

SPORSØGEREN

Carlo Ginzburg og hans jagt efter en oprindelig folketro

Af Ole Bay

Indledning

Den moderne mentalitetshistorie er blevet til i Frankrig, og mentalitetshistorien tegnes i vid udstrækning af franske forskere. Også historikere af anden nationalitet har dog ydet væsentlige bidrag, der måske nok har været inspireret fra Frankrig, men samtidig tillige har trukket på nationale kultur- eller åndshistoriske traditioner. Russeren A. Ja. Gurevič og italieneren Carlo Ginzburg er de bedste eksempler på historikere uden for Frankrig, der i kraft af deres originale bidrag til udviklingen af mentalitetshistorien som forskningsdisciplin fortjener at nævnes på linie med de franske mentalitetshistorikere. Da de begge arbejder med religion, har de – som mentalitetshistorien i det hele taget – stor interesse i en religionsvidenskabelig sammenhæng. I denne artikel vil Ginzburg blive præsenteret, mens Gurevič tages op i en senere.

I inkquisitionens fodspor

Carlo Ginzburg, der er født i 1939, er elev af den store italienske historiker Delio Cantimori, der både i sine undersøgelser af humanister og reformatorer i Italien i perioden omkring Reformationen og i sine senere undersøgelser af de italienske jakobinere arbejdede med grupper, der typisk *ikke* opnåede deres mål, og hvis historie ofte skulle findes i modstandernes, de etablerede magters, kilder.¹

Mange af Ginzburgs tidlige arbejder fulgte tydeligt i læremesterens fodspor.² Han skrev, foruden en række artikler, en bog om »nikodemitterne«³ – den gruppe eller snarere den holdning, der i en periode under Reformationen mente, at det var fuldt ud acceptabelt i større eller mindre grad at forstille sig over for den herskende religion. Som tema ligger det tæt op ad Cantimoris religionshistoriske arbejder, og bogen er da også tilegnet læremesteren.

Sporsøgeren Carlo Ginzburg

Bogen har nogle træk, der var og i meget høj grad forblev karakteristiske for Ginzburg.⁴ Selv om det i mange tilfælde umiddelbart kunne synes fornuftigt at indtage den nikodemitiske holdning, bruger Ginzburg stor energi og opfindsomhed på at vise, at alle de udtryk for en nikodemitisk holdning, man kan finde blandt de lærde, kan føres tilbage til en enkelt kilde, nemlig den protestantiske teolog Otto Brunfels *Pandectarum vetris et novi Testamenti libri XII* fra 1527. Et andet karakteristisk træk er interessen for det obskure, for intriger. For de italienske nikodemitter var et af de væsentligste argumenter for ikke at bryde ud af den katolske kirke, det håb, man stadig i 1550'erne havde om at få den katolske kirke ændret indefra. Her fremlægger Carlo Ginzburg den dristige teori, som der kun er et ganske svagt kildeindicium for, at der var protestantiske kredse, der havde kontakt med paven, Julius III, og søgte at overbevise ham om sandheden i den anabaptistiske opfattelse.

En større artikel nogle år senere søgte at påvise, at skriftet *Beneficio di Christo*, der traditionelt var blevet opfattet som luthersk, faktisk oprindeligt var skrevet af en benediktinermunk og først senere blev erklæret for kættersk. Det var en undersøgelse baseret på et dybtgående kendskab til hele kildematerialet og omhyggelige, men også dristige konstruktioner for at bevise teorierne.⁵

Den bog om hekseprocesser, som Carlo Ginzburg udgav i 1966, gjorde ham for alvor kendt. Den anvendte et fremragende kildemateriale, ca. 2.000 indtil da ubenyttede protokoller fra den lokale inkvisition i Udine, men emnet var lidt anderledes. På det tidspunkt var historievidenskabens interesse for hekse meget lille. Ginzburg interesserede sig både for inkvisitionens synspunkt – men også for de trosforestillinger, de anklagede selv havde. Her var han, skrev han, inspireret af Gramscis tanker om folkløse og de undertrykte klasser.⁶

Allerede da han skrev sin første artikel, havde han fundet spor af en folketro, der stod uden for den officielle kirkes doktrin, i de vidneudsagn, som den hekserianklagede fastholdt på trods af inkvisitorernes pres.⁷ Han har senere sammenlignet inkvisitionsdomstolens rolle med antropologens: Som antropologen søgte man ved omhyggelige forhør at få de afhørtes vidneudsagn passet ind i sin egen kulturelle selvforståelse. Og han mener, at man kan finde de samme skævheder i forståelsen af

de udspurgte i antropologens feltnotater som i inkquisitionens protokoller.⁸

Bogen tog udgangspunkt i en række sager for inkvisitionsdomstolen i perioden fra 1575 til 1676 i Friuli, en egn i det nordøstlige hjørne af Italien. Her stødte inkvisitionsdomstolen ind i mænd og senere også kvinder, der anså sig selv for at være *benandanti* (de gode farende eller vandrere). Deres sjæle forlod på visse nætter kroppen og drog om natten ud og kæmpede med hekse og troldfolk, de onde magter, om afgrøden. Og de var i stand til at kurere ofrene for heksenes trolddom. Ud over mændenes kampe for høsten var der fra kvinder bekendelser om at have været i kontakt med de døde. Der var tale om spontane bekendelser, der ikke var fremprovokeret af inkvisitorernes spørgeskemaer.

Skønt nogle *benandanti* understregede, at de kæmpede for Kristus og troen, og én endda mente, at de var ledet af en engel fra himlen, så var der tydeligt tale om spor af en frugtbarhedskult, der i sin kerne var ikke-kristen. Og Ginzburg mener endda, at de kristne elementer oprindeligt er blevet inddraget for at tilsløre en ikke-kristen kult. Her slutter han sig til en række italienske historikere, der under de synkretistiske elementer i kirken har fundet tydelige spor af frugtbarhedsritualer og før-kristne trosforestillinger.⁹

I takt med at *benandanti* i stigende grad kommer i inkquisitionens søgelys, bliver deres egne forestillinger også påvirket af inkquisitionens ideer om, at heksene var i forbund med Djævelen, og de sidste anklagede opfattede også sig selv som hekse i inkquisitionens forstand.

Det er imidlertid ikke blot beskrivelsen af denne agrare frugtbarhedskult – eller rettere forestillingerne om den – og dens pervertering under pres fra inkvisitionsmyndighederne, der interesserer Carlo Ginzburg, men det at finde en forklaring på fænomenet. Derfor er han, som vi skal få at se, siden vendt tilbage til emnet.

I 1976 blev Ginzburg internationalt bemærket, da han udgav bogen *Il formaggio e i vermi – »Osten og ormene«*.¹⁰ Hovedpersonen i bogen er en italiensk møller ved navn Domenico Scandella, kaldet Menocchio, der levede i slutningen af 1500-tallet. Han blev, efter flere gange at have udtrykt holdninger, der afveg betydeligt fra den officielle religion, i 1584

Sporsøgeren Carlo Ginzburg

fængslet og stillet for inkquisitionen. Der afsvor han sine heterodokse meninger. Men da han blev grebet i atter at fremlægge dem, blev han endnu engang anklaget for inkquisitionen, dømt og henrettet i 1601.

