tekster (f.eks. bibelske) udenad, før de egentlig blev i stand til at læse dem.

2.3 Den tidlige litterære tradition i Danmark – før folkebøger

Den tradition, der kom til Danmark efter vikingetiden i 1000-tallet, hvor man nedfældede dokumenter og forskellige ofte rigt illustrerede fortællinger på pergament, eksisterede i Europa flere århundreder tidligere. Pergament var i den tidlige middelalder et dyrt materiale og tidskrævende at fremstille.¹⁵ Til fremstillingen brugte man fåre- eller kalveskind, og der kunne let

⁸ Det er i denne kontekst, man skal forstå betegnelsen *folkebog*, der stammer fra romantikken, hvor ”kulturelle produkter” som disse blev opfattet som udtryk for en middelalderlig folkeånd.

⁹ Appel, bd. 1, 2001, side 488-489.

¹⁰ Vi har fundet et par enkeltstående eksempler fra midten af 1500-tallet (Malmø). Det drejer sig om skomageren Jens Nielsen (død 1557) og hans kone Keluf (død 1559). Eksemplerne er fra hendes regnskabsbog, som hun og manden, ifølge pågældende artikels forfatter (Grethe Jacobsen), har skrevet i. (Der fandtes altså nogle håndværkere, der kunne læse og skrive.) In: McGuire, 1986, side 217 + 222.

¹¹ Appel, bd. 1, 2001, side 223-224.

¹² Houston, 1988, side 34.

¹³ Burke, 1978, side 41.

¹⁴ Horstbøll, 1999, side 156.

¹⁵ Helge Kragh: www.dfi.aau.dk/ivh/dvh/dvh-middelalder.htm, side 5 + 3.

gå 50 kalve eller får til en enkelt bog. Priserne på bøger var skyhøje, og nogle skrifter er blevet handlet væk for en vingård i Italien. Derfor var bøger og andet nedskrevet materiale i den tidlige middelalder forbeholdt en snæver kreds – nemlig den del af overklassen, der kunne læse, og hvis sønner blev sendt til Paris for at studere. Bøger blev ikke skrevet for den almene befolkning, men for riddere og adel, gejstlige og andre nobiliteter. Datidens bogsamlinger kaldtes biblioteker, hvis de havde en størrelse på omkring 30-40 bind, hvilket udgjorde de største samlinger. Bøgerne, der blev formidlet af klostrene, var datidens eneste skriftlige formidlere af viden og gengav først og fremmest religiøse emner, men også historiske. Saxo er én af de forfattere, hvis ord blev nedfældet på pergament. I Europa kender man til ca. 30.000 titler, der er udgivet før 1501; i Danmark drejer det sig om ca. 300 titler før 1550,¹⁶ så bøger har haft en begrænset udbredelse.

2.4 Papirets og bogtrykkets betydning for folkebøgerne

Det kinesiske papir blev kendt i Europa i 1300-tallet men slog først an i 1400-tallet. Opdagelsen af det forholdsvist billige papir betød begyndelsen på en langsom revolution for udbredelsen af bøger i Danmark. Da folkebøgerne kom til Danmark i starten af 1500-tallet, fandtes der ikke papirmøller i landet. Den første mølle kom i 1573 i Skåne. Indtil da havde Lübeck siden første halvdel af 1400-tallet været Danmarks nærmeste papirleverandør.¹⁷

Noget af det typiske for folkebøgerne er, som nævnt, deres popularitet og relativt store udbredelse, der – næst efter importen af papir¹⁸ – blev gjort mulig med bogtrykkerkunstens indførelse i Danmark omkring 1490, da den hollandske bogtrykker Gotfred van Ghemen bosatte sig i landet for en årrække. Han stod for trykningen af den allerførste (trykte) danske bog ”De danske kongers Rimkrønike” (1495) og de første danske folkebøger – heriblandt ”Lucidarius” fra 1510, som blev hans sidste (danske) tryk.¹⁹ Det tidligste egentlige folkebogstryk er dog ”Karl Magnus”, der er dateret til 1501, men som ikke er trykt hos Ghemens.

2.5 Distribution og salg af bøger

I 1500-tallet, hvor der ikke fandtes boghandler, foregik bogsalget i byerne, først og fremmest i København, bl.a. i kirkers sidekapeller og våbenhuse. At navnlig Vor Frue Kirke havde salgssteder, findes der dokumentation for, som går tilbage til midten af det 16. århundrede. Bøger kunne ligeledes købes direkte fra trykkerierne. I provinsen blev bøger almindeligvis også solgt i købstædernes kirker ved to årlige markeder. I århundredes sidste halvdel dukker er-

¹⁶Ibid., side 10.

¹⁷Horstbøll, 1999, side 105.

¹⁸Ibid., side 33.

¹⁹Knudsen, 1909, side 7 ff.

hvervsbetegnelsen ”bøgfører” op. Dette var handelsfolk, hvis hovederhverv var at købe og sælge bøger i større partier.²⁰

Bogsalget var dog ikke kun forbeholdt byerne. I f.eks. de jyske landområder drog boghandlere eller omvandrende bissekræmmere, der også kom i byerne, med bøger i kærre (el. lign.) rundt mellem forskellige markeder. Desuden supplerede jyske studedrivere deres indtægt be-tydeligt gennem videresalg af bøger.²¹

2.6 Modstand og advarsler mod folkebøger fra kirkens mænd

I den efterreformatoriske tid udgjorde mange af folkebøgerne en trussel mod den fromme lærer. Præsten Rasmus Hansen Reravius skrev advarende i sin fortale til en bønnebog i 1575 om, at mange købte ”Vspegels Historie/ Sigismunda/ Roluagen oc Huilebøger, som de kalde/ oc andet saadant Gieckeri [...]”, som ungdommen kun kunne lære løsagtigheder af. Desuden ”w-gudelige bedragelige Planete Bøger/ som er ickon ret Bedrageri oc Guds Bespaattelse”.²² Som et opbyggeligt modstykke til disse havde han i 1573 oversat ”Vnge Karlis oc Drengis Speiel” fra tysk. Denne var henvendt til ungdommen, der absolut ville læse historier, og når de nu ikke kunne lade være med det, var det bedre, de læste noget ”de kunde forbedris aff” og ikke noget, der opæggede til ”skalckhed oc løsactighed”.

Præsten og salmedigteren Hans Christensen Sthen luftede i forordet til ”En liden Haandbog” (1578) luftede tilsvarende sin harme over, at mange forsømte kirkegangen for at læse ”wnyttige Narrebøger oc skarns løsactige Fabeler oc snack”, som tjener til nedbrydelse af fromhed, gudelighed og hovedskhed og i stedet leder til sæders fald og fordærvelse.²³

I forordet til Niels Hemmingsens postil (1576) er Reravius’ kritik rettet direkte mod bogførere og -trykkere. Det er samtidig en bøn til disse om at være mere gudfrygtige og tænke mindre på ”Penninge oc deris egen fordel” og at bekoste gode og nyttige bøger i stedet for ”Gieckeri oc Guds Bespaattelse”, som fralokker folk deres penge. Disse bøger, der er ”løynactige Fabel/ Skalckebøger/ Bolebøger [...] Chiromantia/ oc andet sligt”, vildleder den stakkels ungdom, ”som ere mere tilbøvelig til det onde end til det gode”.²⁴ Her udtrykkes således en omsorg for de unges åndelige såvel som sædelige ve og vel. Desuden indicerer Reravius, at folkebøgerne trykkes og sælges i rent spekulationsøjemed. Fælles for begge citaterne fra Reravius er, at én af de væsentligste grunde til modstanden mod bøgerne er, at indholdet i nogle af dem går imod den kristne lære – jf. ”Planete Bøger” og ”Chiromantia” – og udgør altså en del af den folkelige, populære kultur.

²⁰ Appel, bd. 1, 2001, side 465-480.

²¹ Gradenwitz, 1990, side 6.

²² Citeret fra Appel, bd. 1, 2001, side 397.

²³ Jacobsen, Olrik og Paulli, 1936, side 251.

²⁴ Citeret fra Appel, bd. 1, 2001, side 397.

2.7 Forbud og censur

I 1562 indledes en udryddelseskampagne mod udenlandsk trykte folkebøger af de danske myndigheder ved kongelige forordninger. Ifølge en kongelig skrivelse (et ”missive”) af 1. januar 1562 må der ikke sælges bøger i Danmark, som ikke er trykt i København og censureret af universitetet. Kravet om at bøgerne skal censureres af universitetet bortfalder imidlertid i et åbent brev d. 15 maj 1576 for en kortere periode indtil 28. maj 1596, hvor man igen vender tilbage til censur. Begrundelsen er hensynet til almuen, men det menes at kunne være bogtrykkerne, der er initiativtagere til forordningen.²⁵

Der bliver alligevel stadig trykt enkelte bøger i udlandet, og det fører til, at der i 1617 d. 23. januar udstedes en forordning, der, på nær et enkelt tilfælde, ser ud til at føre til den endelige afskaffelse af danske bøger, som ”trykkes ganske ukorrekt på fremmede og i Trykken ubenævnte Steder”, som ”trakterer dels Religionen, dels allehaande løse og unyttige Materier, til Skade for den gemene Almue, af hvilken de meget bruges og læses”.²⁶

På denne måde skilte man sig af med konkurrencen fra Tyskland – men ikke med de unyttige materier – og bøgerne blev fremover oversat og trykt i Danmark.

Kapitel 3. Folkelig populær kultur og kirkelig elitær kultur

I det følgende beskriver vi populær folkekultur og elitær kirkekultur på baggrund af de tre forskere, Aron Gurevich, Peter Burke og Mikhail Bakhtin. Da begrebet populærkultur er den (her fordanskede udgave af den) engelske betegnelse for det danske (og tyske) folkekultur, anvender vi de to betegnelser synonymt – og i flæng. Begrebet kultur er i dets betydning og brug rummelig for mangfoldige definitioner. I Peter Burkes undersøgelse af europæisk populærkultur fra 1500 til 1800, bruges ordet i denne betydning:

”a system of shared meanings, attitudes and values, and the symbolic forms (performances, artifacts) in which they are expressed or embodied”.²⁷

Dette drejer sig mao. om et fortolkningsfællesskab mellem en gruppe mennesker. Vores brug af betegnelserne folkekultur og populærkultur tager afsæt i denne formulering, ligesom folkebogen betragtes og behandles som én af den populære kulturs symbolske former.

²⁵ Jacobsen, Olrik og Paulli, 1936, side 198-199.

²⁶ Citeret i Jacobsen, Olrik og Paulli, 1936, side 200-201.

²⁷ Burke, 1978, første side under ”Prologue” (uden sidetal).

Som Burke bemærker, var det, hvis alle i et givet samfund delte samme kultur, omsonst at benytte betegnelsen populær kultur²⁸, som angiver en særskilt kulturform – og, kan man tilføje, det samme gælder dens modstykke, elitær kultur. Til illustration af grundlaget for denne kulturelle differentiering kan man bruge Gurevich' opstilling af modsætningsparret "litterati" og "illiterati", hvormed middelalderens lærde elite, der skrev og læste latin, skelnede mellem sig selv og de uudannede analfabeter, der kun talte folkesproget. Den sidstnævnte kategori kaldtes også *idiotae*, hvortil *docti* udgjorde modsætningen. Da man gik ud fra Vulgata, blev latin opfattet som det sprog, Gud henvendte sig til mennesket på,²⁹ og de latinkyndige regnede således med at have direkte adgang til Guds ord – selv om den hellige skrifs dele oprindeligt blev skrevet på bl.a. hebraisk og græsk og herfra oversat til latin.

Denne deling af mennesker i to grupper efter læsefærdighed og mangel på samme korresponderer med oppositionerne skole versus liv, kultur versus natur, åndelig beskæftigelse versus fysisk arbejde, abstrakt versus konkret.³⁰ Det er, som både Burke og Gurevich anfører, misvisende at sætte et definitivt lighedstegn mellem hhv. lærd kultur og overklasse over for populær kultur og underklasse, da størstedelen af overklassens folk – inklusive mange gejstlige – ligesom bønderne, mere eller mindre var analfabeter.³¹ Dette forhold er medvirkende til, at populær kultur består af vidt forskellige komponenter og tendenser. Analfabetismen hos høj og lav var stadig udbredt op gennem 1500-tallet. Bønderne udgjorde dog flertallet (80-90 %) af Europas befolkning³² – derfor var det naturligvis især dem, der var analfabeter.

Ligeledes kan vi ikke betragte underklassen som en socialt homogen gruppe med fælles værdier og holdninger. Der fandtes både rige og fattige bønder, og fjendtligheden mellem by og land, mellem håndværkere og bønder var udtalt. Principielt eksisterede der ikke nogen klassebevidsthed i underklassen – solidaritetsfølelsen blev som regel rettet mod arbejdsgiverne. I byerne strakte loyalitet kun til ens eget lokale håndværkerlaug, mens man på landet kun var loyal over for sin landsby – og ikke over for udefrakommende bønder.³³ Det afgørende for underklassens solidaritetsprincip tyder således på at være fysisk nærhed mellem mennesker og steder. Da kultur, ifølge Peter Burke, vokser ud af den totale livsførelse,³⁴ skal populær/folkelig kultur altså forstås som en samlebetegnelse for en mangfoldighed af variationer, der består af flere faktorer.

²⁸ Burke, 1978, side 23.

²⁹ Gurevich, 1990, side 1+ 3.

³⁰ Ibid., side 1 – men en "udbygning" heraf.

³¹ — Ibid., s. XV + Burke, 1978, side 28

³² Burke, 1978, side 27+29.

³³ Burke, 1978, side 163 + 176.

³⁴ Ibid., side 30-31.

Hvor Peter Burke har forsket i populærkultur fra middelalderens slutning og op til oplysnings-tiden med det primære formål at undersøge værdier og holdninger hos bønder og håndværkere (almindelige mennesker),³⁵ er Gurevich i sin forskning gået tilbage til den tidlige middelalder/højmiddelalderen (6.-13. århundrede) for at undersøge den mentale verden, bevidstheden hos ikke-lærde. Dette har han gjort vha. latinske tekster skrevet af kirkens mænd og henvendt til lægfolk og laverestående gejstlige. Gurevich' emne er dog ikke specielt middelalderens populærkultur men dennes møde med officiel, elitær kultur og deres indbyrdes indflydelse.³⁶ Til en forklaring af denne indirekte indgangsvinkel kan man inddrage Jaques LeGoff og dennes elevs forskningsresultater. Ifølge disse var den populære eller folkloristiske kultur *dualistisk ambivalent* og stod som sådan i opposition til kirkens rationelle opdeling af verden i godt og ondt. Den lærde eller klerikale kultur kunne undertrykke og/eller forvrænge det folkelige, populære element, men da den ikke havde held til at eliminere det, måtte den i stedet til en vis grad indlemme det folkelige i bestræbelsen på at knytte disse *idiotae* til kirken og troen³⁷ – ligesom kirkelig kultur omvendt måtte optages i den folkelige kultur.

Det, Gurevich i sin bog kalder ”medieval popular culture”, er den verdens- og livsopfattelse, der, gennem de latinske tekster, han har studeret, kommer frem af en gensidig, men modsætningsfyldt udveksling mellem traditionel folkløse og kristendom.³⁸ Denne livsforståelse udleder han af de aspekter i teksterne, som ikke er resultater af forfatterens boglige (ud)dannelse men er substantielle elementer fra den ikke-litterære, folkelige tradition,³⁹ der ikke var influeret af kirkefædrene og klassiske skoler. På trods af faren for forenkling, som han angiver at være forbundet med at skelne skarpt mellem elitær og populær kultur, mener han, den er relevant mht. den periode, hans bog dækker, hvor et stort befolkningsflertal udgøres af bønder.⁴⁰

3.1 Mikhail Bakhtin: latter kontra alvor

Ovennævnte forenklingsfare mener Gurevich kommer til udtryk hos Mikhail Bakhtin, hvis undersøgelse af middelalderens populærkultur bygger på materiale om det sydeuropæiske bykulturelle fænomen, karneval. Bakhtin understregede selv, at han ikke studerede middelalderkultur som helhed – kun populærkultur, men han drog et skarpt skel mellem det karnevalske og den officielle kultur.⁴¹ Han mente (med visse forbehold), at middelaldermenneskets liv var

³⁵ [Ibid., side 149.](#)

³⁶ — Gurevich, 1990, side XX.

³⁷ [Ibid., side XIV-XVII.](#)

³⁸ Gurevich, 1990, side XV.

³⁹ Mht. adressaterne: jf. Gurevich, 1990, side 208.

⁴⁰ Gurevich, 1990, side XIII, XV, XVII, XVIII.

⁴¹ [Mht. det skarpe skel henviser Gurevich til Bakhtins eget ordvalg](#) i hans bog ”Tvorchestvo Fransua Rable i narodnaja kul'tura srednevekov'ja i renessansa”, Khudozhestvennaja Literatura, Moskva 1965, side 8. Jf. noter [---](#) [Hjn](#): Gurevich, 1990, side [250-](#)

delt i disse to kulturer: det *officielle*, kendetegnet ved sammenhæng, alvor, frygt, fromhed, dysterhed og underordnet streng hierarkisk orden og dogmatik – og det *karnevalske*, kendetegnet ved vulgaritet, ambivalens, latter, blasfemi, obscenitet, degradering og profanering af alt helligt. Begge livsformer var legitime men nøje adskilte. Men han tilføjer det umulige i at forstå det særegne i middelaldermenneskets kulturelle bevidsthed rigtigt, hvis man ikke inddrager interaktionen mellem disse to livs- og tankesystemer.⁴² Dette gjorde Bakhtin, ifølge Gurevich, netop ikke, for han undlod at beskrive officiel kultur nærmere end blot som latterkulturens modsætning i modstillede vendinger. Som et resultat heraf efterlader han ved sin kontrastering det indtryk – omend utilsigtet – at populær kultur og populær *latterkultur* er synonyme,⁴³ og populærkulturens placering i middelalderkulturens generelle kontekst forbliver uklar.

