

“Stat, du blod”

Om blodets animerende egenskaber i 1600-tallets magi og videnskab

LAURA KATRINE SKINNEBACH

I 1600-tallets Danmark blev blod forbundet med vitale egenskaber og brugt i forbindelse med behandling af en lang række sygdomme. Forestillinger om det helbredende blod fandtes både indenfor helbredende magi og medicin. Forskellige opskrifter foreskrev, hvordan det friske blod kunne smøres direkte på kroppen eller tørres og blandes med urter som del af en helbredende mikstur. Blod kunne også drikkes varmt, direkte fra åren. Artiklen undersøger forskelle og ligheder mellem magisk og medicinsk anvendelse af blod i perioden i lyset af Reformationens kamp mod magi – både den helbredende og den dæmoniske.

Det helbredende blod

Stat, du blod, som det blod flod stoed i den quinde som der aff vaar plaget i 12 aar, ved gud faders magt †, ved guds søns krafft † och ved den helligaands vijsdom †. Jeg for biuder dig at rinde mere, lige som Jordans flod vaar for biuden at flyde, der Israels børn ginge der igiennem (Thott 241, fol. 21; Ohrt, 1917, p. 157).

Sådan lyder en magisk besværgelse mod blodsot fra midten af 1600-tallet. Blodsot, også kendt som blodgang, rødsot eller *profluvio ventris*, var en yderst smitsom og frygtet bakteriel dysenteri. Sygdommen havde sit navn fra det dominerende symptom, nemlig kraftig blodig afføring. I 1600-tallet førte den til flere dødelige epidemier i hele Norden (Christensen, 2003, p. 439; Mansa, 1873). Den lille magiske tekst kunne angiveligt helbrede sygdommen ved en kombination af flere ting: selve teksten påkaldte tre-enheden understreget af en parallel trefoldighed af ord, der kredser om

blod og fluiditet – blod, flod, stod; den indeholdt tre gange korsets tegn; den refererede til to centrale bibelske begivenheder, nemlig de nytestamentlige fortællinger om Jesus, der helbreder en blødende kvinde, da hun rører kanten af hans kjortel (Mark, 5,25-34; Luk, 8,43-48), og den gammeltestamentlige fortælling om, hvordan Jordanfloden trækker sig tilbage, så israelitterne kan gå tørskoede over med pagtens ark (Josvabogen, 3). I struktur og indhold havde den ligheder med andre senmiddelalderlige og tidlig moderne bønner, der kombinerede besværgende elementer og tegn med bibelske referencer (Skinnebach, 2013). Det særlige var således ikke ordene, men den måde besværgelsen skulle bruges på. Ordene skulle ikke siges eller høres, men skrives med den syges eget blod, og derefter bæres rundt om halsen.¹ Valg af blod som materiale havde mange medbetydninger: Blod har uden tvivl altid været én af de mest betydningsladede substanser i kulturhistorien generelt, og det gælder også i kristendommen. Blod var uløseligt forbundet med Guds kødelige søn, Jesus, der blev sat i verden for at ofre sit kød og blod på korset for menneskets frelse. I Biblen kunne man læse at “blodet er livet i alt kød; det er dets liv” [*anima carnis in sanguine est*] (3 Mos 17:14). Professor i historie Caroline Walker Bynum skriver at “As carrier of soul or life, blood was equated, allegorically or symbolically, with spirit” (2007, pp. 161-163). Blodet var sjælens substans og bolig, *sedes anima*. Blodet var liv og gav liv (Meyer, 2005, p. 5-8; Fricke, 2013, p. 54). Blodbesværgelsen byggede dermed på en forestilling om, at det fysiske blod havde en særlig helbredende eller livgivende evne, at ord og tegn skrevet med blod *extra corpus* kunne virke på det syge blod *intra corpus*. Blodbesværgelsen er i øvrigt langt fra den eneste af sin slags. Tilsvarende bønner eller magiske handlinger mod blodsot eller om at ‘stille blod’ kendes i en større europæisk kontekst helt tilbage fra tidlig middelalder og har flere paralleller i det danske kildemateriale fra både vikingetid og middelalder og helt op i 1800-tallet.²

Magiske besværgelser var imidlertid ikke det eneste værn mod blodsot i samtiden. I 1625 udstedte Christian IV (1577-1648) en forordning om *huorledis i Pest, Blodsot, oc saadanne smitsomme Siugers tid, skal forholdis* (Forordning, 1625). Her blev det slået fast, at blodsot, i lighed med pest og andre smitsomme sygdomme, var Guds straf, som først og fremmest skulle behandles med bøn, gudspåkaldelse og pønitense. De fromme

øvelser skulle samtidig kombineres med isolation af den syge og diverse lægemidler, som skulle være tilgængelige på apoteket til en rimelig og fast pris (*Forordning*, 1625). Behandling af blodsot er et eksempel på, hvordan flere diskurser omkring helbredelse var til stede i 1600-tallet. Magiske, religiøse og medicinske domæner kom med bud på sjælens og kroppens helse og var tæt sammenvævede. Magi og videnskab havde en indviklet (og ikke helt uproblematisk) *fælles* historie. I udgangspunktet kredsede de om de samme formål, nemlig at undersøge naturens okkulte potentialer og afdække deres virkning. De naturfilosofiske studier af blodets egenskaber viste, at blod var årsag til liv og vitalitet, som kunne overføres mellem kroppe og have helbredende effekter. Her var der flere ligheder med den kristne forståelse af blodet som sjælens og vitalitetens sæde (Camporesi, 1995; Bildhauer, 2006; Bynum, 2007). Men på grund af angsten for dæmonisk magi, blev der op gennem middelalderen og i 1600-tallet gjort flere forsøg på at skille de to domæner ad og sondre mellem den tilladte naturfilosofi og den forbudte dæmoniske magi.

Nærværende artikel undersøger ligheder og forskelle mellem medicinske og magiske diskurser i 1600-tallets Danmark, med særligt fokus på brugen af blod som helbredende substans. Artiklen indleder med en kort videnskabshistorisk gennemgang af det tætte forhold mellem videnskab, religion og magi. Analysen tager udgangspunkt i magiske blodbesværgelser fra perioden og sammenligner med medicinsk brug af blod og den populære *corpse medicine*. Førstnævnte trækker især på materiale samlet og udgivet i *Danmarks Trylleformularer I-II* fra 1917 og 1921 af den danske folkemindesamler Ferdinand Ohrt, der har lavet nogle af mest systematiske undersøgelser af magiske formularer i Danmark. Artiklen argumenterer for, at både den medicinske og magiske brug af blod er baseret på samme logiske fundament, nemlig at egenskaber kan overføres mellem legemer som følge af sympatiske og kontagiøse principper, sådan som det formuleres hos antropologen James George Frazer (1854-1941), og som jeg vender tilbage til senere (Frazer, 1993, p. 11-37). Artiklen bidrager således til at understrege den tætte relation mellem magi, videnskab og religion, der prægede 1600-tallets Danmark – også på trods af de ihærdige forsøg på at bekæmpe magi som følge af reformationens kamp mod det, der med reformatorernes øjne blev opfattet som papistisk overtro.

Magi – naturlig og dæmonisk

Enhver sammenligning mellem magiske og videnskabelige diskurser må indlede med en udredning af de to begreber og deres indviklede og sammenviklede historie. Magi kan ifølge Richard Kieckhefer beskrives som en slags korsvej, hvor religion, videnskab, lærdom og populærkultur mødes (Kieckhefer, 1989, p. 1). Magibegrebet dækker således over flere ting, men er historisk set blevet inddelt i to overordnede diskurser: naturlig magi og dæmonisk magi. Den naturlige magi, *magia naturalis*, var en praksis karakteriseret af observationer og eksperimentelle studier af naturens okkulte egenskaber. Det okkulte skulle i denne sammenhæng blot forstås som naturens underfulde egenskaber som skyldes 'hemmelige' eller 'skjulte' potentialer, *potentia occulta*, i materien, der ikke kunne ses eller erfares med det blotte øje, men kun forstås gennem systematiske undersøgelser (Skinnebach, 2023, pp. 121-127). Naturfilosofiens systematiske undersøgelser af naturens okkulte potentialer tog for alvor sin begyndelse i 1200-tallet og betragtes ofte som en tidlig forløber for moderne videnskab (Marrone, 2009).