For Carlo Ginzburg er det interessante ved Menocchio, at hans meninger ikke stemmer overens med kendte sekter og tankeretninger, men synes at være meget selvstændige.

Menochios tankeverden, der dukkede frem under inkvisitorernes forhør, afslørede et materialistisk verdenssyn og en tydeligt kirkefjendsk holdning. Bogens titel kom af, at mølleren forklarede verdens oprindelse ved et billede: verden er fremstået af kaos, på samme måde som ost størkner, og livet er derefter opstået, ligesom orme vokser frem af råd-nende ost. Menochios tanker var ikke opstået af ingenting. Det viste sig, at han havde læst og tænkt over flere bøger, både folkelige og mere lærde. Det, Ginzburg fremhæver, er imidlertid, at han forstod bøgerne på en bestemt måde – gennem et filter – og derfor fik noget væsentligt andet ud af dem, end de dannede forfattere havde tilsigtet. Menocchio søgte, mener Ginzburg, i sin selektive forståelse af bøgerne at udtrykke »den elementære, instinktive materialisme, som generation efter generation af bønder har haft«.

Ginzburg har fremhævet den betydning, en »mellemand« mellem to kulturer kan have. Han vil altid bearbejde forholdet mellem to kulturer aktivt, og særligt interessant bliver det, når han faktisk vender betydningen af kulturelle fænomener om.¹¹ Den såkaldt marginale er påviseligt integreret i samfundet. Interessen i en marginal person er derfor udtryk for en interesse ikke i marginaliteten som sådan, men i det, den kan sige om samfundet som helhed.¹² Som emne er Menocchio derfor ikke interessant, fordi han er gennemsnitlig eller eksemplarisk i normal forstand, men fordi han – skønt egentlig unik – i sin bearbejdning af den »officielle« kultur viser nogle træk af den kollektive bevidsthed, der ikke ellers ville vise sig. Det er netop kun ved at søge at se gennem en exceptionel persons øjne, og ikke søge at skabe en gennemsnitsperson, at man kan se disse træk.¹³ Ginzburg har talt om det »exceptionelle normale« forstået som de helt enkelte tilfælde, hvor der udtrykkes noget, man ellers ikke har mulighed for at ane. Han sammenligner situationen med Thomas Kuhns paradigmebegreb, hvor de marginale eksempler

netop sætter spørgsmålstegn ved det herskende paradigme. Men hvor der for Kuhn er tale om, at spørgsmålstegnene bebuder det eksisterende paradigmes sammenbrud og fremvæksten af et nyt, ser Carlo Ginzburg de marginale eksempler som spor af et andet og ellers skjult paradigme.¹⁴ Derfor er hans bog om Menocchio også blevet anført som et eksemplarisk studie i, hvordan man udnytter enkelttilfælde til at fremdrage karakteristiske træk ved en kultur eller civilisation.¹⁵

Det er blevet fremhævet, at nyere kulturhistorie lægger større vægt på, hvordan man *læser* tekster i forskellige miljøer, end hvad der skrives.¹⁶ Og her er Ginzburgs interesser de samme. Men hvor andre måske lægger mere vægt på de kulturelle skel som de primære, de skel, der fastlægges før de sociale, så er billedet hos Ginzburg snarere, at der forudsættes en grundlæggende tvedeling mellem en dominerende, officiel kultur og en underlagt, folkelig kultur.

Ginzburgs bog bliver derfor præget af en skarp modstilling mellem de officielle trosforestillinger, der kom til udtryk gennem kirken, og en mundtlig tradition, i hvilken en før-kristen, tolerant bondereligion, der var bundet til naturens rytmer, stædigt havde overlevet.

Et væsentligt kritikpunkt mod bogen har været, at Menocchios synspunkter i hovedtrækkene kan forklares ud fra en gruppe af samtidige filosoffer, der på det tidspunkt stadig havde et af antikken inspireret – og kirkefjendsk – verdenssyn. Først omkring 1600, hvor inkquisitionen retter søgelyset mod disse heterodokse filosoffer, libertinjerne, bliver deres meninger undertrykt.¹⁷ Menocchios kosmogoni, som Carlo Ginzburg selv ser som udtryk for »urgamle mytologier« og paralleliserer med lignende forestillinger hos kalmukker og i de indiske Vedaer, er for kritikerne – bortset fra det folkelige billede med osten og ormene – tydeligt et udtryk for den udbredte teori om »spontan generation«.¹⁸ Da Ginzburg selv har fundet et eksempel på »folkelig libertinisme« i Constantino Saccardino, der blev henrettet i Bologna i 1622 som kætter, og som blandt andet havde skrevet om spontan generation og om kirken som en undertrykkende institution, tydeligt inspireret af de filosofiske libertinere, kan det være svært at se, hvor grænsen trækkes.¹⁹

En anmelder har skarpt formuleret det synspunkt, at kun en populistisk fanatisme, en romantisk idé om den folkelige tradition som kol-

Sporsøgeren Carlo Ginzburg

lektiv, spontan og urgammel, kan forklare Menocchios kosmogoni som resultatet af en mundtlig overlevering fra generation til generation – i stedet for at se den som resultatet af en proces, hvor Menocchios egen bearbejdning af de bøger, han havde læst, og den viden, han havde, spillede den væsentligste rolle.²⁰

Ginzburg har imidlertid lagt vægt på, at kildesituationen vægter den dominerende kulturs skrevne kildemateriale tungere end den folkelige, oftest mundtlige overlevering. For ham vil kildematerialet uvægerligt vise det billede, at alle ideer kun kan spores til de dannede kredse, for det er dér, de er omtalt i kildematerialet. Og derfor vil man også påvise, at nye tanker kun kan skabes der.²¹

Ginzburg har selv afvist, at han ser de to kulturniveauer som skarpt adskilt, idet han har henvist til den russiske litteraturhistoriker Mikhail M. Bakhtin, der i sin berømte bog om Rabelais nok skelnede mellem den officielle kirkelige kultur og en folkelig materiel-grotesk kultur, latterens kultur, men samtidig understregede, hvordan de to kulturer stadigt påvirkede hinanden.²²

Ginzburg søger at finde den særlige folketro ved at se på de steder, hvor de anklagedes svar ikke passer med inkvisitorernes spørgsmål, og hvor forskellene mellem kirkens doktriner og folkets trosforestillinger derfor kommer til udtryk. Det er i modsætning til opfattelsen hos den russiske middelalderhistoriker A. Ja. Gurevič, der går ud fra, at folkets holdninger vil vise sig i f.eks. de prædikener, som kirkens folk retter til det. Bag disse to forskellige metodiske tilgange ligger en forskellig opfattelse af forholdet mellem den »officielle«, lærde kultur og den folkelige. Ginzburgs metode går ud fra to radikalt forskellige kulturer. Måske kan man ikke sige, at Gurevičs metode nødvendigvis forudsætter en enhedskultur, men dog, at prædikanten forsøger at udtrykke sig i folkets sprog. Rent faktisk mener Gurevič dog, at den »folkelige« kultur i det store og hele var en fælleskultur for alle. I hvert fald i Middelalderen.

