

Samlaren

Tidskrift för

svensk litteraturvetenskaplig forskning

Årgång 126 2005

I distribution:

Swedish Science Press

Svenska Litteratursällskapet

REDAKTIONSKOMMITTÉ:

Göteborg: Stina Hansson, Lisbeth Larsson

Lund: Erik Hedling, Eva Hættner Aurelius, Per Rydén

Stockholm: Anders Cullhed, Anders Olsson, Boel Westin

Uppsala: Bengt Landgren, Torsten Pettersson, Johan Svedjedal

Redaktörer: Anna Williams (uppsatser) och Petra Söderlund (recensioner)

Inlagans typografi: Anders Svedin

Utgiven med stöd av

Vetenskapsrådet

Bidrag till *Samlaren* insändes till Litteraturvetenskapliga institutionen, Box 632, 751 26 Uppsala. Uppsatserna granskas av externa referenter. Ej beställda bidrag skall inlämnas i form av utskrift och efter antagning även digitalt i ordbehandlingsprogrammet Word. Sista inlämningsdatum för uppsatser till nästa årgång av *Samlaren* är 1 juni 2006 och för recensioner 1 september 2006.

Uppsatsförfattarna erhåller särtryck i pappersform samt ett digitalt underlag för särtryck. Det består av uppsatsen i form av en pdf-fil, lagrad på en diskett.

Abstracts har språkgranskats av Sharon Rider.

Svenska Litteratursällskapet tackar de personer som under det senaste året ställt sig till förfogande som bedömare av inkomna manuskript.

Svenska Litteratursällskapet Pg: 5367–8.

Svenska Litteratursällskapetets hemsida kan nås via adressen www.littvet.uu.se.

ISBN 91-87666-23-5

ISSN 0348-6133

Printed in Sweden by

Elanders Gotab, Stockholm 2005

Den första svenskspråkiga fabelsamlingen som konfessionaliseringsprojekt

AV ERIK ZILLÉN

Den första svenskspråkiga fabelsamlingen, *Hundrade Esopi Fabler*, gavs ut i Stockholm 1603. Tidpunkten måste ur den samlade svenska fabelreceptionens perspektiv bedömas som tidig. Först under 1700-talet började fabelsamlingar på svenska publiceras i större skala: *Phædri Fabler, J Swenske Rijm Öfwersatte* (1736), *Några Sedolärande Fabler* (1752), *Fabler och Sagor* (1764), *Allehanda Sedolärande Fabler* (1767), *Fabler* (1779) och *Phædri Æsopiska Fabler* (1788) osv.¹ Handskrivna fabelsamlingar kan givetvis ha cirkulerat tidigare; vi vet att en alltjämt bevarad svensk översättning av den indiska fabelboken *Pañcatantra* presenterades för hovet i Stockholm 1663.² Men i 1600-talets tryckta bokproduktion utgör *Hundrade Esopi Fabler* som enspråkig svensk fabelsamling en isolerad pionjärföreteelse.³

Ur ett europeiskt perspektiv däremot framstår 1603 som en sen tidpunkt för den första svenskspråkiga fabelsamlingen. Fabeln har en lång och inte helt lättöverskådlig historia; den var en flitigt odlad genre redan i den grekiska antiken, den traderades livligt – framför allt på latin – under medeltiden och den överfördes sedan stegvis, muntligt såväl som skriftligt, till folkspråket. Också fabelsamlingen etablerades som litterärt fenomen under antiken och har vid sidan av den separatåtergivna fabeln spelat en central roll i genrens traderingshistoria.⁴ De antika och medeltida fabelsamlingarna hade ofta en påfallande heterogen prägel; fabler och andra småberättelser som förmedlade ett brett utbud av handfasta och situationsbundna klokheter fördes samman utan att underordnas någon enhetlig filosofi eller moralsyn.⁵ Icke desto mindre kan man betrakta den första folkspråkliga fabelsamlingen i en viss nationallitteratur som en genrehistorisk milstolpe och som en lockande utgångspunkt för mellannationella jämförelser vad gäller reception, adaptering och spridning av antikens aisopiska fabler. Den äldsta bevarade folkspråkliga fabelsamlingen är Marie de Frances fornfranska *Ésope* från 1100-talets slut.⁶ Den följdes av fabelsamlingar på det ena folkspråket efter det andra, som – utan att här närmare gå in på problematiska dateringsdetaljer – kan exemplifieras med den första fabelsamlingen på italienska (toskanska) från 1200-talet, den första fabelsamlingen på nederländska från sent 1200-tal, den första fabelsamlingen på tyska från mitten av 1300-talet, den

första fabelsamlingen på tjeckiska från 1300-talets andra hälft och den första fabelsamlingen på engelska från ca 1390.⁷ Boktryckarkonsten befrämjade starkt spridningen av de redan spridda fablerna – Ulrich Boners uppskattade 1300-talssamling *Der Edelstein* trycktes så tidigt som 1461⁸ – liksom nya översättningar till folkspråk; nämnas kan den första fabelsamlingen på spanska senast 1488, den första fabelsamlingen på polska 1522 samt – särskilt betydelsefullt ur skandinavisk synvinkel – den första fabelsamlingen på danska 1556, Christiern Pedersens *Æsopi leffnit oc nogle hans fabel*.⁹ Redan denna knappa exposé ger vid handen att fabelgenren annekterades på ett jämförelsevis sent stadium av det svenska språket. Det skedde ungefär samtidigt som de aisopiska fablerna för första gången överfördes till ryskan, som emellertid via grekiskan recipierat den indiska fabeltraditionen över 125 år tidigare med en översättning av *Pañcatantra*.¹⁰

Varför gavs en svenskspråkig fabelsamling ut just 1603? Frågan tycks inte ha diskuterats i svensk litteraturforskning, som över huvud taget ägnat *Hundrade Esopi Fabler* en mycket marginell uppmärksamhet. Helt lätt är det inte heller att formulera ett svar. Tillfälligheter av skilda slag spelade rimligen in när en bok av den här typen kom till, och det litterära utbudet i Sverige, översättningslitteraturen inkluderad, uppvisade vid 1600-talets ingång en ganska brokig bild.¹¹ Men att *Hundrade Esopi Fabler* publicerades runt sekelskiftet 1500/1600 låter sig ändå relateras till och delvis förklaras av ett flertal historiska faktorer.

En elementär förklaring till att den första svenskspråkiga fabelsamlingen kom ut 1603 kan sökas i den bokhistoriska situationen. Det förelåg helt enkelt på den svenska bokmarknaden – hur embryonal den än var – en lucka, som en driftig förläggare eller tryckare kunde lockas att fylla, kanske till och med i hopp om hyfsad förtjänst. *Hundrade Esopi Fabler* gavs ut på Anund Olofssons nyinrättade tryckeri i Stockholm. Anund Olofsson hade i Uppsala flera år förgäves väntat på att få trycka en ny kyrkobibel, innan han flyttade över till huvudstaden och startade tryckeri på kommersiella villkor.¹² Han gjorde, noterar Per S. Ridderstad, ”en rivstart 1603 med flera arbeten för bokbindaren/bokföraren/förläggaren/handelsmannen Herman Sulke: *Hundrade Esopi fabler*, *Balks Bönebook*, *Jesu Syrachs bok*”.¹³ Uppdragsgivaren Herman Sulke var en mångsidig aktör i den svenska bokbranschen; med bas i Stockholm bedrev han en omfattande verksamhet som förläggare och sålde böcker runt om i landet.¹⁴ Fabeln var en omtyckt och folklig genre, och en fabelsamling hade goda förutsättningar – det gav boktryckarkonstens drygt sekellånga historia tydliga vittnesbörd om¹⁵ och det torde Sulke och Olofsson ha varit fullt på det klara med – att bli en framgångsrik produkt. Också fabelsamlingens översättare – *Hundrade Esopi Fabler* är nämligen en översättning – kunde motiveras av en vilja att fylla ett tomrum i det magra svenska boksortimentet. Just den sortens skäl anför Per Brahe,

när han i inledningen till sin *Oeconomia heller Husholdhz Bok för Vngtt Adels Folck &c*, sammanställd i början av 1580-talet, förklarar att det ämne han tagit sig an ”hafue många på åtschilielige Sätt vti Fremmente Tungomål långt och mykit skrifuit ohm” och att han författat sin bok ”efter sådant ännw slätt inthet haffuer waret funnet vdi vårt eget Tungomål”.¹⁶ Det verkar således rent allmänt som om det 1603, när *Hundrade Esopi Fabler* gick i tryck, ur flera intressenters perspektiv var hög tid och rätt tid för en svenskspråkig fabelsamling.

I. *Hundrade Esopi Fabler* i konfessionaliseringens tjänst

En historisk kontextualisering som mer inträngande vill belysa den första svenskspråkiga fabelsamlingens tillkomst och uppdrag – det handlar som sagt om en på flera sätt unik pionjärprodukt – bör framför allt ta fasta på två samverkande aspekter: en i vid bemärkelse kyrkohistorisk och en översättarbiografisk. *Hundrade Esopi Fabler* kom till just när den kom till därför att, detta är i korthet de tankar jag ska försöka utveckla, dess förlaga dels var bärare av värden som den aktuella samhällsordningen ville se bekräftade, dels fann en svensk översättare som hade en rad specifika skäl att ta sig an den.

1. *Konfessionaliseringsprocessen i Sverige*

Publiceringsåret 1603 placerar oss i den svenska historiens konfessionaliseringsperiod. Det makrohistoriska begreppet konfessionalisering, introducerat av Heinz Schilling och Wolfgang Reinhard, har under de senaste decennierna fått en fast plats inom historievetenskaperna, i synnerhet i tysk forskning, och tillämpas på ett europeiskt samhällsfenomen under den tidigmoderna epoken.¹⁷ Konfessionaliseringsbegreppet tydliggör att reformationsskedet under 1500-talets första hälft åtföljdes av en konfessionaliseringsprocess, som – summariskt uttryckt – innebar en samordning av konfession och statsbildning. Schilling skriver:

”Konfessionalisierung” meint einen gesellschaftsgeschichtlich fundamentalen Wandlungsvorgang, der kirchlich-religiöse und mentalitätsmäßig-kulturelle Veränderungen ebenso einschließt wie staatlich-politische und soziale.¹⁸

Konfessionaliseringsbegreppet äger giltighet för epokens samtliga tre huvudkonfessioner.¹⁹ Man särskiljer alltså en katolsk konfessionalisering, en reformert konfessionalisering och en luthersk konfessionalisering och betraktar dem som tre paral-

lälla och strukturellt analoga företeelser; en medveten ambition är att undvika den traditionella och, som man menar, ohållbara oppositionen reformation/motreformation.²⁰ Kärnbegreppet konfession syftar i detta sammanhang dels på ett helt politiskt-religiöst system, dels mer specifikt på de teologiska bekännelseskriterier som varje enskild huvudkonfession definierade sig genom.²¹

Från internationell horisont är den lutherska konfessionaliseringen på nationalstatlig bas särskilt framträdande i Skandinavien. I förhållande till det under 1500-talet teologiskt polariserade Tyska riket låg i och för sig de nordiska länderna i periferin, men de utgjorde likafullt, menar Tarald Rasmussen, med avseende på utvecklingen av en konfessionell stat och en konfessionell kyrka ”selvstendige foregangsstater i kraft av de klare politiske rammebetingelsene”.²² Just den svenska reformationshistorien har samtidigt beskrivits som ”ein Beispiel einer verspäteten Konfessionalisierung”; det konfessionella läget i Sverige förblev i stort sett öppet ända till århundradets sista decennium.²³ Visserligen betydde besluten på Västerås riksdag 1527 ett svenskt ja till reformationen, men katolska gudstjänstceremonier fortsatte att användas. Det dröjde ända till 1571 innan Sverige fick en evangelisk kyrkoordning, som ändå inte hindrade Johan III från att införa en reformkatolsk liturgi 1576. Först efter Johans död 1592 accelererade den svenska cementeringen av enheten kyrka/stat; mer energiskt än de flesta samtida furstar kom Karl IX att legitimera sitt maktinnehav under hänvisning till den konfessionella principen²⁴. Oavsett om man menar att den lutherska konfessionaliseringen i Sverige sammanfaller med den konsolidering av reformationen som brukar uppfattas som avslutad vid Gustav II Adolfs trontillträde 1611²⁵ eller om man väljer att skriva in hela 1600-talets lutherska ortodoxi i konfessionaliseringsepoken – kring de kronologiska frågorna råder ingen samstämmighet bland konfessionaliseringsforskarna²⁶ – måste man betrakta Uppsala möte 1593 som en höjdpunkt i den svenska konfessionaliseringsprocessen. Mötets beslut, som fixerades i den 1594 färdigtryckta dokumentinsamlingen *Confessio fidei*, innebar att den svenska kyrkan ”genom then Högborne Furstes och Herres, Her CARLS, Sweriges Rijkets Arffurstes [...] Christelighe omwårdnet och trogne förfordran”²⁷ antog den ”helgha Euangelij saliggörande Lära”²⁸ och blev en evangelisk-luthersk bekännelsekyrka. Uppsala möte skapade religiös uniformitet i riket.²⁹

Konfessionaliseringsparadigmet inbegriper en idé om social disciplinering. Den historiska processen resulterade inte bara i en fusion av religiös bekännelse och statsmakt – en politisering av religionen och en teologisering av politiken – utan också i en stark reglering av samhällslivet i stort med yttersta avsikt att i kontrast till andra konfessioner skapa en gemensam, homogen nationellt-konfessionell identitet.³⁰ En signifikant roll spelade den fostrande verksamhet som brukar sammanfattas i begreppet kyrkotukt; Uppsala mötes beslut medförde en förstärkning av den kyrkliga

domsrätten och därmed också av kyrkotukten.³¹ På lokalplanet – i kyrkor och skolor – syftade det reformatoriska disciplineringsarbetet såväl till att förmedla den rätta läran som till att inskräpa en rätt livsföring.³² Som centrala konfessionaliseringsstrategier framhäver Wolfgang Reinhard dels propagandan och förhindrandet av motpropaganda, dels internaliseringen av den nya ordningen genom bildning.³³ I Sverige kännetecknades åren efter Uppsala möte av ett, skriver Ingun Montgomery, ”kyrkligt konsolideringsarbete” på olika nivåer, där prästerna gavs ett särskilt ansvar för att med stöd i den lutherska bekännelsen ”skapa samhörighet och förståelse i samhället”.³⁴ I en översikt över den svenska latinskolans historia ringar Jan Thavenius in det man skulle kunna betrakta som den lutherska konfessionaliseringsens två fronter efter Uppsala möte: ”På den ena gällde det kampen mot katolicismen [...]. På den andra stod striden om vanligt folk, menigheterna, och den krävde ett direkt tilltal – på modersmålet”.³⁵ Man kan för 1590-talets del registrera en svenskspråkig bokproduktion – det gäller både utgivningen på Kungliga boktryckeriet i Stockholm och de böcker som trycktes på svenska i utlandet – alltmer färgad av den lutherska konfessionaliseringsprocessen; bland titlarna kan noteras *Catechismvs. Thet är / The gamle helige Lärars Trool Lära och Bekennelse [...]* (1595), *Enchiridion. Summan aff våra Christeliga Religions Huffuudstycker [...]* (1596) samt *Skööna och merkeliga Scrifftennes Sententier/ förklarade aff salig D. Martino Luthero, och aff androm höglärdom/ medh tröstrijkom ordom* (1597).³⁶ I detta konfessionellt profilerade sammanhang hör den första svenskspråkiga fabelsamlingen hemma.

2. Översättaren och förlagan

Hundrade Esopi Fabler är, som redan antytts, ingen svensk originalprodukt utan en översättning. Som förlaga fungerade inte någon av 1500-talets många nylatinska fabelsamlingar – med utgivarnamn som Martin Dorpius, Joachim Camerarius och Gabriele Faerno³⁷ – utan en tyskspråkig utgåva. Den tyska förlagan var emellertid inte, som i den första danska fabelsamlingens fall³⁸, Heinrich Steinhöwels populära fabelantologi *Esopus* från 1470-talet utan Nathan Chytraeus *Hundert Fabeln aus Esopo*, utgiven i sin första upplaga i Rostock 1571. Denna fabelutgåva (dock inte just denna upplaga) har den svenske översättaren med stor följsamhet överfört till, som det står i förordet, ”wårt Suenske tungemål”³⁹. Det innebär att den aisopiska fabeln recipierades i Sverige – och jag syftar här på den bredare reception som sker på samlingsnivå – via en fabelsamling som ställts samman *efter* reformationen och som därtill är starkt präglad av reformationen.⁴⁰ Den antika fabelgenren nådde svenska läsare på deras modersmål genom den tyska lutherdomens filter.

Chytraeus *Hundert Fabeln aus Esopo* översattes till svenska av Nicolaus Balk, som

under perioden 1596–1611 publicerade fem översättningsvolymmer. Balk är på flera sätt typisk för den översättarroll Stina Hansson mejslat fram för det svenska 1600-talet: en präst som gav ut ett mindre antal volymer.⁴¹ Balks produktion är dock något större än majoriteten fåboksöversättares, och eftersom han – troligen på grund av en ögonsjukdom – tvingades lämna sin kyrkoherdetjänst 1590, bildade hans översättarverksamhet inte enbart ett led i utan en ersättning för den aktiva tjänstgöringen som präst.⁴² Nicolaus Balks fyra översättningsvolymmer vid sidan av *Hundrade Esopi Fabler* tillhör alla entydigt den andliga litteraturen: katekes, uppbyggelseskrift, bönbok och kristen förmaningstraktat.⁴³ Hans *Een ganska nyttigh och Christeligh Bönebook*, utgiven samma år som fabelsamlingen, har tilldragit sig viss uppmärksamhet som den första evangeliska psaltarbönboken på svenska.⁴⁴ Samtliga dessa fyra översättningar inordnar sig väl i den pågående konfessionaliseringsprocessen, där gränsdragningen – realiserad på skilda vis och inte alltid hovsamt artikulerad – mot konkurrerande bekännelser var central. I förordet till sin första översättning gör sig Balk 1596 med lika stor självklarhet till en uttalad företrädare för den lutherska läran som till en kritiker av katolicismen:

Ty tå *Doctor Martinus Lutherus*, saligh ihoghkommelse/ hadhe igenom Gudz nådhe kommit Gudz reena och oförfalskadhe ordz sanning/ medh then Christeligha Kyrkionnes och Församblingennes alsomstörsta frögd och glädie/ vthu then helgha Scrifft/ fram j liwset igen/ och ther medh krafftelighen fördriffuit thet gruffueligha Påwiska mörkret: Tå war een lustigh/ herligh och Gudhi behagheligh Eendrechtigheet ibland the Euangeliske Predicanter och Lärare⁴⁵

– ”thet Påweske mörkret” är en viktig motståndarkategori även i *Confessio fidei*⁴⁶. I sin studie *”Afsatt på swensko”. 1600-talets tryckta översättningslitteratur* sorterar Stina Hansson in *Hundrade Esopi Fabler* i århundradets världsliga översättningslitteratur⁴⁷; där hör – så antar jag att hon resonerat – en fabelsamling på klassisk grund hemma. Jag vill snarare se *Hundrade Esopi Fabler* som en integrerad del i Balks samlade översättarinsats⁴⁸, som bärs upp av hans kristna förkunnelseuppdrag – så sent som 1611 deklarerar han: ”Predikande/ ther til iagh sannerliga kallat är”⁴⁹ – och som sker i den evangeliska konfessionaliseringens tjänst.⁵⁰ Anlägger man det perspektivet, träder delvis andra dominanter i Balks fabelsamling fram.