Den dæmoniske magi blev til forskel herfra defineret som direkte påkaldelse af dæmoniske kræfter. Disse kræfter kunne forårsage virkning *uden* naturlig årsag, og altså dermed skabe en arbitrær kobling mellem årsag og virkning (Collins, 2011). Det kunne imidlertid være vanskeligt at skelne mellem de forskellige former for magi, fordi årsagen til virkningen var skjult i begge tilfælde. Når mekanik og andre former for videnskab fik ting til at ske uden synlig årsag, var det som at få frataget synets kraft, som teologen Martin af Laon (ca. 819-875) skrev (Eamon, 1996, p. 180; Truitt, 2015, p. 44). Magi lyver om de egentlige årsager, skrev teologen Hugh af St. Viktor (1096-1141), og kan derfor skade sjælen (Marrone, 2009, p. 163). På grund af frygten for dæmonisk magi og kætteri, blev der både i middelalderen og den tidlige modernitet gjort ihærdige forsøg på at sondre mellem den 'rigtige' videnskabelige form for magi og den dæmoniske magi (Adams, Olsen og Smith, 2013, pp. 2-3; Daston og Park, 2001). Naturfilosofiske og teologiske afhandlinger forsøgte at udgrænse den dæmoniske magi fra naturmagiens virkefelt, og selve begrebet 'magi' var konstant til debat. Blandt andet var den skolastiske teolog Thomas Aquinas (ca. 1225-1274) stærkt kritisk overfor brugen af magibegrebet, men delte samtidig naturmagikernes opfattelse af, at naturen har skjulte okkulte kræfter. Fortalerne

for den naturlige magi forstod imidlertid sig selv som et vigtigt redskab i kampen mod alle former for *maleficia* og diaboliske praksisser, for kun gennem viden, mente de, kunne man opnå en præcis skelnen mellem naturlige undere og den frygtede dæmoniske magi.

Flere centrale middelalderlige naturfilosoffer og -magikere fik betydning for den tidlige moderne videnskabelige tradition. Nævnes skal især Gerbert af Aurillac (c. 945-1003), der var biskop i Rom og senere blev pave under navnet Sylvester II, den tyske teolog Albertus Magnus (c. 1200-1280) og filosof og Franciskanermunk Roger Bacon (c. 1214-1294) og fra den sene middelalder naturligvis den schweiziske alkymist og læge, Paracelsus von Hohenheim (1493-1541). Fælles for dem alle var, at de var inspirerede af hermetisme (efter den antikke Hermes Trismegistos), neo-platonisme og arabisk magi. De mente alle, at mennesket kunne og skulle gøre brug af naturens okkulte egenskaber. Paracelsus argumenterede for, at magikeren skulle bruge sin viden om det okkulte som en kreativ kraft til at skabe store undere, nærmest på linje med en mindre guddom (Newman, 1999, p. 323). Samme tanker finder vi hos den tidlige moderne naturfilosof Giambattista della Porta (1535-1615). I sit indflydelsesrige værk *Magia naturalis* fra 1558 – der blev oversat til flere sprog i 1600-tallet – forsvarede han brugen af magibegrebet og argumenterede for, at magikeren skulle opfattes som en *artifex*, der kunne skabe magiske undere ved at aktivere naturens forunderlige iboende potentialer (Della Porta, 1658; Saito, 2014). Han mente også, at alle, der beskæftiger sig med naturlig magi, straks vil forstå, at det blot er naturen, der ligger bag de underfulde virkninger:

(...) Wherefore, as many of you as come to behold Magick, must be perswaded that the works of Magick are nothing else but the works of Nature, whose dutiful hand-maid Magick is. For if she finds any want in the affinity of Nature, that it is not strong enough, she doth supply such defects at convenient seasons, by the help of vapours, and by observing due measures and proportions; as in Husbandry, it is Nature that brings forth corn and herbs, but it is Art that prepares and makes way for them (...) (della Porta, 1658; Saito, 2014, p. 20).

Della Porta omfavnede således det videns-gab, der fik Martin af Laon og Hugo af St. Viktor til at betragte magi som løgn og sløring af sansernes erkendelse.

Naturmagi i Danmark i 1600-tallet

Tidlig moderne danske naturfilosoffer var inspireret af naturmagien, men der fandt også en forhandling mellem den naturlige og den dæmoniske magi sted. Det alkymistiske søskendepar Tycho Brahe (1546-1601) og Sophie Brahe (1556-1643) og senere Peter Payngk (1588-1648), Christian IV's hofalkymist, samt professor i medicin ved Københavns Universitet Caspar Bartholin den ældre (1585-1629), læste alle en kombination af Paracelsus, Giambattista della Porta og den Paracelsusinspirerede tyske alkymist og professor i medicin Oswald Croll (1563-1609) (Fink-Jensen, 2013, p. 279). Croll skrev traktaten *Basilia Chymica* i 1609, og bogen blev genoptrykt flere gange op gennem 1600-tallet (Ill. 1). Bogens forside er et tryk, der viser nogle grundprincipper i Crolls alkymistiske praksis, og her ser man også hans vigtigste inspirationskilder, blandt andet Hermes Trismegistos, Geber (latiniseret navn for den arabiske kemiker Jābir ibn Hayyān), Roger Bacon og Paracelsus. Crolls naturmagi var således solidt forankret i middelalderens magiforståelse. Men i forbindelse med reformationens omfattende opgør med magi og katolicisme blev der sat spørgsmålstejn ved naturmagiens videnskabelige validitet. Paracelsus' verdensbillede blev anklaget for at være dæmonisk, og iatrokemien (en kemisk tilgang til kroppens balance inspireret af Paracelsus) blev kaldt ren djævletilbedelse (Fink-Jensen, 2013, p. 61). I 1618 præciserede Caspar Bartholin, at hans magiske praksis og undersøgelse af naturens okkulte kvaliteter var helt og aldeles forskellig fra den dæmoniske magi (Fink-Jensen, 2016, p. 233). Ole Borch (1626-1690) – professor ved Københavns Universitet og en dedikeret Lutheraner – forsvarede både Hermetisme og Paracelsianisme, men var samtidig yderst opmærksom på ikke at promovere aspekter af de videnskabelige tanker, som potentielt set kunne tolkes som overtro eller trolddom (Fink-Jensen, 2016, p. 234). Han argumenterede for, at Hermetisme og Paracelsianisme var baseret på eksperimentel videnskab, der kunne reproducere af alle, og derfor ikke kunne anses for at være okkult viden (Fink-Jensen, 2016, p. 185-189). Den tyske fysiker og aristoteliker, Andreas Libavius (1555-1616), som inspirerede flere danske naturfilosoffer, var især stærkt kritisk overfor Paracelsus' forståelse af *panacea*. Panacea var en essentiel balsam som kunne helbrede stort set alle sygdomme, og som ifølge Paracelsus blandt andet kunne udvindes af menneskekroppen.



ILL. 1.

Titelbladet til Oswald Crolls *Basilica Chymica*, som blev udgivet i 1909. Wellcome Collection. CC 4.0.

Det var, mente Libavius, direkte antitetisk i forhold til den traditionelle aristoteliske og galenske naturvidenskab og kristendommens forståelse af kroppens ukrænkelighed (Shackelford, 2016, p. 406-407). Også professor i fysik og medicin Ole Worm (1588-1655) tog afstand fra Paracelsus (Shackelford, 2002, p. 59-60).