3.2 Verden på hovedet – besejring eller bekræftelse?

Ifølge Bakhtins ræsonnement opviste karnevallet en iboende ambivalens, som på én gang bekræftede og fornægtede den officielle, seriøse kultur.⁴⁴ Gurevich mener, at Bakhtin, ved udelukkende at beskrive karnevalskulturen, kan give anledning til en misforståelse af dens forhold til kirkekulturen. Den populære karnevalskulturs relation til den officielle var ikke kun oppositionel; den bestod også af en nær tilknytning. Dette fremhæver Gurevich, at Bakhtin vidste, eftersom karnevallet i høj grad var en inversion af officiel kultur. Skikkelser som bl.a. en fuld luder i rollen som jomfru Maria og en tåbe i biskoppens sted er inversioner af ”seriøs” religion og dennes aktører – og demonstrerer således afhængighed heraf. Gurevich konstaterer, at disse inversioner ”by no means ignored or denied the dominant religious culture; they rather proceeded from it and ultimately affirmed it”.⁴⁵ Han fortsætter med, at nedgørelsen af kirkekulturen kun gjaldt ”for a short while” og betød ”a temporary overcoming of it” gennem en ”inclusive inversion”.

Inversionen skal altså i sidste instans være udtryk for en bekræftelse af kirkekulturen. Men her kan Gurevich selv kritiseres. Hans forklaring er mangelfuld og siger intet om, hvordan han kommer frem til denne konklusion, dvs. *hvordan* inversionen bekræfter officiel kultur, og *hvordan* karnevallet fornægter det officielle hierarki ved at indoptage det⁴⁶ – eller *hvorfor* dette i det hele taget skulle være tilfældet. Karnevallets inkorporering og inversion af kirkekulturen er ikke automatisk ensbetydende med fornægtelse; dette kunne også betyde en kritisk forholden sig til den,⁴⁷ men denne nuance tager Gurevich ikke højde for. Og i sig selv betyder en

⁴² Referat af citat fra Bakhtins bog. In: Gurevich, 1990, side 178.

⁴³ Gurevich, 1990, side 178-179.

⁴⁴ — Ibid., side 177.

⁴⁵ — Gurevich, 1990, side 179-180.

⁴⁶ — Ibid., side 180.

⁴⁷ hvilket ikke er det samme som fornægtelse

inversion kun en bekræftelse af det inverteredes *eksistens* (dog på en negativ måde).⁴⁸ Gurevich mener næppe, at det blot er kirkekulturens eksistens, der bekræftes (i så fald ville det være uinteressant). Det er uklart, hvorvidt han mener, om det, karnevallet bekræfter, f.eks. er kirkekultur og hierarki som ønskede og ordensskabende faktorer.

Hvis formålet med at vende op og ned på den hierarkiske orden i karnevalskulturen til syvende og sidst er at bekræfte den hierarkiske orden som positiv, giver dette først mening, hvis karnevallets venden op og ned på verdens indretning skal opfattes som et uønsket og obscønt kaos. Men hvis man samtidig ønskede at besejre kirkens dominans – om end kun kortvarigt – kunne dette tyde på, at kirken og samfundshierarkiet ikke havde karnevalsdeltagernes udelte sympati ... og hvorfor skulle man så egentlig bekræfte det?

Et svar på den ikke konsekvente sammenhæng (i Gurevich' redegørelse) kunne være en folkelig afmagt. Men man skal nu nok hente svaret i Bakhtins tese (som Gurevich tilslutter sig) om karnevallets immanente ambivalens, hvilket kan forklares sådan, at karnevallets inversionsritualer udtrykker et ambivalent forhold til det inverterede. Dette er på samme tid uønsket og ønsket, frastødende og tiltrækkende. Man kan dog også overveje, om karnevallet måske hverken er et udtryk for fornægtelse eller bekræftelse, men i stedet blot er en momentan *ophævelse* af al eksisterende og gældende orden. Endnu et svar kan findes vha. Peter Burkes spørgsmål, hvorvidt karnevallet var udtryk for social *protest* eller social *kontrol*.⁴⁹ Disse muligheder vender vi tilbage til under karnevalsafsnittet.

3.3 Antitetiske kulturer versus kulturel dialog

Gurevich' pointe i kritikken af Bakhtin er, at Bakhtin fokuserer på relationen og den indbyrdes påvirkning mellem de to kultur- og livsformer som en dualitet (svarende til et dualistisk syn på forholdet mellem ånd/sjæl og krop⁵⁰), der samtidig er ambivalent. Her kan modsætningerne skifte plads gennem deres dialektiske forbindelse uden at miste deres polaritet. Gurevich mener, at ambivalens for Bakhtin er beslægtet med dialog, der begge er centrale begreber hos Bakhtin. Men middelalderens to kulturprincipper kan, ifølge Gurevich, ikke ses som antiteser, hvis man forestiller sig, der foregår en slags dialog mellem dem. Og denne dialog skal forstås som tilstedeværelsen af elementer fra den ene kultur i den anden og omvendt.⁵¹

Problemet ved dette ræsonnement er dog, at Gurevich ikke kommer ind på, hvad dialogen egentlig drejer sig om i karnevallet. For han undlader som sagt at uddybe, hvad han mener med

⁴⁹ Burke, 1978, side 199.

⁵⁰ Vores indskydelse/sammenligning.

⁵¹ Gurevich, 1990, side 180.

midlertidig negation og ultimativ bekræftelse af kirkekulturen – og derfor giver *han* det indtryk, at karnevallet dybest set er udtryk for en positiv dialog med det officielle hierarki. Men denne dialog kan ligeså vel kaldes en *diskussion* med kirken, når man medregner det (inverterende og dermed) fornægtende aspekt, som både Gurevich og Bakhtin nævner.

Det dialogiske princip er dog afgørende for studiet af kulturernes samspil i forbindelse med de latinske tekster, Gurevich har studeret, da disse er produceret på klostre af gejstlige med henblik på lægfolk og det lavere kleresi. Der er, skriver han,⁵² ikke oplagte tegn på karneval i disse tekster; tegnene er (i form af allehånde inversioner) kun til stede som forløbere for karneval, som først blev en realitet i senmiddelalderen. Desuden omfatter hans materiale slet ikke satire og parodi⁵³ – men dette nævner han underligt nok ikke selv som årsag til karnevalselementernes fravær i teksterne.

3.4 Det groteske, det dialogiske, det ambivalente og det paradoksale

Gurevich er klar over, at forskellene mellem hans og Bakhtins tolkninger af populær kultur er bestemt af materialet, de hver især bruger⁵⁴ – dette gælder afstand i tid (tidlig middelalder og højmiddelalder versus senmiddelalder/tidlig renæssance), stederne for materialernes ”produktion” (klostre og bispesidencener versus by med torvet som centrum) og producenterne (gejstlige versus den brede befolkning). Til tidsperspektivet hører, at Bakhtins observationer bygger på kilder fra middelalderens slutning, hvor byer opstod som centre for et nyt fremvoksende livssyn.⁵⁵ På trods af kildernes umiddelbare uforenelighed finder Gurevich alligevel, at Bakhtins hovedbegreber ambivalens, immanent dialog og det groteske er essentielle for forståelsen af middelalderkulturen som helhed.

Hvor Bakhtin tolkede middelalderens groteske som kun *komisk* grotesk, er denne ”grotesqueness [...] *not at all* equivalent to the comic and the humorous, and are not reduced to them”.⁵⁶ (Vores fremhævelse.) Det groteske var derimod et fundamentalt og integreret træk ved middelalderkulturen som sådan – og dermed i middelaldermenneskets mentalitet – da det var især var gennem det groteske, konfrontationen mellem krop og sjæl, jord og himmel blev udtrykt i ord og billeder, kunst og litteratur.⁵⁷ Groteske fremstillinger fandtes i førkristen tid og var således kendt i forvejen, hvilket gjorde det lettere for kirken at benytte dem i den kristne troslæres tjeneste – og nemmere for folk at tage dem til sig.

⁵² Ibid., side 180.

⁵³ Ibid., side 208.

⁵⁴ Ibid.

⁵⁵ Gurevich, 1990, side 178.

⁵⁶ Ibid, side 180. At det groteske slet ikke er ensbetydende med det komiske er en noget besynderlig påstand, som Gurevich ikke gør nærmere rede for.

⁵⁷ — Ibid. Gurevich, 1990, side 181.

Det groteske (i æstetik) bringer Gurevich i slægtskab med paradokset (i logik) ved at fremdrage det paradoksale, der ligger i kristen dogmatik⁵⁸ Paradokset drejer sig om den kristne syntese mellem det ekstremt modsatte, som viser sig i *ophøjelsen af det fornedrede og fornedrelsen af det ophøjede*, der forener det hellige og det menneskelige. Og det manifesteres især ved, at Kristi jævne byrd, hans lidelser og ydmygende død symboliserer guddommelighed – og ved den spirituelle kraft, der opnås gennem askese og armod. Hertil skal lægges et andet paradoksalt, men essentielt forhold i kristendommen, nemlig at tro og fornuft er uforenelige størrelser.

Tilsyneladende er det paradokser som disse fra den officielle kirkekultur, som, Gurevich mener, bliver indlejret i den folkelige tænkemåde. Og den groteske fremstillingsform, hvor det himmelske og det jordiske mødes i en konkret, sansebar skildring,⁵⁹ tilhører fortrinsvis en folkelig bevidsthed og forestillingsverden, som kirken må optage for at vinde gehør blandt lægfolk. Det er her, dialogen mellem de to kulturformer foregår – og det, der gør, at det groteske, det paradoksale og det ambivalente kan kaldes en slags fællesnævner for den almene middelaldermentalitet. Ambivalensen drejer sig om, at oppositionerne, den jordiske og den himmelske verden (og antagonistierne af gode og onde kræfter) ikke kan forestilles eller forstås uden den anden: ”they can only be thought of together, in a tense, unending mutual interaction and hostility”⁶⁰ – de er mao. hinandens uomgængelige, komplementære forudsætning.⁶¹

Det groteske, der på én gang profanerer (nedgør) og bekræfter (her i betydningen ophøjer) det hellige, står altså ikke i modsætning til dette men er en måde at tilnærme sig det hellige på⁶² og, kan man tilføje, er en måde at gøre det begribeligt på (for lægfolk). Gejstlige, der skrev tekster orienteret mod lægfolk, beskrev så at sige et paradoksalt og ikke-sansebart forhold vha. groteske indslag. Dermed brugte kirken elementer fra en perceptionsmåde, der allerede var integreret i det almindelige middelaldermenneskes mentalitet.

3.5 Karnevalskulturen – kaos, kosmos, komik eller kompensation?

Karnevallets ingredienser bestod ikke blot af en venden op og ned på sociale, kulturelle hierarkier: inversionen indebar bl.a. også om, at mænd og kvinder byttede tøj og udklædningen bestod desuden af dyrekostumer.⁶³ Verden vendt på hovedet kan altså, mener vi, ses i et bre-

⁵⁸— Ibid., side 181. På dette punkt synes han at støtte sig til L. E. Pinskij, som han refererer til side 182.

⁵⁹— Jf. Gurevich, 1990, side 194: at ”populære opfattelser har en dybt iboende tendens ... there was a tendency deeply inherent in medieval popular perception to translate the spiritual into the concretely sensible and the material.”

⁶⁰ Gurevich, 1990, *Ibid.*, side 207.

⁶¹ Og – kan man tilføje – dialogen mellem det groteske og det paradoksale er oplagt ved, at det groteske også består af et paradoks – nemlig i og med de sammenførte modsætninger.

⁶²— Gurevich, 1990, side 207-208.

⁶³ [Burke, 1978, side 183. Peter Burke er i øvrigt inde på, at overdrivelser bl.a. i form af stormæsede masker kan tolkes som falliske symboler, og den seksuelle betydning, der ligger i, at ugifte piger skulle deltage i pløjning](#)

dere perspektiv. Dette rejser spørgsmålet, om der overhovedet er et fornægtende moment i karnevalskulturens omvendingsprincip – eller om det bekræftende aspekt for den sags skyld overhovedet er væsentligt i forbindelse med karnevallet. Vi kan alternativt se det som en midlertidig *opløsning af og frihed fra* naturgivne forhold, eksisterende normer og hierarkier. Men karnevallet er i dialog (eller diskussion) med kristen kultur, eftersom det – med den overdådige dyrkelse af mad, alkohol, sex og anden form for fysisk aktivitet – *bl.a.* var et modstykke til fasten med dennes forsagelse og spægelse af legemet.

Man ved ikke, hvad verden vendt på hovedet betød for almindelige mennesker – om dette evt. var skræmmende eller opmuntrende. Tilsyneladende blev det opfattet og brugt på forskellige måder; for flere var det simpelthen frihed, fest og ballade. Overklassefolk så karnevallet som et symbol på kaos og uorden – nogle så det som direkte undergravende, som et reelt forsøg på at vende op og ned på tingenes ”naturlige” tilstand og orden. Og faktisk forekom dette bytten rundt ritual i forbindelse med nogle bondeoprør i 1500-tallet (og senere).⁶⁴ Dette er dog ikke nødvendigvis ensbetydende med, at karneval også for deltagerne var udtryk for et ønske om forandring i virkeligheden. Men derfor behøver man ikke at se bort fra, at karnevalsritualerne *kan* indeholde en portion social protest.

Da karneval og lignende festivaller var tilladt – om end modvilligt – af kirken, kan accepten af det også ses som en måde for kirken at styre masserne på. Som sådan kan karneval, hvor folket kunne kompensere for deres frustrationer og få luft for deres harme – ifølge Peter Burke⁶⁵ – betragtes som en sikkerhedsventil for opretholdelsen af sociale uligheder. Med et begreb af den tyske filosof Herbert Marcuse (1898-1979) kan dette kaldes repressiv tolerance. Nogle gejstlige, der selv deltog, så det som ren morskab, der hermed var ufarlig for kirkens magtmonopol og den hierarkiske orden. Eksempelvis blev ”dårefesten”, der i 1400-tallets start blev fordømt af den franske præst, Jean Gerson (1363-1429),⁶⁶ i 1444 forsvaret af franske klerikale med, at det bare var for sjov og slet ikke ment alvorligt ”as the ancient custom is, so that once a year the foolishness innate in us can come out and evaporate”.⁶⁷ For gejstlige som bl.a. disse har deltagelsen i karnevallet altså (også) haft en kompensatorisk funktion.

3.6 Reformen af folkekulturen: adskillelse af det sakrale og det profane

Op gennem 1500-tallet blev der fra både gejstliges og gudelige lægfolks side gjort systematiske forsøg på at ændre holdninger og værdier i den brede befolkning. Dette gjaldt såvel katol-

⁶⁶ [Ibid., side 217. \(”Dårefesten”, som blev holdt 28. december, var en fest for de uskyldige, der blev massakreret af kong Herodes. Jf. Burke, side 192.\)](#)

⁶⁷ [Fra H. Denifles \(red.\) ”Chartularium Universitatis Parisiensis, 4, Paris 1897 - citeret fra Burke, 1978, side 202.](#)

ske som protestantiske ”reformatorer”. På tværs af katolicisme og protestantisme gik de forskellige reformbevægelser ud på rense og/eller undertrykke populærkultur men samtidig at udbrede både katolske og protestantiske reformer til underklassen. Tendensen i de katolske reformbestræbelser var indskrænkninger af den traditionelle kulturs udfoldelser, hvor de protestantiske reformer mere sigtede på regulær afskaffelse.⁶⁸ Det sidste skal utvivlsomt ses i forbindelse med protestanternes ønske om at ophæve middelalderens religiøse praksis. Ønsket om afskaffelse var dog mest udtalt blandt tilhængere af Zwingli og Calvin, mens lutheranere – særlig Martin Luther (1483-1546) selv – havde en mere tolerant holdning til folkelig kultur.⁶⁹

Den hollandske humanist, Erasmus af Rotterdam (ca. 1466-1536) havde to hovedindvendinger mod populær kultur ud fra et karneval, han havde overværet i Siena i 1509. Det var ukristent, fordi det indeholdt spor af hedenskab (teologisk årsag) og overforkælede folk med frihed.⁷⁰ Disse punkter blev vedholdende gentaget af gejstlige. Hedenske indslag drejede sig bl.a. om karnevalskostumer, der gengav hedenske gudeskikkelser; disse blev ofte af gejstlige opfattet som djævle – derfor blev karneval og lignende festivaller tillagt en diabolisk karakter. Nogle protestantiske reformatorer beskrev tilmed en del af middelalderkirkens officielle praksis som førkristne levn, idet de sammenlignede Mariakulten med Venuskulten og så helgener som hedenske guders aftagere, der havde overtaget disses funktioner mht. helbredelse og beskyttelse. Katolske kulturreformatorer var imod overdrivelser i forbindelse med f.eks. helgenkulten – men ikke selve kulten. Og de var snarere interesserede i at rense festivaller end at forbyde dem fuldstændigt. Det, de forbød, var bl.a. dans og opførelse af spil inden for kirkens (hellige) område. Desuden, at lægfolk under karnevallet klædte sig ud som gejstlige, da det var blasfemi over for hellige personer. Af samme grund måtte klerikale ikke deltage i festivaller på traditionel manér – dvs. som lægbefolkningen gjorde; de skulle opføre sig i overensstemmelse med deres sakrale status.⁷¹

Andre indvendinger gjaldt populære ritualer, som tilsvarende var formet på grundlag af kristen liturgi. At det f.eks. var et ritual at vælge narrebispe, betragtede man som en hån mod religion og det gejstlige hierarki. Populære prædikener blev angrebet af lignende årsager. Ét af de heftigste angreb kom fra en calvinistisk konvertit, den franske trykker Henri Estienne II. Han brød sig ikke om prædikanter, der fik tilhørerne til at grine og græde med bl.a. absurde historier, og som brugte et råt hverdagsprog og blasfemiske analogier mellem paradiset og en

⁶⁸ [Burke, 1978, side 207-208 + 215.](#)

⁶⁹ [Ibid., side 216 + 218.](#)

⁷⁰ [Fra Erasmus' ”Supputatio Errorum in Censuris Beddae” i hans ”Opera”, IX, Leiden, 1706 \(repr. Hildesheim 1962\), col. 516. In: Burke, 1978, side 209.](#)

⁷¹ [Burke, 1978, side 216.](#)

spansk kro.⁷² Andre argumenter imod populær kultur var moralske: festivaller blev anklaget for at opmuntre og give anledning til verdslige laster og adfærd, der tjente kødets lyster.