Nicolaus Balk hade ingen framskjuten position i sin tids samhälle, men åtskilliga biografiska uppgifter om honom finns ändå bevarade. Att han tog aktiv del i konfessionaliseringsprocessen kan beläggas från flera håll. Han tjänstgjorde under 1570-talet som skolrektor i Strängnäs och från 1579 som präst i olika pastorat i Södermanland⁵¹, som under hertig Karls beskydd var den lutherska renlärlighetens viktigaste fäste i riket. Hertigdömet utgjorde en enklav för de kyrkans män som motsatte sig

Johan III:s rekatoliseringssträvanden och som genom Uppsala möte skulle komma att avgå som segrare i den kyrkopolitiska konflikten.⁵² Bland undertecknarna av den s.k. Strängnäsbulan ("Confessio Strengnensis") 1587, som kritiserade den nya mässordning Johan infört, fanns Nicolaus Balk; hans på latin avfattade protestsedel är alltjämt i behåll.⁵³ När Balk av sjukdomsskäl 1590 tvingades lämna den aktiva prästtjänsten⁵⁴, fick han som livstids förläning av hertig Karl hemmanet Örsta i Husby Oppunda socken; förläningen kompletterades sedermera med understöd i form av spannmål och kontanta medel.⁵⁵ Sin första översättning 1596, Simon Musaeus strikt lutherska *Catechismus/ Medh korte Spörsmaal och Swar/ om then Christeligha Läronnes aldranödhrtorffteligaste Artiklar*, har Balk tillägnat hertig Karl, "Minom Aldranådigeste Furste och Herra"⁵⁶. Med sin översättning och dedikation till hertigen ville Balk, som han skriver, "bewijsa min plichtighe dienst och tacksamheet/ för alla Furstligha och prijsligha wälgerningar/ som E: F: N: migh altijdh/ doch besynnerlighen vthi min swagheetz tijdh nådigest beteet och bewijst haffuer".⁵⁷ Karl blev genom sin kamp om makten – först mot den katolskvänlige Johan och sedan mot den katolske Sigismund – en nyckelaktör i den lutherska konfessionaliseringsprocessens mest avgörande fas i Sverige.⁵⁸ Stöd fick hertig Karl i synnerhet från prästeståndet och från Stockholms borgerskap⁵⁹; som präst och som son till en rådmän i Stockholm faller Balk åtminstone sociologiskt in i en sorts dubbel lojalitetsroll.⁶⁰ Att den svenska fabelsamlingens förläggare, Herman Sulke, under 1590-talet försåg hertig Karl med teologisk litteratur – de bevarade bokräkningarna upptar flera tendentiöst lutherska verk⁶¹ – styrker ytterligare banden mellan *Hundrade Esopi Fabler*, konfessionen och statsmakten.

Som brukligt var för blivande svenska prästmän under andra halvan av 1500-talet fick Nicolaus Balk sin utbildning vid tyska protestantiska universitet. Hans första studievistelse, från september 1563 till november 1565, var förlagd till Rostock.⁶² Universitetets tongivande teologiprofessor David Chytraeus, som själv studerat i Wittenberg för Luther och Melanchton, utgjorde en samlande kraft i reformationens sena skede och har kallats "der letzte 'Vater der lutherischen Kirche'".⁶³ Som teolog förenade Chytraeus lutherska positioner med melanchtonsk humanism; i centrum för hans förståelse av den evangeliska läran stod *Confessio augustana invariata*⁶⁴, alltså den oförändrade version av augsburgska bekännelsen som antogs i Uppsala 1593⁶⁵. För konfessionaliseringsprocessen i Sverige kom Chytraeus att fylla en väsentlig funktion, i första hand genom att merparten av de svenska prästaspiranterna under senare delen av 1500-talet fick sin utbildning i Rostock – Chytraeus var verksam där fram till sin död 1600. Otfried Czaika sammanfattar huvudtanken i sin avhandling *David Chytraeus und die Universität Rostock in ihren Beziehungen zum schwedischen Reich* (2002) med att omformulera tesen "ohne deutsche Universität

keine Reformation im schwedischen Reich” till: utan universitetet i Rostock och David Chytraeus ingen konfessionalisering i det svenska riket.⁶⁶ Chytraeus genomgripande betydelse för den lutherska konfessionaliseringen i Sverige låter sig dokumenteras på en mängd områden. När exempelvis ärkebiskop Laurentius Petri Gothus ställde samman sin för skolbruk avsedda dogmatiska lärobok *Catechesis scholasticae iuuentuti dedicata* (1576) fungerade Chytraeus katekes som hans självklara förebild.⁶⁷ Än mer utslagsgivande var förstås att alla de ledande kyrkomännen vid Uppsala möte 1593 hade fått sin utbildning hos David Chytraeus⁶⁸; de representerade det som brukar benämnas ”den svenska Rostockortodoxien”⁶⁹. Mötets ordförande, Nicolaus Botniensis, grep i sin utläggning av läran direkt tillbaka på de teser han 1584 hade disputerat på för Chytraeus i Rostock.⁷⁰ Henrik Schück konstaterar kort och gott att David Chytraeus av de svenska lutheranerna betraktades som ”ett slags protestantisk påve”.⁷¹

Hur nära kontakt Nicolaus Balk hade med David Chytraeus under sin studietid i Rostock är svårt att veta; han bodde uppenbarligen inte på Chytraeus kollegium⁷². Men Rostock var en liten stad och universitetet en överblickbar värld med Chytraeus som centralgestalt; han hade 1563, Balks immatrikuleringsår, utnämnts till universitetets rektor.⁷³ I ett bevarat brev från Rostock till Balks far i Stockholm, skrivet 1564 av en studiekamrat till Balk, nämns Chytraeus, ”Doctor Daud”, som den ”som aer öffuerst haer i Rostoch”; den omtänksamme brevskrivaren föreslår att fadern ska låta Balks pengar förvaltas av Chytraeus.⁷⁴ Genom sin vistelse i Rostock kom Balk under alla förhållanden att inlemmas i det omfattande kontaktnät av svenska prästmän som hade Chytraeus till läromästare; han studerade i Rostock (och senare i Greifswald) med bland andra Abraham Angermannus, som var en av de ivrigaste motståndarna mot Johan III:s kyrkopolitik och som vid Uppsala möte valdes till ärkebiskop⁷⁵.

Den tyska fabelsamling som utgjorde förlagan till *Hundrade Esopi Fabler* hade ställts samman av David Chytraeus yngre bror Nathan, som 1564 – då Balk vistades i Rostock – utnämndes till professor i latin vid stadens universitet.⁷⁶ Balk bör ha varit tämligen jämnårig med Nathan Chytraeus (Balks exakta födelseår är inte känt), och också här kan vi tänka oss personlig bekantskap.⁷⁷ Upphovsmannen till *Hundert Fabeln aus Esopo*, som alltså trycktes 1571 och kom i en andra utökad upplaga 1574, var själv en framträdande akademiker – Balk kallar honom i sitt förord ”then höglärde Magister Nathan Chytreus” (bl. (:) vi”) – samt åtnjöt anseende som bror till universitetets ledande gestalt. I svenskt 1600-tal skulle Nathan Chytraeus komma att bli mest känd som författare till läroboken *Grammatica latina*, i sin svenska översättning utgiven första gången 1626 och sedan i ytterligare 15 upplagor före 1700.⁷⁸ Vid kyrkomötet i Uppsala 1595 räknades Chytraeus latinska grammatik in bland de

”enformige [’enhetliga’] böcker, hvilka af oss nu gillade äre”; dessa böcker – hit hörde även Luthers lilla katekes och David Chytraeus *Catechesis* – uppfattades stödjande ”vår christelige religion och Upsala concilii beslut” och påbjöds därför för skolbruk.⁷⁹

De yttre betingelser jag här redogjort för – de kyrkohistoriska och kyrkopolitiska samt de översättarbiografiska – knyter på ett distinkt sätt den första svenskspråkiga fabelsamlingen till den pågående konfessionaliseringsprocessen. Resonemanget så långt bygger i korthet på att den lutherska ortodoxin vid 1600-talets ingång stod som segrande statskonfession i Sverige, att *Hundrade Esopi Fabler* uppbar auktoritet genom att vara en Chytraeusprodukt från Rostock, att förutsättningarna för en positiv lansering var gynnsamma eftersom det svenska samhällets kyrkliga och kulturella elit skolats i Rostock och, slutligen, att fabelsamlingen därmed utgjorde ett instrument för att stärka den konfessionella samhörighet som de politiska och religiösa makthavarna önskade se stärkt. *Hundrade Esopi Fabler* kan fogas in bland de konfessionella disciplineringsförfaranden som utnyttjade folkliga indoktrineringsformer. Genom att explicit rikta sig till, som det står på titelsidan, ”Vngdomen vthi vårt kära fädernesland Swerige” bidrog samlingen till det Wolfgang Reinhard beskriver som en ”Internalisierung der neuen Normen im Sozialisationsprozeß”⁸⁰. Om upplagestorlek, spridning och mottagande vet vi tyvärr, men föga överraskande, mycket litet. Lästes fabelboken i svenska skolsalar?⁸¹ Användes den som exempel-samling av präster och predikanter? Nådde den fram till fäderneslandets ungdom? Att en ny upplaga av *Hundrade Esopi Fabler* trycktes 1608, denna gång i Rostock men alltjämt på Herman Sulkes initiativ⁸², tyder under alla omständigheter på att samlingen rönt framgång eller bedömdes som angelägen och kanske till och med lönsam i konfessionaliseringens tidevarv.⁸³

3. Hundrade Esopi Fabler, *Luther och lutheraniseringen*

Om vi vänder blicken mot fabelvolymens textmaterial, kan vi fråga oss hur goda förutsättningar *Hundrade Esopi Fabler* som litterär produkt hade att fungera i konfessionaliseringens tjänst. Alltså: i vad mån utgjorde den inte bara ett av flera yttre instanser sanktionerat led i den svenska konfessionaliseringsprocessen utan ett aktivt och av egen kraft verkande konfessionaliseringsprojekt? Eller något mer specifikt formulerat: på vilket sätt och i vilken omfattning inskräper fabelsamlingen en luthersk åskådning och en luthersk identitet?

Avgörande för *Hundrade Esopi Fabler* som konfessionaliseringsprojekt är att samlingen uttryckligen åberopar och stöder sig på Martin Luthers auktoritet. Påståendet att den aisopiska fabeln nådde svenska läsare filtrerad genom den tyska lutherdomen är mer än en blek metafor. Som textsamling är *Hundrade Esopi Fabler* – trots

att den traderar ett episkt stoff som (med ett par inskränkningar) var i omlopp redan under förkristen tid – på punkt efter punkt genomsyrad av lutherskt tänkande; det gäller alltifrån den övergripande syn på fabelgenren som samlingen artikulerar till de handfasta slutsatser som dras av de enskilda berättelserna. Jag ska här inte göra någon uttömmande analys av det ganska omfattande textmaterialet i *Hundrade Esopi Fabler* utan begränsar mig till att skissera huvudlinjerna i samlingens lutheranisering.

Luther hade höga tankar om fabelgenren. I ett berömt brevuttalande ställer han Aisopos jämsides med Psaltaren och profeterna:

Pervenimus tandem in nostrum Sinai, charissime Philippe, sed faciemus Sion ex ista Sinai, aedificabimusque ibi tria tabernacula, Psalterio unum, Prophetis unum, et Aesopo unum.⁸⁴

[Äntligen anländer vi till vårt Sinai, käraste Philippus, men vi kommer att göra ett Zion av detta Sinai och där kommer vi att bygga tre hyddor, en åt Psaltaren, en åt profeterna och en åt Aisopos.]

Luther skrev och predikade gärna med hjälp av bilder och liknelser hämtade från djurens värld och utnyttjade eller anspelade också direkt på det aisopiska fabelgodset.⁸⁵ Han insåg fablernas stora pedagogiska potential och tillskrev genren ett fostrande värde såväl i skolundervisningen som i en bredare folkupplysning.⁸⁶ Men Luther var samtidigt bekymrad över att den fabelsamling som var mest spridd och nyttjad i hans samtid, Steinhöwels latinsk-tyska *Esopus*, innehöll en mängd fabler och berättelser av mindre uppbyggligt slag. Medan det augsburgska mötet pågick våren 1530 och Luther satt i säkerhet på borgen i Koburg, tog han sig därför före att vid sidan av bibelöversättningsarbete – det var här han skrev brevet till Melancton – ställa samman en tyskspråkig fabelvolym, som huvudsakligen skulle vara en rensad version av Steinhöwels samling. Fler än 13 fabler hann Luther inte bearbeta; de trycktes först ett drygt decennium efter hans död.⁸⁷ Trots att Luthers plan på en samling aldrig fullbordades, skrev han redan 1530 ett utförligt förord till den tänkta fabelboken, där han utvecklar sin syn på genren. När det handlar om ”die Warheit zu sagen, von eusserlichem Leben in der Welt zu reden”, deklarerar Luther, ”wüßte ich ausser der heiligen Schrifft nicht viel Bücher, die diesem uberlegen sein solten”.⁸⁸ Han hoppas att hans arbete ”ein lustiger und lieblicher, doch erbarlicher und züchtiger und nützlicher Esopus werde, des man one Sünde lachen und gebrauchen könde, Kinder und Gesind zu warnen und unterweisen auff jr zukünfftiges Leben und Wandel”.⁸⁹

Under medeltiden underkastades fabelgenren en successiv kristianisering, som

bland annat manifesterade sig i – inte sällan vidlyftiga – allegoriska tolkningar av de korta aisopiska berättelserna.⁹⁰ Fabeln om vargen och lammet till exempel kunde under 1300- och 1400-talet bli föremål för bibelexegetiska läsningar som uttydde lammet som Kristus och vargen som judendomen ("per agnum Christus et per lupum Synagoga").⁹¹ Luther förhöll sig skeptisk till all allegorisk skriftutläggning⁹² och uppfattade fabelberättelsen i första hand som ett retoriskt demonstrationsinstrument⁹³. I sitt fabelförord jämför Luther, som vi just sett, de aisopiska fablerna med den heliga skrift och prisar deras nytta och värde: fablerna förmedlar sanningar om livet i det världsliga riket. En teologisk ram för Luthers fabelbruk bildar därmed hans lära om Guds två regementen: "das weltliche" där lagen styr och där man måste handla förnuftigt versus "das geystliche" där Kristus vilja genom den helige anden råder.⁹⁴ För att legitimera genren i sitt reformationsverk förlägger Luther fablernas sanningsförmedlande uppdrag till den del av människans tillvaro som ligger utanför evangeliets omedelbara verkningsfär.⁹⁵ I sin utläggning av den 101:a psaltpsalmen skriver han:

Darum wer im weltlichen Regiment wil lernen und klug werden, der mag die Heidnischen bucher und schriffthen lesen. [---] Und ich wil ander bücher jtzt schweigen, wie kündte man ein feiner buch jnn weltlicher Heidnisscher weisheit machen, denn das gemeine, albere kinderbuch ist, So Esopus heisst?⁹⁶

I brevet till Melanchton markerar Luther fablernas koppling till det världsliga riket genom att tillägga om den hydda han ska uppföra åt Aisopos: "Sed hoc temporale [Men denna förgänglig]"⁹⁷

A. SAMLINGENS PARATEXTER

Luthers aktiva förhållande till fabelgenren avspeglar sig mycket tydligt i *Hundrade Esopi Fabler*. Redan en snabb genombläddring av samlingen uppenbarar Luthers starka närvaro – här finns hela hans fabelförord återgivet i svensk översättning, här finns den passage i hans kommentar till Psalm 101 som hyllar fabeln, här finns alla hans 13 fabelbearbetningar från 1530 och här finns ett appendix med ytterligare tre fabler som tillskrivs Luther. Dessutom anges redan i titeln att samlingen bygger på Luthers fabelarbete: *Hundrade Esopi Fabler/ någre aff D. M: Luthero [...] Sampt D. M: Lutheri förspråk om thenne lille Boks nytto/ och hennes rätta bruk*. I Balks eget förord, en lång dedikationsepistel som följer direkt efter titelsidan, presenteras Luther både som en tillskyndare av genren och som en mästare i konsten att bearbeta fabler:

Altså haffua och vthi vår tidh/ trogne och förståndighe then Christeligha Kyrkionnes lärare hafft en besynnerlig lust til sådana figurer liknelser dichter oc fabler/ ibland huilka then Erwyrdighe Herren D. Martinus Luther ähr til berömmande then ther oanseedt sin stora mödo och arbethe sigh här vthinnan förlustadt och thesse fabulas Esopi til at rensa och luttra begynt/ ther til och it skiönt och härligit förspråk om fablarnars retta bruk och nytta therföre gjordt och stält haffuer. (bl. (:) v^r–v^y)

Den lutherska hegemonin över genren får i översättarens förord dessutom draghjälp av Philipp Melanchton:

Huillet på begynte wärk then höglärdhe Herren Philippus Melancton sigh således haffuer behaga låtit at han D. Lutherum therföre högligen berömde oc beprisade och fliteligen bad/ at han wille fara fort och fulländha sitt wärck och arbete [...]. (bl. (:) v^y)

Också Melanchton, huvudansvarig för den av Uppsala möte som läronorm antagna augsburgska bekännelsen, var en stor anhängare av fabelgenren. Han författade både en separat skrift om fablernas nytta, ”De utilitate fabularum” (antagligen redan 1526), och ett förord till Joachim Camerarius samling *Fabellae Aesopicae quaedam notiores, et in scholis usitatae* (1550). I uppfostran och undervisning av barn och ungdom ser Melanchton ”non aliud genus literarum utilius esse repertum, quam fabulas [ingen annan litterär genre vara uppfunnen som är nyttigare än fablerna]”; han löser legitimeringsproblemet i första hand genom att åberopa de många fabler man möter i Bibeln: ”Quaeso te, quae potest laus amplior contingere apologis, quam quod eos coeleste numen etiam approbat? [Jag frågar dig vilken större ära som kan tillkomma fablerna än att till och med den himmelska gudomen ger dem sitt erkännande?]”.⁹⁸ Såväl på den svenska samlingens titelsida som i dess förord nämns ytterligare en luthersk fabelförkämpe, prästen Johannes Mathesius, mest känd kanske som utgivare av den första Lutherbiografen, den länge inflytelserika *Lutherhistorien* (1566). Mathesius utnyttjade ofta fabler i sina predikningar, och fem av dem ingår i *Hundrade Esopi Fabler*; dessa följer direkt efter Luthers. De resterande fablerna i samlingen (nr 21–100 samt de tre fablerna i appendix I) tillskrivs explicit Nathan Chytraeus.⁹⁹ I det svenska förordet framställs Chytraeus som den som fullbordat Luthers plan på en uppbygglig fabelsamling på tyska. Balk inleder denna centrala passage med att anlägga en bokkonsumentaspekt på Luthers och Mathesius skrifter – indirekt motiverar han därmed också sitt eget översättningsföretag:

Och effter thet theras Böker mykit stora och themliga många äro/ så at the icke wäl vthaff huar man kunna köpte och läsne warda/ så haffuer then höglärde Magister Nathan Chytreaus wid pas aderton aff Luthero och Mathesio affsette Fabler tilsamman hemtat/ och så många ther tillagt at the äre nu itt fult hundrat bleffne/ och vthi een lithen hand Book författade/ at huar man them läsa må/ och them nytteligen bruka. (bl. (:) vi^y–vij^r)

Genom att i sin 1571 utgivna *Hundert Fabeln aus Esopo* inkludera både Luthers fabelförord och hans fabelbearbetningar blir Chytraeus också ur texttraderingens synvinkel en successor Lutheri.¹⁰⁰ De tidigare lutherska fabelsamlingar som publicerats på tyska – av Erasmus Alberus 1534 och 1550 och av Burkhard Waldis 1548¹⁰¹ – hade utkommit innan Luthers förord och bearbetningar trycktes först i Jenautgåvan 1557, sedan i Wittenbergutgåvan 1558.¹⁰² Balk ägnar i sitt förord ganska stort utrymme åt legitimeringsfrågan. Han ansluter sig till och utvecklar Melanchtons linje – men följer i själva verket Chytraeus ”Vorrede”¹⁰³ – och hävdar genrens värde genom att hänvisa till en rad fabler och fabelliknande berättelser i Gamla Testamentet samt även anföra en av Jesus liknelser (Matt. 23:37): ”Wår Herre Christus liknar sigh sielff widh ena kycklinga höna/ som församlar sina kycklinghar vnder sina wingar” (bl. (:) v^r). Ur ett svenskt konfessionaliseringsperspektiv är det betydelsefullt att kunna konstatera å ena sidan att *Hundrade Esopi Fabler* – som jag just översiktligt redovisat – så direkt vilar på en luthersk textgrund, å andra sidan att översättaren med sina fabler vänder sig till rikets befolkning i stort och hoppas ”at huar man them läsa må/ och them nytteligen bruka” (bl. (:) vij^r).