Den »officielle« kultur er netop i perioden fra omkring 1400 og fremefter klart i offensiven mod de mange elementer fra en før-kristen folketro, der var blevet en del af Middelalderens folkekristendom. Og folkekulturen bliver derfor adskilt fra den »officielle« kultur for at blive »opdaget« af romantiske folkemindeforskere i det forrige århundrede.

Der er historikere, som f.eks. den franske middelalderhistoriker Jacques Le Goff, der oprindeligt arbejdede med det traditionelle skel mellem Middelalder og Nyere Tid omkring Renæssance og Reformation, men i dag ser en »lang« middelalder, der fortsætter op i det 19. århundrede, og hvor fællesskabet og kontinuiteten netop ligger i folkekulturen.²³

Ginzburg ser snarest perioden omkring Reformationen som en periode, hvor den undertrykte folke(over)tro blomstrer frem, og det er først med Modreformationen, at kirken for alvor undertrykker de mere heterodokse elementer i folketroen.²⁴

Sporsøgerens metode

Carlo Ginzburgs metodiske overvejelser har først og fremmest givet sig udtryk i en original, men også meget omdiskuteret artikel, *Spie. Radici di un paradigma indiziario* (»Spor. Rødder til et indicieparadigme«).²⁵ I den forsøger Ginzburg at skelne mellem to typer af videnskaber, hvor den ene type repræsenteres af den kvantitativt baserede naturvidenskab siden Galilei med dens afstikkere i humanvidenskaberne. Når han skal beskrive den anden videnskabstype, støtter han sig *ikke* på det traditionelle skel mellem ideografiske og nomotetiske videnskaber, der er opstillet f.eks. i diskussionerne i Tyskland eller Frankrig omkring århundredskiftet. I stedet fremlægger han et paradigme, der søger gennem symptomer, tegn, spor. Hans udgangspunkt er tre skikkelser i slutningen af det 19. århundrede: Freud, Conan Doyle og den i dag ret ukendte kunsthistoriker Morelli. Morelli så på små, ufrivillige tegn – karakteristiske måder at male enkelt detaljer som f.eks. fingre på – fordi han kunne bruge dem som sikre tegn på, hvem ophavsmanden til et bestemt kunstværk var. Også Freuds og Sherlock Holmes' metode var at finde løsningen på et problem ud fra små, ufrivillige spor. Det viser sig, at det fælles for disse tre »sporsøgere« er, at de er læger eller i det mindste medicinsk uddannede, og det er naturligvis ikke tilfældigt: Læger kan ud fra symptomer, spor, slutte sig til en virkelighed, de ikke direkte kan erkende. Den samme evne til at følge spor finder Ginzburg tilbage i jægersamfundene og hos spåmændene. Hvor andre har karakteriseret historie som retrospektiv profeti, antyder Ginzburg, at man derfor bør anvende spåmændenes metode i historieforskningen. For Ginzburg er der tale om

Sporsøgeren Carlo Ginzburg

en slags intuition, der ikke kan formuleres i abstrakte regler. Han fører sit intuitionsbegreb tilbage til en evne, som ligger i sanserne – og som i særlig høj grad findes hos jægere, sømænd og kvinder! Sporsansen bliver dermed et biologisk fænomen, som forbinder dyret menneske med de andre dyr.²⁶

I *Spie*-artiklen refererer Ginzburg ikke direkte til en meget vigtig strømning i mentalitetshistorien, nemlig den franske tradition, der forbindes med tidsskriftet *Annales*. I denne har man undersøgt den folkelige kultur med anvendelse af massedata, ofte i kvantitativ form. Carlo Ginzburg har heroverfor fremhævet, at en undersøgelse som *Il formaggio e i vermi* langt bedre end statistisk baserede masseundersøgelser trænger frem til den folkelige mentalitet.²⁷ Og han har direkte stillet den kvantitative metode som *Annales*-skolens særkende op over for sin egen »mikrohistoriske« undersøgelse af de exceptionelle tilfælde, der tjener som spor til en anden verdensforståelse end den officielle.²⁸ Da han fremlagde det for en gruppe af *Annales*-historikere, var de tydeligvis ikke interesserede, fordi de mente, at de i deres egen kvantitative metode havde et »stærkt« paradigme.²⁹ Ginzburg fremhævede imidlertid, at man stod i valget mellem de uinteressante resultater, man nåede med et »stærkt« – kvantificerbart – paradigme, over for de mere væsentlige resultater, man kunne nå, hvis man svækkede de videnskabelige krav.³⁰

Som det er blevet fremhævet, er den induktive indsamling af materiale typisk for det 19. århundredes videnskab, men har man én gang skabt et helhedsbillede, kan man ikke vende tilbage til den naive induktion.³¹ Dette viser sig også i detektivromanen, hvor Sherlock Holmes i sit sporfinderarbejde arbejdede ud fra sin viden i detailområder, hvorimod senere detektiver som Agatha Christies Hercule Poirot arbejdede ud fra en helhedstolkning.³²

Når Ginzburg har vendt sig mod tanken om en fælles kulturel helhed som referenceramme,³³ er det blandt andet, fordi han – som Freud – er mest opmærksom på de spor, der *ikke* stemmer overens med det helhedsbillede, man ser på overfladen, fordi han netop bruger det skæve materiale, som den, der søger at skabe sammenhæng i billedet, udelader.³⁴ Alle historikere arbejder med spor, mener han, men han er måske særlig følsom for problemerne, fordi han har arbejdet med kilder,

der er usikre, fragmentariske og fordrejende, som f.eks. inkquisitionens forhørsprotokoller.³⁵

Umberto Eco har gjort opmærksom på, at Ginzburg i artiklen henviser til Peirce og hans abduktions-begreb. For Eco er modsætningen mellem deduktion og induktion retorisk, mens det vigtige er opstillingen af hypotesen, abduktionen. Et spor bliver først et spor, når vi bruger det som anledning til at opstille nye generelle love.³⁶ For Peirce er trinene i en abduktion først konstateringen af en anomali og derudfra opstillingen af en hypotese, der er sand, fordi anomalien følger af den. Peirce antyder, at årsagen til, at man har været i stand til at finde så relativt mange sande hypoteser blandt mængderne af tænkbare hypoteser, må være et biologisk betinget instinkt.³⁷ Det minder unægtelig om Ginzburgs sporfindersans.