Ifølge Peter Burke er det afgørende i ovenstående eksempler, at man insisterede på at holde det sakrale og det profane adskilt.⁷³ Til trods for, at reformerne var sporadiske tiltag fra enkeltpersoner, medførte de efterhånden en gennemgribende forandring i den religiøse mentalitet. Hvor skellet mellem helligt og verdsligt før havde været mere diffust, ville nogle gejstlige og gudfrygtige lægfolk nu – i stigende grad – folkets alt for familiære omgang med det hellige til livs, da de troede, at dette affødte manglende respekt. Men selv om de gudfrygtige gerne fik det sidste ord, og mange traditionelle skikke derfor blev elimineret fra ca. midten af 1500-tallet, blev reformbestræbelser ikke altid modtaget passivt af lægfolk. De steder, hvor protesten mod forbudene blev udtrykt, var det gerne med en offentligt, ritualiseret, karnevalsk bespottelse af reformatorerne – som f.eks. af en lutheransk pastor i Nürnberg i 1539.⁷⁴

3.7 Folkebogskulturen

Som én blandt flere symbolske, materielle udgaver af den populære, folkelig kultur var folkebøger naturligvis også i kulturreformatorernes søgelys. Den populære folkebog ”Tiile Ugelspegel”, der blev udgivet på dansk i 1571, kom på lister over forbudte bøger rundt omkring i Europa fra 1560’erne.⁷⁵ Bogen gjorde bl.a. grin med katolske præster og katolsk praksis: i én af bogens sidste scener narrer hovedpersonen på sit dødsleje en præst, da denne skal have sin betaling for at have ydet den døende sjælemesse. Ugelspegel har skidt i en kande og overstrøet møget med et tyndt lag mønter. Han advarer præsten mod at stikke hånden for dybt ned, men det kan præsten i sin grådighed ikke dy sig for og får derfor sin hånd tilsølet af lort.⁷⁶ Denne skatologiske satire går igen i folkebogen ”Marcolfus”, der med sin dyrkelse af det groteske og omvendingsprincippet ligeledes er forbundet med karnevalskulturen.

Gurevich fastslår, at populærkultur i den tidlige middelalder/højmiddelalderen er adskilt fra populærkultur i middelalderens slutning/den tidlige renæssance ved, at den i perioden 15.-17. århundrede defineres som det lavere sociale lags kultur i sækulariseringsprocessen. Og denne kultur blev udtrykt i skriftlig og trykt form⁷⁷ – bl.a. i form af folkebøger. Ifølge Peter Burke kan folkebogskulturen ses som en manifestation af *en tredje kultur*, der opstår og placerer sig imellem intellektuel elitekultur og traditionel mundtlig kultur.⁷⁸ Folkebogen trækker nemlig på

⁷² [Fra H. Etiennes ”Apologie pour Hérodote \(1566\), kapitel 34-36. In: Burke, 1978, side 211.](#)

⁷³ Burke, 1978, side 211-212. Som det ses af eksemplet med Jean Gerson og dårefesten, var modstanden mod sammenblandingen af populært og helligt dog langt fra noget nyt i det 16. århundrede.

⁷⁴ [Ibid., side 222.](#)

⁷⁵ Burke, 1978, side 220.

⁷⁶ [Jacobsen, Olrik og Paulli, 1930, side 259-262.](#)

⁷⁷ [Gurevich, 1990, side XV.](#)

⁷⁸ — Burke, 1978, side 63.

begge kulturer ved, at bogen blander intellektuel litteratur med mundtlig fortælleform. Den tredje kultur er de halvlitteræres – dvs. de, der har gået i skole men ikke så længe, og som sådan er disse mediatorer mellem elitær og populær kultur. Burke giver et eksempel fra 1500-tallet, hvor en normansk godsejer læste op for sine bønder, når det regnede.⁷⁹ Således kunne folkebøger blive konsumeret af både rige og fattige, uddannede og uuddannede.

I lighed med, hvad Gurevich har gjort, mente Burke før ham, at man kan finde ud af en del om populærkultur – dvs. almindelige menneskers tankegang og værdier (inklusive deres selvbillede) – i senmiddelalderen og opefter vha. mere eller mindre indirekte midler, navnlig tekster, hvori almindelige mennesker indgår på forskellig vis. Han foreslår folkebøger blandt andre medierende tekster som indirekte kilder til deres tanker og livssyn. Dog er ulempen ved bl.a. folkebøger, der blev skrevet af intellektuelle, at de både kan have udtrykt underklassens værdier og imiteret disse.⁸⁰ Dette gælder navnlig mht. skribenter som franskmændene François Villon (1431-ca. 1463) og François Rabelais (ca. 1494-ca. 1553). Villon levede som vagabond og skrev nogle digte i en argot, der menes at være jargonen hos en gruppe kriminelle i Dijon. Men han havde også en universitetsuddannelse bag sig, og hans digte indeholder referencer til såvel kriminelle på værtshuse som Aristoteles og skolastiske filosoffer. Rabelais var ligeledes lærd, uddannet i teologi og medicin, og han står tilsvarende i gæld til populærkultur, eftersom han i sin satire lånte karnevalselementer og sproget fra markedspladser. Men han imiterede bevidst disse stiltræk for at underminere de litterære genres traditionelle hierarki.⁸¹

Der kan således have været ironi forbundet med lån fra populær kultur. Derfor er det – som Peter Burke skriver – nødvendigt at være kritisk over for trykte tekster, som hævder at gengive attituder hos almindelige mennesker.⁸² Når man kombinerer dette med Gurevich' udsagn om, at kirken integrerede elementer fra folkløren i tekster skrevet med henblik på brug over for lægbefolkningen, rejser det spørgsmålet, om elitær kultur ikke i høj grad var medskabere af populær kultur og af ikke-lærde, almindelige menneskers selvforståelse? Bøger som "Lucidarius" og "Marcolfus", hvori læg optræder sammen med lærd, blev folkeeje i løbet af 1500-tallets Danmark, blev jo skabt af den elitære kulturs intellektuelle repræsentanter.⁸³

Med disse tanker i baghovedet og udstyret med Aron Gurevich' og Peter Burkes tilgangsvinkler og fremgangsmåder går vi herfra ind i behandlingen af folkebøgerne "Lucidarius" og "Marcolfus".

⁷⁹ — [Burke, 1978, Ibid., side 26.](#)

⁸⁰ [Ibid., side 65+71.](#)

⁸¹ [Burke, 1978, side 68-69.](#)

⁸² [Ibid., side 162.](#)

⁸³ — Gurevich er også inde på dette – jf. [Gurevich, 1990, side XVI, hvor han skriver, at populærkultur måske ikke er skabt af men for folket med det formål at popularisere og dermed "svække kulturelle skatte" i forhold til den brede befolkning.](#)

Kapitel 4. Kilde A: ”Lucidarius”

4.1 Folkebogen ”Lucidarius” som historisk kilde

”Lucidarius” fra 1510 beskriver og belærer om datidens kristne kirkes syn på forskellige religiøse anliggender og forskellige videnskabelige verdensopfattelser i middelalderen.⁸⁴ ”Lucidarius” er dog ikke et videnskabeligt værk eller en lærebog for højerestående gejstlige men en pædagogisk omskrivning til oplysning for menigmand.⁸⁵ Ved bogens belærende sigte adskiller den sig fra andre folkebøger, som er underholdende og/eller moralsk opbyggelige.⁸⁶

Der er stor forskel på, hvad de forskellige oversættere har lagt vægt på i deres udgivelser, og hvad de har tilføjet den latinske udgave. Den tyske Lucidarius indeholder forklaringer på fysik og meteorologi, hvad den danske og den franske ikke gør. Den tyske udgave afviger så meget fra den originale udgivelse, at den kun medtager et enkelt afsnit af den, og derfor kan den næppe kaldes en regulær oversættelse. Ifølge C.J Brandt har den originale (latinske) tekst de mest værdifulde beskrivelser af forskellige skikke i middelalderen, som er udeladt i senere bearbejdnings.⁸⁷

Bogen bruges i dette projekt som historisk kilde til at undersøge en middelaldermentalitet, hvad angår samspillet mellem den kirkelige-elitære og den folkelige-populære. Mht. sidstnævnte drejer dette sig om kirkens oplevelser af og/eller forestillinger om lægfolks tankegang og bevidsthedsmæssige kapacitet – eller om det billede, kirken gav heraf, bevidst eller ej.

Folkebogen ”Lucidarius” blev udgivet flere gange op gennem 1500-tallet. Den ”Lucidarius”, vi har valgt at bruge, er Johannes Knudsens ”moderne” udgivelse (fra 1909) af udgaven fra 1510, der blev trykt af Gottfred van Ghemen i København. Johannes Knudsens udgave har som grundlag kirkehistorikeren C. J. Brandts udgivelse (fra 1849) af ”Lucidarius”, og denne har han i nogle tilfælde suppleret med originale udtryk fra 1510-udgaven.

Johannes Knudsen har i forbindelse med bogens kapitler indføjet overskrifter til underafsnit om de forskellige emner, bogen ”behandler” (kun få af disse er i Ghemens udgave, mens håndskriftet slet ingen har). Desuden har Johannes Knudsen i nogen grad moderniseret skriftsproget (anno 1909): bogens ortografi er korrigeret, så stavningen af enkeltord er mere ensartet, end tilfældet er i det middelalderlige skrift (på dette tidspunkt fandtes der endnu ikke en e-

⁸⁴ Derved adskiller den sig fra den moderne katolske troslære, som ikke inddrager den videnskabelige verden men udelukkende beskæftiger med det religiøse aspekt.

⁸⁵ Brandt, 1849, side

⁸⁶ Knudsen, 1909, side 25.

⁸⁷ Brandt, 1849, side

gentlig dansk retskrivning). Hvad angår ordenes bøjningsformer har han ligeledes i nogen udstrækning indført større regelmæssighed og konsekvens.⁸⁸

4.1.1 Bogens oprindelse og historie

Udover Gotfred van Ghemens udgivelse fra 1510, som er den første trykte danske udgave af ”Lucidarius”, er der bevaret et ældre (dansk) håndskrift af bogen, som menes at stamme fra anden halvdel af 1400-tallet. Men bl.a. sprogetonen peger i retning af, at dette er en afskrift af et endnu ældre håndskrift fra angiveligt omkring 1350 – eller senere.⁸⁹

Ved dateringen af håndskriftet til den danske ”Lucidarius” har C. J. Brandt endvidere set på beskrivelsen af Europa. Her nævnes Danmark, Norge og Sverige som adskilte lande, og derfor menes bogen at være skrevet før Kalmarunionen samlede Norden (dvs. før 1397). Ud fra oplysningen om, at der i Danmark er ”det bedste Ridderskab, der under Solen er, om de ville vel tilsammen holde” (s. 151), udledes det, at bogen må være forfattet omkring Valdemar Atterdags dødår 1375, hvor ridderskabet sloges internt.⁹⁰ Dertil skal man regne med, at det, der er beskrevet i bogen, meget vel kan være blevet rettet til af en ny bearbejder/oversætter.

”Lucidarius” har været kendt i hele Europa. Den er ikke direkte oversat ord for ord fra latin men er en form for gendigtning af den oprindelige udgave, som i øvrigt er oversat til de fleste europæiske sprog. Der gælder samme forhold for Lucidarius som med folkesagn (f.eks. islandske sagaer) og folkeeventyr, at de har været en del af den mundtlige overlevering, der så senere er blevet nedfældet i bogform.⁹¹ At Lucidarius overhovedet er blevet nedskrevet skyldes muligvis, at man ville undgå en afsporing af kirkens lære i forskellige retninger; vhja. bogformen sørgede man for at bibeholde en ensrettet troslære. Men for at den stadig kunne fange den brede befolknings opmærksomhed, er den tillempet den mundtlige tradition, og det er grunden til, at de forskellige europæiske udgaver har varierende indhold og ikke ordret er enslydende.

Fra de lande, hvor man har Lucidarius bevaret i sin fulde længde og ikke kun i form af løsblade eller beskrivelser, findes den dels i oversættelser (på italiensk og islandsk), dels i bearbejdelser (på dansk og tysk) – svenskerne har begge former. Lucidarius har også eksisteret på vers, dog ikke på dansk.

Ifølge C.J. Brandt er udgaverne blevet til gennem en vandring fra nord til syd, hvor bogen er blevet omformet i de lande, den er blevet kendt i, til lokal tro og viden. Bøgerne er kommet til de forskellige lande på forskellige tidspunkter. De ældste spor af bogen findes på tysk i det 12

⁸⁸ Knudsen, 1909, side 3-4.

⁸⁹ Dahlerup, 1998, side 487.

⁹⁰ Knudsen, 1909, side 30. Disse slutninger om dateringen refererer til C.J. Brandts.

⁹¹ Brandt, 1849, side

årh., på fransk i slutningen af det 13. årh. og på islandsk fra starten af det 13 årh. (måske senere). Sidstnævnte er ét af de ældste islandske håndskrifter på islandsk. Bogen dukker op i andre lande efterhånden som bogtrykkerkunsten kommer til, og i Danmark trykkes den første *Lucidarius* i 1510 hos Gotfred van Ghemen. I andre lande findes bogen 30-40 år tidligere, heriblandt Holland (1300-tallet på vers), Italien (1482), England (slutningen af 1400-tallet), på plattysk (1485), Bøhmen (1498) og Sverige ca. 1430-1440 (kun i brudstykker).⁹²

4.1.2 Bogens ophavsperson(er)

Forfatteren til den oprindelige latinske udgave hed Honorius Augustodunensis. Han levede i begyndelsen af det 12. århundrede og skal efter de sikreste kilder have været præst i den franske by Autun.⁹³ Ifølge Pil Dahlerup var han sandsynligvis benedektinermunk.⁹⁴ Der findes forskellige beretninger om hans liv og levned, og C. J. Brandt mener, den mest troværdige kilde er én, der beskriver, at han under kejser Henrik (1125) rejste til Tyskland og bosatte sig i Østrig. Hans dødsår kendes ikke, men han levede stadig under pave Innocens den 2. (1130). Han skrev omkring 10 kendte skrifter. ”*Elucidarium*” omhandler kun emner, der vedrører kristendommen og kirken. Men da hertug Henrik Løve (1129-95) sidst i 1100-tallet sørgede for en tysk oversættelse til brug i et riddermiljø, tilføjedes samtidig passager fra andre bøger af Honorius. Således er det geografiske afsnit hentet fra hans ”*De imagine mundi*”, og der er inddraget stof fra hans naturhistoriske skrift ”*Clavis physicae*”.⁹⁵

Den danske ”*Lucidarius*” er oversat fra tysk i en fri bearbejdning; nogle afsnit er forkortede (f.eks. beskrivelsen af helvedet), mens andre helt er udeladt (f.eks. ét om graviditet og fødsel). Til gengæld har oversætteren/bearbejderen selv lavet tilføjelser.⁹⁶ Da Hanstedholm som den eneste danske by nævnes i bogens geografi-afsnit, mener C. J. Brandt, at den danske oversætter og bearbejder var en munk fra Vestervig kloster. Hvis dette er tilfældet, skriver Pil Dahlerup,⁹⁷ må bearbejderen have været præst, da det pågældende kloster var et augustinerkloster. En del af disse præster var temmelig udadvendte i deres virke med bl.a. prædiken, drift af skoler samt som lægfolks skriftefædre. Men augustinerne var ikke bosat i Vestervig til længere end 1139, da bispesædet flyttede til Børglum, så ”teorien” om bearbejderens identitet er noget usikker.⁹⁸ Desuden er ”*Lucidarius*” bevaret som en del af håndskriftet AM 76.8, som nyere forskning har identificeret som en håndbog for omvandrende franciskanerbrødre. Pil Dahlerup

⁹² Ibid., side

⁹³ Ibid., side

⁹⁴ Dahlerup, 1998, side 487.

⁹⁵ Dahlerup, 1998, side 487 + 499.

