

MICHEL OLSEN

MIDDELALDEREN MELLEMLYD OG FORNUFT

Hvorfor skal vi beskæftige os med Middelalderen i dag? Eller hvordan kan vi gøre det? Hvordan bliver det gjort? Det følgende bliver et lille strejftogt, hvor jeg dels vil antyde nogle Middelalderreceptioner og grundene til dem, dels vil tage et par vigtige momenter fra perioden op.

Navnet Middelalder dukker op i England 1605 og i Frankrig 1640, men den idé at betragte den periode, der går mellem den klassiske romerske kulturs forfald og Renæssancen som en "mellemperiode" går noget længere tilbage: tilbage til 1300-tallets Italien, hvor der fandtes en stærk brudbevidsthed hos en digter som Petrarca og hos hans lidt yngre ven Boccaccio. Begge var de lidenskabelige samlere af klassiske manuskripter; Boccaccio fik oprettet græskundervisning i Firenze og fik en Homeroversættelse sat i værk. Og Petrarca så med dyb foragt på den skolastiske filosofi og lærdom. Kort sagt: de havde begge på fornemmelsen, at en ny æra begyndte.

Og længe har Middelalderen stået som et mellemstykke, især i kulturhistorien, for politisk-historisk er den sværere at komme om ved: det var trods alt ved udgangen af denne tidsalder, at Europa stort set havde fundet sin nuværende statslige udformning.

Men Middelalderen - der dog aldrig har været helt glemt - blev genopdaget, først i det franske 18. århundrede, hvor det især var den skæmtsomme side, der trådte frem: fabliaux (morsomme, ofte erotiske historier på vers) og nogle saftige, ofte kvindeforagtende skrifter (1), dernæst i Romantikken, hvor den alvorlige episke litteratur opdagedes i takt med at interessen for folkeånden (Herder) vakttes. Niebelungenlied, Beowulf, Rolandskvadet, de islandske sagaer og skjaldekvad, men også den høviske litteratur, romaner og - især provençalske - troubadourer findes frem og udgives i en regelmæssig rytme, der endnu ikke er ophørt (man kan stadig finde et korn).

Ånden, dette skete i, var folkelig national, ikke altid nationalistisk (man tænke på vor egen Grundtvig), og for dem, der

ikke kunne læse originalteksterne, og som fandt de endnu forholdsvist få oversættelser for vanskelige, opstod den historiske roman: Walter Scott og herhjemme Ingemann, der kunne give et assimilert billede af Middelalderen. Her spiller naturligvis samtidens ideologi mere ind end den ideologi, der prægede stoffet: hos Ingemann samling om kongehuset i en krisetid for Danmark, hos Scott de kompromissøgende, bedst illustreret ved den sluttelige forsoning imellem normanner og angelsaksere (**Ivanhoe**). Og efterhånden som århundredet går bliver Middelalderreceptionen stadig mere konservativ. Man genopdager den skolastiske filosofi og især Thomas af Aquinas, hvis filosofi allerede var blevet ophøjet til Kirkens officielle lære under Modreformationen (1567), og hvis betydning vokser i det 19. århundrede (hvor bl.a. hans kæmpeværk **Summa theologica** resumeres ned til fire ganske tykke bind på fransk for lægfolk) (2).

Det 19. århundredes Middelalderreception, en reception, der forlængedes i vort århundrede blandt katolske konvertitter, betone den enhed, der skulle have præget Middelalderen, og som skulle have givet Middelaldermennesket en form for sikkerhed, for orientering, som vi savner. Jeg ved ikke, hvad jeg selv skal sige til denne opfattelse, en opfattelse, som vi i vor tid vel næppe deler. Sagen er jo, at vor egen Middelalderreception måske ikke er rigtigere end den foregående, men blot drager andre momenter frem. Den "romantiske" Middelalderreception og den nykatolske betone i hvert fald, at religionen var det sammenbindende led, det, der forenede alle. Så meget er vel rigtigt, at det næppe giver mening at tale om egentlig ateisme i Middelalderen og vel heller ikke om vantro. Dog må man her erindre, at mange helgenliv (*vitae*) omtaler personer, der ikke tror på kristendommen - for så at lade sig omvende - eller som ikke tror på mirakler osv. Men en egentlig gudløshed fandtes vel ikke. Det nærmeste man kommer på den er nok den averroisme, som Thomas overvandt, dog ved at indoptage så mange af dens elementer, at pavestolen en kort overgang efter hans død fordømte nogle læresætninger uddraget af hans værk (3).

Det, det drejer sig om i averroismen, og som kunne anfægte den fælleskatolske lærebygning - der på disse punkter også deltes af de fleste kætterbevægelser - var især to punkter: at verden var evig, altså ikke skabt, og at det enkelte menneske ikke havde nogen udødelig sjæl. Det første punkt foregriber på en måde det 18. århundredes urmagergud, ja det er endog mere radikalt, for urværket (verden) er ikke engang skabt, men i begge tilfælde har Gud ikke mere med Verdens gang at gøre. Det andet punkts relevans for hele det kirkelige opdragelsesarbejde er umiddelbart indlysende: uden straf og mulig bod bliver Kirkens sjælesorg omsonst, eller man må gribe til den udvej at skille tro og viden og dermed indlede den sækulariseringsproces (der allerede var igang på Thomas' tid), som skulle udskille både viden og handling (det politiske) fra religionen.

Thomas' indsats bestod netop i at bygge en sidste bro imellem tro og viden, ved ikke at gøre Gud helt uerkendelig - eller kun erkendelig i indre kontemplation (der dukker op i 13- og 14-hundredtallet) -, ved samtidig at lukke forstandens (eller følelsens, men den var på Thomas' tid noget mindre aktuel) direkte vej til Gud (f.eks. gennem medfødte ideer) og at undgå at verden reduceredes til en "mekanik", som tesen om den dobbelte sandhed lagde det nær. For øvrigt er denne tese næppe blevet udformet så krast: ingen har vist sagt, at der findes to sandheder: en videnskabelig og en teologisk, der kunne modsige hinanden, men blot at filosofernes "anskuelser" (intentiones) kunne afvige fra, hvad teologien lærte, men at teologiens sandhed naturligvis stod til troende (men altså så dog heller ikke mere var erkendbar!).

Den skolastiske filosofi var således heterogen nok, og efter Thomas opgives det blandt de førende filosoffer at forene tro og viden. Men den romantiske og nykonservative Middelalderreception vælger altså det, egentlig ret korte, øjeblik hvor tro og viden forsones med Thomas som hovedformidleren (før vidensekspllosionen med indførelsen af arabisk filosofi i det 13. århundrede trængte problemet sig ikke på i samme grad).