B. SAMLINGENS FABLER

Av redogörelsen så långt har framgått att den lutherska närvaron är mycket påtaglig i den svenska fabelsamlingens paratexter: i titel, i förord etc. En återstående och helt bestämmande fråga är förstås i hur stor utsträckning även samlingens fabler – som titeln till trots är 106 stycken¹⁰⁴ – fungerar som bärare av ett konfessionellt bundet budskap. Den frågan är betydligt svårare att besvara. I likhet med så många andra fabelsamlingar präglas *Hundrade Esopi Fabler* av stor heterogenitet; fabeltexterna avkastar sammantagna inte någon koherent etisk kasuistik. Läsaren möter i vissa fall direkta motsägelser mellan enskilda texter, något som illustreras av de två fablerna om fladdermusens dubbelnatur, ”Om Flädermusen eller Läderlappen” (nr 48) och ”Om Läderlappen och Lekatten” (nr 85). Den första berättar om hur fladdermusen i kriget mellan de vilda djuren och fåglarna bytte sida allteftersom krigslyckan växlade och ömsom anslöt sig till mössen, ömsom till fåglarna; till slut ville inget av lägren veta av den. I epimythiet förklaras att fabeln riktar sig mot ”ostadigha/ illistigha och otrogna sällar”. Den andra fabeln berättar om en fladdermus som fångades av ett lodjur, bad om nåd, fick till svar att lodjuret var fiende till alla fåglar och då påstod sig vara inte någon fågel utan en mus – och släpptes fri. Kort därefter fångades fladdermusen av ett annat lodjur som var fiende till alla möss, varpå fladdermusen förklarade sig vara en fågel och på nytt räddade sitt liv. Fabelns versifierade epimythion lyder: ”War stundom hårdh och stundom blidh/ Som sigh begiffuer stundh och tidh/ Vthan skam en förnufftigh man/ Sitt sinne så ombyta kan”. Samma bete-

ende avkastar alltså diametralt olika bedömningar. De två texterna vittnar ovanligt effektfullt om fabelgenrens egen obeständiga natur, eller kanske mer exakt: om fabelberättelsens interpretativa öppenhet.

På åtskilliga punkter faller emellertid det episka materialet i *Hundrade Esopi Fabler* och de lärdomar det får generera mycket tydligt in i det lutherska mönstret. Och jag avser nu inte enbart strikt teologiska ståndpunkter utan olika komponenter – antropologiska, moraliska, politiska – i det vi i en litteraturhistorisk framställning kan tillåta oss att betrakta som en allmänluthersk åskådning. Utifrån denna grundhållning ter det sig också berättigt att i de följande analyserna tillmäta särskild vikt åt några av de Lutherskrifter som tillkom i specifikt folkupplysande syfte: lilla och stora katekesen.¹⁰⁵

Den lutherska fabelmodellen

Låt oss till en början titta närmare på den svenska samlingens 15 första fabler. Alla dessa är översättningar av Luthers omarbetningar, så som vi möter dem både i förstagångstrycket 1557 och i andra upplagan av *Hundert Fabeln aus Esopo*¹⁰⁶; proveniensen markeras både i sidhuvudet ("Lutheri Fabel") och i slutet av den 15:e fabelns epimythion: "Alt här til Lutherus". Denna svit omfattar dels de 13 fabler Luther bearbetade på Koburg – här nummer 1–12 med Luthers sjunde fabel anförd som onummerad variant till nummer 6 – dels tre fabler ur Luthers kommentar till psaltarsalm 101, vilket anges i den 13:e fabelns epimythion ("Thetta ähr tagit vthur then 101. Psalmens vthlägningh såsom och the effterföliande").¹⁰⁷ Merparten av dessa bearbetningar – med svenska titlar som "Om Wargen och lambet", "Om Hunden j watnet", "Om Tranan och Warghen" – är baserade på mycket kända fabeltyper, som Luther hämtade från den inledande Romulusavdelningen i Steinhöwels *Esopus*.¹⁰⁸ Vi ställs i dessa den svenska samlingens 15 första nummer inför fabeln i det som kallats dess "original Lutheran model"¹⁰⁹ och som skulle kunna beskrivas sålunda: en åskådlig fabelberättelse på prosa åtföljs av en separatrubricerad prosakommentar, ett epimythion, som förklarar det återgivna händelseförloppet som en sann bild av människans tillvaro på jorden. Till modellen hör att berättelsen utformats med distinkta detaljer men alltjämt kompositionsmässigt kärnfullt, att epimythiet – Luthers och Chytraeus rubrik "Lehre" har i den svenska översättningen blivit "Lärdom" – är ganska omfångsrikt och har en formellt självständig ställning i förhållande till narrationen, att epimythiet gärna upprepar sin grundtanke flera gånger och då ofta utnyttjar ordspråk eller ordspråksliknande vändningar samt att epimythiet inte i första hand formulerar moraliska direktiv utan inskärper att berättelsen illustrerar det som med ett typiskt Lutheruttryck benämns "der Welt lauff"¹¹⁰: "världennes lop" (nr 4). Denna modell gör fabeln till bärare av luthersk åskådning framför allt genom

den syn som den i enlighet med Luthers antropologi förmedlar på människan efter förvisningen från paradiset: som en av begär, egoism, ondska och synd genomsyrad varelse¹¹¹. Till hennes livsvillkor hör att hon inget gott har att vänta av sina medmänniskor. Fablerna blir med denna utformning ett språkrör för Luthers, för att tala med Paul Althaus, ”tiefer theologischer Pessimismus im Blick auf diese Welt”¹¹².

Som exempel kan samlingens tredje fabel anföras, ”Om Grodhan och Musen”:

Een Mus hadhe en gång gärna waridt öffuer Siön/ och kunne inthet komma/ badh fördenskuld Grodhan om itt gott råd/ och hiälp. Män Grodhan war skalkachtigh/ och sadhe till Musen/ bindt tin foot wijdh min/ så will iagh semma och dragha tigh vthöffuer. Thet rådhet behagadhe Musen ganska wäll: Tå the nu kommo itt gott stycke vt på watnet/ doppadhe sigh Grodhan vnder watnet/ wiliandes dränka Musen/ och j midler tijdh/ som Musen wille wäria sigh/ och arbetade j watnet/ kom en Gladha flygandes och fångadhe Musen/ och drogh så tillijka Grodhan vp medh Musen/ och förtärdhe them bådhe.

Lärdom.

See tigh wäl före medh hwem thu handlar/ werlden är falsk och swijkfull. Ty then wänen som mher förmå/ han sticker then andra j säcken/ doch lijkwäl slår otro altidh sin egen Herra/ såsom här skedde medh Grodan.

Att grodan i slutändan går samma grymma öde till mötes som musen bidrar möjligen till att något fördela världens orättvisor. Den centrala tanke Luther ville åskådliggöra med fabeln om grodan och musen är emellertid att man aldrig kan lita på den som villigt erbjuder sin hjälp. Temat anges också med tydliga bokstäver i den svenska samlingens marginal: ”otroo”.

Utän att någonsin bli en strikt mall fungerar den lutherska fabelmodellen i både formellt och innehållsligt avseende riktningssivande för den samlade fabelkorpusen i *Hundrade Esopi Fabler*. Inte oväsentligt är förstås att Luthers bearbetningar place-rats främst i samlingen och därmed även får funktionen av initial läsanvisning.¹¹³ De följande fablerna kan emellertid ta sig avsevärda friheter i förhållande till den lutherska genremodellen¹¹⁴; intressant nog innebär avvikelserna inte sällan en förstärkning av den kristianiserande eller direkt lutheraniserande tendensen.¹¹⁵ Jag ska nöja mig med att peka på tre sådana tendensförstärkningar.

Gudsnärvaron

Direkta referenser till den kristne guden är sällsynta i Luthers fabelbearbetningar – till dels en konsekvens av Luthers uppfattning att fablerna uttalar sanningar om det världsliga riket – men förekommer på åtskilliga håll i den svenska samlingens övriga fabler. I flera fabler figurerar Gud i själva narrationen. Oftast handlar det om

att aktörerna vänder sig till Gud i trängda lägen; mannen som om natten går ut för att beskåda stjärnhimlen och då ramlar ned i en grop exempelvis ”begynte ropa til Gudh och människior om hiälp” (nr 84b). Men framför allt är det i lärdomarna som *Hundrade Esopi Fabler* aktualiserar kristenhetens gudom.¹¹⁶ Ett ganska brett spektrum av förhållningssätt till Gud som en tillvarons självklara grundinstans träder därvid fram. Man ska vara nöjd med det Gud givit: ”War medh thet som Gudh tigh beskärt haffuer/ wäl tilfridz” (nr 46). Man ska förlita sig på Guds rättvisa: ”Gudh pläghar icke mindre/ förnidra och fördärffua/ the Ogudhachtiga och orätrådigha: Än fordra och främia the Gudhfruchtiga/ fromma och rätrådigha” (nr 78). Man ska vara förvissad om att Gud straffar de upproriska: ”The som medh siälffswilia och geenstörtigheet/ leffwa vthi kijff trätha/ och oenigheet/ bliffua gemeenliga aff Gudhi straffadhe” (nr 35). Man ska sätta värde på Guds välsignelse: ”Flitigt arbete är en wiß Rikedom/ besynnerlighen när Gudhz wälsignelse ther til kommer” (nr 89). Osv.

Ett ovanligt markant kristianiserande kliv från berättelse till lärdom sker i ”Om een Höna som warp Gullägg” (nr 34). Den ganska korta narrationen återger historien om bonden vars höna varje dag värper ett guldägg. Bonden tror att hönan är fylld med guld och dödar henne för att komma åt innehållet. Men i hönan hittar han inget annat ”än man eliest vthi andra Höner finna pläghar”. Genom sin girighet går han miste såväl om hönan som om det dagliga guldägget. Fabelns ”Lärdom” lyder:

Rätt så går thet och til medh them/ som icke kunna eller wilia låtha sig nöya/ medh thet som Gudh them tilskickat och beskärt haffuer. Hwar och en befljthe sigh/ vthi thet kall och ämbethe Gudh haffuer honom kallet och bruke ordentlighe medhel/ så giffuer och Gudh then Alzmechtighe sijn wälsignelse ther til.

Här kan vi konstatera inte bara en stark kristianisering i fabelns epimythion utan också en direkt lutheranisering. Det allmänna påbudet om förnöjsamhet med Guds gåvor preciseras i ett andra steg så att det sammanfaller med Luthers ämbetslära så som den utvecklas i till exempel *De votis monasticis* (1521): varje människa är kallad av Gud att utföra sitt specifika yrke¹¹⁷.

Allra längst i sin kristianiserande tendens går den långa fabeln ”Om en Sparff” (nr 20). Den berättar om en sparv som har fyra ungar; när de precis blivit flygfärdiga skövlas boet och de tvingas ut i världen. På hösten träffar sparven sina fyra ungar på en veteåker och frågar i tur och ordning ut dem om hur de tillbringat sin sommar. Den första sparvungen har hållit till i en köpmans trädgård, den andra ungen vid hovet och den tredje längs landsvägarna; sparven förmanar dem och förklarar vilka faror som hotat dem. Slutligen tillfrågas den fjärde ungen, som bott i en kyrka: ”ther haffuer migh alla Foghlars Fadher vppehållit/ och nådelighen för all olyka/ hädzska/

och skadeligha Foglar beskyddat och bewarat”. Sparven berömmar sin yngsta unges val av sommarviste, och den kristianiserade narrationen följs upp och får sitt budskap om en total gudsförtröstan sammanfattat i ett versifierat epimythion:

Ty then sijn saak sätter til Gudh/
Och ey skiöther annan Oliudh/
Tijgher/ lijdher och inthet qwijdher/
Är toligh/ wäntar/ flitigt bedher/
Är j sijn Troo medh samweet reen/
Then wil Gud hiälpa ifrå alt meen.

Förlagan till ”Om en Sparff” är en av Johannes Mathesius predikofabler, som bygger på en annan och med folksagan mer besläktad fabelmodell än Luthers. Adalbert Elschenbroich talar apropå denna Mathesiusfabel om ”die Herausbildung einer sich von der äsopischen Tradition lösenden evangelisch-biblizistisch-allegorischen Fabel”¹¹⁸; sparven spelar en viktig roll i flera evangeliska liknelser (t.ex. Matt. 10:29–31). ”Om en Sparff” bidrar till att ge *Hundrade Esopi Fabler* en markerat konfessionell prägel inte minst genom att berättelsens unga hjälte i kyrkan livnär sig på ”flugurnar och duärgarna aff fönstren”; flugor och spindlar betecknade i tidens lutherska propaganda alla dem – katoliker, svärmare etc. – som besudlade den rena läran och störde förkunnandet av Guds ord.¹¹⁹

Samhällshierarkin

En annan förstärkning av en luthersk tendens rör den grundläggande synen på samhället. I en rad fabler inpräntas att man ska veta sin plats i samhällsordningen, inte försöka ändra den samt respektera makthavarna, som i sin tur ska visa aktning för sina underlydande.¹²⁰ I fabeln ”Om Hälgedaghen och Söknedaghen” (nr 67), av allt att döma en nyskapelse av Chytraeus¹²¹, berättas hur vardagen kritiskt – eller med som det står i texten ”oförnufftiga och onyttiga ordh” – frågar helgdagen varför den ene av dem måste arbeta hårt medan den andre tar det lugnt. Helgdagen svarar överlägset:

Min wän tigh sker härvtinnan alzingen orätt. Thet är jw tilbörlogit at tu födhher och vppehåller honom/ som är orsaken/ och begynnelsen til all tijn lycka och wälfärdh. Betänck doch siälff huadh thu migh förvthan wara skulle? Ty om iagh Hälgedagh icke woro/ tå wiste man alzintet aff noghon Söknedagh.

Denna något sofistiska argumentation omformuleras i fabelns epimythion till en princip som utgör ett fundament i den lutherska samhällssynen: ”Vndersåterna skola wara tilfridz medh sijna öffuerheet/ Ty när öffuerheeten icke mår wäl/ Så

står/ eller går thet icke håller wäl til hoos vndersåtarna”. Luther menade att människans historiska existens struktureras av olika stånd med skilda sociala uppgifter; dessa ”ordines et gradus civilis societatis”¹²² motiverades teologiskt som – med Karl-Heinz zur Mühlens formulering – ”von Gott eingesetzte Instrumente zur Bewahrung der Schöpfung”¹²³. För sin egen samtid räknade Luther med tre stånd – det lärande (ecclesia), det hushållande (oconomia) och det regerande (politia): ”die heiligen orden und rechte stiftte von Gott eingesetzt sind diese drey: Das priester amt, Der Ehestand, die weltliche überkeit”.¹²⁴ Begreppet överhet är centralt, inte bara i Lutherskriften *Von weltlicher Überkeytt, wie weyt man yhr gehorsam schuldig sey* (1523). Överheten har till uppgift att sörja för upprätthållandet av en även för den själv bindande rättsordning och att sträva inte efter bonum proprium utan efter bonum commune. Den kristnes plikt är både att underkasta sig överhetens samhällsbevarande maktutövning och att aktivt understödja den.¹²⁵

En minst lika kraftig övergång till luthersk samhällsteori sker i fabeln ”Om Räffwen och Jgelen” (nr 65). En räv har fastnat i gyttjan och kan inte ta sig loss. En svärm myggor sätter sig på räven och suger hans blod. En igel som kommer förbi frågar räven om den ska jaga iväg myggorna. Räven avböjer erbjudandet med motiveringen att det är bättre att de mätta myggorna sitter kvar än att det kommer nya hungriga myggor som tömmer honom på ännu mer blod. Fabelns ”Lärdom” kungör: ”The som förändringh begära j Regementet/ och åstunda Nya Regenter/ giöra inthet annat/ än komma och sättia sigh siälffua vthi större tuångh och högre olycko”. Här kan vi konstatera att den princip som formuleras i epimythiet för det första knappast med någon logisk nödvändighet följer ur narrationen utan snarare bygger på en viss felläsning av det skildrade förloppet, för det andra faller utmärkt på plats i Luthers politiska etik. Också det svenska språkbruket i dessa båda fabeltexter är genuint lutherskt: ”öffuerheten”, ”vndersåtarna”, ”Regementet” etc. Man kan förslagsvis jämföra med hustavlans ordalydelser i lilla katekesens svenska edition av år 1572 – ”Hwar och een siel ware Öffuerhetenne som weldet haffuer vnderdånig, Ty ingen Öffuerheet är, vthan aff Gudhi”¹²⁶ – eller med augsburgska bekännelsens sextonde artikel, ”Om werldzligh Öffuerheet”, så som den återges i *Confessio fidei*:

OM werldzlighit Regemente warder lärdt, at alle werldzlighe, doch laghliche ordningar äro Gudz gode werck. [---] Therföre äro the Christne sino Öffuerheet, såsom ock Laghen, hörsamheet och lydna plichtighe.¹²⁷

Den lutherska vocatiolära vi redan mött i fabeln om hönan som värpte guldägg (nr 34) – ”Hwar och en beflijthe sigh/ vthi thet kall och ämbethe Gudh haffuer honom kallet” – innebär likaså ett försvar av rådande maktstrukturer. I en artikel om samhälls- och kyrkokritiken i Luthers, Chytraeus och Burkhard Waldis fabler understry-

ker Ernst Heinrich Rehermann och Ines Köhler-Zülch att Chytraeus med sin samling – på luthersk bas och till skillnad från Waldis – syftade till att ”das bestehende Moral-, Sozial-, Stände- und Herrschaftssystem seiner Zeit als von Gott gegeben hinstellen und somit als erhaltenswert zu bejahen”.¹²⁸

Särskilt intressant i detta sammanhang är den svenska samlingens hantering av den för politiska syften ofta brukade fabeln om magen och lemmarna¹²⁹. I ”Om Buken och the andre Lemmar” (nr 36) berättas hur de hårt arbetande kroppsdelarna – händerna, fötterna, munnen etc. – gör uppror mot ”thet latha Hoffuudet/ och then frässande Buken” och genom att vägra förse dem med föda vill tvinga dem att antingen delta i arbetet eller dö. Men efter en tids strejkande märker kroppsdelarna att de själva tar skada och blir ”wahnmechtige”, och de inser att ”Buken wärkar lijff och krafft in vthi the andre Lemmarna” och att ”Hoffuudet måste regera the andre Lemmarna medh wijsdom och förståndh”. Så långt följer narrationen den uppläggning fabeln enligt Titus Livius har hos Menenius Agrippa, när han på patriciernas uppdrag – detta skedde under den tidiga romerska republiken – skulle tala de upproriska plebejerna till rätta.¹³⁰ Berättelsen i *Hundrade Esopi Fabler* avslutas emellertid med ett tydligt kristianiserande tillägg: ”Och tackadhe therfore the andra Lemmarna Gudh/ at the åther bleffuo medh thesse två förenadhe”. Den distinkt lutherska turneringen följer sedan i epimythiet, som förklarar:

Här vthaff kan man förmärkia/ at [...] man skal medh öffuerheten/ Såsom och Kyrkiors/ och Scholers tienare/ [...] hwilka man gemenligh håller för onyttigt och fåfångt folk/ (förvthan huilka/ man doch lijkwäl icke wara kan) gärna wara tilfridz/ och them sijn tilbörigha löön och vppehålle bekomma låtha. Ty vproot/ oenigheet/ twedrächt/ och otacksamheet/ emoot thessa förbenämnda/ ständher Lemmar och Ledhamother/ löner omsijdhor gruffueligha illa.

Epimythiet ger en sammanfattning av Luthers syn på samhällshierarkin: till både världsliga och kyrkliga makthavare ska undersåtarna betala sin skatt och förhålla sig lojala. Elschenbroich framhåller att fabeln om magen och kroppsdelarna i den tyska reformationslitteraturen ”immer wieder zum Exempel herangezogen wurde, wenn es um Erhaltung oder Wiederherstellung des sozialen Friedens ging”.¹³¹ Balks ”Om Buken och the andre Lemmar” lämnar klart besked om att Menenius Agrippas fabel gjordes till verktyg för luthersk samhällsdisciplineringen också i Sverige.

Patriarkatsprincipen

En tredje luthersk tendensförstärkning i *Hundrade Esopi Fabler* gäller inskräpandet av den patriarkala principen. Det sker i första hand i några fabler som skildrar förhållandet mellan fäder och barn; tendensen slår i dessa fall igenom tydligare i själva

narrationen än i den diskursiva lärdomen. I ”Om en Fadher och hans Barn” (nr 57) berättas hur en döende far uppmanar sina barn att hålla sams. Han gör det genom att ta ”en nygiord wältilhopa bunden quast” och be vart och ett av barnen försöka bryta sönder den. När ingen lyckas löser fadern upp kvasten och ger barnen var sitt mindre knippe och ber dem i stället bryta sönder det, något de klarar utan problem. Härefter följer faderns förklaring och förmaning: ”Tå sadhe Fadhren/ här vthaff skolen j lära käre Barn/ huru mykit nyttigh enigheet och samdrächtigheet ähr. [---] Therföre om j hållen idher tilhopa/ och ären huar andra biständighe/ så skall ingen kunna tilfogha edher noghon skadha” etc. Den faderliga auktoritetens betydelse i relationen förälder/barn understryks här på ett flerfaldigt vis. Den gamle och döende fadern blir inte föremål för barnens omsorger utan intar in i det sista en aktiv och undervisande hållning. Han ställer barnen inför en uppgift som han i handling visar att han ensam känner lösningen på. Den praktiska uppgiftens innebörd utreds därefter verbalt av fadern; i fabelberättelsens enda replik föreskriver han hur barnen ska leva sina liv. Faderns långa replik sträcker sig utan avbrott till narrationens slutpunkt; inom fiktionsvärldens ram får fadersauktoriteten således sista ordet. Faderns förmaning fångas omgående upp och sanktioneras av fabelns ”Lärdom”. Det faderliga budskapet formuleras här – på denna punkt avviker Balk intressant nog från sin förlaga – inledningsvis på patriarkatets språk (”Concordia res parve crescunt/ Discordia magna dilabuntur”) och först därefter på modersmålet (”Genom eendrecht wäxa häffuor små / Genom twedrecht stoora tillbaka gå”). I ett sista steg ger fabelns epimythion fadersauktoritets föreskrift gudomlig välsignelse: ”Ther eendrachtigheet är/ ther haffuer Gudh sijn hemwist och Boningh”.

En parallell situation skisseras i fabeln med den snarlika titeln ”Om en Hwsfader och hans Barn” (nr 89). Fadern ligger på dödsbädden och kallar ”alla sijna Söner til sigh”. Han talar om att han i vingården har en stor skatt nedgrävd och att sönerna efter hans död ska gräva upp den och dela den mellan sig. När fadern dött gräver sönerna i hela vingården – fadern har inte sagt exakt var skatten finns – men hittar inget. Däremot mår vingården bra av att bli genomgrävd och ger stor skörd. Då inser den äldste sonen att den skatt fadern syftat på är arbetet, och han säger till sina bröder: ”låther oss therföre flitelighen arbeta”. Här är det alltså en annan luthersk dygd – det hårda arbetet¹³² – som hyllas, men framför allt tar fabeln parti för patriarkatet, och den gör det med en tydlig accentuering av den patriarkala successionsprincipen. Medan fadern i fabeln om kvasten vänder sig till ”alla sijna Barn”, kallar fadern i fabeln om vingården ”alla sijna Söner til sigh”. Efter faderns död följer sönerna lydigt sin faders bud – den patriarkala auktoriteten verkar således obruten även efter patriarkens död. Den äldste sonen är den som först förstår innebörden i faderns uppmaning; sonen tycks på intet sätt känna sig lurad av faderns utfästelse

utan axlar i stället lojalt den patriarkala rollen och uttalar faderns sista vilja som sin. Liksom i "Om en Fadher och hans Barn" får fadersauktoritetens påbud i "Om en Hwsfader och hans Barn" gudomlig sanktion i fabelns epimythion: "Flitigt arbete är en wiß Rikedom/ besynnerlighen när Gudhz wälsignelse ther til kommer".

Den patriarkala principen är central i lutherskt tänkande. Den utgår från den konkreta och idealiserade fadersrollen i familjen: den gode, ansvarstagande fadern, som med fast hand styr sin familj i rollerna som sin hustrus make, sina barns far och sitt tjänstefolks herre. Därifrån överförs principen på förhållandet till överheten – fursten som pater patriae – och på förhållandet till Gud, den himmelske fadern. Just begreppet husfader tilldelas en viktig plats i den lutherska förkunnelsens pedagogik.¹³³ I 1529 års utgåva av *Der kleine Catechismus* markeras på rubriknivå gång efter annan att det är en "Hausvater" som för sitt husfolk ska förklara budorden, trosbekännelsen samt Herrens bön, "Das Vater unser".¹³⁴ Ett elegant exempel från fabelfiktionens värld på hur den patriarkala principen överförs från familjenivå till metafysisk nivå levererar den redan kommenterade "Om en Sparff" (nr 20). Den sparvförälder som på hösten återser sina ungar är deras far: "Om hösten ther effter/ kommo en hoop medh Sparffuar vthi en hwethe åker tilsamman/ ther fann och thå Fadhren sijna fyra vngar". Sparven omnämns som far elva gånger i narrationen, i regel av berättaren ("Sadhe Fadhren" etc.) men också av sina ungar ("käre Fadher") och vid ett tillfälle av sig själv ("hörer mijn ord/ och fölger edhers Fadhers råd"). När den yngste sonen – alla fyra ungar är söner – till slut får ordet, beskriver han sitt sommarviste i kyrkan: "ther haffuer migh alla Foghlars Fadher vppehållit". Efter den repliken betecknas sparvpappan inte längre som far utan enbart som "then Gamble"; den patriarkala rollen har övertagits av "alla Foghlars Fadher", som i berättelsens slutrader omnämns både som "Gudh" och som "then Ewigha skaparen". Skillnaden i dignitet understryks genom kontrasten mellan sparvpappans osäkra "Näste" och den "Kyrkia" där alla fåglars far "beskyddat och bewarat" sparvungen. När Luther i sitt fabelförord ska illustrera fablernas rätta bruk, skisserar han en situation där just en familjefar, "en Hwsfadher" (s. 61), i kretsen av sina barn och sitt husfolk uttyder en fabel.¹³⁵ De textexempel Luther väljer är fabeln om hunden och köttstycket och fabeln om grodan och musen – i *Hundrade Esopi Fabler* nummer 5 och nummer 3. Men om vi i stället tänker oss att husfadern utlägger fabeln om sparven, ställs vi inför en tredubbling av den lutherska patriarkatsprincipen: den med tolkningsmonopol auktoriserade pater familias återger och förklarar en fabel, där en far från djurens värld uppträder som en närmast allvetande förhållare, domare och undervisare och låter sin roll peka vidare mot och övertas av en honom överlägsen och gudomlig fadersinstans.

I en av de förhållandevis få artiklar som ägnats Nathan Chytraeus fabelsamling skriver Ernst Heinrich Rehermann om *Hundert Fabeln aus Esopo*: "Es geht um die

Vermittlung einer christl. Verhaltensethik vor allem an die Jugend, die C. mit seinen Fabelübersetzungen erstrebt hat”.¹³⁶ Preciseringen ”Verhaltensethik” är inte oviktig; de moraliska budskap som framförs är knutna till uppförande och beteende på en relativt konkret nivå. Adjektivet ”christl[ichen]” ter sig däremot som en mindre exakt bestämning, eftersom den ”Verhaltensethik” Chytraeus samling (liksom dess svenska översättning) förmedlar fått både en tydlig luthersk inramning och en tydlig luthersk accent. Klarare emfas åt det protestantiska sammanhang Chytraeus fabelsamling hör hemma i ger Bärbel Schwitzgebel i en analys primärt inriktad på förordet i *Hundert Fabeln aus Esopo*:

Wie sich vor allem an den späteren Ergänzungen des Chytraeus zeigt, ist die Fabel eingebunden in einen Kanon christlich-didaktischer Verhaltenslehren. Der noch bei Alberus vorherrschende Legitimierungsgedanke kann hier zurücktreten, das heißt, er wird durch den Hinweis auf die reformatorischen Schriftsteller und ihre Fabelbearbeitungen ersetzt.¹³⁷

Mot bakgrund av den allmänna kristianisering som fabeln – i sällskap med en mängd andra antika genrer – genomgick under medeltiden är det intressant att konstatera att den första folkspråkliga fabelsamlingen i förhållande till sin kristianiserade latinska förlaga närmast uppvisar en sekulariserande tendens; i Marie de Frances *Ésope* är det framför allt feodalsamhällets trohetsnormer som hyllas.¹³⁸ Inte mindre tänkvärt är att den första danskspråkiga fabelsamlingen, tryckt i Malmö 1556, som sin upphovsman hade en av reformationens främsta representanter i Danmark – Christiern Pedersen spelade bland annat en nyckelroll vid tillkomsten av den första danska helbibelöversättningen, Christian III:s bibel (1550)¹³⁹ – men inte på långt när uppvisar samma lutheraniserande drag som *Hundrade Esopi Fabler*. Pedersen utförde utan större ingrepp en fördanskning av Steinhöwels *Esopus*, som ju var ett renässanshumanistiskt och inte ett konfessionellt projekt. Här kan återigen fabeln om hönan och guldägget – hos Steinhöwel och Pedersen är fågeln en gås – få tjäna som exempel. Steinhöwel inleder sin tyska text med följande promythion:

Welher an gnuog nit benügen hat, dem würt oft daz ouch enpfüret, das er hat. Darum solt du dankbar syn umb daz guot, das dir von got gegeben ist und nit in gytikait nach größerm stellen, des du nit noturfftig bist.¹⁴⁰

I Pedersens version lyder denna inledande lära:

Huo som haffuer nock oc vil icke lade sig nøye/ han mister tit det han haffuer/ Der faare scalt du tacke Gud for det gode han haffuer giffutt dig oc icke aff gerighz haste effter mere at du bliffs icke fattig paa det siste[.]¹⁴¹

Pedersen följer som synes mycket nära Steinhöwels text. Den viktigaste förändringen är den något fylligare roll den danska översättningen tillskriver Gud. Hos Steinhöwel uppfordras läsaren att vara tacksam över det goda Gud har givit ("solt du dankbar syn umb daz guot, das dir von got gegeben ist"), hos Pedersen uppmanas läsaren att tacka Gud för det goda Gud har givit. Kontrasten är emellertid alltjämt påtaglig till den, som jag redan belyst, starkt lutheraniserade "Lärdom" som avslutar den svenska samlingens "Om een Höna som warp Gullägg" (nr 34):

Rätt så går thet och til medh them/ som icke kunna eller wilia låtha sig nöya/ medh thet som Gudh them tilskickat och beskärt haffuer. Hwar och en befljthe sigh/ vthi thet kall och ämbethe Gudh haffuer honom kallet och bruke ordentlighe medhel/ så giffuer och Gudh then Alzmechtighe sijn wälsignelse ther til.

Som helhet framstår *Hundrade Esopi Fabler* – det måste bli min slutsats så långt – som ett projekt perfekt ämnat att ge folklig förankring åt den konfessionella konsolidering som vid sekelskiftet 1500/1600 var en gemensam angelägenhet för det svenska samhällets alla maktinstanser.

II. Potentiellt konfessionaliseringsmotsträviga inslag i *Hundrade Esopi Fabler*

Som aisopisk fabelsamling skriver *Hundrade Esopi Fabler* in sig i en lång genre-tradition, som sträcker sig tillbaka till den förkristna antiken. Det ter sig därför rimligt att anta att den svenska samlingen också bär med sig genretypiska komponenter – stoff och konventioner – som värjer sig mot det reformatoriska konfessionaliseringsuppdraget. Och det är befogat att fråga hur inslag av denna art hanterades i 1500-talets lutherska fabelbruk i allmänhet och av Chytraeus och Balk i synnerhet. Att *Hundrade Esopi Fabler* hade kunnat göras till en mycket mer entydig och konsekvent förmedlare av lutherska ståndpunkter än vad den de facto är låter sig lätt sägas; däremot är det inte säkert att – för att fortsätta det kontrafaktiska resonemanget – en fabelvolym helt och hållet sammanställd av Martin Luther hade haft en starkare konfessionell prägel än Chytraeus *Hundert Fabeln aus Esopo* och dess svenska översättning.

En aspekt jag hittills inte kommenterat särskilt utförligt gäller hur Balks *Hundrade Esopi Fabler* i stort förhåller sig till Chytraeus samling. Här kan det vara på sin plats att slå fast att Balk inte – som Göte Klingberg och flera forskare i hans efterföljd gjort gällande¹⁴² – översatt den första upplagan av *Hundert Fabeln aus Esopo*

från 1571 utan i stället haft den andra och utökade upplagan från 1574 som sin förlaga.¹⁴³ Redan en hastig jämförelse mellan de tyska upplagorna och översättningen klargör detta förhållande; alla de tillägg Chytraeus infört i sin andraupplaga återfinns hos Balk. I såväl stort som smått följer Balk om inte slaviskt så åtminstone påfallande troget sin tyska källtext. Emellertid har han avstått från att översätta den längre berättelse, ”Ein Schöne vnd nutzliche Histori/ woher die Edelleute vnd Bawern jhren vrsprung haben”, som avslutar Chytraeus samling i både dess första och dess andra upplaga. Det är ett i detta sammanhang högst intressant faktum. Denna berättelse, som går tillbaka på medeltida historier om Evas olika barn, var ett omtyckt inslag i den tyska reformationslitteraturen – till dess spridning bidrog bland andra Melanchton – och användes för att rättfärdiga den rådande samhällsordningen.¹⁴⁴ I Chytraeus version utser Gud, sedan han genomfört ett katekesförhör i den adamtiska urfamiljen, Abel till präst, Seth till kung och furste samt Kain till bonde och knekt. Den lutherska läran om de tre stånden – ecclesia, politia och oeconomia – ges därmed gudomlig legitimering¹⁴⁵ och *Hundert Fabeln aus Esopo* får sin identitet som konfessionaliseringsprojekt stärkt. Den berättelsen saknas alltså i *Hundrade Esopi Fabler*.

1. Den antika föreställningsvärlden

Något som på ett mer direkt vis hade förutsättningar att komplicera *Hundrade Esopi Fabler* som konfessionaliseringsprojekt är de tendenser i själva fabelkorpusen som drar i markant andra riktningar än den kristet lutherska. Jag ska här inskränka mig till att kommentera dels den roll antika gudomligheter spelar i fablerna, dels en av de enskilda fabelberättelser som samlingen haft mest uppenbara svårigheter att inordna i sitt övergripande värdesystem.