⁹⁶ Ibid., side 500.

⁹⁷ Knudsen, 1909, side 36 + Dahlerup, 1998, side 488.

⁹⁸ Ifølge Brian McGuire bliver Børglum et præmonstratenserkloster, der har kontakt med lægbefolkningen.

foreslår muligheden for, at denne kan have været kapellan på et gods nær Hanstedholm,⁹⁹ da bearbejderen bl.a. ikke skriver noget om Vestervigs lokale helgen, Hellig Thøger, som klosteret blev indviet til.

4.1.3 ”Lucidarius” i protestantisk skikkelse

Bogen ”Lucidarius” udkom i Danmark i 25-30 udgaver (indtil o. 1900). Omkring 1534 blev den første protestantiske udgave trykt i Roskilde af bogtrykkeren Hans Barth. Denne reviderede udgave kom til at udgøre det efterreformatoriske grundlag for den danske ”Lucidarius”. Her havde den protestantiske bearbejder fjernet den katolske prægning – inklusive navnet Lucidarius, der associerede til den allerførste udgave og derfor også til katolicismen. Bogen blev i stedet forsynet med den lange titel ”Een nyttelig Bog om Gud faders sons og helligands werilsse/ om verdens oc waare forste foreldres begyndelsse/ oc skafuelse/ Nylige Corigeret och bedre fordansked end hwn i Lucidario findes kand”.¹⁰⁰ Titlen dækker i al sin længde da også bogens to emner og dele, nemlig den guddommelige treenigheds væsen og skabelsen. Beskrivelser af naturen er fjernet, og bogen er udelukkende koncentreret om det religiøse. Protestantismens vægt på troens betydning – frem for katolicismens vægt på gerninger som det afgørende i kristendommen – er fremhævet med udgiverens indsættelse af afsnittet ”Abrahams stærke Tros Bevisning og Vidnesbyrd”. De to figurer, der fører bogens dialog, er for mesterens vedkommende i Hans Barths fortale beskrevet som ”det aandelige og ny Menneske, som er forklaret og rengjort med den Helligaands Naade”, mens disciplen repræsenterer ”Menneskets grove Natur og Forstand, som kaldes i skriften det kødelige Menneske og udvortes”.¹⁰¹ Navnet ”Lucidarius” blev genoptaget i titlen på det næste optryk af bogen i 1558. Herfra og frem til den sidste udgivelse i 1892 blev navnet givet til mesteren i bogen, mens det i den gamle, katolske udgave er bogens navn - jf. indledningen, der er skrevet på vers: ”Ville I Bogens Navn vide, LUCIDARIUS monne hun hede”.

4.2 Bogens indhold

I nærværende bogs indledende vers kortlægger fortælleren bl.a. dens indhold og forklarer til slut titlen ”Lucidarius”, hvis betydning *lysgiveren* rummer bogens (op)lysende og forklarende karakter og funktion. Den handler om ”mange ting, der været haver og nu er og vorde skal” – altså, fra verdens skabelse/begyndelse over nutiden frem til Dommedag, hvor de frelste dømmes til evigt liv og de fortabte til evig pine.

Bogen er opdelt i 5 kapitler, som – nævnt med Pil Dahlerups praktiske forkortelser – handler 1) **om Gud**, 2) **om kirken**, 3) **om skabelsen**, 4) **om jorden**, 5) **om Dommedag**.¹⁰² I det **første** kapitel forklares treenighedsbegrebet, Guds væsen, der afspejles i skaberværkets skønhed og Guds allestedsnærværelse. Kapitlet rundes af med en lang lovprisning, der afsluttes med ”Amen”, hvilket giver talen karakter af prædiken.¹⁰³ Her forkyndes, at guddommens væsen dybest set går over enhver skabnings fatteevne, og at alting er skabt til gavn for mennesket – Gud har dog vist sine evner i nogle ting mere end i andre (s. 80).

I det **andet** kapitel redegøres bl.a. for kirkens hellige embede mht. den syvfoldige præstevielse, som betegner Helligåndens syv gaver til mennesket.¹⁰⁴ Desuden gives historien bag klerkenes kronragnig; denne symboliserer grækernes bespottelse af Skt. Peder under hans tilfangetagelse, og kristendommen optog den som skik for at ære helgenen. Den bare isse viser nu, at klerkenes sind er åbnet op mod Gud, ligesom deres hår er skåret oppe over ørerne (i modsætning til lægmænds) for, at de derved holdes parate til at høre Guds ord uhindret (s. 84). Endvidere får vi grunden til de 7 faste, daglige bedetimer, der gengiver de vigtigste klokkeslæt i højdepunkterne af Jesu lidelseshistorie; messens stille, sørgende forløb i ugen før påske; messeklædernes og selve messens liturgiske symbolik, der igen er knyttet til Jesu lidelse, død og opstandelse. I løbet af messen gennemspiller præsten med sine handlinger Jesu handlinger og afgørende træk i Jesu historie. Oplysningerne i kapitlet her giver i det hele taget et billede af, at alt tænkeligt forbundet med den katolske kirke – inklusive kirkerummets inventar – karakteristisk er symbolsk ladet med allusioner til Jesus. I dette kapitel får vi i øvrigt for første gang oversat *Fader Vor* til dansk¹⁰⁵ – og en gennemgang af trosbekendelsen, hvor det illustreres, hvordan de 12 apostle hver især bidrog med en artikel (trossætning) til denne (s. 97-98), samt bønnen *Te Deum* i en dansk oversættelse.

Det **tredje** kapitel beretter først om skabelsen og om den faldne engel Lucifer, der i sit hovmod ville være alvidende som Gud. Derfor blev han en djævel og styrtede fra himmelen ned i helvedet, der blev skabt i det øjeblik, han faldt (s. 107-108). Dernæst oplyses, at helvede er placeret under jorden som det nederste af tre helveder; af disse tre er det kun i skærsilden, der gives forløsning. Skærsilden findes i øvrigt flere steder på jorden (dvs. man kan ”komme” der i sit jordeliv) – men også i luften. Desuden fortælles om Adam & Eva, syndefaldet og uddrivelsen af Paradis. At djævelen i slangeham fristede Eva og ikke Adam forklares med, at han vidste, kvinden er mere tilbøjelig til at svigte end manden! Eva lod sig lokke, fordi hun ville vide en masse - om godt og ondt (ligesom Gud) (s. 111-113).¹⁰⁶ Videre om rækkevidden for engles

¹⁰² Dahlerup, 1998, side 487.

¹⁰³ Hans Brix har påpeget dette. In: Brix, 1933, side 41.

¹⁰⁴ De 7 gaver er: snilde, forståelse, råd, styrke, visdom, mildhed og guds frygt – jf. side 83.

¹⁰⁵ Jf. Dahlerup, 1998, side 489.

¹⁰⁶ Det er her, kvinders store nysgerrighed stammer fra – får vi at vide (s. 112)!

og djævels viden samt om sjælens og legemets beskaffenhed. Afsnittet om godt og ondt ligger i forlængelse af, at mennesket faldt for djævelens fristelser i Paradis. Vi får her at vide, at Gud lader djævlen friste mennesker, fordi ingen kan sejre uden kamp. Mennesket styrkes af at modstå djævelen; på den måde bliver dets gode gerninger mere værd for Gud (s. 117-118). Og at der findes dyr, der er unyttige og farlige for mennesket skyldes syndefaldet; før dette var disse dyr lydige over for mennesket.

Gennem beretningen om, hvordan det siden gik det fordrevne par og deres afkom i flere generationer (s. 122ff.), gives en forkortet udlægning af bibelhistorien. Seth var Adam og Evas tredje søn, og Jesus lod sig føde af hans slægt, da han ikke ville fødes af en morders slægt. Ved Cains jalousidrab på Abel, blev såvel Cain som hans efterkommere forbandet – deres gerninger var tilsvarende onde og syndige. Cains søn, Hanoch var den første til at bygge byer med mure og skilte derved folk ad; snedig, som han var, fandt han desuden på at veje og måle ting. Han blev dræbt af sin efterkommer i 6. led, Lamech, der ligeledes levede syndigt, idet han personligt indførte bigami imod Guds bud. Som straf herfor blev han blind som den første på jorden, og hans hustruer slog ham siden ihjel. Med hans børn kom kunst (musik og sang) og håndværk dog ind i verden. Af Seth slægt kom bl.a. Enoch (Methusalems far og Noahs oldefar), som opfandt bogstaverne og var den første skriftkloge.

Kapitlet afsluttes med syndfloden og Noahs ark. I forbindelse med Noahs 150 leveår oplyses det, at folk dengang levede efter Guds love, og derfor opnåede de en høj levealder (s.132).¹⁰⁷ Syndfloden forklares med, at synden voksede i takt med befolkningens vækst. At synden så at sige voksede ud over sine bredder skyldtes giftermål mellem mænd af Seths slægt og kvinder af Cains slægt. Heraf fødtes der onde folk – bl.a. jøder, som ikke agtede Gud men levede i kødelig synd og bedrog andre ugerninger (s. 128).

Det **fjerde** kapitel omhandler jordens form og geografi. Jorden er rund og ”flyder i Vandet saa som en Blomme i et Æg” (s. 134), og verden er opdelt i tre dele: Asien, Afrika og Europa. Heraf er Asien den mest interessante, fordi den menes at være befolket af fabeldyr som griffe og enhjørninger samt deforme mennesker med f.eks. kun en fod, der er så bred og hul, at de bruger den som hus – eller mennesker med ét øje i panden, hvis de ellers har et hoved (dér, hvor det plejer at sidde). Vanskabning forklares som straf for den synd, at Adams døtre – trods hans advarsler og af nyfigenhed (!) efter virkningen – under deres svangerskab spiste af nogle urter med deformerende effekt på fosteret (s. 142-143). Desuden findes der et folkeslag, som dræber deres forældre, når disse ikke duer til mere; siden laver de ”Syltemad” af dem og invi-terer slægt og venner til spisning (s. 141). En anden kuriositet ved Asien er også, at det er her østpå, Paradis kan lokaliseres – højt oppe i luften over Indien. Mens Asien er beskrevet med flere

¹⁰⁷ If., at Adam blev 930 år og Methusalem 960 vintre (s. 124).

sider, levnes der under én side til Afrika og Europa hver især, for i ”Afrika er intet Køns, der mærkeligt er” (s. 152), og Europa kender man naturligt nok noget til.

Det *femte* kapitel er koncentreret om skærsilden, Dommedag, helvedet og det evige liv, der følger efter (for nogle mennesker). Det er kun særligt udvalgte så som martyrer, dydige jomfruer og gode klosterfolk – der har ydet mere fromhed, end de blev påbudt – som kommer direkte i himmelen uden først at skulle lutres af skærsildens flammer. Når sjælen skilles fra kroppen, farer den straks enten til himmels, i helvedet eller i skærsilden (s. 158). En pinefuld dag i skærsilden føles som et helt års plager på jorden – dog kommer engle og helgener her for at husvåle den pinte. Men jordelivet er også skærsild for nogle mennesker enten gennem slem sygdom, faste, tab af deres kære og ejendom eller ved hjertets inderlige fortrydelse. Ved Dommedag deles menneskene i to grupper: de retfærdige oppe i himmelen på Guds højre hånd og de forbandede nede på jorden på venstre hånd (s. 164). Efter dommen, der kommer ved midnatstid, bliver solen 7 gange klarere, nat og mørke ophører fuldstændigt, og det bliver evig dag (som ved middagstid). Tiden går så at sige i stå i en evighedstilstand. Jorden renses for urenhed, som synker ned i helvedet, hvilket forøger de fordømtes lidelser (s. 167) – og de frelstes glæder.

Alt i alt redegør indholdet for, hvordan alting i verden – ikke mindst det umiddelbart modsætningsfyldte, det gode og det onde – hænger sammen.

4.2.1 Bogens funktion/formål

I den rimede introduktion til bogen præsenterer fortælleren/skriveren¹⁰⁸ sig som et redskab for Gud til videregivelsen af troens lære: ”Jesus Christus [...] styre han min Tunge til frem at føre de Ord, der gudelige er at høre”. Han fortsætter: ”Give han mig det at skrive og lære, der hannem maa vorde til Hæder og Ære og eder til Glæde [...]”; dette tyder på, at han er underviser. Formålet med bogen har således været at undervise, højst sandsynligt såvel laverestående gejstlige (jf., at den, der belæres, er *discipel*) som lægfolk, i kristne dogmer og bibelhistorie (samt geografi) på en populariseret, forholdsvis let fattelig måde. Det er mao. en pædagogisk, didaktisk bog. At den er produceret med henblik på mennesker, der ikke forstår latin, kommer tydeligst til udtryk ved, at discipelen beder mesteren om at oversætte *Te Deum* ”paa vort Maal for alle Mænds Nytte, fordi mange læste hannem des heller, at de understode, hvad det var de læste” (side 85-86).

¹⁰⁸ Evt. den danske bearbejder?

4.3 Tekstanalyse

Bogen er i sin helhed formet som én lang dialog mellem en mester og en discipel; de er mere roller end personer, dvs. at deres replikker tager form efter deres funktionelle tilstedeværelse i teksten som lærer og elev. Disciplen stiller udelukkende spørgsmål, og mesteren giver svar. Det, vi fokuserer på i følgende analyse, er dels karakteren af disciplens spørgsmål og mesterens svar – og dels hvilke retoriske virkemidler, mesteren bruger til at overbevise den videbegærlige, men også undrende discipel. Gennem disse faktorer finder vi frem til, hvordan tænke måden hos et ikke-bogligt uddannet middelaldermenneske fremstilles, og til hvordan abstrakte teologiske forestillinger formidles til den ikke-lærde person. I afsnittet om bogens indhold har vi redegjort for, *hvad* kirken (her den danske) i årene omkring 1510 lærte og ville lære folk. Hensigten med følgende analyse er at afdække og vise, *hvordan* kirken gjorde dette.

4.3.1 Discipel og mester. Spørgsmål og svar

Nogle gennemgående træk ved disciplens spørgsmål er, at han har brug for at få konkretiseret og redegjort for, hvordan og hvorfor tilsyneladende modsigelser (paradokser) hænger sammen, f.eks.: ”Hvi vilde Guds Søn [...]?” (s. 78), ”Hvorfore lod Gud [...]?” (s. 117). Og disse forbindelser har han brug for at få placeret i *tid*: f.eks. ”Hvor længe vare de i Paradis?” (s. 119), ”Hvilken Tid skob Gud Helvede?” og i *rum*: f.eks. ”Hvor er Helvede?” (s. 108), ”Er Paradis stort Jordsmon?” (s. 138). Desuden har han brug for *identifikation* af forskellige tegn/symboler og begreber: f.eks. ”Hvad er Gud?” (s. 77) og ”Hvad merker [forskellige ting]?”.

Man kan sige, at det er disciplens eksplicite funktion at stille spørgsmål – men hans optræden synes også at have en implicit funktion, som er at medvirke til at strukturere den retning, dialogen tager via spørgsmålene. Hans Brix reducerer disciplens rolle til statistens¹⁰⁹ – men rollen har også et pædagogisk sigte, da bogens dialog tager udgangspunkt i og/eller lægger op til en undervisningssituation. Uden disciplens opklarende (!) spørgsmål, kunne teksten have taget form som én lang, envejskommunikerende monolog. Med disciplen får den ikke-lærde og/eller den, som er i en læreproces, en stemme. Eller bogen kunne for den sags skyld (hvis hverken mester eller discipel var indsat) have været en lang vekslen mellem spørgsmål og svar, formuleret af en implicit tilstedeværende bevidsthed – hvilket er en for intellektuel og dermed upædagogisk måde at belære menigmand på.

Heroverfor er mesteren den vidende autoritet, der fremfører sin viden med ethos, logos og pathos¹¹⁰ – dvs. i kraft af sin personlige, moralske karakter og evne til at docere med (en for-

¹⁰⁹ Brix, 1933, side 28.

¹¹⁰ Aristoteles, 1996, side 34-35. Om ethos, pathos og logos: dette er de tre måder, taleren (i retorikken) kan ”skabe overbevisning” på. Det kan taleren gøre 1) ved sin personlige karakter (ethos), 2) ved at påvirke tilhørerne følelsesmæssigt (pathos), 3) gennem sin argumentation (logos). In: Aristoteles, 1996, side 23.

holdsvis) saglighed kombineret med en moderat følsomhed, der udtrykkes i hans poetiske beskrivelser (jf. hans lovtale af Gud). Disse egenskaber har han gennem sit kirkeembede, sin uddannelse og evne til at møde disciplen på dennes vidensniveau. Mesterens ethos er en væsentlig forudsætning for hans overbevisningskraft – og er i sig selv et argument for svarenes troværdighed. Som Pil Dahlerup bemærker,¹¹¹ stiller disciplen da heller ikke spørgsmål til autoriteten i hans lærerposition eller til hans videnskapacitet.

Disciplen stiller overvejende de rigtige spørgsmål i forhold til, hvad kirken antageligt havde erfaring med eller forestillinger om, folk ville vide – og hvad den gerne ville lære dem. Jf., at mesteren siger: ”Af Messen vil jeg sige det, der alt Folket er mest nytteligt at høre” (s. 96). Dette tyder på, at formidlingen både blev indrettet efter et (kendt) behov hos lægfolk og efter, hvad kirken ønskede, de skulle vide.