Den kritiske tilgang til naturmagien skal ses i sammenhæng med reformationens omfattende kriminalisering af magi. Efter reformationen overtog øvrigheden pligten til at disciplinere befolkningen efter Luthers katekismus (Appel, 2001, pp. 189-213; Koefoed, 2018, p. 215-16), og i 1617 udstedte Kong Christian IV således en "Forordning om Troldfolk og deres Medvidere". Dæmonisk trolddom var traditionelt set blevet straffet efter Jyske Lov skrevet i 1200-tallet. Loven blev indskærpet af Christian II's *bylov* i 1522, og i sidste halvdel af 1500-tallet fandt der sporadiske trolddomsprocesser sted. Begge lovgivninger havde en klar definition af magi: nemlig brugen af skjulte dæmoniske kræfter til at forvolde ondt mod andre. Men med Christian IV's trolddomsforordning blev definitionen udvidet til også at omfatte såkaldte 'hemmelige kunster'. Ifølge forordningen skulle folk, der bedrev 'hemmelige kunstner' således landsforvises, og deres ejendom konfiskeres, mens 'de rette troldfolk' og deres medsammensvorne, som stod i ledtog med djæveln, skulle dømmes til døden (Rørdam, 1989, p. 59-61; Ingesman, 2006, p. 142; Kallestrup, 2020b, p. 246). Den hvide magi – hvorunder også hørte helbredende magi – blev ikke straffet nær som hårdt som den åbenlyst dæmoniske og skadelige magi, men blev straffet alligevel, fordi den blev set som en glidebane, der kunne lokke folk væk fra Gud og et ret kristent liv. Her er der måske et ekko af Hugo af St. Viktor, som mente, at netop magiens skjulte virkning var skadelig for sjælen. Det var også den verdslige øvrighed, dvs. kongens foged og lokale lens- eller adelsmænd, der havde ansvar for at dømme efter forordningen. Lokale præster fungerede primært som karaktervidner, der skulle vurdere, om den anklagede var en god kristen eller ej (Kallestrup, 2020b, p. 256). I den første tid efter forordningens udstedelse, blev der slået hårdt ned på trolddom. 60 % af alle danske trolddomssager fandt sted indenfor de første 5 år efter forordningens udstedelse (Kallestrup, 2020b, p. 248). Det anslås, at omkring 2000 personer blev retsforfulgt for hekseri, og at omkring halvdelen – hovedsageligt kvinder over 50 – blev dømt og

henrettet (Fink-Jensen, 2016, p. 231). Der faldt som regel kun dom i sager, der angiveligt involverede dæmonisk magi til at skade andre (Kallestrup, 2017, p. 234-237). De fleste sager havde deres udspring i bondestanden og handlede om angreb på helbred, dyrehold eller afgrøder, men der findes også eksempler på processer blandt adelige (Kallestrup, 2020a, p. 45-50). Christian IV's forordning introducerede en glidende overgang mellem helbredende og dæmonisk magi baseret på intention, dvs. om troldmanden eller -kvinden havde haft til hensigt at skade. Forordningen fik først og fremmest betydning for den almindelige befolkning, men kastede skygger ind i det videnskabelige miljø. Indenfor helbredende medicin blev der imidlertid, som vi skal se, ved med at være en tæt forbindelse mellem de magiske og de videnskabelige praksisser.

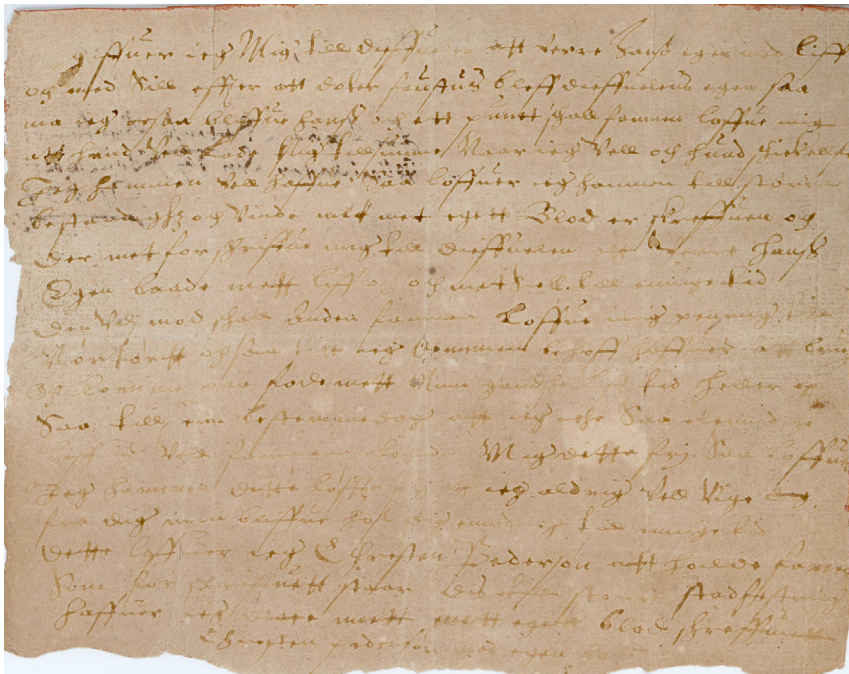
Magiske bøger mellem populærvidenskab og dæmonisk magi

Fra det skandinaviske område findes der adskillige bøger med magisk indhold, som overlevede reformationens trolddomsprocesser og bogbrændinger. 1800-tallets folklorister har i vid udstrækning placeret de folkelige magiske bøger i kategorien for dæmonisk magi, overtro og reminiscenser af katolicisme, men som blandt andet kulturhistoriker Ane Ohrvik har vist, byggede flere af bøgerne faktisk på samtidens naturvidenskabelige logikker (Ohrvik, 2018). Mange bøger kaldte sig 'hemmelige' bøger, *Secreti*, formentlig med inspiration fra ærkemagikeren Roger Bacons *De Secretis operibus artis et naturae, et de nullitate magiae* (Om kunstens og naturens hemmelige funktion, og om magiens uvirksomhed). Andre hed *Cyprianus* efter en martyr fra 300-tallet, der først forsøgte at vinde en kvinde gennem påkaldelse af en dæmon, men omvendte sig til Gud da det slog fejl (Ohrvik, 2018, pp. 112-116). I begge tilfælde skulle titlerne tjene til at vise, at bøgerne tog afstand fra dæmonisk magi. Bøgerne nævner ofte selv, at de gengiver en form for okkult viden, som ikke må falde i de forkerte hænder – derfor er flere tekstdele også skrevet med lønskrift i form af kode eller sære tegn – hvorved de reproducerer et gennemgående tema, som også findes hos Bacon. Bøgerne refererer ofte til videnskab (*scientia*), men ekspliciterer, at deres sigte er at formidle, hvordan denne viden anvendes i praksis (*ars*) af et

bredere publikum. Formmæssigt var bøgerne bygget op som samtidens encyklopædier, men de enkelte bøgers komposition af materiale er ofte unik og tilpasset en bestemt brugskontekst. Det kunne være livet på en gård eller som erhvervsdrivende. Nogle bøger synes at have været brugt af professionelle healere eller 'kloge folk'. Folkebøgerne indeholdt en blanding af opskrifter, råd, formularer og besværgelser, der kunne kurere alt fra tandpine, hovedpine, sår og søvnmangel til kærlighedssorg eller beskytte mod tyveri, barselsdød, onde kræfter og krigsdrab. Her kunne man også finde opskrifter på blæk, mad, medicin og alkymistisk bearbejdning af konkrete substanser. De magiske praksisser er ofte bygget op efter samme indlejrede logikker som religiøse bønner, der kombinerer fysiske artefakter med bevægelser og nøje udvalgte ord (Skinnebach, 2013). De magiske bøger fremstår som en slags populærvidenskab, der formidlede naturvidenskabelig lære for 'almindelige' mennesker.

Indimellem finder man naturligtvis også bøger, der påkalder overnaturlige kræfter og bruger magiske tegn og *signelser*, men de fleste bøger henvender sig i en prolog til kristne folk, der elsker videnskab, og her advares samtidig eksplicit imod at indgå en pagt med djævelen, *pactum cum diabolo*. At dette rent faktisk fandt sted, findes der flere eksempler på fra hele Europa (Bildhauer, 2006; Skemer, 2006, p. 121). Også i Danmark findes der eksempler på, at folk indgik pagter med djævelen. Hanna Eva Nissen oplister i sin afhandling *Forensic Theology and the Evaluation of Blasphemy Offenses* i alt 19 skrevne pagter mellem 1634-1754, dog langt størstedelen efter 1700-tallet (Nissen, 2022, p. 126-138). I den første fra 1634 forskrev en fattig skomager, Christen Pedersen, sig til djævelen i et brev. Pedersen lovede i brevet både liv og sjæl til Djævelen til evig tid og understregede, at han "Des til større stadfæstning har (...) dette med mit egent blod skrevet." (Ill. 2) Brugen af hans eget blod, må vi forstå, skal dermed ses som det ultimative offer: at penetrere kroppens overflade og give lidt af sin flydende *anima* til den mørke hersker, som forlangte troldfolkets blod som tegn på deres loyalitet og betaling for sine diabolske gerninger (Davies og Matteoni, 2017, p. 17).