A. MYTOLOGINS GUDAR

Att den antika mytologins gudar, i synnerhet Jupiter, dyker upp i åtskilliga av den svenska samlingens fabler förklaras givetvis av traditionens och genrekonventionernas styrka. För samlingens konfessionaliseringsuppdrag behöver det inte vara något större problem, så länge de antika gudomligheterna håller sig i bakgrunden på den diffust arkaiska scen där fabelepisoderna utspelar sig.¹⁴⁶ I fabeln ”Om en Tiuff” (nr 7), alltså en av Luthers bearbetningar, nämns Jupiter vid ett tillfälle: ”Tå frågadhe Jupiter vthaff himmelen/ huadh sådant Jämrandhe och bannande skulle betyda”. Den antike gudens roll begränsar sig till att ställa denna enda fråga – Jupiter fyller framför allt en viss berättarteknisk funktion – och framträder därtill aldrig på den primära narrationsnivån utan i en infälld berättelse. Mer problematiskt blir det möjligen när

Jupiter tilldelas en framträdande roll i en fabel, som i de tematiskt besläktade ”Om en Duergh” (nr 21), ”Om Åsnan som offta ombytte Hwsbönder” (nr 82) och ”Om Grodhan och Jupiter” (nr 29). Huvudaktörerna i dessa tre fabler är alla missnöjda med sakernas tillstånd – dvärgen med sin litenhet, åsnan med sin husbonde, grodorna med sin kungabrist – och vänder sig till Jupiter för att få hjälp. Jupiter bönhör samtliga: dvärgen förvandlar han till en jätte, åsnan låter han först flytta från trädgårdsmästaren till en tegelslagare och därefter till en garvare, grodorna ger han först en stock till kung och sedan – på eget bevåg när grodorna på nytt beklagar sig – en hungrig stork. I alla tre fabelberättelser får gestalterna det sämre än de hade det i utgångsläget och ångrar att de önskat sig en förändring, som emellertid i varje historia är oåterkallelig. Jupiter visar sig i samtliga fabler som en tillmötesgående och handlingskraftig men också som en ironiskt nyckfull gudom och framstår knappast som någon allvarlig konkurrent till kristendomens majestätiske gud. I de tre fablernas epimythier har också alla inslag av antik mytologi eliminerats till förmån för påbud kompatibla med en luthersk åskådning (”bättre kommer sällan effter gott” etc.).

Ett tydligt exempel på hur antik mytologi får träda tillbaka för en kristen gudsföreställning finner man i ”Om en Oxadriffuare och Hercules” (nr 97). En bonde som kört fast med sin vagn och inte vet vad han ska ta sig till ”klagadhe öffuer sijna stoora olycko/ och åkallade then stoora Gudhen Hercules om hiälp och biståndh”. Herkules infinner sig men hjälper inte bonden utan skäller ut honom för att han inte ansträngt sig tillräckligt för att få loss vagnen. Den antike halvguden får alltså förmedla den lutherska arbetsetik som präglar samlingen i dess helhet. Liksom medeltiden typologiskt omtolkade Herkules till ”une préfiguration du Christ”¹⁴⁷, är det av vikt för *Hundrade Esopi Fabler* att vinna den mytologiske hjälten för den rätta tron. Så sker i ett första steg redan i narrationen, när Herkules får avsluta sitt förmaningstal med orden: ”åkalla migh sedhan om hiälp/ så will iagh och göra mitt ther til/ och medh Gudz hiälp främmia mä[n]iskligit arbete”. I epimythiet har Herkules helt fått lämna plats åt ”Gudh”, som givits svenska förtecken och skrivits in i en livshållning av kärvt lutherskt snitt:

Här til kunna the gamble suänске ordspråken föres. Gudh giffuer wäll Oxan/ män icke strax medh Hornen.

Man kan icke ösat in vthi tigh medh skeedar. Gudh hiälper flitigheet/ och treffuenheet. Jthem hiälp tigh siälff/ så hiälper Gudh tigh medh.

Mest utmanande ter sig kanske den antika mytologin i fabeln ”Om Skalmatken” (nr 75). En antik gud – än en gång Jupiter – presenteras som världens skapare: ”J Begynnelsen tå then Gudhen Jupiter alla Creatur skapat hadhe” etc. Den mytologiska kosmologin har klätts i den bibliska skapelseberättelsens ord – ”J Begynnelsenn ska-

padhe Gudh” etc. – utan att detta på något sätt korrigeras, vare sig i fabelns fortsatta narration eller i dess epimythion. Den kristne guden lyser både som skapare och frälsare med sin frånvaro. Jupiter är den enda gudomligheten i skalmaskens universum, ett faktum att kontrastera mot kommentaren till första budet i stora katekesen, där Luther beskriver hur hedningarna ”wurffen yhren Juppiter zum höhisten Gott auff” och fördömer detta som ”Abgötterey”.¹⁴⁸

B. ”OM RÄFFWEN OCH ÖRNEN”

Många av de konkreta scener som skildras i den svenska samlingens fabelberättelser bryter på ett iögonfallande sätt mot de kristna normer som uppställs i förslagsvis lilla katekesens hustavla, inte minst mot det avslutande påbudet riktat till ”menigha man”: ”Elska tin nästa som tigh sielff, I thet ordet äro all Laghen författat”¹⁴⁹. Till de i detta avseende mer provocerande exemplen hör fabeln ”Om Räffwen och Öرنen” (nr 16). Berättelsen återger i korthet följande förlopp: Rävnen och örnen är grannar och goda vänner. Men en dag tar örnen rävens ungar och ger dem som föda till sina egna småttingar. Rävnen kan inte ta sig upp till örnen bo och uppmanar därför gudarna att hämnas. När örnen en tid senare på nytt söker föda till sina ungar, kommer den till ett altare där den på glöden finner ett stycke kött, som den för med sig. Örnen märker inte att ett glödande kol följer med köttet; boet fattar eld och både örnen och örnungarna blir offer för lågorna. Fabeln om rävnen och örnen finns tidigt belagd i antik litteratur och har sina rötter i den sumerisk-akkadiska kulturen.¹⁵⁰ I en jämförelse mellan hur denna fabel hanteras av Archilochos och Phaedrus konstaterar Hans Georg Coenen att den hämndakt som hos Archilochos är en konsekvens av att örnen bryter sin vänskapspakt med rävnen och därmed också trotsar den av gudarna gillade ordningen hos Phaedrus skildras i sekulära termer – gudarna är helt frånvarande – som den svagares rationella reaktion på den starkares övergrepp: rävens mål i den latinska varianten är inte vedergällningen i sig utan att få tillbaka sina ungar, något den också lyckas med.¹⁵¹ Medan Archilochos variant försvarar den sociala balansens gudomliga stadfästning, är fabeln i Phaedrus händer, fastställer Coenen, ”keine Erbauungsliteratur; sie will den Leser nicht frömmen, sondern realistischer machen”.¹⁵²

Ställd mot dessa två antika varianter uppvisar Balks ”Om Räffwen och Öرنen” ett flertal intressanta drag. Liksom i den grekiska (visserligen bara fragmentariskt bevarade¹⁵³) varianten är örnen och rävnen förenade genom vänskapsband; rävnen omtalas som örnen ”granna och stalbrodher”. I den svenska varianten framstår örnen brott som än brutalare, eftersom den för med sig rävens ungar ”vp j Trädh til sijna vngar/ och lät them vpätas för hans öghon/ när han thet sågh”. När rävnen blivit vittne till denna scen befäller den ”Gudharnar thenna saken j händer” – det grekiskt religiösa

mönstret hålls alltså intakt. Rävns mål är att få hämnd: gudarna är, säger den till örnen, ”högre vpe än tu/ the warda migh medh tijdhen til min rätt wäl förhiälpan- des/ och mitt kiött och blodh på tigh och alla tina hämnandes”. Rävnen bönhör av gudarna; när örnens bo står i lågor, ”tä” – lyder den svenska texten – ”sågh Ræffuen sijn glädies syyn”. Rävns tillfredsställelse består inte i att den (som hos Phaedrus) får tillbaka sina ungar levande utan i att den ser sin svekfulle vän förgöras. Fabeln om rävnen och örnen illustrerar även i *Hundrade Esopi Fabler* den för genren typiska ömsesidighetsprincipen i dess negativa tappning – ”hostile reciprocity” är den beteckning Christos Zafropoulos använder i sin studie *Ethics in Aesop’s Fables. The Augustana Collection*¹⁵⁴. Rävns slutkommentar formulerar i klartext vedergällningens lag: ”Thet tänkte iagh wäl/ rätt måste bliffua rätt/ och at alt måste effter förtiänsten straffat warda”.

Hur kan en fabelberättelse som denna infogas i ett lutherskt tolkningsmönster? En möjlighet vore att i enlighet med Luthers grundintention hänföra fabelskildringen till det världsliga riket och, mer specifikt, att ta fasta på en fundamental tanke inom den lutherska antropologin, nämligen synen på människan som samtidigt både rättfärdig och syndig, simul iustus et peccator.¹⁵⁵ Örnens egoism och rävns skadeglädje skulle kunna ses som tecken på hur djupt människan står i onskans makt.¹⁵⁶ Så sker emellertid inte i *Hundrade Esopi Fabler*. Fabelns epimythion utför i stället en annan och mer halsbrytande lutheraniserande manöver genom att betrakta berättelsen som en hyllning till tålmodet: ”Den som vil vmgåås medh världena [...] skal och plantera vthi sitt hierta thet herligha och nyttigha blomstret Patientiam”. Det råd som därpå levereras – ”Haff tu allenast Tolamodh/ Så är tigh Gudh och människior godh” – förutsätter att rävnen i fabeln kan tillskrivas denna dygd och att hans öde kan tolkas som lyckosamt. Huruvida samlingens samtida adressater accepterade denna extrahering av kristen gudsförtröstan ur den grymma fabelberättelsen är svårt att bedöma. Klart är däremot att *Hundrade Esopi Fabler* gjort betydande ansträngningar för att vinna fabeln ”Om Ræffwen och Örnen” för sitt konfessionellt uppbyggelselitterära program.

2. Aisoposbiografen

Som den största potentiella komplikationen med *Hundrade Esopi Fabler* som lutherskt konfessionaliseringsprojekt framstår en omständighet jag hittills inte alls berört, nämligen att samlingen inkluderar den s.k. Aisoposbiografen. *Bios Aisopou* är en berättelse om den gestalt man velat betrakta som fabelgenrens upphovsman och skildrar hans liv som slav, hans tid som fri man och hans död i Delphi; den rymmer i sina utförligaste versioner en rad episoder där Aisopos löser gåtor eller tar sig ur en

knivig situation genom att berätta en fabel.¹⁵⁷ Det finns åtskilliga frågetecken kring Aisoposbiografins uppkomst och ännu fler kring dess sanningshalt. Men det mesta tyder på att berättelserna – det rör sig snarast om ett konglomerat av anekdoter och berättelser – traderades muntligt redan på 400-talet före vår tideräkning och sedan fixerades i skrift ca 100–200; en receptionshistoriskt viktig nedteckning gjordes på grekiska under 1200-talet av den bysantinske munken Maximos Planudes.¹⁵⁸

I *Hundrade Esopi Fabler* återges Aisoposbiografen under titeln ”Om Esopi Leffuarne/ och huru han sigh hållidt haffwer”.¹⁵⁹ Den spänner över 34 boksidor och har placerats bland de paratexter som föregår fabelkorpusen. Genom Aisoposbiografen får *Hundrade Esopi Fabler* sin tydligaste renässanshumanistiska profil; biografen översattes till latin i mitten av 1400-talet och blev sedan ett fast inslag i 1500-talets nylatinska fabelsamlingar.¹⁶⁰ I första upplagan av *Hundert Fabeln aus Esopo* saknas Aisoposbiografen, och varför Chytraeus tog med den i sin andraupplaga tre år senare kan vi bara spekulera kring. Hans roll som latin- och poesiprofessor gjorde honom å tjänstens vägnar till en värnare av de klassiska språkens litteratur; i god humanistisk anda uppträdde han själv som nylatinsk poet.¹⁶¹ Dessutom var biografen om Aisopos en fängslande berättelse, som hade förutsättningar att väcka läsarnas intresse även för samlingens moraliskt matnyttigare texter. Balk följer i sin översättning av biografen troget Chytraeus, som utan nämnvärda ändringar övertagit berättelsen om Aisopos liv från Erasmus Alberus tyska fabelsamling *Das buch von der Tugend vnd Weißheit, nemlich, Neunvndvierzig Fabeln* (1550).¹⁶² Att biografen hämtats från Alberus anges på titelsidan såväl i Chytraeus andraupplaga som i *Hundrade Esopi Fabler*: ”Jthem Esopi Leffuarne/ aff Erasmo albero beskriffuit”. Erasmus Alberus version av Aisoposbiografen är i sin tur en förkortad översättning av ”Vita Æsopi” ur Joachim Camerarius fabelsamling *Historia vitae fortunaeque Aesopi, cum fabulis illius* (1538)¹⁶³; denna typ av mångledad låneverksamhet utgör ett standardinslag i fabelgenrens historia.

Aisoposbiografen är en text som definitivt hör hemma i ett annat kretslopp än den religiösa didaktikens och som kan tyckas kringgå det lutherska filtret i *Hundrade Esopi Fabler*. Luther själv betvivlade Aisopos historiska existens och ställde sig avvisande till Aisoposbiografen. En passage i hans fabelförord lyder i den svenska översättningen: ”thet man thenna Bokena Esopo tilschriffuer och tiläggnar/ tänker iagh vara een dicht/ och torff til äwentyrts icke noghon Människia waridt til som haffuer thet namn Esopus” (s. 50 f). I en uppsats om den första tyska översättningen av Aisoposbiografen, Steinhöwels ”Das leben des hochberühten fabledichters Esopi”¹⁶⁴, kommenterar Regine Hilpert denna Luthers inställning: ”die Abwertung der Vita gegenüber den Fabeln, die der Reformator deutlich zum Ausdruck brachte, dürfte wesentlich dazu beigetragen haben, daß der Äsop-Roman bis in jüngste Zeit als

minderwertige Literatur angesehen wurde”.¹⁶⁵ Det kan med den utgångspunkten förefalla närmast paradoxalt att berättelsen om Aisopos liv i den svenska fabelvolymen, liksom i Chytraeus andraupplaga, placerats mellan Luthers psalmkommentar och Luthers fabelförord. Inom nyare forskning har Aisoposbiografin beskrivits som en av den europeiska litteraturens tidigaste pikareskromaner. I likhet med *La vida de Lazarillo de Tormes* (1554) består den av, konstaterar Niklas Holzberg, ”a series of episodes which recount for the most part the protagonist’s experiences as a servant and the various coarse practical jokes he plays on his master”.¹⁶⁶ Aisoposromanen skulle på denna grund kunna betraktas som ett närmast kontraproduktivt inslag i *Hundrade Esopi Fabler* som lutherskt disciplineringsprojekt.

Men också Aisoposbiografin har åtminstone delvis inordnats – eller låter sig inordnas – i samlingens övergripande lutherska hållning. För det första har Lutherlärjungen Alberus i sin fabelsamling underkastat biografien en tydlig kristianisering. Bland annat presenterar han Aisopos som en gestalt skapad av den kristne guden: ”hat doch vnser Herr Gott diesen heßlichen menschen so hoch begabt mit weißheit vnd verstandt”.¹⁶⁷ Både tanken och formuleringen återklingar via Chytraeus i den svenska texten: ”lijkwäl hadhe Gudh then Alzmechtighe högheligen begäffuat thenna okarsta menniskian medh wijsdom och förståndh” (s. 16 f). För det andra har, som Wilhelm Braune framhåller, Alberus omfattande strykningar – ur Camera-rius text har han exempelvis utelämnat alla avsnitt där Aisopos berättar fabler – haft en medvetet censurerande effekt: ”Seinen streng sittlichen Anschauungen zufolge hat er alle Unsauberkeiten ausgemerzt, auch viele einfache Eulenspiegelchwänke Aesops beiseitigt”.¹⁶⁸ För det tredje ter sig den bedömning av Luthers syn på biografien som Hilpert företräder väl kategorisk. Luther avsåg de facto att inkludera en bearbetad version av vita Aesopi i sin planerade samling: ”Denn wir vleis gethan haben eitel feine, reine, nützliche Fabeln in ein Buch zubringen dazu die Legend Esopi”.¹⁶⁹ Placeringen mellan Luthers psalmkommentar och Luthers fabelförord – Aisoposgestalten kommenteras i både den kortare och den längre texten – skulle man kunna tyda som ett försök till luthersk neutralisering eller inkorporering av Aisoposromanen. I en uppsats om berättarinstansen i Alberus fabler tar Ross Vander Meulen fasta på dels att Luther i sitt fabelförord hävdar att det är brukligt att låta sanningen förmedlas av narrar, dels att Aisoposgestalten i biografien har en sådan narroll som möjliggör för och berättigar honom att säga sanningar.¹⁷⁰ Vander Meulen tillämpar detta resonemang på Alberus ovanligt aktiva och dominanta fabelberättare och visar att den just i kraft av sin narrkaraktär ansluter sig till fabelsamlingens övergripande lutherska tendens. I *Hundrade Esopi Fabler* är fablernas berättare av mer traditionellt och sordinerat slag. Men läst via Luthers uppfattning om den sanningssägande narren – som i den svenska samlingen alltså återges på de sidor som följer direkt efter

biografin – skulle Aisoposromanen kunna uppfattas som en lutherskt sanktionerad presentation av en sådan sanningsavslöjande ”Larwa eller Fastelags brodher” (s. 54) och i förlängningen därmed som en in-teckning på att de fabler som följer talar sant. En hake i detta resonemang om ett lutherskt införlivande av Aisoposbiografin förblir dock det faktum att tillägget ”dazu die Legend Esopi” strukits ur Luthers förord såväl i Chytraeus båda upplagor som i *Hundrade Esopi Fabler*.

3. Nathan Chytraeus och kalvinismen

En kommentar kräver slutligen ännu en faktor av mer yttre natur, som eventuellt gjorde Balks *Hundrade Esopi Fabler* komplicerad som konfessionaliseringsprojekt – mer komplicerad som konfessionaliseringsprojekt än den andra upplaga av *Hundert Fabeln aus Esopo* som den troget överfört till svenska. Komplikationen hänger samman med Nathan Chytraeus egen position i det konfessionella koordinatsystemet. Från sin ställning i den lutherska ortodoxins centrum kom Chytraeus alltmer att utveckla ett intresse för en konkurrerande konfession: kalvinismen. Hans religiösa omorientering, som framför allt gällde nattvardsfrågan, saknade inte dramatiska inslag. Efter konflikter i Rostock, där inte minst hans bror med sin teologiska tyngd försökt tala honom till rätta, författade Chytraeus en bekännelse – tryckt 1592 men distribuerad först året därpå – där han kritiserar den lutherska gudstjänstordningen i Rostock och ger uttryck för en kalvinistisk övertygelse. Skriften väckte häftiga reaktioner. Chytraeus blev mer eller mindre tvingad att lämna Rostock och acceptera en tjänst som skolrektor i Bremen, som vid denna tid dominerades av de reformerta; där var han verksam fram till sin död 1598.¹⁷¹

Den konfessionellt uppsplitande slutakten i Nathan Chytraeus liv utspelade sig alltså innan Balk gav ut *Hundrade Esopi Fabler* och antagligen också, med tanke på att han 1596 och 1599 publicerade andra volymer, innan han påbörjade själva översättningsarbetet. I Sverige skedde under 1590-talet och under 1600-talets första år en rad utfall mot kalvinismen – bland annat beskylldes hertig Karl som ett led i den hårdnande maktkampen för kalvinistiska sympatier.¹⁷² I Uppsala mötes slutdokument *Confessio fidei* tas uttryckligen avstånd från alla ”Calvinisters wilfarelser”.¹⁷³ Och 1602, året innan den svenska fabelsamlingen gick i tryck, infördes just från Rostock en stridsskrift i svensk översättning, *Een kårt Berättelse/ Om Caluinisternes Gudh och Religion [...]*, som manar till trohet mot den lutherska bekännelsen och lämnar detaljerade anvisningar om ”huru en christeliger eenfaldiger Hwsfader skal trooliga warna sina Barn/ och sitt Tiänstafolk för thet osaliga Caluinisherijt/ och medh alt alwar hålla them ther ifrå”.¹⁷⁴ Att Nathan Chytraeus i början av 1590-talet så ostentativt och till kalvinismens förmån övergav sina lutherska lojaliteter skulle ha

kunnat ifrågasätta *Hundrade Esopi Fabler* som svenskt konfessionaliseringsprojekt. Men fullt möjligt är också att denna tilldragelse var föga känd på svenska breddgrader eller att den inte tillskrevs någon större betydelse; den hindrade åtminstone inte, som redan noterats, ”grammatica Natanis Chytræi”¹⁷⁵ från att kanoniseras som skolbok på kyrkomötet i Uppsala 1595.