4.3.2 At gøre Guds væren og væsen begribeligt

I første omgang (kapitel) drejer dette sig om det abstrakte treenhedsbegreb. Hertil spørger disciplen, hvordan det hænger sammen, at ”tre Personer maa være én til Guddom”, fordi det undrer ham ”møget, at nogen maa være baade én og tre” (s. 75). Mesteren replicerer med, at det er over menneskets forstand at svare på det og sammenligner treenheden med solen, der – som en del af Guds skaberværk – selv om den blot er én sol, har de tre kræfter ”Klarhed, Skin og Hede”, og ”hvor én af disse tre er, der ere de alle tillige”. På samme måde er Gud én guddom og adskilt i tre personer: ”een til Villie og een til Vold og [een] til Gerning”. Det er altså ikke en lærd forklaring (selv om den er klog) men en visualisering og dermed konkretisering af det abstrakte gudsbegreb. Mesterens udredning korresponderer med Thomas Aquinas (1225-1274) beskrivelse af, at Gud kun kan erkendes gennem sit skaberværk¹¹² – og her vhja. mesterens analoge og billedlige tale.¹¹³

Disciplen har dog svært ved at forstå og kan ikke nøjes med mesterens analogiserende udlægning; han opfatter dernæst Gud som delt i tre personer (altså, i jordisk/kødelig forstand) og vil gerne vide, om Gud Fader, Sønnen og Helligånden alle blev født af jomfru Maria (s. 77). Mesteren svarer, at dette kun gjaldt Jesus, mens de tre gudsmanifestationer udgjorde samme mand på den måde, at to af dem hjalp at iklæde¹¹⁴ den ene menneskeskikkelse samtidig med, han selv gjorde det (via sin fødsel).

¹¹¹ Dahlerup, 1998, side 490.

¹¹² Fra Thomas Aquinas ”Knowing and Naming God”, 1964, s. 49. In: Dahlerup, 1998, side 93.

¹¹³ Dette, synes vi, er tekstens mest markante og bedste brug af analogi, men den rummer langt flere; f.eks. ”Saa som en værdig Brudgomme kommer mod sin Brud [...] saa komme Engle [...]” (s. 156) og ”Som en Konning prøver sine bedste Venner i et Orlov, saa prøver og den øverste Konning i Himmerige sine bedste Venner med Tvang [...]” (s. 157).

¹¹⁴ Her henviser mesteren til jomfrufødslen, der var resultat af, at Helligånden kom over jomfru Maria.

Typisk for disse sammenhænge, som disciplen vil have forklaret, er deres fornufsstridige karakter. Disciplen undrer sig også over, at Gud – forstået som én – kan være alle vegne samtidig ”baade i Himmerige og i Jorderige” (s. 78), når han kun er én. Mesteren forklarer dette med, at Gud er til stede overalt, for var han ikke med i alt skabt, kunne disse ting umuligt være til – dvs. det skabte bliver beviset for Guds allestedsnærværelse; det synlige er det usynliges bevis. I en lettere omskrivning lyder argumentet, der fremstår som af typen enthymem,¹¹⁵ sådan, at tingene er til eller skabt, følgelig er Gud allestedsnærværende. Her er den underforståede præmis, at Gud har skabt alt.

Et lignende argument ligger i svaret på spørgsmålet: ”Hvad er Gud, og hvor[dan] skal man understande hannem”, når man ikke kan se ham (s. 77). Mesteren svarer, at ”Gud er det Gode”, hvoraf alt godt kommer – og det gode i alt, han har skabt, er beviset herpå. Men hans godhed er også så stor, at den ikke kan fattes fuldt ud. Dette udsagn fejrer eventuelle modsigelser af bordet – og herved undsiger mesteren sig argumentets gendrivelihood. Argumentet er, at det skabte er godt, altså er Gud synonym med det gode; det er igen underforstået, at Gud er altings skaber.

Det må tilføjes, at disse argumenter ligger implicite i mesterens udredninger, men vi har hermed ekspliciteret dem.

4.3.3 Antiteser, dualisme – og talsymbolik

Det dualistiske livssyn kommer til udtryk på forskellige måder. Eksempelvis beskrives menneskekroppen som blot bestående af ”Muld og Aske blandet med Vand” (s. 81) – den er uren ligesom alt andet, der er lavet af ”krank og ond Materie”. Det er dog ikke værre, end at der alligevel tilflyder kroppen ”Dyd” fra Gud, men dette bruger mesteren som bevis på guddommens ophøjethed. Denne kombination af det laveste (mudder) med det højeste (guddommelig skønhed) svarer til Gurevich’ påvisning af den paradoksale konfrontation mellem højt og lavt – ligesom den faldne engel Lucifers forvandling til (en grotesk) djævel udtrykker en forbindelse mellem godt og ondt.

Senere uddybes legemets beskaffenhed med, at det er skabt af de fire elementer. Legemet opfattes tilsvarende som bestående af fire dele: kød (af jord), blod (af vand), ånd (af luft) og hede (af ild) (s. 116). Herimod er sjælen skabt af intet og fylder tilsvarende ingenting men samtidig hele kroppen ud; den består kun af gode evner og egenskaber.

Det er kendetegnende, at disciplens spørgsmål ikke udtrykker dualistiske synspunkter; faktisk repræsenterer han ingen faste synspunkter men skildres (via spørgsmålene) i den henseende

¹¹⁵ Enthymemet, der er et argument med underforståede præmisser, er retorikkens bevisform. In: Aristoteles, 1996, side 23.

som et ubeskrevet blad, et tomt hylster, der skal fyldes noget på. Efter mesterens udredninger om krop og sjæls bestanddele *undrer* han sig over, at sjælen er så ”reen af fin Nature”, når kroppen er skabt af den forgængelige materie, jord (s. 117). Den modsætningsfyldte relation mellem krop og legeme er altså ikke for ham givet på forhånd. Han stiller sig undrende over for denne modsætning – dog uden at anfægte den, thi han tager i sidste ende mesterens ord for gode varer, selv om han har svært ved at se ”logikken” i tros læren.

Himmel og Helvede udgør tekstens mest markante og uforenelige modsætninger. Her kommer det antitetiske, dualistiske princip tydeligst til udtryk. Pinen i Helvede beskrives som syvfoldig og består bl.a. af ekstrem hede og kulde, et totalt mørke, en infam lugt – og så ædes de fordømte op af orme (s. 159)! Derimod ”gider ingen Tunge fuldtalt”, hvor megen glæde de frelste får i Himmelen (s. 167) – det er mao. en uendelig glæde, men alligevel er den individuelt portioneret efter, hvor meget godt man har gjort i sit jordeliv. Det samme gælder mht. helvedes pinsler. Ifølge mesteren får de himmelfarne syv glæder på henholdsvis krop og sjæl. Blandt kroppens 7 glæder er legemets klarhed, der syvfoldigt overstråler solen i klarhed; desuden bliver de frelstes vilje fuldstændig fri, de bliver overmåde stærke, usårlige og udødelige. Legemets 7 glæder er uendelig visdom, klogskab, magt, tryghed, glæde, harmoni mellem krop og sjæl og Guds kærlighed. Det onde straffes med det trøstesløse onde, og det gode belønnes med det uophørligt gode. Så enkelt docerer mesteren om de store forhold (s. 168).

Syvtallets symbolik, der indebærer, at der kan sættes nøjagtige og gennemgående tal på principper, love, domme o.lign., bidrager til at bibringe forestillingen om en stærkt struktureret og sammenhængende verden, der nøje følger Guds overordnede plan, hvor intet er overladt til tilfældigheder.

Disciplens udgangspunkt lader til at være mere humant og næstekærligt end den lære, han tilbydes af mesteren – i hvert fald åbnes der for disciplens følelsesmæssige tilgang til menneskelige relationer i følgende: ”Drøves de ei digert i Himmerige deraf, at de se dem i Helvede være i den ynkelige Pine?” (s. 159). Mesteren svarer med en analogi: ”Ei mere end vi se se Fiske ligge i et Vand [...]”¹¹⁶ og fortsætter nøgternt med, at de frelste tværtimod glæder sig desto mere over, at de ikke selv skal derned – på trods af, at der er familiemedlemmer blandt de fortabte. Disciplen spørger dernæst, om ”de i Himmerige” beder ”noget fore dem, der ere i Helvede?” og får svaret, at det gør de ikke, ”fordi det er mod Guds Villie at bede fore dem”. Det er således ikke forestillingen om en barmhjertig Gud, der udfoldes her.

¹¹⁶ Hvilket iøvrigt er en ringe forklarende sammenligning, eftersom vand jo er fiskenes rette element.

4.3.4 Delkonklusion

Med eksemplerne i analysen har vi vist, at disciplen fremstilles som en person, der mht. viden er forudsætningsløs og (derfor) er åben for lærdom. Han er en konkret tænkende (af og til lidt naiv) person, hvis tankegang er nært knyttet til det synlige, nære og enkle. Mesteren imødegår dette ved at omsætte abstrakte forhold til analogier og gør herved det ikke-synlige synligt. Den analogiske formidlingsform bygger – sammen med en stærk symbolik og den ekstremt antitetiske opdeling af verden i godt og ondt, lys og mørke, frelse og fortabelse etc. – bro mellem en lærd og en ”folkelig” ikke-lærd mentalitet. Mesteren bruger desuden (implicitte) retoriske argumenter, som den ikke-boglige discipel ikke er i stand til at gendrive – hvilket iøvrigt heller ikke hører til den idealiserede elevrolle, han er blevet tilkendt i teksten. Da disciplen er en idealtipe, udtrykkes der her et forhold mellem høj og lav, som kirken har ønsket at opretholde. Formen, hvor mester og discipel kender deres respektive pladser som lærer (der viderebringer viden) og elev (der modtager viden) – og ikke overskrider de udstukne grænser¹¹⁷ – er et udtryk for en styring af læseren, der ved aflæsningen af disciplen identificerer sig med ham. Det er fortællerens strategi.

4.4 Kontekstualisering

4.4.1 At prædike på en passende måde

Mesteren i ”Lucidarius” og hans måde at belære på kan sammenlignes med et eksempel fra middelalderens populære prædikener. Franciskanerne var blandt de prædikanter, der stod populærkulturen, og dermed det folkelige, nærmest. Flere af dem var sønner af håndværkere og bønder og forbandt sig ofte til folket med deres enkle livsform. Men brødrene var samtidig biculturelle, da flere af dem havde fået undervisning i skolastisk filosofi og teologi; noget af denne lærdom ville de gerne videregive i deres prædikener. Én af dem, italieneren Girolamo Savonarola (1452-98), der dog var søn af en fysiker, søgte f.eks. i en prædiken at gøre universets indretning begribelig for tilhørerne ved at sammenligne jorden med et løg.¹¹⁸

Brødrene var populære i dobbelt forstand, da de foretrak at appellere til ikke-lærde, og deres prædikener tiltrak enorme folkemængder. Prædikerne var influeret af den mundtlige kultur; de foregik på et hverdagsagtigt sprog og trak på traditionelle folkekulturelle elementer. Dagligdagssproget var dog ikke naturligt men en tillempelse hertil – det var et bevidst stilvalg, ligesom de anvendte populære temaer blev omformet og tilført en anden, ny (kristen) morale.

¹¹⁸ Burke, 1978, side 70-71. Ifølge Savonarolas beskrivelse, hvori han gengav det ptolemæiske system, korreponderede hvert af løgets lag til én af de krystallinske sfærer, som planeterne bevægede sig rundt i.

I modsætning til den sydeuropæiske Savonarola, der appellerede lidenskabeligt til tilhørernes følelser med sin råbende facon, livlige gestik og udadvendte kropssprog – og dermed brugte pathos til at få sit budskab igennem – fremstår mesteren i ”Lucidarius” som rolig, saglig og værdig. Mesterens (kropsløse) måde at fremføre sit budskab på er således i tråd med Erasmus af Rotterdams krav om, at prædikanterne nok skulle spille på tilhørernes følelser med deres ord, men ikke ved samtidig at forvrænge ansigtet eller gestikulere som en nar.¹¹⁹ Dette var ikke blot en mishagsytring fra én mere ukropslig nordeuropæer; kravet blev gentaget op gennem 1500-tallet (og videre frem) og indicerede en holdningsændring blandt de lærde, og ord som disse fra Erasmus kom til at forme en norm for prædikanter.

4.4.2 Den humanistiske, kateketiske tradition

Hvad angår ”Lucidarius”es pædagogisk-kateketiske form er denne nært beslægtet med den kateketiske litteratur, som den tidligere nævnte præst og universitetsrektor i Paris, Jean Gerson bl.a. reformerede universitetskulturen med.¹²⁰ Humanisten Gerson havde stor indflydelse på den sene middelalders kirkepolitiske og religiøse tænkning. Han ønskede, at katekismernerne skulle nå alle i det kristne samfund – og udover universitetets studerende var hans pædagogiske indsats især rettet mod børn og religiøse kvinder. De studerende advarede han mod en overdreven interesse for teori og intellektuelle spil, der kunne fjerne deres opmærksomhed fra det egentlige teologiske anliggende. Mht. kvinderne havde han (hos sine søstre) fundet den samme forståelse for religiøs sandhed som hos de studerende, der beherskede latinsk teologisk lærdom. Dette var for ham et vigtigt motiv til en oversættelse af denne latinske teologiske kultur til folkesproget, så kvinder og andre ikke-latinlæsende med sans for det spirituelle kunne få adgang hertil.¹²¹ Gerson opfordrede endvidere til, at ”the more wise” efter bedste evne skulle viderebringe den kristne lære til ”the naive” – dvs. i forholdet lærer/elev, voksen/barn, herre/undersåt o.lign. Dette var enhver kristens pligt.¹²²

Både ”Lucidarius” og Jean Gersons pædagogisk-teologiske arbejde indskrives i kirkens kateketiske tradition, som går tilbage til Jesu egen lærergerning.¹²³

¹¹⁹ Fra Erasmus’ ”Ecclesiastes” i hans ”Opera”, 5 Leiden, 1704 (repr. Hildesheim, 1962) col. 985. In: Burke, 1978, side 211.

¹²⁰ McGuire, 2002, side 33.

¹²¹ Ibid., side 35.

¹²² Ibid., side 37.

¹²³ Ibid., side 41.

Kapitel 5. Kilde B: ”Marcolfus”

5.1 Folkebogen ”Marcolfus” som historisk kilde

Som de fleste andre danske folkebøger er (de første udgaver af) ”Marcolfus” oversat fra tysk. Folkebøgerne blev i starten af 1500-tallet udgivet af landets førende bogtrykkere, hvilket vises ved, at de forsynedes med trykkerens navn, trykkeår og -sted. I det 17. århundrede bliver anonyme udgivelser derimod efterhånden reglen,¹²⁴ som vi kan se i nærværende udgave. Denne er en faksimile af den ældste eksisterende udgave trykt i København i 1699, hvilket er angivet på bogens titelblad. Men den trykkes og udgives første gang på dansk i årene omkring 1540¹²⁵ og anvendes i egenskab heraf som kilde til 1500-tallet. Eksemplarer fra denne tid er gået tabt (eventuelt slidt op ved flittigt brug), men man ved fra skribenten Árni Magnússon,¹²⁶ at han har set en udgave fra ca. 1540 hos kollegaen Peder Syv (1631-1702).

Litteraturhistorikeren og bibliotekaren R. J. Paulli (1890-1975) har sammenlignet nærværende udgave med en højtysk trykt mellem 1554-1562, en nedertysk fra kort efter år 1500 og en latinsk udgave.¹²⁷ Ingen af disse udgør dog det direkte forlæg for den danske ”Marcolfus”, da denne har afvigelser bl.a. i form af forkortelser, større replikvariation i nogle scener, en mere grotesk beskrivelse af bondeparret og et højere antal af kraftudtryk.¹²⁸ Men bortset fra sådanne variationer må vi gå ud fra, at indholdet i nærværende udgave overvejende stemmer overens med de tyske udgaver (og dermed også den ikke længere eksisterende danske) fra 1500-tallet.

De situationer og forløb, der skildres, er fiktive, og har ikke noget umiddelbart at gøre med virkelige historiske begivenheder eller personer.¹²⁹ Betragtet som kilde bruger vi den til at udlede noget om tidsalderens (1500-tallets) mentalitet med særligt henblik på forholdet mellem høj(t) og lav(t).

Bogens formål/funktion er at underholde, som det angives i titelbladets kommentar til og reklame for (!) dens indhold - jf. den er ”kortvillig at læse” - der samtidig er en del af bogens undertitel. Det er det ydre formål - eller dets øverste lag, og bogen kan således karakteriseres som tilhørende tidens form for triviallitteratur, dog af den mere subtile slags. Men bogen kan også tjene mindre åbenlyse formål, som vi vil eksplicitere vha. en tekstanalyse og en kontekstualisering.

¹²⁴ Jacobsen, Olrik og Paulli, 1936, side 235.

¹²⁵ Tilsyneladende findes der ikke kilder, som oplyser om eventuelt tidligere udgaver.

¹²⁶ Jacobsen, Olrik og Paulli, 1936, side LXXXII.

¹²⁷ Ibid., side 54.

¹²⁸ Ibid., side LXXXIV.

¹²⁹ Mht. kong Salomons eventuelle fortidige eksistens kan dette diskuteres, men en sådan diskussion falder uden for dette projekts interesseområde.