Italo Calvino har i forbindelse med *Spie*-artiklen understreget, hvordan fortælleren, hvad enten det er Proust eller en historiker, i fortællingen giver mening til de enkelte, ellers løsrevne spor.³⁸ Selv om Carlo Ginzburg har diskuteret historieskrivningen i forhold til litteratur, mener han ikke, at historieskrivningen er en fuldstændig subjektiv konstruktion, men fastholder, at historieskrivningen er virkelighedsbundet gennem de som spor fortolkede kilder.³⁹ Carlo Ginzburg mener nok, at historikerne – ligesom skønlitterære forfattere – kan anvende forskellige måder at fremstille deres emner på. Men han mener ikke, at historie blot er et spørgsmål om form – historien skal stadig være »rigtig«, og spørgsmålet om dokumentation er måske vigtigere end nogensinde.⁴⁰ Og det gælder ikke mindst i nyopdyrkede områder med et vanskeligt tilgængeligt kilde-materiale. Han vedgår, skriver han, at tro på »myten« om stringens.⁴¹ Men det historiske materiale giver flere forskellige *muligheder* for at skrive forskellige historier.⁴²

Den danske historiker Kr. Erslev indførte et skel mellem den analytiske historievidenskab, der i isolerede undersøgelser skabte videnskabeligt sikre resultater, og historieskrivningen, der sammensatte de videnskabelige resultater i en syntese, der var bestemt af nutidens spørgsmål, og ikke kunne videnskabeligt efterprøves som sådan.⁴³ Men Ginzburg – og andre såkaldte »mikrohistorikere« – ophæver skellet mellem den videnskabeligt analyserende monografi og den sammenfattende syntese,

Sporsøgeren Carlo Ginzburg

fører netop syntesen helt ned i analysen af enkeltsituationer ved at stille de helhedsfortolkende spørgsmål til det konkrete kildemateriale.

Carlo Ginzburg har et sted sagt, at historikeren arbejder på et problem, som om der er en given løsning. Han har også karakteriseret forskningsprocessen som en kabale⁴⁴ eller – som i undertitlen til hans seneste bog – talt om en udkodning. Hans interesse for kunst må forstås netop i denne sammenhæng. Han anser kunsten for, i visse tilfælde, et så klart udtryk for politiske magtstrukturer, at man ud af den direkte kan udkode politiske konflikter.⁴⁵ I bogen *Indagini su Piero* fra 1981 søgte han ved en detaljeret analyse at dechiffrere en gruppe billeder med resultater, som nok gjorde de gunstige anmeldere opmærksomme på betydningen af at undersøge, hvem der havde bestilt billederne, men også gav anledning til mere negative kommentarer om, at Ginzburg fortolkede symbolerne mere håndfast, end der var basis for og – i en særlig negativ formulering – konstruerede et net af teorier så fint, at det ville gøre en edderkop svimmel.⁴⁶

Den komparative metode, som den franske Annales-historiker Marc Bloch benyttede sig af, f.eks. i den store bog fra 1923 om de mirakelskabende konger, har været væsentlig for Carlo Ginzburgs metodiske udvikling.⁴⁷ I *Les Rois Thaumaturges* støttede Marc Bloch sig til den engelske antropolog J. G. Frazer, der i sit monumentale værk *The Golden Bough* havde undersøgt sammenhængen mellem religion og politisk magt. Frazers metode var en global og tidløs sammenligning, hvor løsevne eksempler fra hele Jorden blev stykket sammen i et helhedsbillede samlet gennem et udviklingssyn på religion og magi. Denne metode var for ambitiøs, mente Bloch. I stedet ville en komparativ metode primært finde anvendelse inden for det, han betegnede som en komparativ historie, hvor sammenlignelige fænomeners udviklingshistorie inden for rammerne af relativt ens samfund undersøges.

Carlo Ginzburg accepterede i første omgang Marc Blochs opdeling i to metoder, og satte sit standpunkt nærmest Blochs komparative historie.⁴⁸ I bogen om *I Benandanti* understreger han, at han kun har anvendt Marc Blochs mere begrænsede metode, og derfor ikke har undersøgt sammenhængen mellem frugtbarhedskulten og shamanisme.⁴⁹

Den franske historiker Jacques Le Goff har i et forord til den fran-

ske nyudgave af *Les Rois Thaumaturges* fra 1983 karakteriseret Marc Blochs komparative historie som noget forsigtig, men mener, at det skyldes de manglende teoretiske redskaber, der først blev til rådighed med Lévi-Strauss' og Georges Dumézils undersøgelser. Selv er Ginzburg efterhånden gået over til at mene, at begge metoder er legitime samtidigt.⁵⁰

Han har også nu fremhævet en anden af Blochs karakteristiske metoder, nemlig den regressive. Når Marc Bloch anvendte den, f.eks. i hans *Caractères originaux de la histoire rurale de la France*, brugte han den for fra et kendt materiale, f.eks. markfordelingen, at arbejde sig tilbage til den mere ukendte oprindelse. Ginzburg fremhæver, at man på den måde kan søge tilbage til forhistoriske perioder, ikke så meget for at finde en oprindelse til udviklingen, som Marc Bloch netop afviste at gøre til et mål for den historiske undersøgelse, men fordi de store materielle og mentale trægheder i historien gør, at man stadig kan se direkte spor af den oprindelige tilstand.⁵¹

Nu var for Marc Bloch historien videnskaben om forandring, så tanken om at kunne finde sporene af en næsten uforanderlig mentalitet er måske mere karakteristisk for Ginzburg selv.

På sporet af heksesabbaten

I 1989 udsendte Ginzburg en bog med titlen *Storia notturna. Una decifrazione del sabba*.⁵² I den forsøgte han i folketroen at finde rødderne til forestillingerne om heksesabbaten. Bogen er resultatet af mange års undersøgelser og mange års overvejelser.⁵³ Og det er en bog med en velovervejjet, men kompleks opbygning.

De første kapitler handler om de forfølgelser af spedalske og jøder, der brød ud i Frankrig 1321. Formålet med dette kapitel er at afdække det mønster af massehysteri, der viste sig i flere bølger i Frankrig, og som omkring 1375 vendte sig mod heksene. Det er derfor en undersøgelse, der ligger i forlængelse af Norman Cohns bog om *Europe's Inner Demons*.

Cohns hovedærinde i hans bog var at påvise, at heksetroen i den form, vi oftest kender den, først dukker frem omkring 1400. Der er i hovedtrækkene tale om en lærd konstruktion, hvor forskellige elementer

Sporsøgeren Carlo Ginzburg

knyttes sammen til billedet af heksen som den, der ved at sælge sig til Djævelen bliver i stand til at volde andre ondt. Cohn koblete heksetroen sammen med en forestilling om et anti-samfund, der kan spores tilbage til Oldtiden. Der var typisk tale om et lille, hemmeligt samfund præget af fuldstændigt unaturlige omgangsformer som incest og menneskeæderi. I Antikken blev det knyttet til afvigergrupper som de kristne, men i Senmiddelalderen knyttes det sammen med hekserne, samtidigt med at hekserne nu opfattes som intimt – i flere betydninger – forbundet med Djævelen.