Det er ikke den harmoniserende Middelalderopfattelse, vi er interesserede i i dag. Hvorfor beskæftiger vi os så med Middelalderen? Og først: hvilken Middelalder beskæftiger vi os med? Når man som jeg tager sit udgangspunkt mest i de romanske lande, og især i Frankrig, træder bruddet med tidligere forskning ikke særlig klart frem, hvis vi begrænser os til at spørge om, hvad der forskes i. Vi behandler stadig med stor fryd den høviske kærlighed, både i Middelalderens poesi og epik. Tristanmyten gennemanalyseres, det samme sker for "den høviske højsang" og troubadourerne, men dette forhindrer ikke, at andre felter også inddrages. I det hele taget er der vel sket en vending i de sidste år med universiteternes eksplosive udvikling, en vending, der gør, at et stof systematisk gennempløjes i stadig mere fortvivlede forsøg på at finde uopdyrkede områder. Går man til en databank og beder den om oplysning om, hvad der er skrevet om et bestemt værk, får man stukket et væld af artikler ud. Naturligvis har jeg ikke prøvet på alle de titler og navne der står i en almindelig Middelalderlitteraturhistorie, men jeg kan nævne et pudsigt eksempel. Der findes 40 skuespil, **Miracles de Nostre Dame par personnages**, udgivet sidst i forrige århundrede, om hvilke der for 10-15 år siden ikke var skrevet meget (4). Jeg skal tale om dem og accepterer at arbejde stoffet igennem, men opdager så til min rædsel, at der udover en god del artikler (der kan skaffes) findes mindst fem amerikanske disputatser om forskellige aspekter ved disse tekster (5). Nu er det sådan, at amerikanske disputatser kan man i reglen ikke låne, men enten læse i et resumé på en side eller halvanden eller købe for ret dyre penge. Når så man desuden ved, at kvaliteten varierer fra en jævn specialeopgave til det fortræffelige, samt at dette ikke altid

fremgår af resuméet, så forstås det måske at denne forskningssituation stiller forskeren, især den europæiske, i et dilemma. Men tilbage til Middelalderen. Den håbefulde udsigt til at kunne opdage et nyt stof kan ikke udelukkes som en første grund til at beskæftige sig med en periode, der trods alt er mindre gennemløjet end de århundreder, hvor sproget stort set har sin nuværende form.

Blot er denne forklaring af begrænset, omend ikke helt ubetydelig interesse. For Middelalderen interesserer langt ud over de lærdes kreds. Det ses i Frankrig, hvor Annales-skolens forfattere ofte opnår at se deres bøger figurere som bestsellere, fra Fernand Braudel over Jacques le Goff til Georges Duby, der allerede har lagt sin stil om til det lidt romanagtige, med skabelse af spændingseffekter, undertiden på den videnskabelige klarheds bekostning. Men immervæk: lidt suggestion er heller ikke at foragte, og det er betagende at overvære det historisk afgørende slag ved Bouvines (1214) beskrevet i new journalism stil (eller på fransk: "à Bouvines comme si vous y étiez") (6).

Denne Middelalderinteresse indfører sig klart nok i den i det hele taget voksende interesse for Historien, der går igennem både voksen- og børnelitteraturen. For et par år siden karakteriserede *Le Monde* årets boghøst som stående i Historiens (og eskapismens) tegn. Og de nævnte social- og mentalhistorikere er kun en afskygning af denne beskæftigelse med Middelalderen. Régine Pernoud har derudover givet en række fascinerende biografier af store personligheder, undertiden kvinder fra Middelalderen (hun har også skrevet mere generelle bøger, bl.a. en Borgerskabets historie, hvor 1. bind omfatter Middelalder og Renæssance og altså giver Middelalderen sin fortjente plads), en bog om kvinden i Middelalderen, der afliver vor opfattelse, at jo mere vi går tilbage i tid, jo værre bliver det, samt et opgør med det traditionelle Middelalderbegreb (7).

Det gennemgående i de nye Middelalderstudier, der forelægges, er nemlig betoningen ikke af enhed, men af konflikt. Og vel at mærke en konflikt der nok undertiden føres frem til en løsning, men ikke altid den bedste løsning. Middelalderen er en tid, hvor på forbavsende meget af det, vi kender, endnu bygger. Således f.eks. den moderne nationalstat (skildret af Duby som kongemagtens sejr i konkurrencen om at skabe fred i et konfliktfyldt samfund) (8) eller borgerskabets sejr, men også nyfeudalisering i Pernouds fremstilling. Men modsat oplysningstidens og endnu det 19. århundredes optimistiske historieskrivning (Hegels dialektik repræsenterer vel dens mest sofistikerede form) ses Middelalderen ikke blot som et moment, der skulle overvindes i en dialektik, og vel heller ikke som det tabte paradys af en gudsindstiftet social-religiøs orden (her er foregangsmanden den ærkekonservervative Joseph de Maistre, som allerede Georg Brandes havde et godt øje til, og som ville uddrive Den franske Revolutions djævelskab med sund Middelaldermoral) (9). Snarere står Middelalderen i et underligt tvæls, som en tid hvor vor kultur foretog

nogle afgørende "valg" og hvor vi interesserer os også for de andre muligheder, der ikke blev til noget, kort sagt også for Historiens tabere. Vi tør ikke som Hegel sige, at det virkelige (og kun det virkelige) er det fornuftige, og vor "alternative" tidsånd er åben, også for Historiens alternativer. Medvirkende hertil er naturligvis en opgivelse af en forenklet historisk årsagssammenhæng: vulgærmarxisme, men også vulgærteknicisme, altså at teknisk fremskridt nødvendigvis fører til et bedre, med Harbermas til et mere "fornuftigt" liv, (fornuft ca. i Kants betydning). Vi vil se os om og lade os inspirere. Derfor er vi også opmærksomme på alle de tendenser der ikke blev til noget, og på alle de oprør og konflikter, idémæssige og sociale, der fyldte Middelalderen. Vor Middelalder er blevet konfliktfyldt ud fra vor egen konfliktbevidsthed.