5.1.1 Stoffet i ”Marcolfus”: oprindelse og historie

Hvad angår bogens oprindelse og historie har det samlede stof flere rødder. Det indgår i en længere tradition – eller rettere sagt er det hentet fra flere traditioner; her er altså tale om en udpræget eklekticisme. Stoffet stammer bl.a. fra både GT og NT; dette gælder overvejende de mange bibelske allusioner i kong Salomons replikker, der især har Ordsprogenes Bog som grundlag men også 1. Korintherbrev m.fl. Scenen, hvor Salomon demonstrerer sin retfærdighed og visdom i en konkret sag, hvor han dømmer mellem to kvinder, er naturligvis taget direkte fra Kongernes Bog (Første kongebog) kap. 3, vers 16-28.

Paralleller til flere af bogens scener, motiver, gåder og bevisførelser findes desuden i indiske og arabiske overleverede historier og i europæiske skrifter. Der er bl.a. fundet beslægtet stof i buddhistiske historier, der går tilbage til det 4. århundrede f. Kr. I den tibetanske ”Kandjur” (oversat fra sanskrit i det 8.-9. århundrede e. Kr.) findes en nattevagtsscene, der har påfaldende ligheder med den i ”Marcolfus”. Som i den fremsætter en ung mand over for en konge en række påstande, der vedrører vægt, rumfang, antal mm.¹³⁰ Den spansk-arabiske forfatter Ibn ’Abd Rabbihis (860-940) arabiske hovedværk fra årene omkring 900 har eksemplet med naturens styrke over opdragelsen, der, som i ”Marcolfus” bevises vha. katte og mus (s. 30). Ligeledes findes europæiske paralleller til enkelte dele af bogen i f.eks. Châlons-kantoren Guido de Basochis apologi fra 1300-tallet (heri går temaet natur versus opdragelse igen, men her demonstreres dog opdragelsens vigtighed for såvel mennesker som dyr),¹³¹ i den latinske novelle- og exemplumsamling ”Gesta Romanorum”, hvis ældst bevarede håndskrift er fra 1342,¹³² og i en anekdote fra det 3. århundrede e. Kr. af den græske filosofihistoriker Diogenes Laertios, der har en parallel til scenen, hvor Marcolfus spytter en munk på issen (jf. s. 32).¹³³

5.1.2 Parodier på Salomons dialoger

Mht. de parodiske Salomon-dialoger og hvor langt tilbage i tiden, de kan spores, findes de – så vidt R. Paulli ved – kun i forbindelse med Marcolfus.¹³⁴ Den ældst bevarede oplysning om ”Marcolfus” er fra starten af 1000-tallet, hvor en munk i St. Gallen, Notker Labeo (død 1022) i en tysk parafrase over den 118. salme skriver: ”Er det (nl. Ungdommens øvelse i rent udvendig Talefærdighed) da andet end det, man fortæller om Marcolfus, at han øvede Kappestrid mod Salomons Ordsprog”.¹³⁵ Ud over, at dialogen forudsættes bekendt, viser dette udsagn, at

¹³⁰ Jacobsen, Olrik og Paulli, side 1936, side XXVII-XXVIII + XXXVIII-XXXIX.

¹³¹ Ibid., side LII + L.

¹³² Ibid., side XLIV.

¹³³ Ibid., side LIX.

¹³⁴ Ibid., side V.

¹³⁵ Citeret direkte fra Jacobsen, Olrik og Paulli, 1936, side IX.

rollefordelingen mellem de to figurer og ordvekslingens karakter svarer til dem i den foreliggende udgave, mens man ikke kender noget til det eksakte indhold i de replikker, Notker refererer til.¹³⁶ En senere reference til samme dialog stammer fra anden fjerdedel af 1200-tallet og er et moraliserende læredigt, som er skrevet på tysk under pseudonymet Vrídank. Her hedder det: ”Salmôn wîsheit lêhrte, Marolt das verkêrte.”¹³⁷

Dialoger på franske vers mellem Salomon og Marcoul (eller Marcol eller Marcon) er blevet dateret til sidste tredjedel af 1100-tallet og første tredjedel af 1200-tallet. I ét af versene udtrykkes der et uhæmmet kvindehad, som overgår den danske ”Marcolfus” i brugen af grove vendinger. Der findes panderter til disse franske vers i latinske håndskrifter fra det 12. århundrede (to engelske og ét i Vatikanet), men her er grovhederne fjernet. Dette er de ældst bevarede Marcolfus-tekster, men replikkerne afviger væsentligt fra den danske udgave, og de kan derfor ikke være dens direkte forlæg. I de franske vers er Salomon den personificerede visdom og ikke GT’s konge og Davids søn. På disse baggrunde kan folkebogen altså ikke bestemmes til at være af fransk oprindelse.¹³⁸

Den danske folkebog er oversat fra en tysk, som igen er baseret på en latinsk originaludgave, der er bevaret i en række håndskrifter fra anden halvdel af 1300-tallet og fra 1400-tallet. I disse findes både dialogen og de episke dele. Fælles for disse er, at de stammer fra byer i Tyskland og Østrig – og de senere trykte udgaver er fra flere andre tyske byer.¹³⁹ Den første høj-tyske ”Marcolfus” menes at være udgivet i Nürnberg 1482, mens det første nordiske tryk er en latinsk udgave, som er dateret til 1486 og fra Slesvig. Ifølge R. Paulli er de dansksprogede udgaver dog ikke skabt på nogen af disse grundlag.¹⁴⁰

5.1.3 Bogens ophavs personer og modtagere?

Forfatteren til ”Marcolfus” er ukendt, og forfatter vil her sige den, der er ansvarlig for folkebogsudformningen. Da teksten i sin europæiske oprindelse kun findes på latin, som kun de gejstlige og mere verdslige lærde personer beherskede, er teksten, der hen mod 1400-tallets slutning bliver en folkebog (dvs. menige folks læsning) i Tyskland og senere i bl.a. Danmark, nødvendigvis nedskrevet af en sådan/sådanne.

Vaganter og goliarder – dvs. middelalderens omvandrende, marginaliserede gejstlige og lærde – *kan* have haft et par fingre med i spillet. Disse har, ifølge R. Paulli, været oplagte bærere og spredere af denne slags underholdning i en vekselvirkning mellem mundtlig og skriftlig tradition. De har kunnet bruge deres tilegnede lærdom fra klosteskolerne til således at tjene folke-

¹³⁶ Jacobsen, Olrik og Paulli, 1936, side X.

¹³⁷ Ibid., side XII.

¹³⁸ Jacobsen, Olrik og Paulli, side XII-XIV.

¹³⁹ Ibid., side XIV.

¹⁴⁰ Ibid., 1936, side LXXVIII+ LXXXII.

viddet,¹⁴¹ når de drog rundt med respektløse sange, digte og historier om kirken, gejstlige og folk fra andre privilegerede klasser.¹⁴² Omstændigheder for og grunde til bogens fremkomst kan altså have rod i klerikales frafald fra og kritik af kirken. Eller bogen kan skyldes en mere verdsligt indstillet skribent, der udfordrer og gør grin med magtens ophøjede visdom.¹⁴³

Det er først i og med oversættelsen til folkesprog, at bogen udgives som regulær læsning for ”menigmand”.¹⁴⁴ Bogens primære publikum er i 1500-tallet overklassen; f.eks. købte den svenske rigsråd Hogenskild Bielke i 1568 en dansk ”Marcolfus” i København.¹⁴⁵ Som nævnt tidligere kan folkebøger – pga. de relativt store oplag – dog ikke alene have været tiltænkt overklassefolk. At mange af bøgerne i fortaler adresseres til disse kan blot have været en måde at tilføre bøgerne et skin af lødighed på. Om ”Marcolfus” tilsvarende på noget tidspunkt har været forsynet med en dedikation, fremgår ikke af R. Paullis redegørelse.

5.2 Bogens indhold

Bogens fulde titel er ”**Marcolfus/ Det er: En lystig Samtale imellem kong Salomon og Marcolfum/ Saare kortvillig at læse**”. Titlen sigter fortrinsvis til bogens første del, der udgør ca. en tredjedel af den totale tekst og næsten udelukkende består af én lang dialog - eller rettere en ordduel – mellem de to titel- og hovedpersoner. Resten af bogen er overvejende episk fortællende, men her indgår også flere dialoger mellem de to ordkombattanter. Vi har allerede sporadisk nævnt dele af bogens indhold i ovenstående afsnit. Da vores analyse er koncentreret om dialogen følger herunder lidt mere udførligt, hvad hovedpunkterne i den episke del går ud på. Marcolfus forkortes her til M.

Ved et besøg i M.’s hus besvares kongens spørgsmål om M.’s familie med en række spidsfindige gåder. Disse forstår kongen ikke og befaler til gengæld at få bragt en bøtte mælk fra M’s mors ko. Bøtten skal være overdækket af samme ko. Moderen lægger en æggekage lavet med mælk ovenpå, men på vej hen til kongen bliver M. sulten, æder kagen og bruger i stedet en tør kokasse som bøttelåg. Dermed opfylder han kongens befaling – dog ikke helt som denne forventer! Som straf herfor forlanger kongen, at M. sammen med ham skal holde sig vågen en hel nat. Falder han i søvn, bliver han henrettet. Under ”nattevagten” kommer M. med fem på-

¹⁴¹ Ibid., side XVI-XVII.

¹⁴² Vaganterne tilhørte, med Arnold Hausers formulering, ”de lærdes proletariat”. Hauser, 1979, side 261-262.

¹⁴³ Da ophavspersonernes identitet ikke kan fastslås nærmere, *kunne* vi – i tilknytning til folkebogsudgivelsen udvide spørgsmålet om ophavspersoner med oversættere, trykkere og udgivere. Men navne(t) på de(n) danske oversætter(e) af ”Marcolfus” synes at være ukendt og nævnes ikke hos R. Paulli.

¹⁴⁴ Jf. sammensætningen ”menigt mall” (= ”vernacula ligna” [lingua]) hos Christiern Pedersen (1510). In: Horstbøll, 1999, side 39.

¹⁴⁵ Jacobsen, Olrik og Paulli, 1936, side LXXXII.

stande, hvoraf de vigtigste er, at man kun skal sige kvinder det, man vil høre igen, og at ”Naturen er meget kraftigere og sterckere end nogen Opfødselse eller Optuctelse” (s. 22-25).

Med dødstrusler hængende over hovedet beviser M. derpå sine tanker. Han finder på en intrigue, hvor søsteren narres til afsløre hans opdigtede plan om at myrde kongen. Hermed har han bevist, at man(d) skal passe på, hvad man(d) fortæller kvinder. Og naturens magt over opdragelsen beviser han ved at slippe mus ud af ærmet for øjnene af en kat, der er dresseret til at holde tændte lys for kongen. Katten løber til sidst efter musene. Kongen bliver vred og forviser M. fra sit palads – men M. opsøger kongen igen.

Senere narrer kvindehaderen M. kongen i et nyt rænkespil, hvor M. hævder, at den kvindeglade konge vil snakke ilde om og til kvinder, inden dagen er omme. Dette sker efter kongens dom, hvortil M. kommenterer, at kvinden, der får barnet, er løgnagtig. M. spreder nu rygtet, at kongen har bestemt at indføre flerkoneri, hvilket medfører, at 7000 kvinder tropper op ved paladset og skælder kongen huden fuld. Og kongen bliver nu absolut kvindefjendsk i sin tale – indtil han opdager, det igen er M., der har været på spil. Kongen meddeler derpå M., at han aldrig mere vil se i hans øjne. Dette passer ikke M., som med list lokker kongen hen til en bageovn, hvor han har gemt sig. Da kongen åbner ovnen er det til synet af M.’s bare bagdel, og M. forklarer det med, at siden kongen ikke vil se ham i ansigtet, må han se ham i røven. Kongen bliver så beskæmmet, at han fluks beordrer M. hængt. M. får dog selv lov at udvælge det træ, han helst vil hænges i men kan ikke finde et træ, der efter hans smag er kønt nok til formålet. Så han får lov at beholde livet! Da kongen således erkender, han ikke kan komme af med ham, tager han ham til sig i stedet.

5.3 Tekstanalyse

Den følgende fortolkende analyse fokuserer på en strid mellem to forskellige livssyn, der skildres via dialogen mellem den fiktive bonde- og narretype, Marcolfus og den bibelske skikkelse, kong Salomon. Det drejer sig ikke mindst om naturens kraft kontra åndens og opdragelsens indflydelse. Jeg vil hævde, at denne konflikt har rod i adskillelsen mellem ånd og krop (dualismen), og samtidig reflekterer den, hvad jeg – i første omgang i en noget forenklet udlægning – vil kalde et herskende, religiøst domineret livssyn over for et mere ”folkeligt”.

Gennem analysen, hvis hovedvægt ligger på dialogen og dens retoriske elementer, viser jeg, hvordan disse positioner kommer til udtryk i teksten.

5.3.1 Den syndfulde naturs legemliggørelse versus den rene ånds kropsløshed

I det indledende afsnit støder kong Salomon på bondeparret Marcolfus og Polinara, og vi får en ydre karakteristik af dem set fra kongens synsvinkel. Marcolfus er en snedig rad og ordsnar

(en oplysning fra fortælleren) men ganske ”Vanskabt”. Selv om han er lav af bygning, er hans kropsåbninger enorme og hovedet overdimensioneret. Udseendet sammenlignes med forskellige dyr: ansigtet har diverse vorter og gevækster og er langt som et asens, håret står op som pindsvinepigge, skægget er som en gedebuks og lige så ildelugtende, læberne ligner en hestemule, ørerne er lådne og hænger ned langs kinderne. Hans kappe er lavet af hår og besat med hjortetakke – og iøvrigt er beklædningen ganske sjusket og ”bondactig”. Konen har ligeledes gedebukkeskæg, håret er som tjørne, øjenbrynene som børster på en svineryg, og næseborene så store som en stor mands knyttede næver. Hendes tykke lægge er så lodne som en bjørnefod, hun har ”store Patter/ hver som en flaske der gaar fire Stove Øll i/ og hver Vaarte en Spand lang”, og klæderne er forrevne.

Ud fra denne beskrivelse smelter bondeparret sammen med den natur, de færdes i; denne natur er ganske vist slet ikke beskrevet – i stedet bliver *de* selv levende manifestationer af en vildtvoksende, utæmmet natur. I modsætning hertil er kong Salomons fysiske habitus ikke beskrevet med ét ord, hvorfor der uvilkårligt, for mig at se, danner sig et diametralt modsat billede af kropslig perfektion – men samtidig mangel på krop i fysisk forstand; konsekvensen af dette er, at kongen bliver repræsentativ for blot og bar ånd. Billedet af Marcolfus kan derimod opfattes gennem både syns- og lugtesansen. Han er – som teksten siger – en vanskabning, hvilket kan forbindes med syndig adfærd. Her genkalder vi, at ”Lucidarius”¹⁴⁶ forklarer nogle menneskers deformitet med, at de har gjort noget, de har fået at vide er imod Guds bud/vilje.

5.3.2 Konge og kosmos - bonde og bæ!

I næste afsnit udveksler Salomon og Marcolfus deres respektive stamtavler. Salomon opremser sin fornemme slægt, de tolv patriarker, hvorpå Marcolfus tilsvarende i en vrængende parallel redegør for sine aner, de tolv slægter ”Rusticorum”. Her er tonen så slået an til de følgende ordskifter – og der indiceres samtidig, at kongen og bonden repræsenterer absolutte modsætninger. Salomons slægtsregister gengiver Bibelens hang til lange opremsende redegørelser for afstammingsforhold, navnlig Jesu i Matthæus-evangeliet,¹⁴⁷ og dette bliver parodieret og nedgjort ved Marcolfus’ opregning af sin bondske herkomst.

Da Marcolfus således har demonstreret, at han er rap i replikken, lover kongen ham rigdom og berømmelse, hvis han kan besvare en række spørgsmål. Dette er indledningen til den lange ”samtale”, hvori der oprulles to divergerende livsholdninger. Salomon starter med at bryste sig af, at ”Gud haver givet mig mangfoldig Viiszdom til at tale/ at ingen er min Lige over all

mer fra Adam og Eva. (Knudsen, 1909, side 142-143.)

¹⁴⁷ Jf. Gradenwitz, 1990, side 7.

Verden.” (s. 8), men Marcolfus piller fluks hans mageløshed ned med, at ”Mand skal sig selff rose som har onde Naboer.” Kong Salomons replikker består kun af få egentlige spørgsmål og i højere grad af ordsprog, mundheld og talemåder, som er udtryk for tidløse, abstrakte og ædle sandheder og leveregler. Han taler ofte i gnomer (maksimer), som er generelle erklæringer om, hvad man bør og ikke bør.¹⁴⁸ Disse har i hovedsagen udgangspunkt i statsoverhoveders sfære og adelige dyder. F.eks. ”Lad en anden love dig/ og icke dig selver.” (s. 10) og ”Mand skal ære den Mester”/ som vel optucter sine Discipler.” (s. 11).

Marcolfus’ svar trækker den højtragende, ulastelige moral ned til et konkret, materielt og jordnært plan, hvor de erstattes af et praktisk og usentimentalt syn på de kropslige funktioners uomgængelige virkelighed – især mht. kroppens indtagelse af næring, dens fordøjelse og afføring af affaldsstoffer. Eksempelvis besvares Salomons ord ”Udaff Hiertens Grund taler altid Menniskens Mund”¹⁴⁹ med ”Aff Bugsens Fyldelse taler Menniskens Røff gierne” (s. 15). Og ”En god Mand haver gierne en god Qvinde” får samme behandling af Marcolfus: ”Aff et fit Gæstebud kommer gierne en stor Lort”. På denne måde bliver den forfinede visdom på én gang fornedret og modsagt.