Men hvor Cohn kun lægger hovedvægten på den fortsatte stereotypi i forfølgelserne, finder Ginzburg i sit næste kapitel frem til, at der i hekserabbaten kommer nye elementer til: det natlige ridt og forvandlingen til dyreskikkelse, som han fører tilbage til dybereliggende trosforestillinger.

Der er altså i den officielle hekserabbatsopfattelse tydelige spor af klare ikke-kristne trosforestillinger. I de næste afsnit forsøger han at samle det spredte materiale, der kan vise kernen i den oprindelige folketro.

Carlo Ginzburg er fuldstændig klar over, at hans fremgangsmåde kan ligne Frazers og måske endda særligt Margaret Murrays, der i sin heksebog tydeligt fulgte samme metode som Frazer. Murray fremsatte her den teori, at i hekseforfølgelserne var man stødt ind i en urgammel frugtbarhedskult. Ginzburg ser det gran af sandhed i Murrays teori, at den officielle teori om hekserne og deres sabbat indeholdt elementer af ofrenes vidnesbyrd.⁵⁴

Han tager udgangspunkt i nogle bemærkninger af Wittgenstein om Frazers *The Golden Bough*.⁵⁵ Wittgenstein understregede, at det var vigtigere at forstå de forskellige trosforestillinger, man stødte på, indefra i deres sammenhæng og ikke – som Frazer – i et tilbageskuende udviklingsperspektiv. Men hvor Wittgenstein foretrak alene at undersøge f.eks. en forestilling om magi i dens (sproglige) kontekst, så mener Ginzburg, at man først må gennemføre en morfologisk undersøgelse og derefter gå videre og finde årsagerne til eksistensen af de forhold, man har konstateret.

Denne todeling har han fra den russiske litteraturvidenskabsmand og

folklorist Propp. I sin undersøgelse af trylleeventyrene foretog denne som bekendt først en morfologisk undersøgelse – i bogen om »Eventyrets morfologi« – og gik derefter i gang med en historisk-genetisk undersøgelse – i »Trylleeventyrets historiske rødder«. I den morfologiske undersøgelse fandt Propp de faste elementer og deres struktur i trylleeventyrene, der netop for ham var en type eventyr, der var karakteristiske ved deres særlige struktur, mere end ved deres emne. Denne for Propp egentlig kun beskrivende morfologi er forudsætningen for den næste del af undersøgelsen, hvor man finder de oprindelige fænomener, der ligger bag eventyrene. Morfologien har altså egentlig samme status, som når Marc Bloch begyndte en undersøgelse med at konstatere eksistensen af forskellige former for marksystemer på et givet tidspunkt; men i den efterfølgende undersøgelse lægger Propp hovedvægten på at finde oprindelsen, hvor Bloch lagde hovedvægten på en undersøgelse af den historiske *udvikling*.

Medens Propp i den morfologiske undersøgelse bruger et relativt tæt og lukket kildegrundlag, nemlig en samling af russiske folkeeventyr,⁵⁶ så er han i den genetiske undersøgelse langt mere vidtfavnende, for her finder han trylleeventyrets rødder i tidligere religiøse forestillinger og ritualer. Som hovedmønster ser han særligt sporene af shamanistiske initiationsritualer og den derefter følgende rejse i de dødes rige. Og her samler han eksempler ind fra hele kloden med en åbenhed, der tydeligt minder om Frazer, der da også er den vel oftest citerede forfatter i bogen. Propp har dog understreget, at han kun brugte Frazer som materialesamling, og at han i modsætning til Frazer ser eventyrene som levn af forskellige produktionsmåder – trylleeventyrene f.eks. af jægersamfundet.⁵⁷ Han mener, at man kan se spor af tidligere forestillinger i motiver, der er blevet fordrejet, fordi de ikke længere svarer til samfundsformen.⁵⁸ På samme måde har Ginzburg understreget, at man nok med Lévi-Strauss kunne søge at finde funktionen ud fra en strukturalistisk (form-)analyse, men også skulle se på den bevidste funktion, et ritual blev tillagt. Væsentligst for Ginzburg var det dog, at formen forandrede sig langsommere end funktionen, og derfor kunne man i formen finde sporet af tidligere forestillinger.⁵⁹

Ginzburg konstaterer først, at forestillingen om kvindernes natlige

Sporsøgeren Carlo Ginzburg

ridt kan føres langt tilbage og forbindes med en hedensk kvindelig guddom. Og han ser yderligere sporene af denne Diana, Holde eller Perchta kult i et område, der svarer til den keltiske kulturs udbredelsesområde. Det gennemgående tema er den ekstatiske rejse i det hinsides. I en vis grad er fænomenet koblet sammen med den »vilde jagt«, der også består af døde – dog typisk personer, der er døde i utide, f.eks. i slag.⁶⁰ I Holde-overleveringen ser Ginzburg spor af dyrkelsen af de tre mødre, der var en central del af de keltiske forestillinger om de dødes verden.

Derefter konstaterer han imidlertid, at man også på Sicilien kan se spor af en lignende kult. Her blev i det 16. århundrede en række kvinder anklaget for at have mødt »Fruerne derudefra« (*le donne di fuori*). Ginzburg accepterer, at *de* ikke kan forklares ved keltisk indflydelse og går i stedet tilbage til det overleverede materiale fra Oldtiden, hvor man finder skikkelser på Sicilien, der svarer til de keltiske mødre. De er forbundet med en bjørnegud, og han fører disse forestillinger til en jægerkult, forbundet blandt andet med den særlige behandling, dyrenes ben fik, en kult, han finder spor af i græsk mytologi og f.eks. i fortællingen om Thors bukke, der hver aften blev slagtet og spist, men genopstod næste morgen, hvis deres ben ikke blev spaltet.

Nu breder spektret sig langt uden om det keltiske rum, for lignende forestillinger finder man i et område, der strækker sig gennem Sibirien til Ainuerne i Japan, og er tæt forbundet med shamanistiske forestillinger koncentreret omkring sjælens rejse på dyreryg eller med magiske hjælpemidler i de dødes verden.⁶¹

I hele dette område, hvis afgrænsning han aner, søger han nu efter de tre typer af fænomener, som i større eller mindre grad optræder fælles: overvejende kvindelige erfaringer forbundet med de dødes tog, overvejende mandlige erfaringer forbundet med kampen om markernes frugtbarhed og endelig mandlige ritualer forbundet med såvel de dødes tog som frugtbarheden.⁶² Og han finder sporene mange steder: i mænd, der opfattede sig selv som varulve i Livland og kæmpede for høsten, og i rumænske *călușari*, mænd, der i deres årlige riter genoplevede de ekstatiske erfaringer, de kvindelige *rusalie* sammesteds gennemgik. Blandt osseterne i Kaukasus, der nedstammer fra Oldtidens skyter, finder han de tre typer samlet i et område.