Blot et par eksempler: Ridderkulturen stod for få generationer siden som et moment der dialektisk skulle overvindes - "ophæves" - eller som et nostalgisk idealbillede. Vi opfatter det nu som et utopisk løsningsforsøg på en social konflikt der trueede med at sprænge sammenholdet imellem lav- og højadel, et løsningsforsøg der ganske vist gav anledning til at noget af den litteratur blev skrevet, som vi endnu i dag med noget udbytte kan læse: de provençalske troubadourers lyrik og de første franske høviske romaner, med en konfliktfyldt psykologisk skildring af mennesket, som f.eks. i Chrétien de Troyes' romaner fra 1170- og '80erne (10).

Disse romaner er det således lykkedes på en underlig måde at blive samtidige, at få moderne læsere, der i dem kan genfinde egne problemer. Det er intet tilfælde at samtlige Chrétiens romaner nu i Frankrig foreligger oversatte i gode billigbøger. Noget lignende er for øvrigt ved at ske i Norge, hvor Thorleif Dahls kulturbibliotek og Norsk Gyldendal kappes om at bringe oversættelser af Middelalderlitteratur. Naturligvis findes også standardversionen af Tristanromanerne (den franske romanist Joseph Bédiers sammenstykning til et hele af forskellige fragmentariske franske tekster suppleret op med tyske og islandske bearbejdelser). Visse Middelaldertekster er således godt på vej til at blive klassikere, efter i den romantiske periode endnu at have været eksotiske. Dette er for øvrigt et ret tydeligt eksempel på hvordan historien, og altså også litteraturhistorien, omtolker traditionen, ja måske på en vellykket genoplivelse af fortidige tekster, et fænomen som H.R. Jauss nævner i det essay hvormed han gav receptionsæstetikken navn og gjorde den kendt i større kredse.

Selv kan jeg læse Chrétien de Troyes - eller de franske og tyske Tristanromaner - i samme stemning som jeg læser en god moderne roman. Det gælder langt fra for alle bearbejdelserne, f.eks. ikke for de senere prosaversioner fra det 13. århundrede. Jeg ville her påstå at der er tale om epigonlitteratur - ikke fordi stoffet genbenyttes, for langt senere i Renæssancen får Boiardo

og Ariosto endnu engang store værker ud af det, men fordi epigoner faktisk sjældent formår at bevare originalernes struktur. Det har Lévi-Strauss fremstillet i "du mythe au roman"(11), et essay der viser at romanen i forhold til myten bliver repetitiv, uendelig, hvor myten er færdig (textligt) når dens modsætninger og eventuelle mediation er gennemspillet. Man kan - helt i Lévi-Strauss' ånd - genapplicere denne regel inden for romanen, og medens f. eks. roman I (som kunne være Chrétiens bedste romaner eller Tristanromanerne i første udkast) nok kan variere, brodere lidt over nogle hovedmodsætninger (f. eks. i Tristanstoffet lade Tristan og Isolde adskilles og forenes flere gange, dog aldrig på helt samme måde), så kan de senere Tristanromaner dels repetere dette mønster langt flere gange, dels opsupplere, forlænge romanen ved at indføje et langt større persongalleri, hvor mange episoder nu nærmest er identiske, men med forskellige personer i de stereotype roller (12).

Den første bølge af ridderromaner, og det er i dem vi finder kandidaterne til klassikerpositionen i vor tid, findes i en kort periode før og lige efter år 1200. Så viger de pladsen for de omtalte epigonromaner, samt for romaner af en helt anden type (hvoraf nogle kan være ganske interessante). Ud over det langstrakte kendetegnes epigonromanerne også ved at forfladige og forflygtige de sociale spændinger, dels ved at opgive at behandle klassekonflikter inden for adelen (symboliseret ved ægteskab imellem høj- og lavadelig), dels ved i konfliktløsningen ofte at gribe til genkendelsen (både den moralske og den sociale: en formentlig skyldig eller socialt laverestående viser sig til sidst at være uskyldig og/eller jævnbyrdig) (13).

Eller litteraturen reagerer under ridderskabets krisetid med sande dommedagsprofetier, som i visse senere Arthurromaner, f.eks. *Kong Arthurs død*, hvor vi ser ridderskabet gå til grunde, og hvorfor: jo, fordi ridderne, ofte ved en misforståelse, kommer til at dræbe hinanden (i de første ridderromaner er det meget sjældent at en ridder dræber en anden, og det var det også i krigene, hvor tilfangetagning (med løskøbelse som følge) var det almindelige, vel at mærke inden for riddernes kreds (fodfolket huggede man ned med fryd), altså: humanitet, menneskelighed udvikles først i en ret snæver kreds, og endnu den dag i dag er det problematisk at anerkende alle menneskers ret til et anstændigt liv mere end teoretisk. Det har længe været antaget at ridderskabet bidrog til at udarbejde vort humanitetsideal (blot stod der tilbage at opfylde det generaliseringskrav som endnu en Habermas holder fast ved i etikken). Nu er vi også opmærksomme på den krisebevidsthed der kommer til udtryk i de lidt senere Arthurromaner, en krisebevidsthed som adskiller dem fra de epigonromaner, som jeg lige har omtalt.

I det foregående falder jeg imidlertid tilbage til den tendens at forklare kunstværket 100% ved dets sociale baggrund. Uden at ville fornægte disse bestræbelser (så skulle jeg ikke have skrevet hvad jeg skrev), må man fastslå at det store kunstværk

telle manere que nulz denz n'avoit pou
 ou de parler ams se regardoient aussi
 comme cilz fussent tont bestes muës.
 Lors entre leans le same gvaal comert
 d'un blanc samc mais il ny ot oncques
 cellui qui peuff veow qui le portoit Si vint
 par my lezant hnye du palens.



Et maintenant quil y fut entez
 fu le palens remplis de si bones
 odeurs que si toutes ces especes

Afbildning af ridderne omkring Det runde Bord i Robert de Borons Merlin (15. århundrede).

ofte udmærker sig ved et fremskridt i humanitet i det mindste når det læses med moderne øjne, i den moderne reception. Det er vel tænkeligt at de nævnte ridderromaners publikum har dæmnet op for denne humanitet, rationalitet og almengørelse gennem kommunikationens mytiske struktur (riddere taler om riddere til riddere) (14), det forhindrer ikke at værkerne kan fungere videre i andre kommunikationssammenhænge. Og det forklarer heller ikke hvorfor disse værker udmærker sig ved ikke at være etnocentrisk vendt mod andre klasser (borgerne, men også de laveste samfundsgrupper). Den eventuelt mytiske kommunikationsstruktur omsætter sig ikke til en etnocentrisk diskurs. Det sker derimod i epigonlitteraturen, både i ridderromaner og novellelitteraturen (hvor en Boccaccio med sin *Decameron* også i de sociale relationer er langt mere liberal end sine efterlignere; han kan bl.a. finde menneskeværd helt nede i de laveste samfundsgrupper).