Magisk brug af blod havde konnotationer til diabolsk magi, men grænsen mellem magi og videnskab var samtidig uklar. I samtiden var der for eksempel en livlig debat om, hvad det betød, når en doktor gav



ILL. 2.

Christen Pedersens brev til fanden fra 1634, skrevet med hans eget blod (ifølge teksten selv). I brevet refererer Pedersen til *Doctor Faustus* som inspiration. Rigsarkivet: Fyens Stift, Bispeembedet, Journalsager I, Odense Købstads breve 1616-1785, inv.nr.492.

en patient en indgraveret ædelsten, der kunne påvirke kroppen ved at tiltrække astrale sympatier. Var det videnskab eller magi? (Fink-Jensen, 2016). I praksis var der klare ligheder mellem ædelstenen og det stykke pergament med en inskription, som blev båret omkring halsen for at afværge blødning. I de følgende analyser af konkrete eksempler på blodmagi fra danske magiske bøger er det ikke hensigten at bedømme, hvorvidt de enkelte besværgelser – som eksempelvis den indledende mod blodsot – skal ses som dæmonisk magi eller ej. Min interesse er at se, hvordan blod italesættes og bruges i folkelig praksis, men samtidig have den konkrete kontekst i baghovedet, nemlig at brug af helbredende magi potentielt set kunne straffes med landsforvisning eller døden.

Blodmagi

Den magiske formular citeret i artiklens start er prototypisk for de danske bøgers helbredende blodmagi. Deres formål var generelt at 'stille' eller 'dølge' blod. Der er specifikke besværgelser knyttet til forskellige former for blødning såsom fødsel, hugsår, næseblod, blodstyrtning, stik, bylder og andre sårskader. I flere tilfælde bruges blod som magisk substans.³ I eksemplet øverst skulle den bydende tekst skrives med det syge blod og bæres om halsen. Blodteksten begynder med ordet 'Stat' og markerer dermed en blodig grænse foran den syges krop. Brug af blod som grænsemærke havde et bibelsk fortilfælde i den gammeltestamentlige beretning om, hvordan Gud lod sin vrede ramme ægypterne med dødbringende pest, men lod israelitterne gå fri, hvis de markerede deres dørkarm med blod fra et offerlam, så han kunne kende deres huse. I besværgelsen markerer blodet således det sted, som Gud skal skåne. I besværgelsen påkaldes desuden de bibelske fortællinger om, hvordan Gud på mirakuløs vis standser både blod og vand. Det er ikke usædvanligt at magiske besværgelser sættes ind i en større kosmologi, i dette tilfælde den bibelske, for at styrke deres magiske virkning (Røthe, 2020, p. 99). De bibelske referencer tjener i denne sammenhæng til at *oplade* den syges blod med magisk kraft, så det kan performe en tilsvarende magi, en magi, der *ligner* de bibelske mirakler, både i substans og mirakuløse egenskaber. Men det er samtidig en pointe i sig selv, at det er den syges eget blod, der skal oplades *ex corpore* og helbrede det syge blod *in corpore*, og at blodets helbredende egenskaber kan overføres ved berøring og ved lighed.

I andre eksempler skal blodet påføres direkte på kroppen. Ifølge en besværgelse mod blødninger fra 1510 kunne ordet Beronix eller Beronixa skrives i panden på den syge afhængig af, om vedkommende var mand eller kvinde ("(A)d idem. In fronte scribe *beronix*; si femina est: *beronixa*") (Ohrst vol II, p. 94). Beronix/Beronixa refererer til den bibelske kvinde Veronica, der i den kristne tradition ofte blev associeret med den blødende kvinde. Veronica var også den kvinde, der på underfuld vis fik et visuelt kontaktrelikvie, da hun tørrede Jesus blodige og svedige ansigt med sit hovedlin, mens han bar korset på *Via Dolorosa*, hvorefter han som tak efterlod et mirakuløst aftryk af sit ansigt på klædet (Kesling, 2021, p. 187; Baert, Kusters og Sidgwick, 2012, p. 678). Navnet skrevet i panden med

blod kan ses som en kombination af en påkaldelse og en identifikation: påkaldelse af den beskyttende helgeninde, men også identifikation med hende. Til sidstnævnte knyttede sig et håb om, at Jesus ville udøve sin helbredende magt på den syge. Noget tilsvarende gør sig gældende med en besværgelse fra 1640. For at 'stille blod' skulle man dyppe "en Pen i Blodet og skriv paa hans Pande: Consummatum est". For næseblod skulle man skrive "med den suiges blod i hans pande: Consummatum" (Rostgaard 36 in Ohrt 1917, p. 173). Ordet *consummatum (est)*, "det er fuldbragt" (Joh, 19,30) er en reference til de ord, som Jesus sagde, inden ånden forlod hans krop på korset, og som blev begyndelsen til genopstandelsen. Consummatum er en bydende kommando, som afslutter noget. Skrevet i panden på den syge med det røde blod, bliver Jesus ord på korset gentaget som en slags grænse eller eksorcisme, der uddriver sygdommen, som var det en ond ånd eller djævelsk besættelse. I alle tre eksempler, hvor blodige ord skrives i panden, overføres blodets vitale kræfter til kroppen, men får samtidig øget betydning gennem de bibelske referencer.

Blod blev brugt til at helbrede blod langt op i 1800-tallet. Ifølge en *Cyprianus* fra Kolstrup fra midten af 1800-tallet kunne lønformlen "Ac.m.b.i.l.a.", hvis præcise betydning er ukendt, standse blødning, hvis den blev skrevet i panden eller på brystet af den blødende med en finger dyppet i blod (Kolstrup *Cyprianus*, bl. 14, in Ohrt 1921, 83). Fra samme periode findes besværgelser, der skulle skrives med blod og bæres hemmeligt på kroppen for at yde beskyttelse mod at blive såret i kamp (til eksempel *Kværs Håndskriftet* in Ohrt, 1917, p. 375). Blodmagi trækker på forestillingen om blodets vitale kraft, både i sig selv som sæde for sjælen, men også som bærer af de bibelske fortællingers og hellige personers kraft. De blodige ord og tegn – båret på kroppen eller tegnet direkte på huden – kunne overføre kraften direkte til den syge.

Blodets vitalitet og 1600-tallets *corpse medicine*

Men hvad kendetegnede så den videnskabelige diskurs om blod i 1600-tallet? Først og fremmest var den præget af stor diversitet. Den dominerende behandlingsform mod sygdomme i 1600-tallet var åreladning, baseret på Galens (c. 130-200 e.v.t.) humoralpatologiske lære, der opfattede sygdom

som en ubalance i kroppens væsker. Formålet med åreladning var at bringe kroppen tilbage til den naturlige balance, *physis*, og blev brugt helt op i 1800-tallet (Overbey og Borland, 2018, pp. 146-148). Hvis der var tale om mere alvorlige ubalancer, kunne der suppleres med livsstilsændringer eller medikamenter (Stengaard og Kruse, 2002, p. 98). Opdagelsen af blodets cirkulation førte til eksperimenter med blodtransfusion mellem dyr og mennesker (Berner, 2020), og samtidig florerede forestillinger om iatrokemi og, ikke mindst, menneskekroppens helbredende potentialer. Både i antikken, middelalderen og den tidlige modernitet var det en udbredt opfattelse, at kropslige væsker og substanser – herunder blod – kunne beskytte mod eller helbrede en lang række sygdomme. I dag er brugen af pulveriseret mumie den form for *corpse medicine*, der er bedst kendt. En mumie – en krop balsameret med henblik på at opnå evigt liv – virker oplagt ud fra ideen om sympatisk magi: den balsamerede krops potentialer for evigt liv overføres til den, der indtager miksturen. Men der har også været tradition for at bruge blod, urin, fedt, lever, nyre, hjerne, hjerte, mælk, knogler og ekskrementer fra mennesker (Sugg, 2013, p. 827). Frisk blod blev set som en vigtig medicinsk substans (Camporesi, 1995, p. 17). Allerede Plinius den ældre (ca. 23-79 e.v.t) berettede i *Naturalis Historia* om, hvordan epileptikere drak blodet fra døde gladiatorer. Selv syntes han, synet var afskyvækkende, men mente alligevel, at en epileptiker straks ville komme sig, hvis vedkommende fik ført et par dråber blod ind i munden under et anfald (Plinius, XXVIIIIM; Montesano, 2022, p. 38). I 1490'erne skrev renaissancefilosoffen Marsilio Ficino (1433-1499), at aldrende personer kunne opnå fornyet energi, hvis de drak blodet fra en ung person, som var både ren, lykkelig, velafbalanceret og havde godt blod (Sugg, 2013, p. 833). Ficino skriver også, at da Pave Innocent VIII lå for døden i 1492, blev der tilkaldt tre unge mænd. Mod passende betaling blev de tappet for blod, som blev givet direkte til den døende pave oralt. Han døde dog kort efter, og det samme gjorde de tre unge mænd i øvrigt (Sugg, 2013, p. 834). Også Paracelsus – som i øvrigt var stærkt kritisk overfor den galenske medicin (Davies og Matteoni, 2017, p. 43) – mente, at blod og andre kropslige substanser indeholdt en særlig vitalitet, som kunne udvindes og anvendes til at fremstille medicin. Han foreskrev at bruge kroppe fra nyligt henrettede kriminelle, som havde afsluttet deres liv for tidligt, og