Ginzburg konkluderer, at det mønster af fænomener, han har fundet, – selv om de er vidt spredte i tid og rum – må have en fælles oprindelse, da der er så mange ens træk. Han overvejer muligheden af at se dem som resultatet af lån og udbredelse eller som resultatet af en fælles oprindelse. Skyterne, der dokumenterbart opnåede ekstatiske erfaringer gennem hash, kunne være et bindeled mellem den asiatiske verden og Middelhavsverdenen. Men han finder begge forklaringer utilstrækkelige, fordi de ikke forklarer, *hvorfor* disse trosforestillinger er så sejlviede. Som Lévi-Strauss mener han, at det ikke er udbredelsen, men det faktum, at fænomenet bevares intakt, der er interessant.⁶³

Men dette *hvorfor* er svært at besvare. I en tidligere artikel, *Mitologia germanica e nazismo*,⁶⁴ havde Ginzburg diskuteret Georges Dumézils første bog, *Mythes et dieux des Germains* (1938), hvor Dumézil blandt andet drager paralleller mellem bersærkerne, dvs. krigerne i bjørneskind, i nordisk mytologi, der var en form for det, Dumézil kaldte dyre-krigerne, og fænomener i det samtidige nazistiske Tyskland. Det interessante i artiklen er nu ikke, at den her lidt for ihærdige sporfinder Ginzburg til lægger Dumézil, Marc Bloch (der anmeldte bogen) og andre nazistiske sympatier, men at Ginzburg egentlig grundlæggende er enig med Dumézil i, at der kan være en sådan kontinuitet. I en tid, hvor man kan se fænomener som Khomeinis Iran og Pol Pots Kampuchea, mener Carlo Ginzburg (som Lévi-Strauss), at mytologien kan give en mere relevant fortolkningsnøgle end samtidshistorien. Og hovedmålet med artiklen var at understrege behovet for at udnytte videnskabelige resultater, selv om de er udarbejdet ud fra en ekstrem højreideologi. Ginzburg gør det klart, at for Dumézil var kontinuiteten ikke begrundet i en biologisk eller racemæssig kontinuitet.

Det næste kapitel i bogen om sabbaten er, indrømmes det, et eksperiment. Ginzburg følger to spor, ikke fordi de giver hele løsningen, men fordi de viser, hvad en forklaring på kontinuiteten *kan* være. Det ene spor er »halten«. Han fremlægger en række eksempler på kombinationen af den uønskede søn, halten, og en episode ved heltens fødsel, der mærker ham med den skæve gang. Den skæve gang finder man også i religiøse figurer, f.eks. Dionysos, der kun bærer én sandal. Forkrøblingen peger på en rejse i de dødes verden – i en myte eller et

Sporsøgeren Carlo Ginzburg

mystisk ritual. Sammenkoblingen af halten og liv, der genopstår af knogler og hud, finder han også i Askepoteeventyret, der findes i forskellige udgaver fra Kina til Europa.

Ginzburg mener, at han gennem fænomenet halten har fundet en art arketype. Men her fremhæver han, at denne arketype er forankret i kroppens erfaringer. Selv om han kan se svaghederne i Jungs arketypekonstruktion, mener han grundlæggende, at det er rigtigere med Jung at tro på neuroser som en konsekvens af myter end med Freud at tro det omvendte.⁶⁵

Et andet eksempel finder han i shamaner, der ofte er født i sejrsskjorten (fosterhinden), eller som i nogle tilfælde, f.eks. på Island, kommer i deres trancetilstand ved at indhulle sig i tæpper i mange timer. Her ser Ginzburg et udtryk for den ubevidste erfaring af livet før fødslen. I hans gennemgang af en af Freuds behandlinger, *Ulvemanden*, lægger han stor vægt på, at for *Ulvemanden* var det en afgørende oplevelse, at han var født i sejrsskjorten.⁶⁶ Ginzburg går videre og forbinder denne fødselsoplevelse med de mere kulturelt bundne træk, at han var født i juledagene – hvor varulve efter folketroen flere steder blev født – og at han havde nære forbindelser med det russiske folkelig gennem sin russiske amme. Så Ginzburg konkluderer, at var *Ulvemanden* født i det 16. århundrede, var han blevet varulv i stedet for neurotiker.⁶⁷ Man får også det indtryk, at Ginzburg nærmest mener, det havde været en lykkeligere løsning.⁶⁸

Et gennemgående problem for Carlo Ginzburg er at forklare, hvordan erfaringerne af det natlige ridt kunne opnås i de områder, hvor der ikke var fælles ritualer omkring det, men hvor det måtte være en individuel og mere privat erfaring. I det sidste kapitel argumenterer han for, at det kan være sket ved påvirkning af en substans enten fra meldrøje eller fra fluesvampen. Men han understreger, at det ikke alene kan forklares ved biologiske faktorer – oplevelsen må også være kulturelt betinget.

Afslutning

Efter den lange og komplicerede vandring gennem flere årtusinder og to kontinenter står man unægteligt lidt stakåndet tilbage – ligesom den

anmelder, der karakteriserede Ginzburgs fremstilling som en shamanistisk flyvetur.⁶⁹

Carlo Ginzburg har vist, at den officielle forestilling om hekseabba-ten ikke kun var udtryk for et standardiseret modsamfundsbillede, men at der i dette billede faktisk var elementer af folkelige trosforestillinger.

De hekse eller troldfolk, man forfulgte i det meste af Europa, havde dog ofte meget lidt at gøre med de frugtbarhedsforestillinger, Carlo Ginzburg har fundet.⁷⁰ Selv om man også andre steder har fundet spor af shamanisme, spiller de kun en lille rolle i det brede spektrum af folkelige magiske forestillinger, der var baggrunden for, at mange hekkesager blev rejst.⁷¹ Det var oftest den almindelige tiltro til troldfolks evne til at gøre ondt, der udløste processerne, og oftere var det andre bønder eller borgere, der iværksatte sagerne, end de offentlige myndigheder.

Ginzburgs morfologiske undersøgelser kan – ligesom Propps – kritiseres for at være cirkelslutninger.⁷² Der er en meget tydelig udvælgelse af enkeltelementer af meget omfattende og varierende folketrofænomener som f.eks. varulve. Men der er stadig tale om en tankevæk-kende konstruktion.

Når Ginzburg forsøger at finde tilbage til de shamanistiske rødder, er man både fascineret og medrevet af sporsøgerens ildhu,⁷³ men også betænkelig ved, om der er andre spor, og om de for alle ville pege den samme vej.

Carlo Ginzburg har selv fremhævet, at Marc Blochs største betydning lå i de spørgsmål, han stillede. Marc Bloch kritiserede en af sine lærere for at sige, at det var nyttigt at stille spørgsmål, men meget farligt at besvare dem. Carlo Ginzburg har i *Storia notturna* besvaret spørgsmål, de fleste af os ville være bange for at stille.