Konfessionaliseringstendensen i den första svenskspråkiga fabelsamlingen är stark, men den bygger inte på öppen kritik mot konkurrerande konfessioner utan på ett mångsidigt inskräpande av grundföreställningar inom det egna konfessionella systemet och hos den egna konfessionella auktoriteten. En av sina viktigaste förutsättningar som lutherskt konfessionaliseringsprojekt äger *Hundrade Esopi Fabler* i sin egenskap av Chytraeusprodukt från Rostock – en tankeväckande parallell föreligger mellan den tidiga, närmast bokstavliga svenska receptionen av David Chytraeus teologiska brukslitteratur¹⁷⁶ och den trogna översättningen av brodern Nathans *Hundert Fabeln aus Esopo*. Därtill har den svenska samlingen försetts med en tydligt konfessionell paratextuell inramning: dels hänvisas till Luther och andra lutherska fäder i översättarens förord, dels får Luther i egna texter komma till tals och ge fabelgenren sin välsignelse. Själva fabelkorpusen, vars inledande nummer utgörs av Luthers bearbetningar, propagerar, i synnerhet i sina lärdomar, för en rad lutherska dygder: förnöjsamhet, hårt arbete, respekt för föräldrar och överhet, gudsförtröstan etc. Vid sidan av dessa lutherska direktappeller inom framför allt etikens område rymmer *Hundrade Esopi Fabler* en underliggande konfessionell tendens, som närmast ansluter sig till den lutherska antropologin och frälsningsläran. Fabelberättelsernas breda exponering av de hårda villkor människosläktet lever under i ”thenna falska och argha werlden” (s. 50) – villkor som uppstått efter fördrivningen ur lustgården och som föranleder samlingens arsenal av råd om vaksamhet, misstänksamhet, framförhållning etc. – hade ytterst till syfte att höja den samtida läsarens mottaglighet för evangeliets löften.

NOTER

- 1 *Phædri Fabler, J Swenske Rijm Öfwersatte, Och Med några Moraliske Anmärckningar Förklarade*, övers. E[ric] W[rangel], Stockholm 1736; [Henrik Peil], *Några Sedolärande Fabler, Den Späda Ungdomen til tjenst*, Stockholm 1752; [Carl Johan Brunjeansson], *Fabler och Sagor. Första Boken*, Götheborg 1764; [Magnus Orrelius], *Allehanda Sedolärande Fabler, Til Nöjsamma Tidsfördrif, Samlade och Förswenskade*, Wästerås 1767; [Bengt Lidner], *Fabler. Första Boken*, Stockholm 1779; *Phædri Æsopiska Fabler, på Svensk vers. Första Delen. Innehållande 3 Flockar*, övers. Magnus Boman, Stockholm 1788.
- 2 ”Een Book om Konungars Liius eller Conduite Componerat aff Den wijse Pilpajj een Jndiann”, övers. Harald Appelbom, 1663 [Rålambska manuskriptsamlingen, fol. 105, Kungliga biblioteket, Stockholm].
- 3 En tvåspråkig latinsk-svensk fabelsamling däremot utkom i Stockholm 1631.
- 4 Jfr t.ex. Francisco Rodriguez Adrados, *History of the Graeco-Latin Fable I. Introduction and From the Origins to the Hellenistic Age* (1979), eng. övers. L. A. Ray, Leiden etc. 1999, särsk. s. 48–136 samt förf:s *History of the Graeco-Latin Fable II. The Fable During the Roman Empire and in the Middle Ages* (1985), eng. övers. L. A. Ray, Leiden etc. 2000, s. 121–723.
- 5 Christos A. Zafropoulos, *Ethics in Aesop’s Fables. The Augustana Collection*, Leiden etc. 2001, t.ex. s. 41 ff.
- 6 Jfr t.ex. Karl Warnkes utgåva *Die Fabeln der Marie de France*, Halle 1898.
- 7 Jfr t.ex. följande editioner: *Favole di Esopo volgare del codice Palatino gia Guadagni*, utg. Mansueto Lombardi-Lotti, Florens 1942; *Esopet. Een middelnederlandse fabelbundel*, utg. W. E. Hegman, Amsterdam 1955; Ulrich Boner, *Der Edelstein*, utg. Franz Pfeiffer, Leipzig 1844 (ang. den omstridda dateringen av den s.k. *Wolfenbüttler Äsop* jfr Klaus Grubmüller, *Meister Esopus. Untersuchungen zu Geschichte und Funktion der Fabel im Mittelalter*, München 1977, s. 376); ”Isopes Fabules”, *The Minor Poems of John Lydgate II*, utg. Henry Noble MacCracken, London 1934, s. 566–599. Den tjeckiska handskriften kommenteras i bl.a. *Jana Albina Ezopovy Fabule a Brantovy rozprávky*, utg. Antonín Truhlář, Prag 1901, s. VII; Walter Schamschula, *Geschichte der tschechischen Literatur I. Von den Anfängen bis zur Aufklärungszeit*, Köln & Wien 1990, s. 93.
- 8 *Gesamtkatalog der Wiegendrucke 4*, Leipzig 1930, sp. 497 f (post 4839).
- 9 Jfr t.ex. följande utgåvor: *Biernata z Lublina Ezop*, utg. Ignacy Chrzanowski, Kraków 1910; *Æsops levned og fabler. Christiern Pedersens oversættelse af Stainhöwels Æsop I. Facsimileudgave*, utg. Bengt Holbek, Köpenhamn 1961. Den spanska utgåvan kommenteras i bl.a. Dieter Beyerle, ”Der spanische Äsop des 15. Jahrhunderts”, *Romanistisches Jahrbuch* 31, 1980, s. 312–338.
- 10 Jfr t.ex. Helene Imendörffer, *Die Geschichte der russischen Fabel im 18. Jahrhundert. Poetik, Rezeption und Funktion eines literarischen Genres I–II*, Wiesbaden 1998, s. 94–102.
- 11 För översättningarnas del jfr Stina Hansson, ”Afsatt på swensko”. 1600-talets tryckta översättningslitteratur, Göteborg 1982, särsk. s. 9–50.
- 12 Jfr Per S. Ridderstad, ”Tryckpressens makt och makten över tryckpressen. Om tryckeri-

- etableringar i det svenska riket 1600–1650”, *1600-talets ansikte*, red. Sten Åke Nilsson & Margareta Ramsay, Nyhamnsläge 1997, s. 346.
- 13 Ridderstad, s. 346.
- 14 Arvid Hedberg, *Stockholms bokbindare 1460–1880 I. Tiden från 1460 till omkring 1700*, Stockholm 1949, s. 44–47.
- 15 Jfr t.ex. Gerd Dicke, *Heinrich Steinhöwels ”Esopus” und seine Fortsetzer. Untersuchungen zu einem Bucherfolg der Frühdruckzeit*, Tübingen 1994, särsk. s. 219–365.
- 16 Per Brahe, *Oeconomia eller Hushållsbok för ungt adelsfolk*, utg. John Granlund & Gösta Holm, Stockholm 1971, s. 8. Den svenske fabelöversättaren anför dock inga sådana argument i sitt förord.
- 17 Jfr särsk. Wolfgang Reinhard, ”Zwang zur Konfessionalisierung? Prolegomena zu einer Theorie des konfessionellen Zeitalters”, *Zeitschrift für historische Forschung* 10, 1983, s. 257–277; Heinz Schilling, ”Die Konfessionalisierung von Kirche, Staat und Gesellschaft – Profil, Leistung, Defizite und Perspektiven eines geschichtswissenschaftlichen Paradigmas”, *Die katholische Konfessionalisierung*, red. Wolfgang Reinhard & Heinz Schilling, Heidelberg 1995, s. 1–49. En informativ översikt ger Ronnie Po-Chia Hsia, *Social Discipline in the Reformation. Central Europe 1550–1750*, London & New York 1989; en uppdaterad sammanfattning finner man i Ute Lotz-Heumann, ”Confessionalization”, *The Encyclopedia of Protestantism* 1, red. Hans J. Hillerbrand, New York & London 2004, s. 497–501. I svensk litteraturforskning har konfessionaliseringsbegreppet aktualiserats bl.a. av Nils Ekedahl i *Det svenska Israel. Myt och retorik i Haquin Spegels predikokonst*, Uppsala 1999, särsk. s. 14–21.
- 18 Heinz Schilling, ”Konfessionelle und politische Identität im frühneuzeitlichen Europa”, *Nationale, ethnische Minderheiten und regionale Identitäten im Mittelalter und Neuzeit*, red. Antoni Czacharowski, Toruń 1994, s. 105.
- 19 Jfr t.ex. de tre parallella konferensvolymerna i serien *Schriften des Vereins für Reformationsgeschichte: Die reformierte Konfessionalisierung in Deutschland – Das Problem der ”Zweiten Reformation”*, red. Heinz Schilling, Gütersloh 1986; *Die lutherische Konfessionalisierung in Deutschland*, red. Hans-Christoph Rublack, Heidelberg 1992; *Die katholische Konfessionalisierung*, red. Wolfgang Reinhard & Heinz Schilling, Heidelberg 1995.
- 20 Reinhard, s. 258–262.
- 21 Tarald Rasmussen, ”Innledende overveielser med europeisk perspektiv”, *Reformationens konsolidering i de nordiska länderna 1540–1610*, red. Ingmar Brohed, Oslo 1990, s. 13.
- 22 Rasmussen, s. 12.
- 23 Matthias Asche, ”Zentrum und Peripherie in der Geschichte Nordeuropas im Zeitalter der Reformation und Konfessionalisierung. Versuch eines Problemaufrisses”, *Dänemark, Norwegen und Schweden im Zeitalter der Reformation und Konfessionalisierung. Nordische Königreiche und Konfession 1500 bis 1660*, red. Matthias Asche & Anton Schindling, Münster 2003, s. 17. Jfr äv. t.ex. Ingun Montgomery, ”Uppsala möte 1593”, *Kyrkohistorisk årsskrift* 1993, s. 13.
- 24 Jfr Werner Buchholz, ”Schweden mit Finnland”, *Dänemark, Norwegen und Schweden*

- im Zeitalter der Reformation und Konfessionalisierung. Nordische Königreiche und Konfession 1500 bis 1660*, red. Matthias Asche & Anton Schindling, Münster 2003, s. 213 f.
- 25 Jfr t.ex. Ingun Montgomery, ”Jämförande sammanfattning”, *Reformationens konsolidering i de nordiska länderna 1540–1610*, red. Ingmar Brohed, Oslo 1990, s. 169.
- 26 Schilling avgränsar konfessionaliseringsprocessen i Tyska riket till i första hand perioden 1555–1620 (”Die Konfessionalisierung im Reich. Religiöser und Gesellschaftlicher Wandel in Deutschland zwischen 1555 und 1620”, *Historische Zeitschrift* 246, 1988, särsk. s. 14–30), medan Hsia (s. 4) behandlar hela tidsavsnittet 1550–1750. För svenskt vidkommande menar Otfried Czaika att konfessionaliseringsprocessen i stort sett sträcker sig från Gustav Vasas död till 30-åriga krigets slut (*David Chyträus und die Universität Rostock in ihren Beziehungen zum schwedischen Reich*, Helsingfors 2002, s. 58, 68 f), medan Ekedahl i sin Spegelstudie (s. 17) argumenterar för konfessionaliseringsbegreppets relevans för hela det svenska 1600-talet.
- 27 *Confessio fidei. Uppsala mötes beslut 1593 om Svenska kyrkans bekännelse*, utg. Lars Eckerdal & Per Erik Persson, Stockholm 1993, s. 7.
- 28 *Confessio fidei*, s. 104.
- 29 Ingun Montgomery, *Värjostånd och lärostånd. Religion och politik i meningsutbytet mellan kungamakt och prästerskap i Sverige 1593–1608*, Uppsala 1972, s. 83–100.
- 30 Reinhard, s. 263–276.
- 31 Jfr t.ex. Åke Andrén, ”Den andliga domsrätten i Sverige under reformationstiden”, *Reformationens konsolidering i de nordiska länderna 1540–1610*, red. Ingmar Brohed, Oslo 1990, s. 453 f.
- 32 Jfr t.ex. Rasmussen, s. 17.
- 33 Reinhard, s. 263. Jfr äv. Hsia, s. 89–121.
- 34 Ingun Montgomery, *Sveriges kyrkohistoria 4. Enhetskyrkans tid*, Stockholm 2002, s. 47.
- 35 Jan Thavenius, *Modersmål och fadersarv. Svenskämnets traditioner i historien och nuet*, Stockholm 1981, s. 107.
- 36 Jfr t.ex. Isak Collijn, ”Översikt av det svenska boktryckets historia 1483–1700”, *Svend Dahls biblioteksbandbok I. Bokhistoria. Bokframställning*, utg. Samuel E. Bring, Uppsala & Stockholm 1924, s. 234–241; Henrik Schück, *Den svenska förlagsbokhandelns historia I*, Stockholm 1923, s. 96–102. Titlarna efter Isak Collijn, *Sveriges bibliografi intill år 1600 III. 1583–1599*, Uppsala 1932–33, s. 200, 222, 256; ang. de två första volymerna jfr Stig Lindholm, *Catechismi förfremielse. Studier till catechismusundervisningen i Svenska kyrkan 1593–1646*, Lund 1949, s. 94.
- 37 Jfr t.ex. följande utgåvor: Martin Dorpius, *Fabularum quae hoc libro continentur interpretes atque auctores sunt hi [...]*, Strassburg 1520; Joachim Camerarius, *Historia vitae fortunaeque Aesopi, cum fabulis illius*, Nürnberg 1538; Gabriele Faerno, *Fabulae centum ex antiquis auctoribus delectae et a Gabrielo Faerno Cremonensi carminibus explicatae*, Romae 1564. Åtminstone de två senare fabelutgivarna var väl kända i Sverige under 1500-talets senare del; Camerarius samling omnämns i den svenska skolordningen 1561 (*Sveriges allmänna läroverksstadgar 1561–1905 I–III. 1561, 1611 och 1649 års skolordningar*, utg. B. Rud. Hall, u.o. 1921, s. 17), en upplaga av Faernos fabelsamling trycktes i

- Stockholm 1583 (*Gabrielis Faerni Fabvlæ Æsopicæ Centvm [...]*, Stocholmiæ 1583 [UUB:s exemplar]).
- 38 *Æsops leuned og fabler. Christiern Pedersens oversættelse af Stainhöwels Æsop II. Inledning og noter*, utg. Bengt Holbek, Köpenhamn 1962, s. 13 f.
- 39 *Hundrade Esopi Fabler/ någre aff D. M: Lutherol somblighe aff Mathesiol och en deel aff Nathanaele Chytraeol på thet Tyska Språket tilhopadragne. Jthem Esopi Leffuarnel aff Erasmo albero beskriffuit. Sampt D. M: Lutheri förspråk om thenne lille Boks nyttol och hennes rätta bruk. Vngdomen vthi vårt kära fädernesland Sverige til öppning/ rättelse och lärdom. Förswenskadhe Aff Nicolao Balk*, Stockholm 1603, bl. (:) vij^r [KB:s exemplar]. Den svenska samlingen har sidpaginering fr.o.m. andra arket; det första arket har signaturen (:). Fortsättningsvis lämnar jag sidhänvisningar inom parentes direkt i löptexten. Citat ur de numrerade fablerna lokaliseras dock enbart med fabelnummer. I citat har nasalstreck upplösts utan att detta markerats.
- 40 Att fabler på latin hade lästs långt tidigare i Sverige, inte minst i skolorna, är självklart (jfr t.ex. Sten Lindroth, *Svensk lärdomshistoria. Medeltiden. Reformationstiden*, Stockholm 1975, s. 46). Rimligen hade de latinska fablerna också översatts till svenska, såväl i skolan – översättningsövningar var ett fast inslag i språkundervisningen – som i andra sammanhang. Men någon samling med fabler på svenska är inte känd från tiden före 1603.
- 41 Hansson, s. 36–43, 231–233.
- 42 Sjukdomen var uppenbarligen inget hinder för översättningsarbetet; Henrik Sandblad konstaterar att Balk ”tvingats att nedlägga ämbetet och begränsa sin förkunnelse till utgivandet av kristliga böcker” (*De eskatologiska föreställningarna i Sverige under reformation och motreformation*, Uppsala 1942, s. 197).
- 43 *Catechismus/ Medh korte Spörsmål och Swar/ om then Christeligha Läronnes aldranödh-torfffeligaste Artiklar/ Sampt medh een påminnelse om alle wilfarelser och Corrupteler/ genom hwilke dieffuulen j thenna tijdhen bedragher och förförer menniskiorna/ För the eenfallighe Christnel författat aff D. Simone Mvsaeo och på Swensko vthsatt aff Nicolao Balck*, Stockholm 1596; [Caspar Huberinus], *Om then Christeliga Riddaren. En ganska vnderligh kamp/ som Heluetis Bestier haffua emoot en Euangelisk Christen/ och huru then H: And en sådane Christen medh sina gåffuor och dygder tröster/ styrcker/ och på sidstone j stridhenne vppehåller. Förswenskat aff Nicolao Balck*, Rostock 1599; [Johan Haller], *Een ganska nyttigh och Christeligh Bönebook vthdragen aff Dawittz Psaltare vthi allahanda lägenhett till at bidia. Steltt vthi tree Böcker effter then 50. Psal: Ord: åkalla migh j nödennens tijdh/ så will iagh hielpa tigh och tu skalt prijsa migh. vthgånghen aff Nicolao Balk*, Stockholm 1603; [Johannes Mathesius], *En Christelig/ nyttig och nödh-torffigh Förmaning til alle Christnel Att then ena then andra all skuld och brott welwilleliga och aff alt hierta gernu förlåta och til giffua skal*, Stockholm 1611 [samtliga KB:s exemplar].
- 44 Jfr särsk. Sigfrid Estborn, *Evangeliska svenska bönböcker under reformationstidevarvet*, Stockholm 1929, s. 217–222.
- 45 *Catechismus/ Medh korte Spörsmål och Swar*, bl. Avij^v-ai^r.
- 46 *Confessio fidei*, s. 7.