dermed stadig bevarede det vitale princip op til tre dage efter døden var indtruffet. Kroppene skulle afhentes hurtigst muligt, så de kunne bruges til at udvinde *panacea*, som kunne bruges til stort alle former for medicin, fordi det besad det vitale princip i koncentreret form (Shackelford, 2002, p. 50; Sugg, 2013, p. 830). Blodets vitale og animerende egenskaber var også rationalet bag hans eksperimenter med at fremstille en kunstig levende krop, en såkaldt *homunculus*: Først skal sperm bringes til forrådnelse i livmoderen fra en hest. Når den begynder at bevæge sig af sig selv, skal den laves med menneskeblod i ca. 40 uger, og der vokser nu et levende barn frem (Paracelsus *De natura rerum* i Newman, 1999, 328-329). Ifølge Paracelsus kan selve kroppen dannes ved mandens sperm alene, helt uden kvindens mellemkomst, men blodet er i sidste ende den kunstige krops vitale og animerende aspekt. Koblingen mellem religion og videnskab var tydelig hos Paracelsus. Han fremsatte den tanke, at når mennesket indtager Kristi kød og blod i sakramentet, så bliver de sakramentale elementer en del af fordøjelsesprocessen, hvorved det guddommelige legeme vokser (Daniel, 2002, p. 131). Blodet virkede ikke bare på et symbolsk plan, men gik i fysisk forbindelse med kroppen gennem fordøjelse og overførte det sakramentale element til den kristne. Det skal nævnes, at professor i medicin, Casper Bartholin, på det kraftigste afviste Paracelsus' teori om, hvordan man producerer en *homunculus* (Shackelford, 2002, p. 49).

Corpse medicine var ellers udbredt i 1600-tallets Europa. Ifølge historiker Morten Fink-Jensen var også apotekerne i Danmark fuldt leveringsdygtige i Paracelsus' og Oswald Crolls medicinske remedier (Fink-Jensen 2016, p. 12-13). I Danmark blev der i 1619 indført en liste over, hvad apotekerne måtte sælge, og her finder man blandt andet menneskefedt. På en senere (landsdækkende) liste fra 1645 finder vi også menneskekranium, urin, og mumie (*Apothecken Taxt*, 1619 og 1645). At menneskekranium kan have indgået i behandling mod epilepsi, er der flere indicier på. Eksempelvis skriver den engelske victorianske rejsende Horace Marryat (1818-1887) i sin beretning om Danmark fra 1860, *A Residence in Jutland, the Danish Isles, and Copenhagen*, at Christian IV jævnligt indtog et pulver mod epilepsi bestående af "scrunched malefactors' skulls" blandet med "some bygone nostrum". Marryat tilføjer at: "the greater the villain, be he hanged or decapitated, the more efficacious the remedy" (Marryat 1860, vol. 1, p. 266).

Disse såkaldte *King's Drops* blev også brugt af den engelske konge Charles d. II (Sugg, 2013, p. 827).

Det var heller ikke ualmindeligt, at menneskeblod fra kriminelle blev brugt til behandling af epilepsi og andre sygdomme, og der findes eksempler fra hele Europa (Sugg, 2013, p. 826-828). Således skrev den engelske minister Edward Taylor (c. 1658-1702) at "human blood, drunk warm and new is held good in the falling sickness" (Sugg, 2006, p. 225). Da Kong Charles I blev offentligt halshugget for forræderi i 1649, samlede folket hans blod op i lommetørklæder, og mange blev herefter helbredt for skrofulose, en tuberkuløs betændelse i lymfeknuderne på halsen. Sygdommen blev kaldt *King's evil*, fordi den kunne helbredes af kongen ved håndspålæggelse. En ukendt maler udførte i 1653 et maleri af halshugningen, som også viser, hvordan blodet blev samlet op af de omkringstående. Maleriet befinder sig i dag i National Galleries Scotland, Edinburgh. Der findes også flere danske og nordiske beretninger om indtagelse af blod fra kriminelle, dog primært fra 1800-tallet (Davies og Matteoni, 2017, p. 40). H.C. Andersen (1805-1875) skrev i sine erindringer om en henrettelse i Skælskør 1823, hvor han så "en stakkels syg, hvis overtroiske Forældre, for at han kunde helbredes for Slag (epilepsi) lod ham drikke en Skaal af den Henrettedes Blod" (Andersen, 1996, p. 88; Sugg, 2013, p. 828). Hos Marryat findes en tilsvarende beretning om en halshugning i Danmark på Amak (Amager?) eller Møn, hvor "the epileptic stand around the scaffold in crowds, cup in hand, ready to quaff the red blood as it flows from the still quivering body of the malefactor." (Marryat, 1860, vol. 1, p. 267; se også Peacock, 1896, p. 270). Også fra Sverige findes beretninger. Om morgenen d. 18. maj 1876 blev Gustav Adolf Eriksson Hjert henrettet ved halshugning på galgebakken i Vittlånge. Et øjenvidne beskrev, hvordan en tyk strøm af blod flød fra det afhuggede hoved, og hvordan flere af de omkringstående masede sig frem med glas og skeer for at opfange blodet (Berner, 2020, p. 145). I alle tilfælde er den underlæggende logik, at blodets vitale egenskaber kan overføres direkte fra den ene krop til den anden.

Der findes også eksempler på udvortes brug af blod i den medicinske praksis. Paracelsus udviklede en pestamulet, kaldet *zenexton*, som i 1609 blev videreudviklet af Dr Oswald Croll i traktaten *Basilica Chymica*. Amuletten skulle bæres i en lille cylinder om halsen, og logikken bag

dens virkning var baseret på sympatisk magi, dvs. en korrelation mellem sygdommens egenskaber og ingredienserne (Baldwin, 1993, pp. 230-232; Morrall, 2018, p. 25). Amuletten indeholdt menstruationsblod fra unge kvinder blandet med dissekerede og pulveriserede padder, hvid arsenik, orpiment (arsen sulfid), rødde af planten kendt som Moses' brændende busk, perler, koraler og smaragd. Menstruationsblod blev også i tørret form brugt indvortes mod epilepsi og nyresten (Sugg, 2013, p. 828). Desværre er menstruationsblod ikke nævnt direkte i det danske materiale, men Paracelsus'/Crolls' amulet har formentlig været kendt.

Sympatisk og kontagiøs magi

Den magiske brug af blod i 1600-tallets folkemagi og videnskab er ovenfor blevet beskrevet ud fra principperne om sympatisk og kontagiøs magi. I sit hovedværk *The Golden Bough* (1890-1915) definerede skrivebordsantropologen James George Frazer (1854-1941) de to principper. Berøringsmagi eller kontagiøs magi beskrev han som det forhold, at egenskaber eller virkninger kan overføres mellem substanser og entiteter gennem fysisk berøring, men også på lange afstande (Frazer, 1993, p. 11-37). Lighedsmagi eller sympatisk magi beroede på, at kraft eller betydning kunne overføres mellem kroppe, der lignede hinanden i fysisk henseende eller i adfærd. Frazers videnskabelige praksis og evolutionsteoretiske perspektiv på magi er problematisk på flere måder og har også mødt en del kritik. Han mente grundlæggende, at magiske praksisformer kun eksisterede i samfund på et lavere udviklingstrin. Imidlertid er hans magidefinition interessant i denne sammenhæng, fordi Frazer ikke sonderer mellem videnskabelige, naturmagiske og dæmoniske praksisformer. Alt hvad der ikke kan forklares med Frazers forestilling om videnskab, er således magi og tilhøre en mindre udviklet tankegang. Og sammenligner man 1600-tallets blodmagi og blodmedicin, er de to magiformer da også tydeligt til stede. I de magiske blodbesværgelser overføres de bibelske fortællinger til den syge krop gennem lighed (gennem identifikation med person eller begivenhed), samtidig med at blodets animerende vitalitet tegnes og overføres til kroppen gennem det kontagiøse princip. Men principperne er også til stede i de medicinske kure, hvor det især er blodets vitale egenskaber, der