Noter

1. Jf. Marino Berengo, »La ricerca storica di Delio Cantimori«, *Rivista storica italiana* 79, 1967, 902-943, særlig 936.
2. Der er en tilstræbt fuldstændig bibliografi over Ginzburgs produktion frem til 1988 i Carlo Ginzburg, *Ledtrådar. Essæer om konst, förbjuden kunskap och dold historia*, Stockholm 1989, 152-155. Bibliografien omfatter også de mange oversatte udgaver, derimod ikke anmeldelser og de biografiske leksikonartikler.

Sporsøgeren Carlo Ginzburg

3. *Il nicodemismo. Simulazione e dissimulazione religiose nell'Europa del '500*, Torino 1970.
4. Jf. karakteristikken af Ginzburgs produktion i Marcella Pogatschnig, »Costruzioni nella storia. Sul metodo di Carlo Ginzburg«, *aut-aut nuova serie* 181, 1981, 28.
5. Carlo Ginzburg og Adriano Prosperi, »Le due redazioni del 'Beneficio di Christo'«, *Eresia e riforma nell'Italia del Cinquecento: Miscellanea I*, Chicago 1974. For en vurdering af artiklen jf. A. J. Schutte, »Carlo Ginzburg«, *Journal of Modern History* 48, 1976, 312 f.
6. Ginzburg, *I benandanti. Stregoneria e culti agrari tra Cinquecento e Seicento*, Torino 1966, xvii.
7. »Stregoneria e piéta popolare. Note a proposito di un processo modenese del 1519«, i Ginzburg, *Miti emblemici spie. Morfologia e storia*, Torino 1986, 4-28, særlig 20. Jf. også de senere bemærkninger i indledningen til denne artikelsamling s. x.
8. Ginzburg, »Inkvisitorn som antropolog«, *Häftan för kritiska studier* 21, 1988, 29 f. Jf. også Ginzburg, »Bevis och möjlighet. Anteckningar i marginalen till »Martin Guerres återkomst« av Natalie Zemon Davis«, N.Z. Davis, *Martin Guerres återkomst*, Stockholm 1985, 153.
9. Jf. Jean Delumeau, *La peur en Occident (XIV^e-XVIII^e siècles). Une cité assiégée*, Paris 1988, 479 og den i noten anførte litteratur.
10. *Il formaggio e i vermi. Il cosmo di un mugnaio del '500*, Torino 1976. Her er benyttet den engelske udgave, *The Cheese and the Worms. The Cosmos of a Sixteenth-Century Miller*, London 1980. Bogen er også udkommet på tysk, fransk, spansk, hollandsk, svensk og japansk. Det er karakteristisk, at oversættelserne af *I benandanti* først kom efter disse oversættelser.
11. Ginzburg, »The Dovecoate Has Opened its Eyes: Popular Conspiracy in Seventeenth-Century Italy«, i Gustav Henningsen og John Tedeschi (red.), *The Inquisition in Early Modern Europe. Studies on Sources and Methods*, Dekalb, Illinois 1986, 190.
12. Ginzburg i »Paradigma indiziario e conoscenza storica. Dibattito su »Spie« di Carlo Ginzburg«, *Quaderni di storia* 12, 1980, 36.
13. Roger Chartier, »L'histoire au singulier«, *Critique* 37, 1981, 83 (anm. af de franske udgaver af *I Benandanti* og *Il formaggio e i vermi*). Jf. Alain Boureau, »Propositions pour une histoire restreinte des mentalités«, *Annales E.S.C.* 1989, 1496.
14. Carlo Ginzburg og Carlo Poni, »Il nome e il come: scambio ineguale e mercato storiografico«, *Quaderni storici* 40, 1979, 187 f., jf. Ginzburg, »Bevis...«, 155.
15. Jf. Boureau, 1496; Giovanni Levi, »Les usages de la biographie«, *Annales E.S.C.* 1989, 1332.
16. Roger Chartier, »Le monde comme représentation«, *Annales E.S.C.* 1989 (6), 1510.
17. Giorgio Spini, »Noterelle libertine«, *Rivista storica italiana* 88, 1976, 792-802, særlig 799; Paola Zambelli, »Uno, due, tre, mille Menocchio?«, *Archivio storico italiano* 137, 1979, 51-90, særlig 67 ff., 87.

18. Zambelli, 51. Jf. også Valerio Valeris anmeldelse af den amerikanske udgave i *Journal of Modern History* 54, 1982, 142.
19. Ginzburg, »The Dovecoat...«, 194.
20. Valeri, 143.
21. Ginzburg, *The Cheese...*, 154 ff. (Noten er tilføjet i denne senere udgave).
22. Ginzburg, *The Cheese...*, 154. Kritikken kom i Zambelli, 51-90.
23. Jf. Ginzburg, »L'autre Moyen Age de Jacques Le Goff«, *Critique* 395, avril 1980, 346 f.
24. Ginzburg, »Folklore, magia, Religione«, i Ruggiero Romano o.a., *Storia d'Italia I: Caratteri originali*, Torino 1989 (opr. 1972), 645; Ginzburg, *The Cheese...*, 21, 112.
25. Her citeret efter udgaven i *Miti...*, 158-209. »Spie« er et flertydigt ord, der betyder både spion, meddeler, sladrehanke og tegn. Den danske oversættelse af artiklen har valgt ordet spor: Carlo Ginzburg, »Spor. Indicie-paradigmets rødder«, *Kultur & Klasse* 54, 1986, 6-48.
26. Ginzburg, »Spie...«, 192 f.
27. Chartier, 83.
28. Ginzburg og Poni, 188.
29. Ginzburg i »Paradigma...«, 33.
30. Lawrence Stone, »The Revival of Narrative«, i sammes *The Past and the Present Revisited*, London 1987, 94.
31. Jf. Wolfgang Kemp, »Schuppen von Shakespeares Haut«, *Freibeuter* 5, 1980, 150 f. og (uden for Spie-diskussionen) Richard Rorty, »Method, Social Science and Social Hope«, i Michael T. Gibbons, *Interpreting Politics*, Oxford 1987, 249.
32. Jan Robert Bloch, »Positive Wissenschaft und die Auflösung ihres materiellen Forschungsgegenstandes«, *Freibeuter* 5, 1980, 152 f.
33. Jf. Ginzburg, *The Cheese...*, XXIII f.
34. Pogatschnig, 31.
35. Ginzburg i »Paradigma...«, 33.
36. Umberto Eco i »Paradigma...«, 41.
37. Niels Christian Stefansen, »Den amerikanske pragmatisme«, Poul Lübcke (red.), *Vor tids filosofi. Videnskab og sprog*, København 1988, 25 f.
38. Italo Calvino, »Das Ohr, der Jäger, das Klatschmaul«, *Freibeuter* 5, 1980, 152.
39. Jf. Ginzburg, »Witchcraft«, *London Review of Books* 10 January 1991, 4.
40. Ginzburg, »Bevis...«, 177.
41. Ginzburg i »Paradigma...«, 34 ff.
42. Ginzburg, »Bevis...«, 156.
43. Kr. Erslev, *Historieskrivning. Grundlinier til nogle Kapitler af Historiens Teori*, København 1911, særlig s. 37.
44. Kabaler – *Giochi di pazienza* – er titlen på en bog, som Ginzburg sammen med Adriano Prosperi har skrevet for beskrive en forskningsproces. I bogen tilsluttede de