De ovennævnte tolkninger af den høviske litteratur er vel egentlig blevet udarbejdet i den ideologikritiske tid (1960'erne), men så begavet at afsløringen af de sociale spændinger i adelskabet ikke lukkede øjnene for teksternes utopiske værdi. Vi kan således endnu den dag i dag læse denne kritik, og måske blot forskyde accenten en smule; forskellen er blot at vi ikke mere gør os til af at kende et resultat som var ukendt for forfatterne af de høviske romaner, det Historiens resultat som har redet fremskridtstroen som en mare (jf. Lyotards kapitel "le résultat" i *Le Différend*). Vi har opgivet forestillingen om det lineære fremskridt.

Eller den høviske kærlighedsdigtning (15): det 19. århundredes fremskridtstro så deri et første skridt til at opvurdere kvinden, ideologikritikken ser naturligvis det begrænsende for kvinden der ligger i at blive udnævnt til "dame" (det med madonna er senere, viktorianistiske tiders påfund). Uden at ville afgøre sagen (og den er svær at afgøre fordi de to påstande egentlig ikke modsiger hinanden "frontalt") kunne jeg her i det mindste supplere med at de mandlige forfattere også har følt damerollen som begrænsende deres aktivitet: Der findes ikke helt få noveller fra senmiddelalder og Renæssance hvori en afvisende dame nedværdiges. Og immervæk, så kunne man ikke over for en dame frit tage for sig af retterne, hvad en forudsætningsanalyse viser var tilfældet over for piger af lavere stand, og hvad en Andreas Cappelanus lige ud giver sit bifald (16). En ting er at gå ud over en social rolle der nu i dag virker hæmmende, en helt anden ting er at vurdere denne i historisk sammenhæng og at se dens historiske funktion.

De gæve og saftige historier som vi finder i det 13. århundredes fabliaux rummer vel ingen egentlig idealdannelse; de lever højt på en ironisering af den senhøviske kode, som deres læsere samtidig kunne nyde i alvorlige værker; det viser håndskrifterne, der sammen med disse skæmtsomme historier bringer alvorlige romaner, digte og opbyggelig litteratur. I dag kan vi således vel næppe finde nogen utopisk fiktion i disse skæmtsomme historier, men i stedet for at læse dem som udtryk fra folkedybet, som god

gallisk ånd, er vi blevet opmærksomme på at enhver, eller næsten enhver historie, lige så meget som virkelighedsskildring er en argumentation, at de sociale spændinger viser sig i de erotiske fiktioner, så snart man spørger hvem der må gøre hvad (hor, ægteskab) med hvem (17). Endnu vigtigere er måske i vort moderne perspektiv at disse skæmtedigte kan læses "dekonstruktivistisk": de kritiserer og opløser den høviske kode der i sin epigonale form stadig i det 13. århundrede var adelens - og det højere borgerskabs - officielle referenceramme, selvom den, netop fordi adelsideologien ikke havde klaret sin krise, måske var blevet "overkodet" af den religiøse kode, som de første adelsromaner reducerer til en beskeden plads i den samlede ideologibygning. Men i sandhedens interesse skal det også siges at dekonstruktionen er partiel, ikke generel og teoretisk. I Middelalderen falder adelssatiren oftest tilbage på - den "sunde fornuft"; det er helt tydeligt på det erotiske område, hvor det naturlige er begæret og dets tilfredsstillelse. Omvendt stiller problemet sig næsten i vor tid: er det overhovedet muligt at lave en generel dekonstruktion?

Men det 13. århundrede er også fuldt af patetisk protestdigtning, af klage over sædernes forfald m.m., og rigtigt er det at går man ned i detaljen ser man nok en omformning af samfundet, et samfund der begynder at blive overbefolket, der kommer i krise, og hvor de sociale spændinger derfor vokser (i ekspansions-tiden måtte både adelige og storborgere passe på "deres" proletarer, for der var muligheder i de store nybygningsområder, der lokkede med bedre vilkår end på de gamle steder). Den store pest, "den sorte død", ramte i 1348 et overbefolket samfund, hvis befolkning for store deles vedkommende levede på sultegrænsen og hvis produktivkræfter ikke kunne yde mere (man kan flere steder i Provence se hvor højt bønderne er kravlet op ad bjergskråningerne, i fortvivlede forsøg på at finde dyrkbar jord).

Her kan Huizingas *Herbst des Mittelalters* komme ind og måske berettige den foragt som den mørke Middelalder indgød mange. Synspunktet kan nu nok dårligt strækkes meget længere end det fransk-burgundiske område: i Italien skrider Renæssance-udviklingen fortsat frem. Det er vel også især i disse sidste århundreder af den franske Middelalder, at vi har svært ved at se genstande for identifikation, og dermed for moderne reception. Når lige undtages den store digter François Villon, der vel at mærke levede marginalt, en halvvejs forbrydertilværelse.

Et andet emne der mere generelt har fængslet er de sociale rørelser: der er vel få århundreder der ikke har haft kætterbevægelser, religiøse reformbevægelser og ganske ofte en social uro der har foranlediget magthaverne til at slå til. Undertiden med så stort held at der kun er levnet underretning i inkvisitorernes forhørsprotokoller, som det er tilfældet med de udryddede albigen-sere, som der også derfor har været forsket og spekuleret meget over og i. For når kilderne flyder sparsomt, sættes fantasien fri, undertiden for fri. Hvad ville der f.eks. være sket, hvis

albigenserne havde sejret? En mulighed man kunne tænke sig var at man ville have fået et samfund endnu mere delt, med en lille kaste af "fuldkomne" der levede i absolut afholdenhed, og så den store masse for hvem idealet helt var af en anden verden, hvor børn og familie ikke kunne blive noget helligt, noget "sakramente" (som ægteskabet endnu er det i katolicismen). Og spørgsmålet er om ægteskabet, og den realiserede dagligdags kærlighed, ikke har haft brug for at komme til os over den religiøse tydning, som giver den "evig", dvs. fundamental betydning i menneskelivet. Vi tager med rette ofrenes parti, men bør derfor ikke automatisk overtage deres ideer, der måske kunne blive mere undertrykkende end deres undertrykkes (NB: jeg ved godt, at den franske konge benyttede sig af lejligheden til at indtage Provence, der var albigensernes hjemegn) (18).

