

AD MEMORIAM SANCTI

RELIKVIER OG RITUALISERET ERINDRINGSARBEJDE I MIDDELALDEREN

■ KIM ESMARK

Social erindring og historiebevidsthed har visse universelle træk. På tværs af tid og sted har etablering af betydningssammenhænge mellem fortid, nutid og fremtid altid på en eller anden vis at gøre med kollektiv kulturel identitet, strukturering af tid og rum, magt og legitimitet. Hvad mennesker i et samfund mere præcis anstrenger sig for at huske, måderne de i praksis gør det på og strukturen af deres erindringshorisont(er) er imidlertid ligesom forholdet mellem individuel og kollektiv erindring, mundtlighed og skriftlighed, erindringsarbejdets organisering etc. alt sammen noget, der varierer og forandrer sig historisk.¹ Det kulturhistoriske slogan om fortiden som et fremmed land, hvor menneskene med Hartleys ord "do things differently", gælder også historiekultur.²

At beskæftige sig med kronologisk fjerne historiekulturer kan derfor være en frugtbar måde at historisere både vores egen samtids omgang med fortid og erindring og de analytiske kategorier, begreber og betragtningsmåder vi i dag anvender i forskningen om disse ting. I artiklen her vil jeg forfølge denne ide ved at kaste et blik på middelalderens helgenkult og det ritualiserede erindringsarbejde, der udfoldede sig i tilknytning hertil. I det der kun kan blive eksemplificerende nedslag i et meget omfattende emne, vil jeg fokusere på praksis, dvs. måderne middelalderens mennesker – i første række de religiøse specialister, der kontrollerede kulturen, men også lægfolk – gennem ritualer, gaveudvekslinger og produktion af tekster og artefakter konkret håndterede erindringen om de hellige døde. I forlængelse af denne praksisoptik er det samtidig meningen at pege på erindringsarbejdets sociale implikationer, herunder dets brug og betydning i relation til magt og konflikt.

Det er selvsagt meningsløst at behandle hele middelalderen under ét. Som Chris Wickham minder om: "The medieval world was as heterogeneous as that of today,

¹ Assmann 1988, 15-16.

² Begrebet her forstået jf. Rüsen 1994, 5, som det "Gemeinsame und Übergreifende" ved et samfunds omgang med fortiden, enhver "praktisch wirksame Artikulation von Geschichtsbewußtsein im Leben einer Gesellschaft".

or indeed more so, and it would be improper to attempt to generalize too precisely about any aspect of it, least of all its social memory..."³ Det skal derfor understreges, at artiklen her primært beskæftiger sig med perioden fra det 9. til det 12. århundrede, helgenkultens store blomstringstid, og at de empiriske eksempler er hentet fra franske kilder.

BEGREBET *MEMORIA* I MIDDELALDERENS ERINDRINGSKULTUR

Middelalderen er blevet beskrevet som en "civilisation af gestik".⁴ Med tanke på hvor meget af gestikken, der knyttede sig til forskellige former for ihukommelsesarbejde, kunne man også tale om en "minde-" eller "erindringscivilisation". Status, identitet, normer, retlige principper og politisk legitimitet var alt sammen noget middelalderens mennesker fandt i tradition, sædvane, arv, afstamning og forfædres eksempel. Det kulturelle erindringsarbejde gennemtrængte derfor periodens sociale verden på kryds og på tværs.

Det gjaldt ikke mindst det religiøse liv. Middelalderens kristendom var en "Gedächtnis-Religion".⁵ I centrum for den kristne kult stod påskens rituelle dramatisering af Kristi sonoffer – den enestående begivenhed, der definerede historiens mening og satte sammenhængen mellem fortid, nutid og fremtid og mere overgribende mellem tid og evighed – samt den løbende kommemoration af og forbøn for afdøde trosfæller. Omsorgen for de døde var et moralsk-religiøst påbud, der lå i direkte forlængelse af Jesu instruktion til disciplene, da han indstiftede nadveren: "Gør dette til ihukommelse af mig" (Lukas 22.19; 1. Kor. 11.24).⁶ For kirkefaderen Augustin (d. 430) var den liturgiske ihukommelse selve det, der konstituerede det kristne samfund. I et berømt afsnit af *Bekendelser* fortæller han, hvordan hans egen mor på dødslejet indtrængende bad om at blive mindet ved Herrens alter – "Der, vidste hun, forvaltes det hellige offer, som slettede skyldbrevet imod os" – og han forklarer, hvordan den rituelle ihukommelse forvandler vore forældre til vore søskende ved Gud faderen og kirkens moder og gør dem til vore medborgere i det evige Jerusalem.⁷