kan overføres fra den ene person til den anden gennem oral indtagelse. I magiske og medicinske praksisser spillede lighedsprincippet *similia similibus curantur* – at ligheder kurerer hinanden – en central rolle og ligger også til grund for den udbredte ‘signaturlære’, dvs. at planter kunne helbrede det, de lignede. Det samme gjorde lighedsprincippet modpol, nemlig *contraria contrariis curantur*, at modsætninger kurerer hinanden, og altså en form for negativ lighedsmagi. Med ondt skal ondt som bekendt fordrives. Sidstnævnte var centralt i humoralpatologien. For eksempel skulle pest, som var en flegmatisk sygdom, der skyldes en overvægt af koldt og vådt, kureres med medikamenter, der havde varme og tørre egenskaber (Stengaard og Kruse, 2002, p. 98). Men det var muligvis også det, der lå til grund for brug af menstruationsblod i magiske formularer og amuletter. Blod var en varm og fugtig substans, mens menstruationsblod samtidig blev opfattet som urent og tabu. Kvindens månedlige ‘sygdom’ blev ifølge medicinske traktater og bibeltekster set som en monstrøsitet. *Menstrua* kommer af ‘monstrous’, skrev den engelske jordemoder Jane Sharp i *A Midwives Book* fra 1671 (Crawford, 1981, p. 57-60 og 70). I det hele taget blev alle kropsvæsker og -sekreter, der strømmede ud ad kroppens åbninger – urin, spyt, mælk, sæd, snot og blod – betragtet som urene, hvis der var tale om ufrivillig udsivning, fordi det blev opfattet som tegn på kroppens sårbarhed og liminalitet (Meyer, 2005, p. 2). De er, som Mary Douglas skriver, “matter out of place”, dvs. materialitet, der er udenfor kroppen og dermed fungerer som letbegribelige metaforer for det, der er udenfor den sociale orden (Douglas, 1966). Det var især kvindens kropsvæsker, der blev forbundet med det urene. Ude af stand til at kontrollere sin egen krop, udsondrer kvinden ubehersket i forbindelse med menstruation, fødsel og amning (McCracken, 2003, særligt pp. 61-76). Kvindens krop er biologisk grænseoverskridende og præget af “modes of seepage” (Grosz i Miller, 2010, pp. 5-6). Menstruationsblod var, som andre kropslige substanser i øvrigt, urent, men kunne derfor også behandle urene sygdomme. Men det kan også forklare, hvorfor Christian IV’s dråber helst skulle komme fra de værste forbrydere: jo værre forbryderen var, desto kraftigere var blodets kraft og evne til at kurere den frygtede epilepsi.

Blodets evne til at overføre kraft og vitalitet mellem mennesker, gjaldt også *inter species* (Frazer, 1993, p. 11-37; Varela, 2015). I de danske magiske

bøger finder man således en del eksempler på brug af dyreblod, blandt andet bukkeblod, hundeblood, ulveblod, flagermusblod og hønseblod (for europæiske paralleller, se Skemer, 2006, pp. 130-131 og 164). Måske skal det ses som en parallel til samtidens interesse for blodtransfusioner, der også gjorde brug af dyreblod, især lammeblood, indtil det blev forbudt i 1660erne (Berner 2020 samt Leth-Espensens artikel i nærværende nummer af *Pas-partout*). Måske blev blod forstået som kompatibelt med menneskeblod, og dermed en erstatning for det, eller måske var der en forestilling om, at dyreblod kunne overføre bestemte egenskaber. Det var i hvert fald, hvad den svenske dronning Kristina (1626-1689) forestillede sig, da hun i et brev til sin franske læge, Pierre Bourdelot (1610-1685), skrev, at hun ikke selv turde give sig i kast med transfusion, fordi hun var bange for, at det ville forvandle hende til at lam. Hvis hun endelig skulle gennemgå en forvandling, ville hun foretrække at blive en hunløve, så ingen kunne fortære hende (Berner, 2020, pp. 17-20).

Afslutning og outro

I en kristen kontekst er blod en af de mest betydningsbærende og symboltunge materier, og blod har spillet en rolle i både religiøse, magiske og medicinske praksisser i 1600-tallet. Med Camporesi kan man konstatere, at “The ideology of blood knew no lines of demarcation between the sacred and the profane” (Camporesi, 1995, p. 29). Både i den videnskabelige diskurs og i de magiske bøger blev denne grænse italesæt, men uden at blive klart markeret. Videnskab og magi var stadig tæt sammenvævede i 1600-tallet, hvilket er tydeligt, når man sammenligner medicinske og magiske diskurser. Forestillingen om *simili similibus* og *contraria contrariis* var til stede begge steder, og brugen af blod, selv i magiske formularer, synes at være baseret på en forståelse af blodets medicinske egenskaber, dvs. at blod havde evnen til at stoppe sygdomme, men også at blod besad en vitalitet, der kunne give liv i situationer, hvor livet var udfordret. Blod var vejen til frelse, helse og evigt liv. At drikke blod, eller på anden måde overføre det til kroppen, kunne overføre blodets livgivende kraft til et andet legeme. Begge steder var det også afgørende, at det er det syge, eller på anden måde urene, blod der havde medicinske egenskaber.

Der var dog også forskelle på helbredende magi og medicin. En vigtig forskel var muligvis, at blod ifølge den medicinske logik virkede bedst, hvis det blev indtaget oralt og dermed virkede indefra, mens det virkede udefra i den magiske diskurs. Der findes naturligvis undtagelser, især indenfor kærlighedsmagi. I den såkaldt *Læge- og Selskabsbog* skrevet af Peder Pedersen i 1642-44 findes en opskrift på en besværgelse, der skal virke indvortes. Vil man fange sin vilje med en pige, skal man nemlig med sit eget blod skrive “Bosolem core vitius” i bunden af en skål og drikke hende til (Ny kgl. Saml. bl. 71, in Ohrt, 1921, p. 95). Den lille latinske remse – som ifølge Ohrt er skrevet af en med begrænsede latinkundskaber, og derfor noget obskur – kan betyde noget i retning af “hjertet i dit bryst er ufuldkomment”. Rationalet synes at være, at denne indvortes erkendelse, forårsaget af besværgelsen skrevet med afsenderens vitale blod, vil skabe længsel i modtagerens krop. Længsel efter den udkårne, der skal genoprette hjertets fuldkommenhed. Pedersens bog anbefaler også, at man kan skrive ordene “Gebare Gedace” med flagermusblod og lægge det i et æble, som en udkåren pige skal spise ved sengetid (Ny kgl. Saml. bl. 13, in Ohrt, vol II, p. 103). Kærlighedsmagi var imidlertid én af de magiske former, der blev straffet (Røthe, 2020, p. 58; Rider, 2019), mens den medicinske brug af menneskekroppen var fuldt accepteret (Sugg, 2013, p. 828). Medicinsk indtagelse af blod blev sjældent forbundet med kannibalisme, også selv om lutherske og reformerte teologer var stærkt kritiske overfor den katolske kirkes transsubstantiationslære, som de betragtede som direkte kannibalistisk. Den videnskabelige indtagelse af blod mødte tilsyneladende mere forståelse end folketroens brug af blod i forbindelse med medicinske besværgelser.

1600-tallets forsøg på at adskille blodmedicin og blodmagi kan virke idiosynkratisk og selvmodsigende. Davies og Matteoni afslutter deres analyse af tidlig moderne brug af især kriminelle kroppe i magi og medicin med at slå fast, at “the policies of the modern state could inadvertently promote and enable popular magic and medical practices, as well as hamper and suppress them.” (Davies og Matteoni, 2017, p. 47). I Danmark handlede kampen mod magi nok mindre om, hvilke logikker der lå til grund for magi og medicin, og mere om at udrydde folketro, som havde rødder i katolicismen. De senere år har flere også peget på at kønnede aspekter spillede

ind. Det var primært kvinder, der blev anklaget for at praktisere magi og abonnere på et magisk verdensbillede, mens det især var mænd, der udviklede det verdenssyn, der i dag bliver set som det historiske udgangspunkt for den moderne videnskab (Federici, 2014; Rider, 2019). Men uanset om den helbredende brug af blod fandt sted i en magisk eller videnskabelig kontekst, er det interessant at konstatere, at den vestlige medicin bygger på en tradition, hvor menneskekroppen blev betragtet som én af de vigtigste ressourcer for helbredelse.