Sporsøgeren Carlo Ginzburg

- sig Kuhns opfattelse af forskningsprocessen som en »puzzle solving« (Carlo Ginzburg og Adriano Prosperi, *Giochi di pazienza*, Torino 1975, 192). I *Indagini su Piero* kræver Ginzburg tre ting af billedanalysen: Alle puslespillets brikker skal anvendes, de skal danne et sammenhængende hele, og den simpleste, mest økonomiske forklaring skal – alt andet lige – foretrækkes (Carlo Ginzburg, *Indagini su Piero*, Torino 1981, 8).
45. Enrico Castelnuovo og Carlo Ginzburg, »Domination symbolique et géographie artistique«, *Actes de la recherche en sciences sociales* 40, novembre 1981, 51.
 46. Jf. anmeldelserne i *Times Literary Supplement* 1.10.1982 (John White) og 23.5.1986 (David Summers); *The Art Bulletin* 79, September 1988, 523-528, særlig 526 (Thomas Martone); *Renaissance Quarterly* 1987, 112-114 (David G. Wilkins).
 47. Ginzburg har diskuteret Marc Blochs arbejder i artiklen »A proposito delle raccolte dei saggi storici di Marc Bloch«, *Studi Medievali* 3 VI, 1965, 339-353 og i indledningen til den første italienske udgave af *Les Rois Thaumaturges*.
 48. Ginzburg, *Miti...*, ix.
 49. Ginzburg, *I benandanti*, xiii. Jf. Leandro Perini, »Isomorfismi«, *Archivio Storico Italiana* 148, 1990, 453 (anm. af *Storia notturna*), der dog ikke synes opmærksom på det senere skift i Ginzburgs syn på komparativ metode.
 50. Le Goff, »Préface«, i Marc Bloch, *Les Rois Thaumaturges*, Paris 1983, xxxiii f; Ginzburg, *Miti...*, xi. Ginzburg ønskede ikke sit forord fra 1973-udgaven genoptrykt i den ny italienske udgave fra 1989, men pegede på Le Goffs forord i stedet (Marc Bloch, *I re taumaturgi*, Torino 1989, V f.).
 51. Ginzburg, *Miti...*, 217.
 52. Her er benyttet den tyske udgave, *Hexensabbat. Entzifferung einer nächtliche Geschichte*, Berlin 1990. Der er også udgivet en engelsk udgave, *Ecstasies. Deciphering the Witches' Sabbath*, London 1991.
 53. Nogle af overvejelserne kan ses i artikelsamlingen *Miti emblemici spie*, særlig i indledningen. Artiklen »Présomptions sur le sabbat« fra 1984 er en foreløbig sammenfatning.
 54. Ginzburg, *Hexensabbat...*, 16.
 55. Ludwig Wittgenstein, »Bemerkungen über Frazers »The Golden Bough««, i Rolf Wiggershaus, *Sprachanalyse und Soziologie. Die sozialwissenschaftliche Relevanz von Wittgensteins Sprachphilosophie*, Frankfurt 1975, 37-58.
 56. Faktisk kun taget fra en samling på 100 eventyr, der er kraftigt bearbejdet under indsamlingsprocessen: Søren Christensen, *Tomerose i eventyrskoven*, København 1976, 31 f.
 57. Jf. f.eks. Propp, *Istoričeskie korni volsevoj skazki*, Moskva 1986, 279, 242, 268; Propp, *Russkaja skazka*, Leningrad 1984, 157, 163, 241.
 58. Propp, *Russkaja skazka*, 163, 236.

59. Ginzburg, »Charivari, associazioni giovanili, caccia salvaggia«, *Quaderni storici* 49, 1982, 166.
60. Ginzburg, *Hexensabbat*, 101 ff.
61. Ginzburg, *Hexensabbat*, 141 f.
62. Ginzburg, *Hexensabbat*, 217.
63. Ginzburg, *Hexensabbat*, 18.
64. »Mitologia germanica e nazismo. Su un vecchio libro di Georges Dumézil«, oprindeligt trykt i *Quaderni storici* 57, 1984, 857-882, her citeret efter *Miti...*, 210-238.
65. Ginzburg, »Freud...«, 248.
66. Ginzburg, »Freud...«, 242 f.
67. Ginzburg, »Freud...«, 241 f.
68. Jf. Utz Jeggle, »Zur Rezeption der Psychoanalyse in der Volkskunde«, *Zeitschrift für Volkskunde* 82, 1986, 220.
69. Couliano, »Invitation to the Sabbath«, *Liber Year* 1 N^o 2, 1990, 14; jf. også Perini, 157 og Grado G. Merlos anmeldelse i *Rivista storica italiana* 102, 1990, 223.
70. Jf. Martin Zerlang, »Karneval og kætterbål. Introduktion til Carlo Ginzburgs forfatterskab«, *Kultur & Klasse* 40, 1981, 81.
71. Jf. Gábor Klaniczay, »Ungern: häxtron och det schamanistiska substratet«, i Bengt Ankarloo og Gustav Henningsen (red.), *Häxornas Europa 1400-1700*, Lund 1987, 195 ff., særlig 218. Se også Gustav Henningsen, »Jens Chr. V. Johansen, Da djævelen var ude...«, *Historisk tidsskrift* bd. 92, 1992, s. 147 ff. (opposition ved disputatsforsvar).
72. Jf. Alain Boureau, »La croyance comme compétence. Une nouvelle histoire des mentalités«, *Critique* 1990, 521 (anm. af blandt andet *Storia notturna*).
73. Jf. Perry Anderson, »Witchcraft«, *London Review of Books* 8 November 1990, 6 (anm. af *Storia Notturna*).

Summary

»Cluefinder. Carlo Ginzburg and his search for authentic popular beliefs.« – The article gives an introduction to the work of the Italian historian Carlo Ginzburg, known worldwide especially for the books *The Cheese and the Worms*, *The Night Battles*, and *Ecstasies*. Deciphering the Witches' Sabbath. Working on source material from the archives of the Inquisition, Ginzburg has tried to recover the authentic popular beliefs from the distortions they have been subjected to in the official interrogations of the Inquisition. A main theme in his research has been a continuous effort to explain the phenomenon *benandanti*, those »good wanderers«, who fought nightly battles against the witches in sixteenth century Friuli in northern Italy – according to what the peasants told the Inquisition. In his latest book, on the origins of the witches' sabbath, Ginzburg sees the phenomenon in a tradition of Euro-Asiatic shamanism. That has been much debated, and although Ginzburg's theories

Sporsøgeren Carlo Ginzburg

only partly explain the witch-persecutions of early modern Europe, they certainly throw new light on popular beliefs, and therefore they can not be ignored.

Ole Bay

Adjunkt, cand. mag.

VUC Skanderborg-Odder