Og albigenserne var jo langt fra de eneste der blev nedkæmpet; det gjaldt også valdeserne, (der dog har overleveret og stadig har et trossamfund), og flere af den strenge franciskanerordens repræsentanter. Hvor stærkt hold disse utopiske afvigelser fra den officielle, socialt delte kristendom har i vore fantasier kan man også aflæse på Umberto Ecos veldrejede roman **Rosens navn**, der netop udspiller sig på baggrund af kætterforfølgelser (og forøvrigt også af krisen i den skolastiske filosofi efter Thomas af Aquinas).

Også hekseforfølgelserne har greb i os, og de er blevet henlagt til Middelalderen, skønt der først egentlig kom rigtigt gang i dem i Senmiddelalderen, og de for øvrigt først nåede deres højdepunkt i Renæssancen: 1500-tallet. Dette viser for det første at en tidsalder ikke er vandtæt. F. eks. gik altså hekseforfølgelserne hen over skellet imellem Middelalder og Renæssance, hvad enten man nu sætter det ved Konstantinopels fald (1453) eller ved Amerikas opdagelse. Og for det andet kaster de lys tilbage på Middelalderen og frem på Renæssancen og fornuften.

Det er vel rigtigt at fornuften blev frisat i Renæssancen, både den formålsrationale og den kommunikative, for nu at tale med Habermas. Inden for handel, krigsførelse og videnskab får initiativerne et skub, selv om et egentligt naturvidenskabeligt syn på naturen må vente til Galilei indfører det kvantificerbare som kriterium og Descartes (der for øvrigt i sine egne videnskabelige forsøg for det meste tog fejl) reducerer verden til det udstrakte (res extensa) og dermed befrier den for skjulte kræfter. Også den kommunikative fornuft sættes løs, med en stribe af teologiske og politiske afhandlinger, der ikke mere er bundne af Kirkens lære (efter enhedsvidenskabens opløsning i det 14. århundrede havde Kirken forbeholdt sig religion og moral, det måtte der ikke mere filosoferes og disputeres over, medens man i højmiddelalderen vel på de nygrundlagte universiteter nok har haft noget der nærmede sig skrive- og talefrihed). Men til sagen: man ser at frisættelsen af Fornuften på ingen måde betyder en umiddelbar vinding i fornuft: faktisk brænder man i Senmiddelalder og Renæssance kættere og hekse på livet løs, medens der i

Højmiddelalderen blev brændt yderst få; og hvad mere er: dette skyldtes ikke at Højmiddelalderen ikke troede på hekseri og skjulte kræfter. Det gjorde den, men den lod sig ikke uden videre besætte af disse kræfter i en angstpsykose. Måske fordi helhedsvidenskaben havde givet Gud den højeste magt, og dæmonernes kraft derfor var begrænset. Den selvfølgelige gudstro kan have blokeret for alt for mange spekulationer i dæmoni. Dertil kommer så naturligvis at Renæssancen demografisk og socialt var katastrofal: produktionsapparatet udvikles endnu ikke væsentligt (landbruget er dominerende og ændres kun yderst langsomt), men der bliver langt flere mennesker. I løbet af det 16. århundrede passerer befolkningstallet de fleste steder niveau'et fra før den store pest i 1348, og det skaber konflikter, både imellem klasser og imellem køn. Der skabes f.eks. i novellelitteraturen ofte en argumentation imod lavere stænder og imod selvstændige kvinder. Store dele af humanismen og Renæssancen (der i denne forbindelse kan opfattes som to aspekter af samme sag) udmærker sig ved en solid foragt for folket (*miseria plebs*) og for kvinden, en foragt som man ikke umiddelbart genfinder i Middelalderen, i det mindste ikke i samme grad. For så vidt kunne den tidlige kritiske filosofi (Adorno og Horkheimers) teser finde udmærket belæg i en analyse af overgangen imellem Middelalder og Renæssance. Fornuften er for de få og dannede. Den frisætter, men sætter også sig selv som værdi, og dens iboende vold viser sig ved foragten for dem der ikke er blevet delagtige i dannelsens velsignelser og, hvad værre er, i den ophævelse af en udtalt solidaritet med "folket" som endnu herskede i Middelalderens byer og som viste sig i at selv moderat konservative (som f.eks. den italienske krønikeskriver Giovanni Villani i 1340) (19) kunne bebrejde storborgerne at de ikke havde givet alle laugene, også de mellemste og de laveste, den plads der tilkom dem i byens styre; altså: også de laveste laug skulle deltage i bystyret, omend langt fra på lige fod med de højere.

Fristelsen har da, omvendt, også været stor til at prise Middelalderen for dens demokratiske ånd, og noget kan der være om snakken. Régine Pernoud har i den *Borgerskabets historie* jeg allerede har nævnt betonet at de middelalderlige byer havde et udstrakt - omend ikke universelt - demokrati; at det lader til at kvinderne både talte og stemte i forsamlingerne (eller i visse forsamlinger), at der fandtes en udbredt arbejder- og forbrugerbeskyttelse (fra beskyttende forklæder og handsker over forbud imod at arbejde ved lys (altså en begrænsning af arbejdstiden der var bedre end den der endnu eksisterede i det 18. og begyndelsen af det 19. århundrede) til kontrol med priser og kvalitet samt påbud om at alle varer først skulle udbydes til salg på byens torv). Som bekendt brød dette laugsborgerskab sammen under trykket fra den internationale kapital der kunne skabe manufakturer uden for byerne eller - som langsomt i Firenze - skabe en arbejderklasse (ofte forlagsarbejde) der stod under laugene, eller bestod af deklasserede laug (som f. eks. farverne før Ciompi-opstanden i 1378).

For nu ikke at skrive mig varm i middelalderromantik, må jeg dog lige minde om at billedet ikke var så rosenrødt. For det første levede størstedelen af befolkningen på et eksistensminimum (men det gjorde den også i Renæssancen), for det andet strammedes det åndelige klima, efter at Kirken var ophørt med at eksistere som aktiv enhedsfaktor, altså stort set efter 1300 (da paverne måtte drage til Avignon og der kåredes modpaver m.m.) og efter at universiteterne - oven på averroismestriden - havde fået en, dog løs, mundkurv på. Dette gik hånd i hånd med at Kirken i stadig mindre grad formåede at assimilere de stadig opstående reformbevægelser (det sidste socialt vedlykkede forsøg var vel franciskanerordenen, men grene af den blev allerede stemplet som kættere og udryddet). Det 14. og 15. århundredes reformbevægelser - beginer og mystikere (devotio moderna) - har ikke samme sociale gennemslagskraft, selv om de åndshistorisk har haft stor betydning, bl.a. i udformningen af det billede af den menneskelige sjæl som vi endnu kender til i dag. Og som bekendt endte det hele foreløbig med den Reformation der i sine første år var betydelig mere virulent, også socialt, end den dogmatiske lutheranisme og calvinisme der hurtigt fik normaliseret både den åndelige og den sociale revolte.