Tak til Pernille Leth-Espensen for gode råd og sparring, og særligt for at lede mig på sporet af litteratur om *corpse medicine* og billedet af Charles I's henrettelse.

Laura Katrine Skinnebach er ph.d. og lektor i kunsthistorie ved Aarhus Universitet. Hun forsker i billedteori og animation samt senmiddelalderlig og tidlig moderne fromhedspraksis. Hun har i 2023 udgivet bogen Animation between Magic, Miracles and Mechanics. Principles of Life in Medieval Imagery på Aarhus Universitetsforlag sammen med Hans Henrik Lohfert Jørgensen og Henning Laugerud.

SUMMARY

“Stand Still, Oh Blood”

The animating capacities of blood in 17th century magic and science

In the 17th century, Denmark experienced a variety of discourses concerning cures for the body. Science, magic, and religion all regarded blood – the blood of Christ or the human body – as a curative remedy. Blood was considered the vital seat of the soul and life, and it was generally believed that blood could transfer or mediate life. Science and magic had since the Middle Ages been completely interlaced, but after the Reformation, a reinforced attempt to separate the two and fight demonic magic was launched. It criminalized not only demonic magic but widened the definition of magic to also encompass curative magic. The article investigates the affinities between curative magic and medicine in early modern Denmark. It also discusses how – or if – the fight against magic influenced the fields of science and magic.

NOTER

- 1 Det fremgår ikke, hvad besværgelsen skulle skrives på. I nordisk vikingetid og middelalder findes der eksempler på magiske amuletter med besværgelser skrevet på små træstykker, kobber- eller blystykker, knogler og pergament. Materialet kunne i sig selv have en magisk virkning. I eddadigtene nævnes det blandt andet, at eg havde en virkning mod blodsot (Røthe, 2020, pp. 91-112). Det forstærkede i øvrigt amulettens magiske kraft, hvis den var foldet, syet ind i tøjet, eller båret på en måde som gjorde, at teksten ikke var læselig (Røthe, 2020, p. 105; Skinnebach, 2019). For en undersøgelse af magiske tekstamuletter fra middelalderen, se Skemer, 2006.
- 2 For ældre eksempler, se Kesling, 2021, pp. 184-88. For danske eksempler på besværgelser mod blodsot, se Ohrt, 1917, p. 160, 167, 179 og 1921, pp. 27-28, 83, 93-4, 132.
- 3 Blodmagi blev brugt i både Norge og Danmark helt frem til slutningen af 1800-tallet, se eksempler i Ohrt, 1917, pp. 147-174 og 1921, pp. 22-27. For det norske område, se Bang, 1901-2, pp. 548-561 og 691-699.

BIBLIOGRAFI

- Adams, Tracy, Kerryn Olsen og Michelle A. Smith: "Thinking About Magic in Medieval and Early Modern Europe" in *Parergon*, vol. 30, nr. 2, 2013, pp. 1-10.
- Andersen, H.C.: *Mit Livs Eventyr*, vol. I, København, Gyldendal, 1996 [1855].
- Apothecken Taxt: hvorledis medicamenta, simplicia oc composita, som hoss begge Privilegerede Apotheckere her i Kiøbenhaffn tilkiøbs findes / effter denne tids oc steds lejlighed selges /*, København, Salomone Sartorio, 1619.
- Apothecken Taxt: hvorledis medicamenta, simplicia oc composita, som hoss begge Privilegerede Apotheckere her i Kiøbenhaffn, saa vel som hoss andre Apotheckere herudi Kongerig tilkiøbs findes / effter denne tids oc steds lejlighed selges*, København, Georg Lamprecht, 1645.
- Appel, Charlotte: *Læsning og bogmarked i 1600-tallets Danmark*, vol. I-II, København, Museum Tusulanums Forlag, 2001.
- Baert, Barbara, Liesbet Kusters og Emma Sidgwick: "An Issue of Blood: The Healing of the Woman with the Haemorrhage (Mark 5.24B-34; Luke 8.42B-48; Matthew 9.19-22) in Early Medieval Visual Culture" in *Journal of Religion and Health*, vol. 51, nr. 3, 2012, pp. 663-681.
- Bang, Anton C., *Norske hexeformularer og magiske opskrifter*, Kristiania, i kommission hos Jacob Dybwad, A.W. Brøgers Bogtrykkeri 1901-2.
- Baldwin, Martha R.: "Toads and Plaque: Amulet Therapy in Seventeenth-Century Medicine in *Bulletin of the History of Medicine*, vol. 67, nr. 2, 1993, pp. 227-147.
- Berner, Boel: *Strange Blood. The Rise and Fall of Lamb Blood Transfusions in 19th Century Medicine and Beyond*, Bielefeld, transcript Verlag, 2020.

- Bildhauer, Betina: *Medieval Blood*, Cardiff, University of Wales Press, 2006.
- Bynum, Caroline Walker: *Wonderful Blood. Theology and Practice in Late Medieval Northern Germany and Beyond*, Philadelphia, University of Pennsylvania Press, 2007.
- Camporesi, Piero: *Juice of Life. The Symbolic and Magic Significance of Blood*, New York, Continuum [1988] 1995.
- Christensen, Peter: ““In These Perilous Times”: Plague and Plague Policies in Early Modern Denmark” in *Medical History*, vol. 47, 2003, pp. 413-450.
- Collins, David J.: “Magic in the Middle Ages: History and Historiography” in *History Compass*, vol. 9, 5, 2011, pp. 410-422.
- Crawford, Patricia.: “Attitudes to menstruation in seventeenth-century England” in *Past and present: a journal of historical studies*, vol. 91, 1981, pp. 47-73.
- Daniel, Dane Thor: “Paracelsus on Baptism and the Acquiring of the Eternal Body”, *Paracelsian Moments. Science, Medicine & Astrology in Early Modern Europe*, Gerhild Scholz William og Charles D. Gunnoe Jr. (eds.), Kirksville, Missouri, Truman State University Press 2002, pp. 117-134.
- Daston, Lorraine og Katharine Park: *Wonders and the Order of Nature 1150-1750*, Zone Books, 2001.
- Davies, Owen og Francesca Matteoni, *Executing Magic in the Modern Era. Criminal Bodies and the Gallows in Popular Medicine*, Palgrave, 2017, DOI 10.1007/978-3-319-59519-1.
- Douglas, Mary: *Purity and Danger: An analysis of Concepts of Pollution and Taboo*, London, Routledge, 1966.
- Eamon, William: *Science and Secrets in Nature*, Princeton, NJ, Princeton University Press, 1996.
- Federici, Silvia: *Caliban and the witch. Women, the body and primitive accumulation*, Brooklyn, Autonomedia, 2014.
- Fink-Jensen, “Ole Borch mellem magi og moderne naturvidenskab” in *Historisk Tidsskrift*, vol. 100, nr. 1, 2013, pp. 35-67.
- Fink-Jensen, Morten: “Alchemy”; “Hermeticism”; “Magic in the Early Modern Period in Denmark” in *Western Esotericism in Scandinavia*, Henrik Bogdan og Olav Hammer (eds.), Leiden, Brill, 2016, pp. 11-17; pp. 182-188; pp. 228-235.
- Frazer, Sir James George: *The Golden Bough. A Study in Magic and Religion*, Hertfordshire, Wordsworth Reference, [1922] 1993.
- Fricke, Beate: “A liquid history: Blood and animation in late medieval art” in *RES*, vol. 63-64, 2013, pp. 53-69.
- Forordning huorledis i Pest, Blodsot, oc saadanne smitsomme Siugers tid, skal forholdis*, København, Københavns Slot, 1625.
- Ingesman, Per: “Fromhed styrker rigerne” in Carsten Bach-Nielsen et al. (eds.): *Danmark og Renæssancen 1500-1650*, Gylling, Gads Forlag, 2006, pp. 130-145.
- Kallestrup, Louise Nyholm og Toivo, Raisa Maria: “Approaches to magic, Heresy and Witchcraft in Time, Space and Faith” in *Contesting Orthodoxy in Medieval*