- 47 Hansson, s. 241. Hansson påpekar dock att den ”andliga funktionen understryks genom att fablerna är samlade av Luther m fl, samt i Luthers förord” (s. 241).
- 48 Eftersom Hansson koncentrerar sin studie till 1600-talet beaktar hon inte Balks två 1590-talsöversättningar.
- 49 *En Christelig/ nyttig och nödhörffthg Förmaning*, bl. Aiiij^r.
- 50 Sandblad karakteriserar (s. 197) Balk som en ”omkring sekelskiftet flitigt verksam utgivare av religiös folklitteratur”.
- 51 Magnus Collmar, *Strängnäs stifts herdaminne 2. Den äldre vasatiden*, Nyköping 1964, s. 167.
- 52 Jfr t.ex. Åke Andrén, ”Strängnäsprästerna i strid med kungamakten vid 1500-talets slut”, *Öppna gränser. Ekumeniskt och europeiskt i Strängnäs stift genom tiderna*, red. Samuel Rubenson, Stockholm 1992, s. 85–94.
- 53 Strängnäs domkapitels arkiv I 4 (numera överfört till Landsarkivet i Uppsala).
- 54 Greta Hjelm-Milczyn antar att Balk förlorade sin tjänst därför att han undertecknade Strängnäsprotesten (*”Gud nåde alla fattiga översättare”*. *Glimtar ur svensk skönlitterär översättningshistoria fram till år 1900*, Stockholm 1996, s. 56), en uppgift jag inte funnit bekräftad på annat håll.
- 55 Collmar, s. 167 f.
- 56 *Catechismus/ Medh korte Spörmål och Swar*, bl. Aij^r.
- 57 *Catechismus/ Medh korte Spörmål och Swar*, bl. aiiij^v.
- 58 Frågan utreds grundligt i Montgomery 1972.
- 59 Asche, s. 20.
- 60 De inte obetydliga meningsskiljaktigheterna mellan hertig Karl och prästerskapet, särskilt efter 1599, betraktar Ingun Montgomery som ”eine Kontroverse zwischen zwei verschiedenen theologischen Richtungen *innerhalb* des Luthertums” (”Die cura religionis als Aufgabe des Fürsten. Perspektiven der Zweiten Reformation in Schweden”, *Die reformierte Konfessionalisierung in Deutschland – Das Problem der ”Zweiten Reformation”*, red. Heinz Schilling, Gütersloh 1986, s. 289).
- 61 Magnus von Platen, ”Hertig Karls bokräkningar”, *Lychnos. Lärdomshistoriska samfundets årsbok* 1956, s. 73–90.
- 62 Christian Callmer, *Svenska studenter i Rostock 1419–1828*, utg. Maj Callmer, Stockholm 1988, s. 23. Balk var senare inskriven vid universiteten i Greifswald, Frankfurt an der Oder och Wittenberg.
- 63 Peter F. Barton, ”Chyträus”, *Theologische Realenzyklopädie* 8, red. Gerhard Krause & Gerhard Müller, Berlin & New York 1981, s. 88.
- 64 Czaika, s. 380 f.
- 65 Lars Eckerdal & Per Erik Persson, ”Kommentar”, *Confessio fidei. Uppsala mötes beslut 1593 om Svenska kyrkans bekännelse*, utg. Lars Eckerdal & Per Erik Persson, Stockholm 1993, s. 174.
- 66 Czaika, s. 34, 400.
- 67 Sven Ingebrand, ”Predikan under reformationstiden” i: Åke Andrén, *Sveriges kyrkohistoria* 3. *Reformationstid*, Stockholm 1999, s. 258; Czaika, s. 363.

- 68 Czaika, s. 309–346. Nicolaus Balk tycks dock själv varken ha deltagit i Uppsala möte eller ha tillhört de många prästmän som senare undertecknade beslutet (jfr namnlistan i *Confessio fidei*, s. III–131).
- 69 Hans Cnattingius, *Uppsala möte 1593. Konturer av en kyrkokris*, Stockholm 1943, s. 50.
- 70 Eckerdal & Persson, s. 147.
- 71 Henrik Schück, ”Rostock och Sverige. Med anledning av Rostockuniversitetets femhundraårsjubileum” i förf:s *Kulturhistoriska skizzer*, Stockholm 1922, s. 84.
- 72 Jfr Czaika, s. 115 f, 431 f.
- 73 Ang. David Chytraeus betydelse för teologistudiet vid universitetet i Rostock jfr Thomas Kaufmann, *Universität und lutherische Konfessionalisierung. Die Rostocker Theologieprofessoren und ihr Beitrag zur theologischen Bildung und kirchlichen Gestaltung im Herzogtum Mecklenburg zwischen 1550 und 1675*, Gütersloh 1997, särsk. s. 253–286; Kaufmann karakteriserar (s. 257) Chytraeus ”als der bedeutendste lutherische Universitätsdidaktiker und Wissenschaftsorganisator in der Generation nach Melancthon”. Ang. David Chytraeus förmåga att attrahera utländska studenter till Rostock jfr t.ex. Janis Kreslins, ”A Safe Haven in a Turbulent World: The University of Rostock and Lutheran Northern Europe”, *Reformation and Latin Literature in Northern Europe*, red. Inger Ekrem m.fl., Oslo etc. 1996, s. 30–41.
- 74 Frans de Brun, *Svenska studenter*, Stockholm 1926, s. 353 f.
- 75 Ragnar Ohlsson, *Abraham Angermannus. En biografisk studie*, Stockholm 1946, s. 16, 31. Under sin tid som ärkebiskop drev Angermannus med stor kraft den lutherska renlärighetens krav, inte minst i samband med de beryktade visitationerna. Lindholm antar (s. 95) att Angermannus var den som gav Balk uppdraget att översätta Musaeus *Catechismus*.
- 76 Jfr t.ex. Thomas Elsmann, ”Chytraeus, Nathan”, *Biographisches Lexikon für Mecklenburg* 2, red. Sabine Pettke, Rostock 1999, s. 69 ff.
- 77 Nathan Chytraeus var född 1543. Enligt Czaika (s. 95) var de nyinskrivna icke-adliga studenterna vid universitetet i Rostock under denna period i snitt närmare 25 år; Balk kan rimligen ha varit född någon gång mellan åren 1538–1542. Någon personlig bekantskap med Nathan Chytraeus antyds dock inte i Balks förord i *Hundrade Esopi Fabler*.
- 78 Hansson, s. 313; eventuellt trycktes översättningen i en första upplaga redan 1622 (jfr s. 285). Hansson anför (s. 313) Chytraeus latinska grammatik (vars tillkomstår är okänt) som det svenska översättningsverk som under 1600-talet trycktes i flest upplagor. I de svenska upplagorna tycks dock ofta författarnamnet saknas, medan den svenske översättarens namn anges (jfr t.ex. *Grammatica latina in gratiam discentium, magna ex parte sueticum idioma, quâ fieri potuit, fidelitate translata, & ab eodem interprete Arvido Joh. Tidero Smolando, Upsaliæ 1626* [KB:s exemplar]).
- 79 *Svenska riksdagsakter jämte andra handlingar som höra till statsförfattningens historia under tidevarvet 1521–1718 III. 2. 1595–1597*, utg. Emil Hildebrand, Stockholm 1910, s. 518 (hänvisningar till denna utgåva förkortas fortsättningsvis SRA).
- 80 Reinhard, s. 265.
- 81 Till skillnad från den något senare utgivna tvåspråkiga fabelsamlingen *Nonnullæ Fabulæ*

Ex Latino In Svecum Sermonem Translatæ, Fermè verbum de verbo, ut Latina lingua inde facilius discatur / Någre Fabuler Aff Latin på thet Swenske Tungomålet förwendel nästan Ord ifrån Ord/ at thet Latinske Språket ther afflätteligare kan läras, Stockholm 1631 [KB:s exemplar], där det på titelsidan uttryckligen står ”Til Stockholms Scholes nytto”, saknar *Hundrade Esopi Fabler* paratextuella indikationer på att samlingen skulle vara avsedd för skolbruk.

- 82 *Hundrade Esopi Fabler/ någre aff D. M. Lutherol somblighe aff Mathesiol och en deel aff Nathane Chytræo på thet Tydsk[?] Språket tilho[?]dragne. Item Esopi Leff[?] Erasmo Albero b[?] Sampt D. M. Luth[?] förspråk/ om thenna lilla Boks nytto/ och hennas rätta bruk. Vngdomen vthi vårt kär[?] Fädernesland Sverige til öppning/ rättelse och lärdom. Försvenskadhe aff Nicolao Balk*, [Rostock 1608] [UUB:s exemplar (titelsidan skadad, kolofonen saknas)].
- 83 Den svenska samlingens utforskade receptionshistoria har en av sina hållpunkter i *Allehandas Sedolärande Fabler, Til Nöjsamma Tidsfördrif, Samlade och Försvenskade* (1767), där Magnus Orrelius explicit griper tillbaka på ”de Esopi Fabler, som D. Luther, med Mathesii och A. [sic] Chyträi tilhjelp, gaf ut af Trycket i sin tid” (s. 3) men – medvetet eller av okunskap? – förtiger Balks pionjäröversättning.
- 84 *D. Martin Luthers Werke. Kritische Gesamtausgabe. Briefwechsel* 5, Weimar 1934, s. 285 (hänvisningar till Weimarutgåvans brevvolymer förkortas fortsättningsvis WA B).
- 85 Jfr t.ex. Wolf von Both, *Luther und die Fabel*, Breslau 1927, s. 2 ff.
- 86 Jfr t.ex. von Both, s. 14 ff.
- 87 Jfr t.ex. Reinhard Dithmar, ”Einleitung”, *Martin Luthers Fabeln und Sprichwörter* (1989), utg. Reinhard Dithmar, 2:a korr. uppl., Darmstadt 1995, s. 13–18.
- 88 *D. Martin Luthers Werke. Kritische Gesamtausgabe* 50, Weimar 1914, s. 452 (hänvisningar till Weimarutgåvan förkortas fortsättningsvis WA).
- 89 WA 50, s. 454 f.
- 90 För den poetikhistoriska utvecklingen redogör t.ex. Wiebke Freytag, ”Die Fabel als Allegorie. Zur poetologischen Begriffssprache der Fabeltheorie von der Spätantike bis ins 18. Jahrhundert I”, *Mittelalterliches Jahrbuch. Internationales Zeitschrift für Mediävistik* 20, 1985, s. 66–102.
- 91 Edward Wheatley, *Mastering Aesop. Medieval Education, Chaucer, and His Followers*, Gainesville etc. 2000, s. 84.
- 92 Jfr t.ex. Gerhard Ebeling, *Luther. Einführung in sein Denken*, Tübingen 1964, s. 109–118.
- 93 Jfr t.ex. Wiebke Freytag, ”Die Fabel als Allegorie. Zur poetologischen Begriffssprache der Fabeltheorie von der Spätantike bis ins 18. Jahrhundert II”, *Mittelalterliches Jahrbuch. Internationales Zeitschrift für Mediävistik* 21, 1986, s. 12 f.
- 94 WA 11, s. 251. Jfr äv. t.ex. Wilfried Härle, ”Zweireichelehre II. Systematisch-theologisch”, *Theologische Realenzyklopädie* 36, red. Gerhard Müller, Berlin & New York 2004, s. 784–788.
- 95 Jfr Klaus Düwel & Jörg Ohlemacher, ”das ist der welt lauf’. Zugänge zu Luthers Fabelbearbeitung”, *Martin Luther*, red. Heinz Ludwig Arnold, München 1983, s. 123 f.

- 96 WA 5I, s. 242 f.
- 97 WA B 5, s. 285.
- 98 Philipp Melanchton, "De utilitate fabularum", *Corpus reformatorum XI. Philippi Melanthonis Opera quae supersunt omnia*, utg. Carl Gottlieb Bretschneider, Halle 1843, sp. 116, 120.
- 99 Dessa fabler har, antar Bärbel Schwitzgebel, Chytraeus själv översatt från latinska fabelsamlingar (*Noch nicht genug der Vorrede. Zur Vorrede volkssprachiger Sammlungen von Exempeln, Fabeln, Sprichwörtern und Schwänken des 16. Jahrhunderts*, Tübingen 1996, s. 76); några källor till dessa fabler anges inte i de tyska upplagorna av Chytraeus samling.
- 100 Som fabelutgivare betraktar Ernst Heinrich Rehermann & Ines Köhler-Zülch "Chytraeus als Fortsetzer Luthers" ("Aspekte der Gesellschafts- und Kirchenkritik in den Fabeln von Martin Luther, Nathanael Chytraeus und Burkhard Waldis", *Die Fabel. Theorie, Geschichte und Rezeption einer Gattung*, red. Peter Hasubek, Berlin 1982, s. 28).
- 101 *Etliche fabel Esopi verteußt vnd ynn Rheyen bracht durch Erasmus Alberum. Sampt anderen neuen Fabeln fast nutzbarlich vnd lustig zu lesen*, Hagenau 1534 resp. *Das buch von der Tugend vnd Weißheit/ nemlich/ Neunvndvierzig Fabeln/ der mehrer theil auß Esopo gezogen/ vnd mit guten Rheyen verkleret/ Durch Erasmus Alberum/ Allen stenden nützlich zu lesen*, Frankfurt a. M. 1550; *Esopus/ Gantz New gemacht/ und in Reimen gefaßt. Mit sampt Hundert Newer Fabeln/ vormals im Druck nicht gesehen/ noch außgangen/ durch Burcardum Waldis*, Frankfurt a. M. 1548.
- 102 Luthers fabler var länge kända enbart i tryckversionerna från 1557 och 1558. Hans fabelmanuskript upptäcktes i Rom först på 1880-talet och gavs ut av Ernst Thiele: *Luthers Fabeln nach seiner wiedergefundenen Handschrift*, Halle 1888.
- 103 Ang. Chytraeus och legitimeringsfrågan jfr Schwitzgebel, s. 77; Balks förord är i långa stycken kalkerat på Chytraeus "Vorrede".
- 104 I Chytraeus första upplaga realiseras utan avvikelser den i förordet omnämnda centuriapincipen (*Hundert Fabeln aus Esopo/ etliche von D. Martin Luther vnd herren Mathesio/ etliche von andern verdeuscht. Sampt einer schönen Vorrede D. Mart. Luth. von rechtem nutz vnd brauch desselben buchs/ iederman wes standes er auch ist/ lustig vnd dienlich zu lesen. Jtem ein schöne Historia woher die Edelleut vnd Bawren jhren vrsprung haben*, Rostock 1571 [exemplaret i Biblioteka Jagiellońska, Kraków]). Fablerna i *Hundrade Esopi Fabler* – liksom i Chytraeus andraupplaga (*Hundert Fabeln aus Esopo/ etliche von D. Martin Luther vnd herren Mathesio/ etliche von andern verdeuscht. Jtem/ Das leben Esopi von Erasmo Albero beschriben. Sampt einer schönen Vorrede Marth. Luth. von rechtem nutz vnd brauch desselben buchs. Auch einer schönen Historial woher die Edelleut vnd Bawren jren vrsprung haben. Alles auffß new vbersehen vnd gebessert*, Rostock 1574 [UUB:s exemplar]) – är nummerade 1–100 men kompletteras av två appendix, som vardera innehåller tre fabler.
- 105 Luthers lilla katekes anförs – om inget annat anges – i 1572 års svenska tryckversion, medan stora katekesen (som 1603 inte förelåg i tryckt svensk översättning) citeras ur den tyska versionen av år 1529 så som den återges i WA 30:I. Ang. de båda katekesernas svenska översättnings- och receptionshistoria jfr förutom Lindholms studie äv. Johan

- Wahlfisk, *Den kateketiska undervisningen i Sverige ifrån reformationen intill 1811. Bidrag till svenska folkundervisningens historia*, Stockholm 1889; Herman Lundström, *Historisk-kritisk utredning angående Luthers lilla katekes*, Stockholm 1917.
- 106 Chytraeus (1574, s. 57–74) följer vad beträffar fablerna 1–12 i stort sett ordagrant trycket i Jenautgåvan 1557 (WA 50, s. 455–460).
- 107 De tre fablerna ur psalmkommentaren (WA 51, s. 213, 223, 228) införde Chytraeus först i upplagan 1574.
- 108 *Steinhöwels Äsop*, utg. Hermann Österley, Tübingen 1873, s. 80–98. Ang. Luthers förhållande till Steinhöwels latinska resp. tyska förlaga jfr t.ex. Arno Schirokauer, ”Luthers Arbeit am ’Äsop’”, *Modern Language Notes* 62, 1947, s. 73–84.
- 109 Pack Carnes, ”The Fable in Service to the Reformation”, *Renaissance and Reformation / Renaissance et Réforme* 20, 1984, s. 182.
- 110 Uttrycket återfinns t.ex. i Lutherfabeln ”Vom Hunde und Schaf” (WA 50, s. 456).
- 111 Jfr t.ex. Karl-Heinz zur Mühlen, ”Luther II. Theologie”, *Theologische Realenzyklopädie* 21, red. Gerhard Müller, Berlin & New York 1991, s. 539 ff.
- 112 Paul Althaus, *Die Ethik Martin Luthers*, Gütersloh 1965, s. 136. Rehermann & Köhler-Zülch framhåller (s. 30) att Luthers fabler präglas av ”eine sehr pessimistische Einstellung zur Welt und vor allem zu den Menschen” och Düwel & Ohlemacher skriver (s. 24): ”Eine pessimistische Weltsicht ist als Rahmen für die Wirksamkeit der Fabelweisheit vorgegeben”.
- 113 Som ett missförstånd ter sig Laurits Bødkers påstående att ”Luthers lille samling på 16 historier (1530) findes som tillæg i Nicolaus Balks sv. overs. af Æsop (1603)” (”Fabel”, *Kulturhistoriskt lexikon för nordisk medeltid från vikingatid till reformationstid* 4, 2:a uppl., Köpenhamn 1981, sp. 109).
- 114 Rehermanns & Köhler-Zülchs bedömning (s. 28) att Chytraeus ”hat sich bei seinen Fabelübersetzungen eng an sein großes Vorbild Luther gehalten” stämmer sålunda bara delvis.
- 115 En sorts formell lutheranisering sker i *Hundrade Esopi Fabler* genom att epimythierna i fabel 17–100 (med några undantag) försetts med rubriken ”Lärdom”; Chytraeus *Hundert Fabeln aus Esopo* saknar i sin andra upplaga (med få undantag) motsvarande rubrik i fabel 17–100. Det starka betonandet av lärdomarna är annars viktigt i Luthers fabelförord, något Rehermann & Köhler-Zülch knyter (s. 30) till övergången ”von einer ’Kirche des Kultes’ zu einer ’Kirche des Wortes’”. Dithmar påpekar (s. 21 f) att Chytraeus är den som fullföljer Luthers fabelbearbetning men samtidigt avlägsnar sig från Luther – som klart ville hålla isär det himmelska riket från det jordiska – genom att låta fablerna förkunna kristna normer.
- 116 I Luthers fabelbearbetningar sker det bara vid ett enda tillfälle, nämligen i ”Vom Hunde im Wasser”: ”Man sol sich benügen lassen an dem, das Gott gibt” (WA 50, s. 457).
- 117 Jfr t.ex. Gustaf Wingren, ”Beruf II. Historische und ethische Aspekte”, *Theologische Realenzyklopädie* 5, red. Gerhard Krause & Gerhard Müller, Berlin & New York 1980, s. 660–665.
- 118 Adalbert Elschenbroich, ”Die Fabelpredigt des Johannes Mathesius. Zum Problem der