Fortid, erindring og kommemoration fyldte med andre ord massivt i middelalderens verden. Det har altid afspejlet sig i forskningen i en eller anden grad, men det er først med historiefagets generelle "memory turn" indenfor de sidste 15-20 år, at middelalderens historiebrug og erindringskultur er blevet gjort til genstand for mere systematisk og teoretisk fokuseret udforskning. En række studier har således kastet nyt lys over, hvordan middelalderens mennesker brugte fortiden, ikke blot i passiv traditionsoverførsel, men i komplekse processer af selektion og kreati-

³ Fentress & Wickham 1992, 172.

⁴ Le Goff 1982, 329.

⁵ Oexle 1994, 302.

⁶ For mange flere påbud om ihukommelse i både nye og gamle testamente, se Le Goff 1992, 68-70.

⁷ Augustin 1988, 173, 177-78.

on, fortolkning og forfalskning, fortrængning og glemsel.⁸ Arnold af Skt. Emmeran, en tysk munk fra det 11. århundrede, understregede det dynamiske aspekt ved at sammenligne ordningen af det fortidige i forbindelse med historieskrivning med en skovrydning, hvor gamle og førhen hellige bevoksninger skæres ned for at gøre plads til ny beplantning. "Ikke kun er det passende for det nye at forandre det gamle: hvis det gamle er uordnet, bør det endda kastes helt bort, eller, hvis det er velordnet men af ringe nytte, bør det begravnes med ærbødighed."⁹

Et genkommende begreb i de middelalderlige kilder – og derfor også et centralt objekt i forskningen – er *memoria*. Ordet kan i første omgang oversættes med erindring eller ihukommelse, men det fanger langt fra den semantiske dybde og sociale fylde begrebet havde i datiden. Her er det bedre at tænke *memoria* med udgangspunkt i Oexles definition som "die Überwindung des Todes und des Vergessens durch 'Gedächtnis' und 'Erinnerung'".¹⁰

For at forstå begrebet nærmere, må man igen gå tilbage til Augustins *Bekendelser*, specifikt kapitel 10 om erindringens væsen og tidens paradokser. I disse filosofiske refleksioner indtager *memoria* en central plads som bevidsthedens og selvets kerne. Det er ifølge Augustin gennem de talløse billeder og indtryk, vi har lagret i og kan hente frem fra erindringens vældige sale og haller, at vi kan komme til at kende omverden, os selv og Gud. Det er i erindringen, Gud har taget bolig, det er her, han må søges. *Magna vis est memoriae*, gentager Augustin derfor flere gange manende: "Stor er erindringens magt".¹¹ I det senere skrift *Om Treenigheden* udvikler Augustin betragtningerne og placerer *memoria* i en slags psykologisk treenighed med *intellectus*, forstand, og *voluntas*, vilje.¹² I denne trinitarianske analogi indtager *memoria* samme plads som Faderen gør i forhold til Sønnen og Helligånden. For Augustin er *memoria* med andre ord nøglen til relationen mellem Gud og menneske.¹³

De augustinske ideer om tid og erindring fik stor betydning for middelalderens tænkning, hvor hukommelse regnedes for den mest ophøjede intellektuelle evne.¹⁴ I nogle henseender kan de middelalderlærdes måde at bruge *memoria*-begrebet lede tanken hen på vore dages begreb om historiebevidsthed, sammenhængen mellem fortidsfortolkning, nutidsforståelse og fremtidsforventning. Som hos den italienske retoriker Boncompagno af Signa, der i 1200-tallet definerede *memo-*

⁸ Se for et indtryk af forskningsfeltets spændvidde f.eks. Geunich & Oexle 1994; Geary 1994; Netzer & Reinburg 1995; van Houts 1999; Innes & Hen 2000; Althoff, Fried & Geary 2002; Carruthers & Zielkowski 2004; van Bueren 2005; Bougard, La Rocca & Le Jan 2005; samt *Medieval Memoria Online* (MeMO) <http://memo.hum.uu.nl/>, et innovativt website udviklet under det Utrecht-baserede forskningsprojekt *The functions of art, ritual and text in medieval memoria*.