5.3.3 Modsætninger med sætninger

Som det fremgår af de anførte eksempler, har Marcolfus’ svar på Salomons spørgsmål (der altså sjældent er spørgsmål) ofte samme sætningsstruktur. Dette kan vi skematisk beskrive sådan, at A forudsætter, er årsag til, eller forholder sig til B, eller A er lig med B. Af andre eksempler kan nævnes, at Salomon siger: ”En deylig og Høvisk Qvinde er over alle Begierlig Ting begierendes”, hvortil Marcolfus svarer: ”En stor feed Qvinde siunes at være en god Mad-Moder” (s. 9). Her kasseres en kvindes ydre attraktionsværdi som et selvopfyldende mål for begæret – og på dennes plads indsættes som modværdi kvindens evne til at lave mad, hvilket afslører sig i hendes legemlige omfang. Man kan også udlede af dette Marcolfus-udsagn, at ordet begær ikke findes i hans begrebsverden – i stedet er *han* selv en inkarnation af begær efter det, der kan indtages i kroppen og udstødes af den.

I endnu et replikskifte, hvor Marcolfus siger, at ”Fire Stolper holder et Skidehuus” til Salomons ”De fire Elementer holder Verden ved Mact” (s. 11), findes nok ét af dialogens mest markante eksempler på springet fra (relativt) abstrakt til (absolut) konkret – hvor et billede på et større abstrakt forhold bliver forkastet med et konkret. Især i dette tilfælde afspejler det konkrete et mindre, afgrænset område, som et lokum må siges at være i sammenligning med

¹⁴⁸ Jf. Aristoteles, 1996, side 110.

¹⁴⁹ Replikken bygger på Matthæus (kap. 12, vers 34) og Lukas (kap. 6, vers 45). Jf. Jacobsen, Olrik og Paulli, 1936, side 64.

de fire elementer. Samtidig er replikskiftet ét blandt mange eksempler på Marcolfus' antitetiske svar.¹⁵⁰

Med disse side- og modstillinger (antiteser) gennem lighed i sætningsopbygning, danner bondens syn på jordelivet alternative sandheder, der mht. realitetsværdi er værdige konkurrenter til Salomons og ofte har større gennemslagskraft, hvor de ved blotlægningen af livets/naturens vilkår kommer til at udgøre en trussel for idéer om evighed og bestandighed – ikke mindst, fordi Marcolfus skider verbalt på dem. Den antitetiske metode tjener her til at tilføre Marcolfus' udsagn samme sandhedsværdi som Salomons.

Fælles for samtlige af Marcolfus' reaktioner på Salomons ytringer er afvisningen af dem. En anden måde at negere kongens udsagn på med sætningslighed er at besvare spørgsmål med et lignende, men retorisk spørgsmål, som kongen selv må besvare. Til ét af kongens få regulære spørgsmål: ”Hvor finder mand en sterck og stadig Qvinde?” (s. 9) siger Marcolfus: ”Hvor finder man tro Katter over sød Melck”. ”Ingensted”, svarer kongen. ”Ia saa finder mand og sielden en tro Qvinde”, konkluderer Marcolfus.

5.3.4 Delkonklusion: Ånd versus krop – konge versus bonde

Som analysen lægger op til, kan Salomon og Marcolfus læses som repræsentanter for ånd og krop, der i bogen udgør absolutte modsætninger, men som dog har et ambivalent forhold til hinanden med skiftende tiltrækning og frastødning: Salomon opsøger Marcolfus, afviser ham, hvorpå Marcolfus opsøger ham osv. Adskilt fra kroppen følger ånden kun ”åndelige” sandheder, ligesom kroppen kun forstår sine egne basale love p.gr.a. adskillelsen fra en åndelig dimension. Når hovedpersonerne udelukkende anskues som personifikationer af disse størrelser, kan historiens slutning tolkes som, at ånden accepterer kroppens tilstedeværelse efter forgæves at have forsøgt at gøre det af med den (jf. Salomons dødstrusler over for Marcolfus). Ånden tager således kroppen i sin tjeneste – eller legemet går i åndens tjeneste!

Men historien er ikke alene et sindbillede på et begreb; de to mænd kan samtidig opfattes som sociale typer repræsenterende hhv. top og bund i et samfund. Dette sociologiske aspekt er imidlertid ikke opgavens hovedærinde.

5.4 Kontekstualisering

5.4.1 Den retfærdige konge

¹⁵⁰ Blandt andre eksempler er f.eks. ”Tolff Skide gjør en Lort.” (M.s svar på ”Tolff Hertugdømme gjør et Konnings Rige.”) og ”Tolff Lorte gjør en Bør fuld.” (M.s svar på ”Tolff Kongeriger gjør et Keyserdømme.”) Side 11.

Peter Burke skriver, at kong Salomon i middelalderens folkelige kultur var modellen for en regent, der regerede sit land klogt.¹⁵¹ Her anfægter Marcolfus kongens visdom men bekræfter i første omgang hans retfærdighed. Hvor Marcolfus gerne havde fortsat ordduellen med Salomon, må kongen opgive, og Marcolfus kræver så det, kongen har lovet ham. Kongens ledsagere vil gribe ind og afstraffe ham korporligt: han driver jo gæk med kongen. Men kongen forhindrer dette og belønner ham med mad og øl, hvorefter han kan gå med fred (s. 16-17).¹⁵² Marcolfus kommenterer her kongens indgreb over for tjenere med ”det siger jeg for Sandhed/ at hvor som icke Konning er/ der er icke lov eller Ret” – og med disse ord konfirmerer han kongens uundværlighed som opretholder af orden. Senere kalder Marcolfus dog kongens palads for en ”ond Gaard/ som ingen Retviszhed er udi” (s. 31), da kongen har jaget ham bort, selv om han har bevist en påstand. Kongens retfærdighed bliver altså ”diskuteret” her. Selv om Marcolfus vinder ordduellen, påviser sine påstande og således fremstår som klogere end kongen, fører dette altså ikke til nogen ændring af den hierarkiske orden. Dette understreges ved historiens afslutning med, at kongen – da han ikke kan få Marcolfus hængt – erklærer at ville forsørge ham og kongen resten af deres liv.

5.4.2 En bondehelt?

Om Marcolfus ligefrem er en bondehelt, som Peter Burke¹⁵³ kalder ham, kan diskuteres. Det er jo ikke blot Salomon, men også Marcolfus, der gøres til grin her. Da han på den ene side er *tiltrækkende* ved sin klogskab og snedighed, og på den anden side er *frastødende* ved at være intrigant og grim som arvesynden, er han en *ambivalent* figur. Så bønder har således både kunnet identificere sig med og tage afstand fra ham. På denne måde *kunne* bogen have haft et opdragende sigte i forhold til bønder. Men udtrykker denne satire bønderens livssyn eller er det blot holdninger, der tilskrives disse? Måske er det en blanding af begge dele. Dette vender vi senere tilbage til.

5.4.3 ”Marcolfus” som protestantisk propaganda

Når bogen tænkes tilbage til den angiveligt første udgave fra omkring 1540, er den altså kommet til landet lige efter eller omkring den danske reformation i 1536. Men dens indhold har ikke nødvendigvis noget at gøre med striden mellem katolikker og protestanter – bogen blev dog bl.a. brugt i denne forbindelse af Martin Luther. Når den på trods Marcolfus’ udfordring og besudling af bibelske visdomsord med kroppens og forkrænkelighedens realiteter vandt gehør hos Luther, skyldes dette (udover Luthers humoristiske sans), at han kunne bruge bogen

¹⁵¹ Burke, 1978, side 150.

¹⁵² Løftet om et ærefuldt ry, gods og guld tales der dog ikke videre om!

¹⁵³ Burke, 1978, side 162.

til at latterliggøre paven. Han sammenligner et sted Marcolfus med pave Paul III: ”Ich acht, er will ein Markolfus werden, der nirgend ein Baum finden kund, darn er gern hengen wolt”.¹⁵⁴

Martin Luther skyede ikke propagandistiske metoder, når det gjaldt om at udtrykke aversion mod katolicismen. Ifølge Peter Burke¹⁵⁵ skal han have opfordret til fremstilling af frastødende portrætter af katolske præster og munke – og det gerne på spillekort! Så det har næppe mishaget ham, at det er en munkeisse, Marcolfus planter en uhumsk spytklat på (s. 32).

Når Salomon mener, at hans visdom er uden lige og således på højde med Guds, hvilket Marcolfus kommenterer med en henvisning til en bibelsk morale: ”Hand holder sig viiselig/ som holder sig for en Gæck” (s. 20),¹⁵⁶ kan dette også af protestantismen muligvis være blevet brugt til at anskueliggøre, hvordan den katolske kirke har bedrevet hovmod ved at bilde sig ind, at den kan fortolke alt – og derved besidder guddommelige evner.

Martin Luther refererede desuden til bogen i flere af sine ”Tischrede” og prædikener, hvor han anvendte den til at illustrere verdens manglende vilje til at kende Gud på rette vis: menneskene vil ikke se Gud ”forfra”, i Guds åsyn - derfor må de erkende ham ”bagfra”,¹⁵⁷ ligesom kong Salomon må udsættes for synet af Marcolfus’ bare ”Ars” (s. 46), efter kongen har meddelt Marcolfus, at han aldrig mere vil se ham i øjnene (s. 43).

5.4.4 En samfundsbevarende eller -undergravende narrebog?

I endnu en henvisning til ”Marcolfus” siger Luther, at bogen er god ”at faa Forstand af, fordi den viser, at der ved ethvert Hof bør være en Nar, der har Frisprog”, og verdens visdom er trods alt ikke større, end den kan gøres til grin.¹⁵⁸ Med denne udtalelse er Luther inde på narrollerens anvendelighed i det feudale samfund, i den bestående orden. Narrens blotlægning af kaos, synd og forkrænkelighed er brugbar til at bekræfte herskerens legitimitet: herskeren er jo den, der er garant for opretholdelsen af kosmisk orden – hvor narren viser det ”onde” kaotiske alternativ. Med narrens obskøne fremtoning og opførsel kan herskeren godtgøre sin magt til at skabe orden, som er til stede i kraft af ham.¹⁵⁹

Marcolfus har mange fællestræk med den tidligere omtalte ”Tiile Ugelspegel”s titelperson. Ugelspegel er en håndværkertype, hvis skalkagtigheder fra fødsel til død berettes i 102 små

¹⁵⁴ Citatet er fra Jacobsen, Olrik og Paulli, 1936, side LXXIX-LXXX.

¹⁵⁵ Burke, 1978, side 260.

¹⁵⁶ Dette er Marcolfus’ reaktion på, at kongen siger: ”min Vijszdom er icke aff anden enn aff Gud Allsommæctigste” (side 20). Marcolfus’ replik alluderer til navnlig følgende to steder i Bibelen: ”Ser du en mand, der tykkes sig viis, for en tåbe er der mere håb end for ham” (Ordsprogenes Bog, kap. 26, vers 12) og ”Denne verdens visdom er nemlig dårskab i Guds øjne; thi der står skrevet: ”Han er den, der fanger de vise i deres kløgt”” (Paulus’ første brev til korinterne, kap. 3, vers 19).

¹⁵⁷ Jacobsen, Olrik og Paulli, 1936, side LXXX.

¹⁵⁸ Ibid., side LXXIX.

¹⁵⁹ Inspireret af Kramshøj, 1983, side 9. Vi vil dog ikke uden videre hævde, at denne udlægning af narrolleren er ensbetydende med, hvad Luther mener med sin udtalelse.

historier. I løbet af disse kommer han i berøring med jobs som f.eks. degn, klokker, hofdreng, vægter, bagersvend, smedsvend, skræddersvend osv., og bogens scener udspilles i forskellige af middelalderens sociale lag og rum. Ugelspejel bruger ligesom Marcolfus fækalier og spil med ords bogstavelige betydning til at narre socialt højererangerende personer. Denne bog belyser også relationer mellem høj og lav men i et bredere, samfundsmæssigt perspektiv, fordi historierne foregår i relativt konkrete, sociale rum. Spillerummene i ”Marcolfus” er mere diffuse og nedtonede – og skal således i højere grad forstås symbolsk.

Hvor en bog som ”Marcolfus” efter Luthers mening både tjente til opbyggelig underholdning og religiøse formål, deltes disse anskuelse ikke af bl.a. danskerne Hans Christensen Sthen og Rasmus Hansen Reravius, hvis standpunkter vi har citeret i kapitlet om folkebøger. Disse omtalte ganske vist ikke ”Marcolfus” (Reravius nævnte dog ”Tiile Ugelspejel”), men som skalkebog er den velsagtens iblandt de formastelige bøger.

Disse modstridende synspunkter på bogen fra nogle af 1500-tallets gejstlige viser noget om dens flertydige tolkningsmuligheder, hhv. opbyggelig og nedbrydende. Men hvad betød den for en ”menigmand” som bonden?

5.4.5 Bønder: tro og viden

Nok er Marcolfus en narretype, som Luther påpeger, men han er samtidig en bonde(type) og har som sådan så at sige en eksistens uden for narrerollen, ude i virkeligheden. Bag den grove karikatur af ham og hans livssyn ligger formentlig en forestilling om bønders mentalitet. Således passer betegnelsen *grotesk realisme*,¹⁶⁰ som Mikhail Bakhtin har kaldt denne form for fremstilling, her. Ifølge Alex Wittendorff var bondens viden og livsforståelse nært forbundet til jorden, dyrene, årstidernes og naturens uophørlige vekslende mellem vækst og forfald. Derfor sagde kristendommens lære med dens u håndgribelige evighedsperspektiver ikke bønderne synderligt – og det var vanskeligt for reformatorerne at få dem til at give sig ind under kirkens nye lærdom, hvilket forskellige tiltag i form af lovgivning og straf op gennem 1500-tallet vidner om.¹⁶¹ Peder Palladius (1503-1560) aflagde visit (visitatser) i sognekirker, hvor han bl.a. prædikede om den rette tro og indskærpede det nødvendige i at passe gudstjenesterne. Samtidig belærte han bønderne om eksisterende sociale forholds guddommelige berettigelse; Gud havde placeret alting på deres rette pladser, og bønderne skyldte således både Gud og herremand ubetinget lydighed – i modsat fald ville Gud straffe dem på liv og sjæl.¹⁶² Jesus beskrives som ”en herremand offuer alle herremend”, hvis vilje bønderne ikke kan høre, hvis de ikke kommer i kirke, ”men forachter hans salige ord”. Da vil denne øverste herremand piske

¹⁶⁰ Kramshøj, 1983, side 4.

¹⁶¹ Wittendorff, side 261-262.

¹⁶² Ibid., side 257.

med pokker, pestilens, kolde- og hedesyge og andre plager; han har tillige en ”leffuende dieffuel at sla dig med i din krop”.¹⁶³

Men bøndernes ”genstridighed” betød ikke desto mindre, at den protestantiske kirke i et vist omfang måtte fortsætte middelalderkirkens tilpasning til bøndernes behov og virkelighed.

5.4.6 Bogens formål og funktion – under underholdningen?

Med Martin Luthers hentydning til narrens funktion stillet over for, hvad man kan formode var bøndernes livsopfattelse, tegner der sig to vinklinger på historien om ”Marcolfus”. Den kan således både bruges til at bekræfte og afkræfte den herskende ordens legitimitet. Men uanset hvordan man vender og drejer historien, er det ”ånden”, der har magten og det sidste ord.

Vi ved ikke, om ”Marcolfus” egentlig overhovedet har været henvendt til bønder. I hvert fald hindrer titelpersonens usympatiske væsen muligheden for, at bonden fuldstændig har kunnet identificere sig med ham. Bønder har i 1500-tallet måske højst kunnet bruge en sådan historie som en lattervækkende kompensation for deres manglende magt?

Vi har tidligere i dette kapitel været inde på spørgsmålet om ”Marcolfus”es ophavs personer og mulige modtagere. Vi kan sidestille den med andre vittige skrifter fra middelalderen skrevet af gejstlige, bl.a. de såkaldte goliardiske skrifter, som tilhører den antiklerikale genre. Den goliardiske tradition opstod i Frankrig og var navnlig repræsenteret ved 1100-tallets omvandrede lærde, hovedsageligt gejstlige.¹⁶⁴ Goliarder betegner en klerikal klasse, der svarer til hofnarre blandt lægfolk, og deres satire var rettet mod samfundets magthavere – gejstlige inklusive. Skrifterne indeholdt typisk parodier på bl.a. Bibelen, katekismer, klerikale dekretter, pavelige buller osv.¹⁶⁵ ”Marcolfus” angriber dog ikke specielt gejstlige, i hvert fald er den ikke eksplicit antiklerikal, eftersom munken, der optræder i den, kun har en mindre rolle.

Ifølge Brian McGuire var satire i perioden fra ca. 1075 til 1350 et middel for gejstlige til at kritisere hinanden og i arbejdet for kirkereformer. Fra årene efter 1350 blev den klerikale satire delt med et større publikum.¹⁶⁶ McGuire ser antiklerikal satire som udsprunget af den seriøsitet og fromhed, der navnlig fulgte kirkereformerne i 1000-tallet – også kendt som de gregorianske reformer.¹⁶⁷

¹⁶³ Jacobsen/Palladius, 1925-26, bind 5, side 41.

¹⁶⁴ Brian Patrick McGuire: ”Anti-clerical Invective and the Growth of Clerical Satire, 1075-1400” in Ferm og Morris, 1997, side 53. (Dette gælder oplysningen om tidspunktet for de omvandrede lærdes vaganteri.)