Jeg skal da forsøge at sige noget negativt om Middelalderen, og især om Senmiddelalderen, og fremsætte et synspunkt der nok vil falde for en generaliseringsprøve, men alligevel...

Man kunne hævde at store dele af Middelalderens mennesker var socialiserede på en helt anden måde end vi kan fatte det i dag (med mindre vi tænker på "livets gang i Lidenlund" eller lign.). Lad mig tage et eksempel i et skuespil, et "mirakel af Vor Frue" fra midten af 1300-tallet (20). Det hedder: "Om en kvinde som Vor Frue frelste fra at blive brændt". Der var en liden by. I denne er der en borgmester og hans kone, deres datter og svigersøn. Borgmesteren tager ud på landet for at se til sine landarbejdere (han har, som så mange velstående borgere, købt landejendomme) og han tager sin datter med på udflugten. Borgmesterinden vil gerne i kirke og beder svigersønnen ledsage hende derhen, hvad han gør med glæde; dog gider han ikke høre prædikenen og går sin vej. Derefter kommer der en indlagt prædiken, og så bliver borgmesterfruen hilst af en bekendt.

Indtil nu skulle man tro at det var opkomsten af det borgerlige drama i det 18. århundrede som Diderot og Lessing har teoretiseret over. Scener fra det daglige liv (og jeg kan ikke dy mig for et parentetisk svinkeærinde: på dramatiske højdepunkter går Diderot som bekendt ind for at der skal bruges pantomime: personerne skal tavst give udtryk for stærke følelser, og dette sker også i dette det 14. århundredes første forsøg i genren; således skal, iflg. regi-bemærkningerne mand og kone efter lang tids adskillelse "dåne" for at vise deres stærke følelser). Naturligvis kunne man også bruge en scene som denne som endnu et belæg på den minutløse hverdagsrealisme som Huizinga har tillagt Middelalderen og især vist på malerierne. Men her er mit ærinde

et andet: hvad siger den bekendte som borgmesterinden møder? Jo, at "man" taler om at borgmesterfruen ikke alene sover med sin mand, men også med sin svigersøn! Vi er endnu på et plan som vi kan genkende, et plan der højst er sunket fra det borgerlige til det småborgerlige, og derefter beder fruen, som vi jo kunne vente det, sin bekendte forsøge at aflive slige falske rygter. Men så sker der noget som jeg ikke i min vildeste fantasi ville have forestillet mig. Fruen går hen på markedet og lejer to kraftkarle, der står og søger arbejde (stadig meget realistisk skildrede i en miniscene før borgmesterinden kommer). Hun anbringer dem i sin kælder, og da svigersønnen kommer hjem, sender hun ham ned i samme kælder efter vin, og der bliver han så kvalt af dem der som lejemordere udfører fruens ordre. Resten af stykket er i min sammenhæng ligegyldig, men jeg resumerer kort for at tilfredsstille en berettiget nysgerrighed: fruen lægger den døde svigersøn i seng, mand og datter kommer hjem, og alle sørger over hans død, men træffer hurtigt foranstaltninger til hans begravelse. Politimesteren forhører sig om de rygter der går i byen og hører at svigersønnen, der om morgenen gik lyslevende rundt, er død. Han lader kisten lukke op, og konen bekender straks. Hun skal brændes, og svigersønnens bror og fætter kaster ekstra ved på bålet. Men Den hellige Jomfru redder hende: ilden bider ikke på hende, og over for dette mirakel løslades hun. Senere følger der en ny sekvens: hun går i kloster. Siges skal det også at Vor Frue optræder, sendt af Gud, på scenen med sin "patrulje" Mikael og Gabriel, der afsyngende en rondeau griber ind i jordelivet.

Det overraskende for mig - og forhåbentlig for os moderne - ligger naturligvis i at borgmesterfruen føler sig så presset af rygtemageriet, at hun for at rense sig fjerner det materielle påskud til rygten (svigersønnen) med hvem hun, mand og datter indledningsvis sås i en lille familieidyl. Her ser vi bagsiden af den ryets moral (leve for ry og eftermæle) hvis positive: handlingsinciterende sider ses i ridderromanerne. Blot ét eksempel: I Chrétien de Troyes' **Erec og Enide** rider ridderen ud til fornyet dåd, fordi "man" siger at han er faldet af på det efter at han er blevet gift.

Og man kan forfølge dette synspunkt videre igennem mange andre af de 40 mirakler som det nævnte figurerer iblandt. Stykkerne blev skrevet af guldsmedlauget, dvs. et velstående borgerskab, og man finder i emnevalget adskillige intriger der førhen er udviklede i ridderromaner. Fælles for mange af intrigerne er imidlertid at især en kvindes ærbarhed (undertiden også en mands) er draget i tvivl og reddes. Bagtalelsen spiller en stor rolle, og de lykkelige slutninger (gennem genkendelse af ærbarheden, hvor så blot Jomfru Maria indføres som årsagen til denne genkendelse, eller føles som en sådan årsag, fordi hun har grebet ind på andre punkter af handlingen - og vel også kan ses overvågende det hele på den simultanscene der rimeligvis har været brugt), viser kun desto mere hvad lykken befrier fra: et stadig truet liv gennem falsk anklage og rygtemageri, noget der bestyrkes endnu mere når man ser hvordan retfærdigheden virker.

Stykkerne kan nemlig som den mest naturlige ting af verden fremstille et i moderne øjne helt korrupt retssystem, hvor man giver drikkepenge for at komme til at tale med paven (udmalet i mange komiske scener) eller hvor "politidirektøren" bebrejder sine menige at de tager imod bestikkelse så at han selv ingen fortjeneste får. Også politidirektøren (der også er dommer) lever åbenbart af hvad retssagerne indbringer. Eller man ser i et andet stykke med "borgerligt" emne (21): en greve der egentlig godt kan se at kvinden er uskyldig (hun har tabt sit barn i badekarret, så det er druknet), men som alligevel dømmer kvinden til døden, for at hans lensherre ikke skal gribe den manglende dom som påskud til at tage hans land fra ham (i de store mysterie-spil forstår man herudfra, hvorfor også den scene hvor Pilatus vasker sine hænder har så stor en yndest; Pilatus bliver jo, som bekendt, truet til at dømme Jesus, for ellers "er han ikke kejserens ven").