⁹ Arnold af Skt. Emmeran, *De miraculis S. Emmeranni libri duo*, Migne 1844-65, vol. 141, 992.

¹⁰ Oexle 1994, 297; Oexle 1999.

¹¹ Augustin 1988, 187, 193, 194.

¹² Coleman 1992, 101-111; Le Goff 1992, 71.

¹³ Geary 1994, 17-18.

¹⁴ Carruthers 2008.

ria som "en glørværdig og forunderlig gave fra naturen, med hvilken vi genkalder os fortiden, forstår nutiden og forestiller os fremtiden gennem ligheder med fortiden."¹⁵ Eller som hos Augustin selv, der i *Bekendelser* skriver:

Der er tre tider; en nutid med henblik på fortiden, en nutid med henblik på nutiden og en nutid med henblik på fremtiden. Disse tre tider findes i sjælen, og andre steder kan jeg ikke se dem. Nutiden med henblik på fortiden er erindring, nutiden med henblik på nutiden er betragtning, og nutiden med henblik på fremtiden er forventning.¹⁶

Men vægten af *memoria* rakte i middelalderen langt ud over de lærde cirklers teori og teologi. Det var ikke blot et begreb, men en levend praktik, et "key organizing principle [...] in every aspect of medieval life".¹⁷ Et blik på selve ordets betydningsfelt giver en fornemmelse. I tekster fra middelalderen bruges *memoria* ikke bare om erindring og (i-) hukommelse, men også om historie i bred forstand; om verdsligt minde, ry og eftermæle; om genstande med hvilke man fastholdt erindringer om personer, steder og begivenheder (grave, monumenter, trofæer, gaver); om kirker og altre, der indeholdt sådanne genstande; og om konkrete handlinger med hvilke man fastholdt erindringer (sjælemesser, årdage og andre ritualer).¹⁸

Memoria brugtes også specifikt som betegnelse for en helgens gravplads eller relikvieskrin – som i helgenlegendernes beretninger om pilgrimme, der rejser, knæler og beder *ad memoriam sancti*, dvs. til, ved eller foran den helliges minde, det konkrete sted, hvor hans eller hendes jordiske rester befandt sig. Faktisk fremstår de sociale implikationer af *memoria* næppe nogetsteds tydeligere end omkring netop helgenernes grave og relikvier; næppe noget andet sted finder man så mange af ordets betydninger optræde i sammenhæng. Som erindringssted var helgenskrinet ramme om et omfattende og mangeartet ritualiseret erindringsarbejde, der ikke blot tog sigte på ihukommelse af helgenen, men også involverede mindet om de troende selv og de fællesskaber og institutioner, som associeredes med den hellige døde. Erindringsarbejdet havde som sådan ikke bare religiøse, men også sociale, økonomiske, juridiske, politiske og identitetsmæssige dimensioner. Ved helgenskrinet møder vi *memoria* som et i antropologisk forstand "totalt" socialt fænomen.¹⁹

¹⁵ Gaudenzi 1892, 275.

¹⁶ Augustin 1988, 234.

¹⁷ Geary 1994, 18.

¹⁸ Du Cange et al 1883-87 på <http://ducange.enc.sorbonne.fr/MEMORIA>.

¹⁹ Jf. Mauss 2001, 15, betegnelse for social praktik, der på irreducibel vis ("på én gang og samtidig") udtrykker alle dimensioner af det samfundsmæssige liv.

HELGENTRO OG RELIKVIEKULT

Middelalderens egentlige religion var, som en fransk historiker engang skrev, relikviedyrkelse.²⁰ Kirkeretten bestemte, at ethvert kristent alter skulle indeholde helgenrelikvier og kulten om de hellige ben favnede hele samfundet på tværs af geografiske, politiske og sociale skel. Sat på spidsen kan man som Lars Boje Mortensen sige, at