- and *Early Modern Europe. Heresy, Magic and Witchcraft*, Louise Nyholm Kallestrup and Raisa Maria Toivo (eds.), Cham, Palgrave Macmillan, 2017, pp. 1-13.
- Kallestrup, Louise Nyholm: "An Ungodly Body: Envy, Fertility, and Witchcraft in Sixteenth-century Denmark / En Ugudelig Krop: Misundelse, frugtbarhed og hekseri i det 16. århundredes Danmark" in *Witch Hunt. A Reader on the Nordic Witchcraft Trials / Heksejagt. En publikation og de nordiske hekseprocesser*, Alison Karasyk og Jeppe Ugelvig (eds.), København, Billedkunstskolernes Forlag, 2020a, pp. 38-51.
- Kallestrup, Louise Nyholm, "“He Promised her so many things”. Witches, sabbats, and devils in early modern Denmark" in *Demonology and Witch-hunting in Early Modern Europe*, Julian Goodare, Rita Voltmer and Liv Helene Wilumsen (eds.), Oxon and New York, Routledge 2020b, pp. 243-260.
- Kesling, Emily: "The *Royal Prayerbook's* blood-staunching charms and early Insular scribal communities" in *Early Medieval Europe*, vol. 29, nr. 2, 2021, pp. 181-200.
- Kieckhefer, Richard: *Magic in the Middle Ages*, Cambridge, Cambridge University Press, 1989.
- Koefoed, Nina Javette, "Den gode kristne og den gode borger" in *Religion som forklaring? Kirke og Religion I stat og samfund. Festskrift til Per Ingesman*, Nina Javette Koefoed, Bo Kristian Holm og Sasja Emilie Mathiasen Stopa (eds.), Aarhus, Aarhus University Press, 2018, pp. 213-229.
- Mansa, Frederik V.: *Folkesygdømmenes og Sundhedspleiens Historie i Danmark fra de ældste Tider til Begyndelsen af det attende Aarhundrede*, København, Gyldendalske Boghandel, 1873.
- Marrone, Steven P.: "Magic and the Physical World in Thirteenth-Century Scholasticism" in *Early Science and Medicine*, vol. 14, 2009, pp. 158-185.
- Marryat, Horace, *A Residence in Jutland, the Danish Isles, and Copenhagen*, vol. I-II, London, John Murray, 1860.
- McCracken, Peggy: *The Curse of Eve, the Wound of the Hero. Blood, Gender, and Medieval Literature*, Philadelphia, University of Pennsylvania Press, 2003.
- Meyer, Melissa L.: *Thicker than Water: The Origins of Blood and Ritual*, New York og London, Routledge, 2005.
- Miller, Sarah Alison: *Medieval Monstrosity and the Female Body*, New York & London, Routledge, 2010.
- Montesano, Marina: "The Rejuvenating blood: Marsilio Ficino and the witches" in *Folklore, Magic, and Witchcraft. Cultural Exchange from the Twelfth to the Eighteenth Century*, Marina Montesano (ed.), London og New York, Routledge, 2022, pp. 33-45.
- Morrall, Andrew: "The Power of Nature and the Agency of Art. The Unicorn Cup of Jan Vermeuen", in *Agency of Things in Medieval and Early Modern Art. Materials, Power and Manipulation*, Grazyna Jurkowlaniec, Ika Matyjaszkiewicz og Zuzanna Sarneck (eds.), New York og London, Routledge Research in Art History, 2018, pp. 17-32.

- Newman, William: "The Homunculus and His Forebears: Wonders of Art and Nature" in *Natural Particulars: Nature and the Disciplines in Renaissance Europe*, Anthony Grafton (ed.), Cambridge, The MIT Press, 1999, pp. 321-345.
- Nissen, Nanna Eva: *Forensic Theology and the Evaluation of Blasphemy Offenses. The Prosecution of Written Pacts with the Devil in Denmark-Norway between 1634 and 1754*. Upubliceret afhandling, København, Det Teologiske Fakultet, 2022.
- Ohr, Ferdinand: *Danmarks Trylleformularer*, vol I-II, Københavns og Kristiania, Gyldendalske Boghandel, 1917-21.
- Ohrvik, Ane: *Medicine, Magic and Art in Early Modern Norway. Conceptualizing Knowledge*, London, Palgrave Macmillan, 2018.
- Overbey, Karen Eileen og Jennifer Borland: "Diagnostic Performance and Diagrammatic Manipulation in the Physician's Folding Almanacs" in *Agency of Things in Medieval and Early Modern Art. Materials, Power and Manipulation*, Grazyna Jurkowlanec, Ika Matyjaskiewicz og Zuzanna Sarneck (eds.), New York og London, Routledge Research in Art History, 2018, pp. 144-156.
- Peacock, Mabel: "Executed Criminals and Folk-Medicine" in *Folklore*, vol. 7, nr. 3, 1896, pp. 268-283.
- della Porta, Giambattista: *Natural Magick by John Baptista Porta, A Neapolitane, in Twenty Books [...] Wherein Are Set Forth All the Riches and Delights of the Natural Sciences*, London, Thomas Young & Samuel Speed, 1658.
- Rider, Catherine: "Magic and Gender" in *The Routledge History of Medieval Magic*, Sophie Page og Catherine Rider (eds.), Oxon og New York, Routledge 2019, pp. 343-354.
- Rørdam, Holger Fr.: *Danmarks Kirkelove samt Udvalg af andre Bestemmelser vedrørende Kirken, Skolen og de Fattiges Forsørgelse fra Reformation indtil Christian V's Danske Lov, 1536-1683*, vol. 3, København, Selskaber for Danmarks Kirkehistorie, 1889.
- Røthe, Gunnhild: *Magi og mirakler fra vikingtid til middelalder*, Trondheim, Museumsforlaget, 2020.
- Saito, Fumikazo: "Knowing by doing in sixteenth-century natural magic: Giambattista della Porta and the wonders of nature" in *Circumscribere*, vol. 14, 2014, pp. 17-39.
- Shackelford, Jole: "To Be or Not to Be a Paracelsian. Something Spagyric in the State of Denmark" in *Paracelsian Moments. Science, Medicine, & Astrology in Early Modern Europe*, Gerhild Scholz Williams og Charles D. Gunnoe, Jr. (eds.), Missouri, Truman State University Press, 2002, pp. 35-69.
- Shackelford, Jole: "Paracelsianism in Denmark" in *Wester Esotericism in Scandinavia*, Henrik Bogdan og Olav Hammer (eds.), Leiden, Brill, 2016, pp. 402-409.
- Skemer, Don C: *Binding Words. Textual Amulets in the Middle Ages*, University Park, Pennsylvania, The Pennsylvania State University Press, 2006.
- Skinnebach, Laura Katrine: *Practices of Perception. Devotion and the Senses in Late Medieval Northern Europe*. Upubliceret ph.d.-afhandling. Bergen, Universitetet i Bergen, 2013.

- Skinnebach, Laura Katrine, "Haptic prayers – devotional books and practices of perception" in *Touching Christ. Devotional practices, touching, and visionary experience in the Late Middle Ages*, David Carrillo-Rangel, Delfi I. Nieto-Isabel og Pablo Acosta-Garcia (eds.), Cham, Palgrave Macmillan, 2019, pp. 95–122.
- Skinnebach, Laura Katrine: "Moving Matter. The Magical Mechanic of Animation" in Hans Henrik Lohfert Jørgensen, Laura Katrine Skinnebach og Henning Laugerud, *Animation between Magic, Miracles and Mechanics. Principles of Life in Medieval Imagery*, Aarhus, Aarhus University Press, 2023, pp. 107-141.
- Stengaard, Mette og Kruse, Poul R.: "Drug Therapy in the Official Danish Plague Instructions, 1619-1709", in *Pharmacy in History*, vol. 44, nr. 3, 2002, pp. 95-104.
- Sugg, Richard: "'Good Physic but Bad Food': Early Modern Attitudes to Medicinal Cannibalism and its Suppliers" in *Social History of Medicine*, vol. 19, nr. 2, 2006, pp. 225-240.
- Sugg, Richard: "Medicinal Cannibalism in Early Modern Literature and Culture" in *Literature Compass*, vol. 10-11, 2013, pp. 825-835.
- Truitt, Elly Rachel: *Medieval Robots. Mechanism, Magic, Nature, and Art*, Philadelphia, University of Pennsylvania Press, 2015.
- Varela, Sarah Hillenbrand: "Origins of Misfortune: Sympathetic Magic and the Transference of Animality in Thüringen von Ringoltingen's *Melusine* (1456) in *Neophilologus* 99, 2015, pp. 271-285.