For øvrigt kan en sammenligning med forlægget: Gautier de Coincys **Les Miracles de Notre Dame** vise den eventuelle formørkelse i socialisering og menneskeforståelse der kan have fundet sted i Senmiddelalderen. Gautier skrev i begyndelsen af det 13. århundrede, vor text er mere end 100 år yngre, fra sidste halvdel af det 14. Hos Gautier forklares motivet til at dræbe svigersønnen som en indskydelse fra djævelen. Altså noget, som vi, med vort begreb om ubevidste faktorer, skulle være tilbøjelige til at kunne forstå. Gautier er en dannet mand, uden megen kontakt med folket, og det er da muligt, at han ikke har haft blik for de virkelige bevæggrunde, der har drevet borgmesterfruen til sin desperate handling (forudsat at "miraklet" har et forlæg i virkeligheden), at han ikke vidste hvor stort et tryk den offentlige mening kunne udøve i et lillesamfund (det er småsamfundenes mørke side). I hvert fald accepterer han ikke handlingen som mere eller mindre naturlig, hvad den jo bliver ved at blive fremstillet dramatisk: uden kommentar (først senere, da hun får lejlighed til at bede til Vor Frue på vej til skafottet, angrer borgmesterfruen). Desuden fremstiller Gautiers mirakel ikke familieidyllen indledningvis: der opstår altså ingen "tom plads" imellem det positive forhold til svigersønnen og det umiddelbart derpå følgende drab på ham.

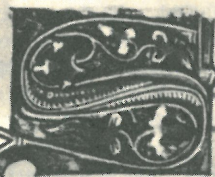
Skal man ned i en tids mørke sider, lønner det sig at studere forudsætningerne, (præsuppositionerne) og ikke "sætningerne": makrointrigerne. Det ekstraordinære var nemlig også ekstraordinært i fortiden, men at se ting vi i vore dage protesterer imod fremstillet som de rene selvfølgeligheder, viser noget om tiden. Således altså også det, at en kvinde kan dræbe sin uskyldige svigersøn og ikke samtidig forskertse læsernes sympati: hun forbliver nemlig stykkets sympatiske hovedperson, hende for hvem Vor Frue griber ind.

Vi kan også se på religiøsiteten, og her forbliver jeg stadig i mine miraklers stærkt begrænsede, men karakteristiske perspektiv. På den ene side findes prædikenernes budskab: figurale tydinge over Jesus Siraks bog (nu i den danske Bibel halvapkryf); her



C'comence un mirade de nre dame
 Comment mesmes tesmoinna que
 Un marchand qui avoit emprunte
 argent d'un nuf a paier a nre nome
 L'avoit bien et denement paie
 Cobien que le nuf lui remast et po
 ce se fist le nuf crestienner

Levesque.



sus biens seignors sus alonemen
 Il est vray que par convenant
 Daler le monstier et de nre

Miracles Nostre Dame par personnages (14. århundrede):
 Vor Fruer bevidner, at en købmand, som har lånt penge af en
 jøde, har betalt dem tilbage til rette tid.

vælges et ganske kort tekststed, som oftest et Bibelvers ud, og dette tydes så figuralt, således at der sjældent levnes noget af det konkrete budskab Bibelen taler om. Vi kender fænomenet endnu i dansk salmesang i tydningen af Højsangen som et forhold imellem Jesus og den troende menighed. På den anden side bliver religionen næsten magisk: Vor Frue hytter sine, også selvom de har gjort sig skyldige i slemme forbrydelser, som f.eks. at dræbe en svigersøn for rygtets skyld. Helgener omvender folk på stribe ved at love dem syn eller førlighed tilbage imod at de vil tro på den rette Gud. Forpligtelserne er over for det religiøse ydre og synlige: gaver, pilgrimsfærd og klostergang. Her kolliderer for øvrigt den gamle asketiske religiøse opfattelse med den igangværende opvurdering af ægteskab. Det kan således undre, som i det mirakel jeg lige har gennemgået, at ægtefolkene fremstilles i et idyllisk forhold (dette er forholdsvis nyt), men må betale redningen af deres ægteskab (gennem konens mirakuløse frifindelse) med netop opløsningen af ægteskabet, for konen nærmest tvinges i kloster (gennem en drøm som to nonner kommer og tyder).

Sammenfattende kan man sige om den tid disse mirakler skilddr (1300-tallet) at det religiøse perspektiv på det verdslige ægteskab endnu ikke er slået igennem, ja at det for os moderne føles som om religionen er ved at tabe sin tolkningskraft over for hverdagen, eller at den for at fastholde den må blive hverdagsagtigt synlig, konkret og i dybeste forstand overtroisk. For folk der ventede direkte guddommelig indgriben i dagligdagen, kunne det ikke være noget under, hvis djævelen også formåede at gribe direkte ind, der er sikkert en forbindelse imellem konkretiseret religiøs tro og heksetro.

Hvorfor har jeg nu udbredt mig så længe om disse mirakler? De interesserer mig, men hører jo ikke umiddelbart ind under artikelens titel, med mindre da vi igen også vil til at se Middelalderen som "Den Guddommelige Histories krise" og parallellisere til den Historiens krise, som postmodernistiske retninger har insisteret på, men som trods al "lige-gladhed" dog er en udfordring til den politisk engagerede. Også Senmiddelalderens slagord kunne virke som forslidte, som "simulakrer"; både kejsermagt og pavedømme og deres krav om at repræsentere de faste værdier var i krise (det er sikkert intet tilfælde at når de fleste angrende i miraklerne kommer til paven for at gøre bod, sendes de videre til en hellig eremit (ofte med andre eremitter som mellemlid), at altså værdiernes sted på jord ikke mere uden videre er pavestolen).