... helgenkulten var kernen i den middelalderlige kristne religion. Helgenerne var regionale guder og den teologisk / filosofisk definerede ene gud, som ovenikøbet var tredelt, var meget fjern. Med hensyn til den religiøse praksis vil det egentligt ikke være misvisende at beskrive den middelalderlige kristendom som polyteistisk. Men vel at mærke som en særlig sindrig form for polyteisme hvor de enkelte guder holder fred med hinanden samtidig med at de konkurrerer om hver at forstørre sin del af den guddommelige kraft.²¹

Men hvad var da en helgen? I middelalderens verdensbillede et menneske, oftest en mand af aristokratisk herkomst, der i kraft af en ualmindelig spirituel dyd eller kraft (*virtus*) havde levet et så exceptionelt fromt og forbilledligt liv i kristendommens tjeneste, at vedkommende straks efter sin jordiske død var blevet belønnet af Gud med et sæde i det himmelske hof. Her tronedede han eller hun sammen med andre helgener ved Herrens side som "Guds venner", "Kristi krigere" eller "Guds tjenere".

De fleste af de helgener, der blev dyrket i perioden, som er på tale her, var oldkirkelige martyrer og såkaldte bekendere fra tiden, hvor Vesteuropa blev kristnet, suppleret med visse senere kristne helte (igen altovervejende mandlige gejstlige). Med deres liv og gerning var disse helgener "rollemodeller" for deres kristne trosfæller og virkede samtidig som deres patroner og beskyttere både her og i det hinsidige. De kunne anråbes med bønner og offergaver, gå i forbøn for syndige sjæle hos Gud og de kunne som redskaber for Herren udvirke mirakler for deres tilbedere i jordelivets trængsler: helbrede sygdom, redde høsten, finde forsvundne børn, uddrive dæmoner, holde røvere væk, forsone stridende, straffe forbrydere, etc.

Man henvendte sig til helgener ved deres relikvier. Selv om helgener var ét med Gud i himlen – "lemmer i konsubstantiel enhed med Kristus", som det udtrykkes i en helgenberetning fra 1020'erne²² – var de nemlig samtidig til stede her på jorden i skikkelse af deres efterladte rester (den bogstavelige betydning af *reliquiae*). Det kunne være det gravlagte legeme i sin helhed, hvorover man havde bygget en kirke, eller det kunne være enkelte knogler, en tand, et hår, som de troende andægtigt havde placeret i udsmykkede skrin i eller på kirkernes altre.

²⁰ Achille Luchaire, refereret i Finucane 1995, 25.

²¹ Mortensen 2000, 105.

²² *Liber miraculorum sanctae Fidis* (1020'erne), Bouillet 1897, 27.

Det er afgørende at forstå, at for middelalderens mennesker var de nøgne knogler ikke, hvad vi ville opfatte som et *symbol* på helgenen. De var *den levende helgen selv*. I den hellige dødes efterladte rester så man en manifestation af helgenens fysiske nærvær, hans (eller hendes) *praesentia*. Som der stod på en inskription ved Skt. Martins grav i Tours: "Her hviler biskop Martin, hellig ihukommelse, hvis sjæl er i Guds hånd, men som er fuldstændig tilstede her og manifesterer al sin nåde gennem miraklers kraft."²³ Relikvier var dermed *res sacrae*, hellige objekter i sig selv, en strålekilde af overjordisk kraft, som man forestillede sig påvirkede alting omkring sig, fra jordens frugtbarhed til krigslykken på slagmarken.

Qua sin særlige dobbeltnatur som både ånd og fysikalitet fungerede helgenen som en "go-between" mellem menneskene og den fjerne Gud²⁴ og i bredere forstand som en mediator mellem helligt og profant, timelighed og evighed. I de rituelle aktiviteter omkring relikvierne skete der en "joining of heaven and earth".²⁵ Det usynlige blev synligt gennem kultens på en gang jordisk-historiske og himmelske præsentifikation af helgenen (efter samme logik som nadverofferets præsentifikation af Kristus). De knogler man kunne knæle ved, se, røre, kysse, lugte, gemme, vise frem og bære omkring var det håndgribelige bevis på en højere usynlig virkelighed, i sidste ende på løftet om frelse og genopstandelse til det evige liv.

Gravlagte lig, hovedskaller, ben, negle etc. var kort sagt middelaldermenneskenes vigtigste forbindelse til det guddommelige. Alt sammen dog beroende på, at en fælles erindring om helgenen og hans eller hendes liv og mirakler til stadighed blev holdt ved lige. Hvordan det konkret foregik og hvad det havde af bredere sociale implikationer er emnet for det følgende.