¹⁶⁵ Dette afsnit bygger fortrinsvist på Anders Piltz: ”Master Golyas. Introduction” in: Ferm og Morris, 1997, side 149 + 150-151.

¹⁶⁶ Brian Patrick McGuire: ”Anti-clerical Invective and the Growth of Clerical Satire, 1075-1400” in Ferm og Morris, 1997, side 47-48.

¹⁶⁷ Ibid., side 92.

Bogen *kan* altså stå i forbindelse med polemiske udfald mod kirkekulturens udvikling i en mere restriktiv retning – og kan illustrere kløften mellem den kristne tros høje idealer og den konkrete kropslige virkelighed.¹⁶⁸ Sammen- og modstillingen af konge og bonde, ånd og krop, fromhed og syndighed: disse modsætningers kamp i teksten kan skildre denne splittelse.

Således betragtet er bondenarren Marcolfus ikke fremstillet som klog og snedig for bøndernes skyld; den lærde skribent har snarere brugt karikaturen af bønderes formodentlige livssyn til at kaste lys over en konflikt i kirken selv.

Sammenfatning

Begge bøger/kilder byder som sagt på et dialogisk forhold mellem en lærd og en ikke-lærd. Og dog er det ikke helt så skarpt opdelt. For når man tænker på betegnelsen discipel, har vi en person, der er placeret et sted mellem lærd og ikke-lærd – og samtidig kan/skal læserne¹⁶⁹ identificere sig med disciplen. Mht. Marcolfus skildres han ikke som komplet ulærd, da han dels har en replik fra Bibelen og dels svarer kongen igen med en ligeværdig visdom, hvor de forholdsvis abstrakte åndfuldheder blot er erstattet med konkrete, kropsligt baserede erfaringer. Samtidig med, at Marcolfus er absolut jordbunden, er han altså også åndfuld!

I ”Marcolfus” finder der da også i et vist mål en ombytning sted af de traditionelle roller mellem høj/lærd og lav/ulærd. Denne omvendning begrænser sig til, at Marcolfus overgår Salomon i klogskab. Men dette udgør ikke en alvorlig trussel for kongens magtposition, da kongen har og bruger dødstruslen som et middel til i sidste ende at holde bonden i skak. Dette forhold gør sig også gældende i ”Lucidarius” – om end knap så direkte. Her er det Gud, der som magthaveren over alle magthavere afgør, at de, der har syndet og gjort oprør imod Hans bud, skal lide en pinefuld (og evig) død. Men mesteren formidler dette forhold og figurerer således som en mediator mellem Gud og menneske, en jordisk repræsentant for Guds vilje.

Nogle forskelle mellem de to bøger viser sig ved de ikke-lærdes forhold til læren, de tilbydes af de lærde. ”Lucidarius”es discipel er åben, modtagelig og ukritisk, selv om han undrer sig. Han repræsenterer ingen verdenstolkning men *skal* i denne henseende – efter fortællerens hensigt – virke som ”nyfødt”. Alligevel virker han ikke helt sådan, da hans måde at spørge på forudsætter en vis forhåndsviden. Marcolfus er derimod genstridig og har sit eget livssyn, sin egen verdenstolkning. Hvor disciplen er den, der har brug for viden og verdenstolkning og dermed stiller alle spørgsmål, kan Marcolfus affeje kongens livs- og verdenssyn med sine egne svar og standpunkter. Og hvor der i ”Lucidarius” undgås omtale af alt for profane sager (jf.

¹⁶⁸ Jf. Anders Piltz: ”Master Golyas. Introduction” in: Ferm og Morris, 1997, side 147.

¹⁶⁹ - som også er lægfolk.

mesterens ord: "[...] Kødsens Synder og andre Gerninger, der uquemt er aabenbarlig af at si-ge [...]" (s. 128)), spares der ikke på sligt i "Marcolfus".

Konklusion

I forlængelse af sidstnævnte bliver bøgerne udtryk for to forskellige tendenser i relationen mellem elitær og populær kultur: "Lucidarius" for opretholdelsen af decorum, og "Marcolfus" for et drilsk spil med decorum.

"Lucidarius" og "Marcolfus" giver os umiddelbart to modsatrettede udlægninger af forholdet mellem middelalderens kirkelige lære (kultur) og den folkelige mentalitet. Hvor disciplen er helt åben over for denne lære, er Marcolfus afvisende. Og dog er det ikke absolut den bibelske lære, han opponerer mod (kongens replikker er jo i forhold til dem i Bibelen blevet udsat for en vis manipulation, dvs. fri "bearbejdning"): dette er snarere kongens hovmod og adskillelsen mellem ånd og krop, eller rettere åndens fortrængning af kroppen. På samme tid formidler bogen mødet mellem modsætninger, som er komplementære: kongen og bonden kan hhv. ikke undgå og undvære hinanden. De både tiltrækker og frastøder, udelukker og kompletterer hinanden. I "Lucidarius" kommer denne komplementaritet også til udtryk – her ved forholdet mellem det gode og det onde og ved, at det usynlige/abstrakte må synliggøres/konkretiseres for at kunne forstås.

I "Lucidarius" hænger verden sammen: forbindelsen mellem de modstridende principper (især godt og ondt) kan forklares og går op i en højere enhed. I "Marcolfus" er verden delt mellem modsætninger i strid med hinanden. Og dette løses ved, at kroppen giver sig i åndens tjeneste.

Eftersom bøgerne er skrevet af lærde personer, er det højst sandsynligt den lærde elite/gejstlige, der her har beskrevet og defineret ikke-lærde; derfor kan vi hverken regne med, at de giver et objektivt eller helt troværdigt billede af almindelige menneskers tænkemåde. Alligevel kan man måske netop gennem de to på én gang overensstemmende og divergerende billeder få et fingerpeg. Fremstillingen af Marcolfus og disciplen er i overensstemmelse ved, at de begge – men på forskellige måder – skildres som konkret tænkende personer. Men billederne divergerer samtidig ved, at Marcolfus, modsat disciplen, kan hamle op med kongens (mesterens) abstraktionsniveau.

Den groteske figur Marcolfus er nært forbundet til karnevalskulturen, som navnlig Mikhail Bakhtin har beskrevet som en kultur, der tilhører folket. Vores kontekstualisering af "Marcolfus", dvs. opridsning af den mulige historiske baggrund for bogen, viser, at foreteelsen med i

en parodisk fremstilling at vende op og ned på gængse forhold og tilstande ikke alene er opstået blandt ”folket” – men snarere tyder på at være en ”intellektuel” opfindelse (inden for kirken egne rækker) i et *samspil* med folkekultur. At dette så efterhånden blev et udtryk for en udelukkende folkelig populærkultur skyldes nok ikke mindst det 16. århundredes reformer.

Mikhail Bakhtins skarpe skelnen mellem kirke- og folkekultur (på baggrund af karnevals-kulturen), som Aron Gurevich kritiserede ham for (jf. kulturkapitlet), giver netop mening i forbindelse med 1500-tallet, hvor, som vi har beskrevet, en række gejstlige og gudeligt indstillede lægfolk ihærdigt iværksætter en reformering af middelalderkulturen, hvilket fører til en adskillelse af det sakrale og det profane.

Bestræbelserne på at skille profant og sakralt begyndte før det 16. århundrede – men fik først effekt her. Bogen ”Marcolfus” *kan* i forbindelse med folkebogsudgaven (i 1400-tallets Tyskland og) i 1500-tallets Danmark ses som et symbol på denne adskillelse. Man kan således fristes til at bruge ”Marcolfus” til en illustration af adskillelsen mellem den åndelige og den verdslige verden, der for alvor bliver iværksat op gennem det 16. århundrede. Men så enkelt er det ikke helt, når man medregner, at bogen har rødder langt tilbage. Og dog: såfremt disse rødder (for den europæiske dels vedkommende) skal ses som udløbere af eller sideskud til den goliardiske tradition med antiklerikal satire, er det lignende kirke- og kulturhistoriske reformer, der gør sig gældende. Dette vil sige stramningen af regler og disciplin for gejstlige i forbindelse med 1000-tallets kirkereformer, som bl.a. medfører en øget højtidelighed omkring det hellige (inden for kirken) samt en tydeligere grænsedragning mellem præsteskabet og lægfolk, gejstligt og verdsligt. Den satiriske sammenstilling af høj(t) og lav(t) i ”Marcolfus” *kan* altså på denne baggrund (og særlig, hvis vi går ud fra, den er skrevet af en gejstlig person) ses som en ironisk kommentar til og/eller protest mod kravet om åndelig og kropslig renhed blandt gejstliges position som åndens tjenere – et krav, der er i konflikt med, at de gejstlige samtidig er mennesker af kød og blod. ”Marcolfus” *kan* således være ment som en intern kritik af kirken, en kritik, som skriftligt bliver ekstern og til ”folkelig” underholdning med folkebogsudgaven.

”Lucidarius” hører til lægmandskatekismen, der dukker op i løbet af højmiddelalderen. Bogen må ses som en manifestation af de reformer inden for kirken, der blev indledt ved det 4. Lateranerkoncil i 1215 - og som bl.a. den pædagogiske teolog, Jean Gerson personificerer udøvelsen af på europæisk plan. ”Lucidarius” er ved sin oversættelse til folkesproget (som, jeg har vist, formentligt går tilbage til 1400-tallet mht. det danske sprog) udtryk for bestræbelserne på at kristne og opdrage den almindelige brede befolkning. Bogen bliver udbredt i Danmark, da den går i trykken i 1510.

Perspektivering

I løbet af projektet har jeg fået bekræftet forestillingen om et samfund, der er væsentligt anderledes fra det nuværende samfund. Men samtidig er middelaldersamfundet i en vis forstand kommet meget tæt på nutiden, mens jeg har behandlet kilderne og deres historiske kontekster. Dette gælder såvel humanistiske, pædagogiske tiltag i den kirkelige sfære som dyrkelsen af en skatologisk satire, der fortsat kan more en del af os moderne mennesker i den verdslige sfære, når den leveres så underfundigt som i ”Marcolfus”. Så mit forhold til og syn på middelalderen er nu næsten så paradoksalt, som middelalderen selv forekommer at være!

Sammenligner man katekismen ”Lucidarius” med en 1965-udgave af ”Luthers Katekismus”, der førhen blev uddelt til unge under konfirmationsforberedelsen, er det påfaldende, hvordan denne omtrent 450 år yngre udgave tager sig lidet pædagogisk og folkelig ud i formuleringen af spørgsmål og svar. Her er spørgeren og svarerens ord formet af en upersonlig, implicit bevidsthed, hvor muligheden for identifikation med eleven ikke er til stede som i ”Lucidarius”. Denne ”intellektualisering” kan bl.a. ses som udtryk for et skel mellem kirkeligt, religiøst liv og menneskers almindelige hverdagsliv og -bevidsthed. Naturligvis hænger denne forskel også sammen med en enorm afstand mellem middelalderens og det 20. århundredes uddannelsesniveau, både kvalitativt og kvantitativt.

Som illustration af pædagogiske tiltag i forhold til befolkningen fra nutidens kirkes side kan man fremdrage nogle aktuelle eksempler. I forsøget på at gøre kirker mere åbne, livlige og tiltrækkende og vende situationen med befolkningens ringe interesse for kirkeanliggender, har folkekirken ikke mindst op gennem 1990’erne søgt at imødekomme og inddrage elementer fra tidens populære kulturformer – som ofte er udenlandske, ikke-europæiske fænomener. Dette gælder bl.a. arrangementer af gospelkoncerter, der appellerer såvel til ånden som til kroppen – og *det* trækker fulde huse!

Et andet eksempel på kirkens anvendelse af populære indslag kunne ses på TV2 ØST omkring påsken 2002. Her holdt sognepræsten, Lillian Saaek i den sydsjællandske stationsby Lundby syd for Næstved gudstjeneste for børn, hvor hun formidlede kristendommen vha. de berømte dyrefigurer fra DR’s børneudsendelse, makkerparret Bamse og Kylling – i udgaver som hånddukker, dvs. i håndgribelig, *konkret* form!

Man kan også sammenligne middelalderen og nutiden, hvad angår den dualistiske opdeling af verden i godt og ondt, rigtigt og forkert, smukt og grimt. Modsætninger som disse øver fort-

sat indflydelse på den moderne bevidsthed. – men ofte i en mere verdslig form – og dyrkes ikke mindst i massekulturen for børn og unge, i tegnefilm og computerspil.

I flere henseender er vi altså reelt alligevel ikke så langt fra middelalderen, som vi almindeligvis bilder os ind at være – når vi bruger ”middelalderligt” som skældsord ...

Litteraturliste

Appel, Charlotte: "Læsning og bogmarked i 1600-tallets Danmark", bind 1, Det Kongelige Bibliotek og Museum Tusulanums Forlag, København 2001.

Aristoteles: "Retorik", (uændret genoptryk af 3. oplag 1986), Museum Tusulanums Forlag, København 1996.

Arvidsson, Håkan og Kruse, Tove: "Europa 1300-1600", Roskilde Universitetsforlag 1999.

Bakhtin, Mikhail: "Karneval og latterkultur", DET lille FORLAG, København 2001.

Brandt, C. J.: "Lucidarius, en Folkebog fra Middelalderen", Det nordiske Literatur-Samfund, København 1849.

Brix, Hans: "Om Lucidarius" in: "Analyser og Problemer I", Gyldendal, København 1933.

Burke, Peter: "Popular Culture in Early Modern Europe", New York University Press 1978.

Dahlerup, Pil: "Dansk litteratur. Middelalder", bind 1, religiøs litteratur, Gyldendalske Boghandel, Nordisk Forlag, København 1998.

Ferm, Olle og Morris, Bridget (red.): "Master Golyas and Sweden. The Transformation of a Clerical Satire", Sällskapet Runica et Mediævalia, Nordstedts Tryckeri AB, Stockholm 1997.

Gradenwitz, Michael: "Marcolfus og Uglspil – to groteske folkebøger" in: "Folk og Kultur. Årbog for Dansk Etnologi og Folkemindevidenskab", red. Bengt Holbek (et al.), Foreningen Danske Folkeminder, København 1990.

Gurevich, Aron: "Medieval Popular Culture. Problems of Belief and Perception", Cambridge Studies in Oral and Literate Culture, Cambridge United Press, 1990.

Hauser, Arnold: "Kunstens og litteraturens socialhistorie I" (red.: Mihail Larsen), Rhodos, København 1979.

Horstbøll, Henrik: "Menigmands medie. Det folkelige bogtryk i Danmark 1500-1840. En kulturhistorisk undersøgelse" (disputats), Det Kongelige Bibliotek og Museum Tusulanums Forlag, København 1999.

Houston, R. A.: "Literacy in Early Modern Europe. Culture & Education 1500-1800", Longman, London/New York 1988/1995.

Jacobsen, J. P., Olrik, Jørgen og Paulli, R.: "Danske Folkebøger fra det 16. og 17. Aarhundrede" bind 11, Gyldendalske Boghandel, Nordisk Forlag, København 1930. *Med faksimile af "Marcolfus"*.

Jacobsen, J. P., Olrik, Jørgen og Paulli, R.: "Danske Folkebøger fra det 16. og 17. Aarhundrede" bind 13, Gyldendalske Boghandel, Nordisk Forlag, København 1936. *Med faksimile af "Tiile Ugelspegel"*.

Jacobsen, Lis (udgiver): "Peder Palladius' Danske Skrifter" bd. 5, S. S. Thieles Bogtrykkeri, København 1925-26.

Kjeldstadli, Knut: "Fortiden er ikke hvad den har været. En indføring i historiefaget", Roskilde Universitetsforlag 2001.

Knudsen, Johannes: "Lucidarius - en folkebog fra Middelalderen", G.E.C. Gad, København 1909.

Kramshøj, Knud: " – Og folket ler. Studie i grotesk realisme" in: Kursiv 1/1983, forlaget dansklærerforeningen/skov 1983.

McGuire, Brian P.: "Catechesis as Pastoral Theology: Jean Gerson's *Opus Tripartitum*" in: "The Living Light. An Interdisciplinary Review of Catholic Religious Education, Catechesis, and Youth and Pastoral Ministry", vol. 39, no. 1, Department of Education, Washington D.C. 2002.

McGuire, Brian P.: "Mennesker i Danmarks og Europas middelalder", C. A. Reitzels Forlag, København 1986.

McGuire, Brian P.: "Mennesker og kultur i Danmarks og Europas middelalder", Systime, Gylling 2001.

Swanson, R. N.: "Religion and Devotion in Europe c. 1215-c. 1515", Cambridge University Press 1995/1997.

Wittendorff, Alex: "På Guds og Herskabs nåde 1500-1600", bind 7, red. Olaf Olsen, Gyldendalske Boghandel, Nordisk Forlag, København 1989.

Forsideillustrationer

Nr. 1 og 1a (spejlvending af nr. 1): Nar, der rækker tunge, Nibe kirke. Foto: Brian Patrick McGuire. Fra: McGuire, 2001, side 166.

Nr. 2: Katolsk biskop (spejlvendt) fra Cunrath von Megenbergs "Buch der Natur", Augsburg 1475. (Die Holzschnitte, tavle 80.) Ifølge Johannes Knudsen skal billedet gengive den hellige Ulrich af Augsburg (død 973). Gengivet i Knudsen, 1909, side 94.

Nr. 3 og 3a (spejlvending af nr. 3): Grinende munkefigur fra supermarkedet "Prima"! Foto: Anne-Marie Rasmussen.