Hermed har vi erstattet billedet af den harmoniske og trygge Middelalder, tiden fuld af sandfærdige mirakler, der trøster, styrker dem, der udi troen vakler, med en efterhånden også velkendt reception: Middelalderen som krisetid, eller som et kontinuerligt forløb af kriser. Men der findes måske nu en tredje reception, der ville formå at afvinde de kendte fænomener endnu et perspektiv: Middelalderen som en kultur der endnu kun langsomt

er ved at arbejde sig ud af det mytiske univers, hvor den rationelle monoteisme, generaliseret i teologien, kun har "overkodet" et samfund der endnu lever i det partikulære, og som helt falder tilbage til dette "niveau", når de store tolkningssystemer bliver bragt i tvivl. Meget taler for at en verdensforståelses krise eller sammenbrud, i det mindste for en tid, kan sætte dens ofre tilbage til et primitivt stadium der nok aldrig har eksisteret i virkeligheden. Meningstabet fører "tilbage" til en ikke-original primitivitet. Her burde jeg nok beskrive et fremskridtsbegreb, hvis fremskridt ikke har noget bestemt mål, men som i tilbage-skridtet er afskåret fra den "virkelige" fortid, og som derfor kun kan falde tilbage til, hvor det ikke har været. Også dette fremgår af miraklet om vor borgmesterfrue. Det er langt fra givet at den voldsomme indbyggede overvågning har eksisteret på den måde i primitive samfund, bl.a. fordi disse også har haft positive identifikationstilbud, og sidst, men ikke mindst, fordi angsten rimeligvis ikke kun skyldes den tabte anseelse, men forstærkes af et retssystem, hvis vilkårlighed åbenbart har været frygtet, og som altså forstærker en eventuel tendens til at være som alle andre (for den der gør sig bemærket, risikerer meget).

Altså, mere generelt: Middelalderen kunne også blive den periode der tilbyder os en hel række historiske kendsgerninger og ideologiske formationer som vi ikke sådan umiddelbart kan forstå og assimilere, og som heller ikke altid lader sig udlede af de store livsanskuelser som vi, for øvrigt med god grund, gennemstuderer, hvad enten vi nu opfatter dem som udtryk for harmoni eller krise (skulle vi for øvrigt ikke have et dynamisk harmonibegreb, der indbefatter bevægelsen og ikke identificere harmoni med (dødens) ro?). Det ville så gå ud på også at bide sig fast i det tykt uforståelige, samt især i teksternes mange små detaljer der af publikum må forudsættes som uproblematisk, men som vi studser over. Det kan følges i fiktive tekster, men så sandelig også i teoretiske, f. eks. i de teologiske argumenters præmisser, og man kunne begynde med f. eks. Gudsbeviserne. Men det er en lidt anden historie.

For mig at se kan hverken Middelalderen eller vor reception af den således sammenfattes i kort begreb. Måske skulle vi følge Régine Pernouds råd (22) og i det mindste holde op med at tro at en periodebetegnelse står for noget helt bestemt og veldefineret. Jo nærmere vi træder, jo mere opløser Middelalderen sig i enkeltaspekter. Jeg foreslår ikke at nedlægge begrebet, det er simpelthen umuligt al den stund forskningen anvender det. Dertil kommer at det vel set i fugleperspektiv ikke er helt hen i vejret, men medens Middelalderen for ikke mange år siden for det store publikum stod som en homogen blok af formørkelse eller filosofisk, moralsk og religiøs sikkerhed, så må det nu være os tilladt at søge mangfoldigheden og problemerne i et tidsrum der sikkert stadig har overraskelser på lager til os.

NOTER

- 1) Jeg har fremstillet dette i "Gibt es eine Mittelalterrezeption in der französischen Romantik" in A. Haarder et al. (ed.): *The Medieval Legacy. A Symposium*. Odense University Press. 1982 s. 133-147.
- 2) Cf. *Petite Somme théologique de Saint Thomas d'Aquin à l'usage des ecclésiastiques et des gens du monde...* par L'abbé Frédéric Lebrethon. Paris 1860.
- 3) I mine bemærkninger om filosofien støtter jeg mig især på E. Gilson, *La Philosophie au Moyen Age*, Paris 1962.
- 4) 8 bind. ed. Gaston Paris & Ulysse Robert. Paris 1876-93. Kritisk forskningsoversigt i: Rudolf Glutz: *Miracles de Nostre Dame par personnages*. Kritische Bibliographie und neue Studien zu Text, Entstehungszeit und Herkunft. Akademie-Verlag Berlin 1954.
- 5) Jeg takker Roskilde universitetsbibliotek for denne søgning, der gav helt uventede resultater.
- 6) Georges Duby: *Le dimanche de Bouvines*. Paris 1973.
- 7) F. eks.: *Aliénor D'Aquitaine*. Paris 1965. *La Reine Blanche*, Paris 1972. *Histoire de la bourgeoisie en France I-II*. Paris 1962. *Pour en finir avec le Moyen Age*. Paris 1977.
- 8) *Les trois ordres ou l'imaginaire du féodalisme*. Paris 1978. Al-lerede her står slaget ved Bouvines som symbolet på kongemagtens sejr).
- 9) Jf. *Hovedstrømninger...I: Emigrantlitteraturen*.
- 10) Jf. Erich Köhler: *Ideal und Wirklichkeit in der höfischen Epik*. Tübingen 1970.
- 11) I *Mythologiques III*. *L'origine des manières de table*. Paris 1968 s. 93-106.
- 12) Cf. Michel Olsen: "Guiron le courtois. Décadence du code chevaleresque" i *Revue Romane XII*, fasc. 1. 1977, s. 67-95.
- 13) Jf. Michel Olsen: *Les Transformations du triangle érotique*. Kbh. 1976, s. 45ff.
- 14) Jf. J.-F. Lyotard: *Le Différend*. Paris 1983, s. 219-223.
- 15) Om troubadourerne jf. Nils Gunder Hansen *Den høviske kærlighed*, Basilisk 1985.
- 16) Jf. Andreae Capellani Regii Francorum: *De Amore*, ed. E. Trojel, Kbh. 1892, 2. udg. München 1972, s. 236 (der tales om kærlighed til bondepiger).
- 17) Jf. Per Nykrog: *Les Fabliaux*, Kbh. 1957, 2. udg. Genève 1973. Jeg har selv arbejdet med noveller ud fra et lignende synspunkt; jf. note 11, samt *Amore, Virtù e Potere nella novellistica rinascimentale*. *Argomentazione narrativa e ricezione letteraria*. Napoli 1984.
- 18) Jf. René Nelli: *Des Cathares du Languedoc au XIIIe siècle*. Paris 1969.
- 19) Cf. f. eks. Giovanni Villani: *Cronica*, libro XI, kap. 118, citeret i Olsen: *Amore...* (Jf. note 16) s. 71.
- 20) Jf. note 4. Det drejer sig om mirakel 26, bind IV.
- 21) Mirakel 15, bind II, jf. note 4.
- 22) Jf. *Pour en finir avec le Moyen Age*. Paris 1977.