HELLIG FORTID, IDENTITET OG MAGT I DET KLERIKALE FÆLLESSKAB

Helgener var i perioden, det handler om her, først og fremmest lokale figurer. Deres kult blev varetaget af de klerikale fællesskaber – præster, munke, nonner – der besad relikvierne i de enkelte klostre og kirker og havde først og fremmest tilslutning fra befolkningen i det nærmere opland. Kun en mindre gruppe prominente helgener tiltrak for alvor opmærksomhed ud over deres egen region og lange pilgrimsrejser var primært forbeholdt samfundets øvre lag. På samme måde lå myndigheden til at kåre nye helgener lokalt hos biskopperne – først fra det 13. århundrede blev kanonisering et paveligt prærogativ.²⁶

Et kloster eller en kirke rummede gerne relikvier af flere helgener, men var normalt viet til én bestemt helgen med særlig betydning for stedets historie. Det kunne være klostrets oprindelige grundlægger, en betydningsfuld fortidig abbed eller biskop, der efter sin død var blevet taget op af graven og siden holdt i ære som hel-

²³ Le Blant 1856, 240.

²⁴ Vauchez 1993, 27.

²⁵ Brown 1981, 1.

²⁶ Vauchez 1997.

gen på stedet. I nogle tilfælde var kirkebygningen som nævnt rejst direkte ovenpå graven. Mindet om den hellige døde dannede herefter grundlag for stedets og det pågældende klerikale fællesskabs religiøse status. Evnen til at tiltrække pilgrimme og gaver og til at skaffe sig privilegier og magtfulde beskyttere havde direkte at gøre med helgenens renommé, dvs. med evnen til at forbinde nutiden med fortiden. Den kollektive erindring om den hellige patron fungerede i den forstand som en *symbolsk kapital*, der havde virkninger langt ud over det i snæver mening religiøse domæne. Således opfattedes helgenen som den egentlige ejer af klostrets eller kirkens godsbesiddelser og agerede selv retlig myndighed og beskytter, hvis nogen anfægtede ejerskabet. Blev et klostres jordegods krænket af naboer, kunne munke- ne bære helgenens relikvier i procession til det pågældende stykke land for at manifestere den hellige dødes ret og skræmme aggressoren bort.²⁷

Sakraliseringen af besiddelsesretten omfattede også munkenes herredømme over de bønder, der under forskellige grader af byrder og ufrihed tjente på klostrets jorder. I samtidens forståelse var det således helgenen, ikke munkene, der var disse menneskers egentlige herre. Denne fortryllelse af dominansrelationerne kom bl.a. i stand via ritualer. I Loire-dalen måtte en fri bonde, der så sig nødsaget til at give sig ind under klostret (på grund af sygdom, fattigdom o.l.), ved en ceremoni lægge kirkeklokkens reb i en løkke om halsen og flytte nogle mønter fra sit hoved over på helgenens alter, althens han erklærede, at han og hans familie og efterkommere fra nu og i al evighed var den hellige dødes tjenere.²⁸

At det enkelte klerikale fællesskab så at sige havde sin historie liggende deponeret i relikvieskrinet havde både fordele og ulemper. I 7-800-tallet tvang pirater fra Skandinavien mange steder franske klostresamfund til at evakuere deres jord og bygninger, men ved at tage relikvierne af deres helgener med sig på flugten, kunne munkene beskytte sig mod den opløsning og diskontinuitet, der ellers kunne følge af eksilet. Når plyndringerne hørte op, kunne de vende tilbage og genetablere sig eller alternativt slå rod et helt nyt sted – og stadig være det samme fællesskab med den samme historie. På den anden side ramte det hårdt, hvis relikvierne gik tabt under plyndring, ildebrand eller når fremmede munke og præster foretog såkaldte ”hellige ran” (*furta sacra*), dvs. brød ind i kirken, stjal helgenens ben fra alteret og helt bogstaveligt flyttede kulten med sig hjem for på den måde at tilegne sig en mere prestigøjs fortid.²⁹

Hvordan besiddelsen af de hellige døde vitterlig kunne udvikle sig til ”desperate cultural wars about collective identity and the access to the sacred past”,³⁰ er kulten om Skt. Martin et godt eksempel på. Martin var oprindeligt romersk soldat, men lod

²⁷ Kildeeksempler i Esmark 2002, 20-21 og Esmark 2005, 56-57.