- Analogie und Allegorie in der Geschichte der Fabel”, *Formen und Funktionen der Allegorie*, red. Walter Haug, Stuttgart 1979, s. 471.
- 119 Elschenbroich 1979, s. 470.
- 120 ”Luther geht es”, sammanfattar Rehermann & Köhler-Zülch, ”darum, daß man sich mit den Herrschenden arrangiert und die von Gott gegebene Ständeordnung respektiert” (s. 31 f), ”so daß letztlich ein ’Sich-Einrichten’ mit dieser Umwelt und den in ihr herrschenden Obrigkeiten von Luther durch seine Fabellehren anempfohlen wird” (s. 32).
- 121 Chytraeus står för fabeltypens enda belägg i Gerd Dickes & Klaus Grubmüllers *Die Fabeln des Mittelalters und der Frühen Neuzeit. Ein Katalog der deutschen Versionen und ihrer lateinischen Entsprechungen*, München 1987, s. 146.
- 122 WA 44, s. 440.
- 123 zur Mühlen, s. 557.
- 124 WA 26, s. 504.
- 125 Eilert Herms, ”Obrigkeit”, *Theologische Realenzyklopädie* 24, red. Gerhard Müller, Berlin & New York 1994, s. 727 f.
- 126 *Catechismus eller Christeligh kennedom för vngt och eenfaldigt folck ganska nyttigh*, Stockholm 1572 (här cit. efter nytr. i Lundström, s. 241).
- 127 *Confessio fidei*, s. 34 f.
- 128 Rehermann & Köhler-Zülch, s. 35.
- 129 Jfr t.ex. Dietmar Peil, *Der Streit der Glieder mit dem Magen. Studien zur Überlieferungs- und Deutungsgeschichte der Fabel des Menenius Agrippa von der Antike bis ins 20. Jahrhundert*, Frankfurt a. M. etc. 1985, särsk. s. 179–199.
- 130 Titus Livius, *Ab urbe condita* II, 32, 8 ff i: *Livy in Fourteen Volumes I. Books I and II. With an English Translation by B. O. Foster* (1919), London 1988 (Loeb 114), s. 322 ff. Jfr äv. Dietmar Peil, s. 8–17.
- 131 Elschenbroich 1979, s. 460.
- 132 Jfr t.ex. zur Mühlen, s. 558 f.
- 133 Jfr t.ex. Gotthardt Frühsorge, ”Luthers Kleiner Katechismus und die ’Hausväterliteratur’. Zur Traditionsbildung lutherischer Lehre vom ’Haus’ in der Frühen Neuzeit”, *Pastoraltheologie. Monatsschrift für Wissenschaft und Praxis in Kirche und Gesellschaft* 73:9, 1984, s. 380–393; jfr äv. Hsia, s. 144–151.
- 134 WA 30:I, s. 283, 293, 299.
- 135 Rehermann & Köhler-Zülch menar (s. 30) att denna scen låter ”den Katecheten Luther erkennen”.
- 136 Ernst Heinrich Rehermann, ”Chytraeus, Nathanael”, *Enzyklopädie des Märchens. Handwörterbuch zur historischen und vergleichenden Erzählforschung* 3, red. Kurt Ranke, Berlin & New York 1981, sp. 27.
- 137 Schwitzgebel, s. 78.
- 138 Jfr t.ex. Hans Robert Jauss, ”Die erste volkssprachliche Fabelsammlung und ihr Verhältnis zur äsopisch-christlichen Tradition” i förf:s *Untersuchungen zur mittelalterlichen Tierdichtung*, Tübingen 1959, särsk. s. 38–43.
- 139 Jfr t.ex. Bertil Molde, *Källorna till Christian III:s bibel 1550. Textfilologiska studier i refor-*

- mationstidens danska bibelöversättningar, Lund & Köpenhamn 1949, särsk. s. 3–8, 58 f.
- 140 Steinhöwels *Äsop*, s. 288.
- 141 *Æsops levned og fabler* I, bl. 141^v.
- 142 Göte Klingberg, *Svensk barn- och ungdomslitteratur 1591–1839. En pedagogikhistorisk och bibliografisk översikt*, Stockholm 1964, s. 89. Jfr äv. t.ex. *Barnlitteratur i Sverige. Läsning för barn och barnboksprogram i urval*, utg. Lars Furuland m.fl., Stockholm 1970, s. 17.
- 143 Det kan inte helt uteslutas att Balk som förlaga använt tredje upplagan av Chytraeus fabelsamling från 1591, som innehåller alla de enskilda texter man finner i den svenska översättningen (*Hundert Fabeln/ Mehrtheils auß Esopo/ etliche von D. Mart. Luth. vnd Herrn Mathesio/ etliche von Nathan Chytræo vnd andern verteutschet/ vnd mit einem kurtzen Appendix vermehret. Das Leben Esopi von Erasmo Albero beschrieben/ Sampt einer schönen Vorrede D. Luth. von rechtem Nutz vnd Brauch dieses Buchs: Auch einer lustigen Histori von Vrsprung der Edelleute vnd Bawren. Demnach die Christliche Ethica oder Lehr von allerley Tugenden vnd guten Sitten. Alles vormals also zusammen geordnet/ Jetzundt aber auff new durchsehen/ durch Nathanaem Chytræum/ Vnd dann mit schönen Figuren gezieret* (1591), Frankfurt a. M. 1611 [KB:s exemplar]). Ett flertal faktorer talar dock för andra upplagan som mest sannolik: dels har tredje upplagan utökats med flera element – ”Die Christliche Ethica”, Lutherfabeln ”Vom Löwen vnd Esel” samt illustrationer – som saknas i *Hundrade Esopi Fabler*, dels återger Balk de latinska citaten med andra och inte med tredje upplagens ortografi (i t.ex. den 58:e fabelns epimythion har Balk och Chytraeus andra upplaga ”Hec Lutherus” medan tredje upplagan har ”Hæc Lutherus” etc.). Ur konfessionaliseringssynpunkt hade samtidigt tredje upplagan utgjort en än gynnsammare källtext; inte minst den tillfogade ”Christliche Ethica” gör, påpekar Rehermann (sp. 27), att Chytraeus ”Fabelsammlung in dieser Form fast den Charakter eines Erbauungsbuches angenommen hat”.
- 144 Jfr t.ex. Lutz Röhrich, ”Eva: Die ungleichen Kinder E.s”, *Enzyklopädie des Märchens. Handwörterbuch zur historischen und vergleichenden Erzählforschung* 4, red. Kurt Ranke, Berlin & New York 1984, sp. 569 ff.
- 145 Jfr Rehermann, sp. 26; Rehermann & Köhler-Zülch, s. 33.
- 146 Ang. antikens polyteism vs kristendomens monoteism och den medeltida kyrkans komplicerade förhållande till den grekisk-romerska gudavärlden (som både fördömdes och blev föremål för kristianiserande allegorisering) jfr t.ex. de summerande resomenangen i Heinrich Dörrie, ”Gottesvorstellung”, *Reallexikon für Antike und Christentum. Sachwörterbuch zur Auseinandersetzung des Christentums mit der antiken Welt* 12, red. Theodor Klauser m.fl., Stuttgart 1983, särsk. sp. 150 ff; Jean Seznec, *The Survival of the Pagan Gods. The Mythological Tradition and Its Place in Renaissance Humanism and Art* (1940), övers. & rev. uppl., New York 1953, särsk. s. 87 ff, 263 ff.
- 147 Marcel Simon, *Hercule et le Christianisme*, Paris 1955, s. 173.
- 148 WA 30:I, s. 135. I Chytraeus egen ”Christliche Ethica” (1611, s. 244) lyder den första replikväxlingen: ”Was ist der Mensch? Er ist eine Creatur/ welche Gott nach seinem Ebenbild erschaffen hat”.
- 149 Lundström, s. 244.

- 150 Jfr t.ex. Niklas Holzberg, *Die antike Fabel. Eine Einführung* (1993), 2:a förbättr. & utök. uppl., Darmstadt 2001, s. 15 f.
- 151 Hans Georg Coenen, *Die Gattung Fabel. Infrastrukturen einer Kommunikationsform*, Göttingen 2000, s. 195–200.
- 152 Coenen, s. 200.
- 153 Jfr t.ex. Gert-Jan van Dijk, *Ainoi, Logoi, Mythoi. Fables in Archaic, Classical, and Hellenistic Greek Literature. With a Study of the Theory and Terminology of the Genre*, Leiden 1997, s. 138–144.
- 154 Zafropoulos, s. 81 ff.
- 155 Jfr t.ex. zur Mühlen, s. 540 f, 545 f.
- 156 När Luther i ett av sina nedtecknade bordssamtal berättar denna fabel tar han i sin uttolkning f.f.a. fasta på örnnens agerande i episodens senare del och hävdar att den som begär och lägger beslag på egendom avsedd för att ära Gud och för att fira gudstjänst kommer att förlora sina världsliga ägodelar och lida skada till kropp och själ (*D. Martin Luthers Werke. Kritische Gesamtausgabe. Tischreden* 4, Weimar 1916, s. 597 f).
- 157 En vetenskaplig utgåva återfinns i *Aesopica. A Series of Texts Relating to Aesop or Ascribed to Him or Closely Connected With the Literary Tradition that Bears His Name I. Greek and Latin Texts*, utg. B. E. Perry, Urbana IL 1952, s. 1–208. På danska föreligger en översättning (*Æsopromanen*, övers. Carsten Weber-Nielsen, Köpenhamn 2003), som enligt modern praxis bygger på version G med kompletteringar från version W.
- 158 Jfr t.ex. B. E. Perry, *Studies in the Text History of the Life and Fables of Aesop*, Haverford PA 1936, särsk. s. 1–70, 217–228; Francisco Rodriguez Adrados, "The 'Life of Aesop' and the Origins of Novel in Antiquity", *Quaderni Urbinati di Cultura Classica* 30, 1979, s. 93–112; Niklas Holzberg, "Der Äsop-Roman. Eine strukturanalytische Interpretation", *Der Äsop-Roman. Motivgeschichte und Erzählstruktur*, red. Niklas Holzberg, München 1992, särsk. s. 33–42.
- 159 Hos Chytraeus lyder titeln: "Vom Esopo/ wie er gelebt vnd sich gehalten hat".
- 160 Jfr t.ex. Adalbert Elschenbroich, *Die deutsche und lateinische Fabel in der Frühen Neuzeit II. Grundzüge einer Geschichte der Fabel in der Frühen Neuzeit. Kommentar zu den Autoren und Sammlungen*, Tübingen 1990, s. 35–48.
- 161 Jfr t.ex. Hermann Wiegand, "Nathan Chytraeus als neulateinischer Dichter", *Nathan Chytraeus 1543–1598. Ein Humanist in Rostock und Bremen. Quellen und Studien*, red. Thomas Elsmann m.fl., Bremen 1991, s. 41–47.
- 162 Chytraeus har i sin text (s. 15–46) enbart gjort mindre ortografiska och morfologiska justeringar (jfr t.ex. Erasmus Alberus, *Die Fabeln. Die erweiterte Ausgabe von 1550 mit Kommentar sowie die Erstfassung von 1534*, utg. Wolfgang Harms & Herfried Vögel, Tübingen 1997, s. 32–42).
- 163 Jfr Alberus, s. 273–286. En jämförelse med "De vita et moribus fortvnaque et interitu Æsopi" (s. 1–45) i upplagan *Fabellae Æsopicae plures quingentis et aliae quaedam narrationes, cum historia vitæ fortunæq; Æsopi, compositæ studio & diligentia Ioachimi Camerarij Pabe [...]*, [Leipzig] 1600 [KB:s exemplar] visar att Alberus utnyttjat enbart den första tredjedelen av Camerarius text (ang. Camerarius "Vita Æsopi" jfr Elschenbroich 1990, s. 44).

- 164 *Steinhöwels Äsop*, s. 4.
- 165 Regine Hilpert, "Bild und Text in Heinrich Steinhöwels 'leben des hochberühmten fabeldichters Esopi'", *Der Äsop-Roman. Motivgeschichte und Erzählstruktur*, red. Niklas Holzberg, München 1992, s. 154.
- 166 Niklas Holzberg, "A Lesser Known 'Picaresque' Novel of Greek Origin. The *Aesop Romance* and Its Influence", *Groningen Colloquia on the Novel* 5, red. Heinz Hofmann, Groningen 1993, s. 1. Jfr äv. Francisco Rodriguez Adrados, "La 'Vida de Esopo' y la 'Vida de Lazarillo de Tormes'", *Revista de filología española* 58, 1976, s. 35–45.
- 167 Alberus, s. 33.
- 168 Wilhelm Braune, "Einleitung", *Die Fabeln des Erasmus Alberus. Abdruck der Ausgabe von 1550 mit den Abweichungen des ursprünglichen Fassung*, utg. Wilhelm Braune, Halle 1892, s. XLIV.
- 169 WA 50, s. 454.
- 170 Ross Vander Meulen, "Luther's 'Betriegen zur Warheit' and the Fables of Erasmus Alberus", *The Germanic Review* 52, 1977, s. 5–15.
- 171 Jfr t.ex. Ernst Koch, "Der Weg von Nathan Chytraeus von Rostock nach Bremen auf dem Hintergrund der kirchlichen und theologischen Bewegungen der Zeit", *Nathan Chytraeus 1543–1598. Ein Humanist in Rostock und Bremen. Quellen und Studien*, red. Thomas Elsmann m.fl., Bremen 1991, s. 53–59; Kaufmann, s. 200–206.
- 172 Jfr t.ex. Hjalmar Holmquist, *Svenska kyrkans historia III. Reformationstidevarvet 1521–1611* 2. *Den svenska reformationskyrkans fortbildning till ortodox luthersk bekännelse- och folkkyrka 1572–1611*, Stockholm 1933, s. 243–286.
- 173 *Confessio fidei*, s. 14.
- 174 Philipp Nicolai, *Een kært Berättelse/ Om Caluinisternes Gudh och Religion/ författat i Frågor och Swaar. Allom Gudhfruchtigom Eenfäldigom Leektom/ som i thenna tiden vtbi all Rum medh samma wilfarande Lära emoot theras Samwet anfechtade och beswärade wardal/ til bättre Effterrettelse och ena besynnerliga Tröst. Sampt med enne widhengda kortta Forma huru en Christeliger/ eenfäldiger Hwsfader/ skal trooliga warna och hålla sina Barn och sitt Hwsfolck ther ifrå*, övers. Petrus Johannis Gothus, Rostock 1602, bl. Gv^v [LUB:s exemplar].
- 175 SRA III:2, s. 518.
- 176 Jfr Czaika, s. 359–378.

Uppsatsen har tillkommit inom ramen för ett av Riksbankens Jubileumsfond finansierat forskningsprojekt om fabeln i svenskt 1600- och 1700-tal.

ABSTRACT

Erik Zillén, *Den första svenskspråkiga fabelsamlingen som konfessionaliseringsprojekt. (The First Fable Collection in Swedish as Confessionalization Project.)*

Literary scholars have taken very little interest in the first collection of fables published in Swedish, *Hundrade Esopi Fabler* (A Hundred Fables of Aesop, 1603), compared to the interest shown its European counterparts. Based on research in the interdisciplinary field of ecclesiastical history, the present paper relates *Hundrade Esopi Fabler* to the concept of confession-ization, elaborated in recent studies on the fusion of state and religion that took place in Europe after the reformation. In Sweden, this process reached its peak at around the turn of the 16th century. The paper's main line of argument claims that the first fable collection in Swedish made a contribution to the ongoing process of Lutheran confession-ization, which, since the Uppsala Assembly in 1593, was clearly intensifying as it aimed not only at conjoining the state and the church but also at shaping a homogenous national-confessional identity by means of education and social discipline.

The paper investigates a set of contextual and textual factors determining *Hundrade Esopi Fabler* as a confession-ization project. It can be proved that the Swedish collection is a faithful translation of a German fable collection composed in the 1570s by Nathan Chytraeus, a Latin professor at the Lutheran University of Rostock and the younger brother of the famous Rostock theologian David Chytraeus. The latter had an exceptional impact on religious life in Sweden, as most Swedish clergymen during the second half of the 16th century were educated by him. Nathan Chytraeus' *Hundert Fabeln aus Esopo* was translated into Swedish by Nicolaus Balk, a student in Rostock in the 1560s and later a vicar in the county of Södermanland, which, under the reign of Duke Karl, was the center of orthodox Lutheranism (or the so-called Rostock orthodoxy) within the kingdom of Sweden. Between 1596 and 1611 Nicolaus Balk published five translations, four of them being strictly religious volumes with a clear Lutheran bias and the fifth being *Hundrade Esopi Fabler*. It is established that the first fable collection in Swedish owes a significant part of its character as confession-ization project to the fact, firstly, that it was a Chytraeus product from Rostock and, secondly, that it formed part of the expanding Lutheran book printing that followed the Uppsala Assembly.

Several important textual factors that are scrutinized in the paper show *Hundrade Esopi Fabler* to be an element of the confession-ization process. The Swedish fable collection systematically refers to the authority of Martin Luther and his high esteem for the fable genre; in 1530 Luther himself set out to compose a morally edifying, though never completed, fable collection in German. The Swedish translator's preface praises Luther as fable reviser and Luther's own foreword of 1530, which is a veritable apology for the usefulness of the genre, is *in extenso* translated and included in the Swedish volume. Moreover, the fable collection proper begins with 15 fables as revised by Luther. These 15 texts, placed within the body of fables as initial reading instruction, represent what might be termed a Lutheran fable model, which functions, in form as well as in content, as the norm for the collection in its entirety. When this model is sometimes abandoned, the outcome, strikingly, often serves to reinforce the collection's Christianizing and Lutheranizing tendencies. The analyses of a number of

individual fable texts demonstrate that when compared to earlier vernacular collections of fables, the Lutheran outlook in *Hundrade Esopi Fabler* distinctly manifests itself by stressing the supremacy of God, the hierarchy of society and the principle of patriarchy.

The paper concludes by discussing some aspects, two of them being effects of strong genre conventions, that might have complicated *Hundrade Esopi Fabler* as confessionalization project: the presence of mythological deities in the fable stories, the inclusion of the Aesop novel in the collection, and finally, the conversion of Nathan Chytraeus in the 1590s from Lutheranism to Calvinism. The paper shows that the first two aspects are played down to suit the overall Lutheran approach of the collection, whereas the religious reorientation of the elderly Nathan Chytraeus probably played only a marginal role, if any, for Swedish readers. The final conclusion hence remains that the ancient genre of Aesopic fable was initially received in Swedish through the filter of German Lutheranism.