²⁸ Ritualiet beskrevet i talrige diplomer fra især det 11. århundrede, se Salmon 1864; Esmark & McGuire 1999, 170-171; Moeglin 2003.

²⁹ Geary 1990.

³⁰ Giesen & Junge 2003, 329.

sig omvendte til kristendommen og blev efter sin død i 397 dyrket som en af frankerrikets vigtigste helgener. Hans navn var knyttet til byen Tours, hvor tre forskellige kultiske centre mange århundreder senere kæmpede om kontrollen med hans *memoria*. Som biskop havde Martin været byens leder og ved domkirken anså hans efterfølgere på bispesædet sig for arvinger til hans kult, som de i århundreder brugte til at legitimere deres eget lederskab af byen. Skt. Martin selv hvilede imidlertid ikke i domkirken, men under en basilika lidt uden for Tours' bymure. Det præstekollegium, der passede hans grav her, var længe underordnet biskoppens myndighed, men strømmen af pilgrimme og fremvæksten af et driftigt handelsliv omkring basilikaen i det 10. og 11. århundrede betød, at præstekollegiets rigdom og selvbevidsthed som vogter af Martins *memoria* voksede. Det tredje sted, hvor man holdt Skt. Martin i ære, var klostret Marmoutier (lidt nord for Tours), som tilbage i 300-tallet var blevet grundlagt af helgenen selv. Da Marmoutier i det 10. århundrede blev reformeret og herefter oplevede et boom i fromme godsgaver fra det lokale aristokrati, gik munkene i alliance med præsterne fra basilikaen om at overtage Martins kult fra bispesædet. De processioner, der på helgenens festdage traditionelt udgik fra basilikaen og Marmoutier til alle Tours' kirker, blev nu demonstrativt ledt udenom domkirken; i tekster refererede præsterne og munkene til biskoppen som "fjende af Israel" og "allieret med hedninge"; hans embedsbesøg i basilikaen og klostret blev stemplet som "urene" og fra 1096 blev biskoppen formelt ekskluderet fra det liturgiske ihukommelsesprogram ved Martins grav.³¹ Fra oprindeligt at have været symbol på bispedømmets autoritet i Tours, definerede Skt. Martins *memoria* nu de klerikale fællesskaber ved basilikaen og Marmoutier og disses politiske og økonomiske støtter.

NAVN, MATERIALITET OG LEVENDE ERINDRING

Men lad os vende os fra konflikt og tilspidsede identitetskampe mod de mere hverdagslige erindringspraksisser og se på, hvordan man huskede helgenen i klostrets daglige liv. Først var der *navnet*. Et kloster kendtes normalt ved navnet på sin vigtigste helgen og nye munke blev prøvet i deres viden om alle klostrets helgener før de kunne indtræde i fællesskabet.³² Også topografiske lokaliteter og sognekirker i klostrets opland kunne være viet til en helgen, bære hans navn og på den måde bidrage til hans *memoria*. I grevskabet Anjou i Vestfrankrig var ikke mindre end 33 sognekirker i det 12. århundrede viet til Skt. Aubin, hvis relikvier husedes på det største kloster i hovedbyen Angers.³³

³¹ Farmer 1991.

³² Iflg. Benedikts Regel skulle novicen som led i løfteafgivningen og optagelsesceremoniellet "udfærdige et dokument med navnene på de helgener, hvis relikvier er i klostret." Jensen 1998, 140.

³³ Esmark 2002, 130.

Ved siden af navnet bar også *materielle objekter* på erindringen om helgenen. Først og fremmest selve relikvierne, helgenens krop (eller dele af den). Som André Vauchez har formuleret det, var helgenen "first and foremost an illustrious corpse."³⁴ Men mindet lå også indfældet i trivielle genstande en helgen havde ejet, frembragt eller anvendt i live – klæder, hellige bøger, tekster – eller som blot havde været i kontakt med relikvierne: vand der havde været brugt til at vaske de hellige ben, stykker af stof der havde været svøbt om dem, selve skrinet hvori de havde været opbevaret m.v. Føromtalte Skt. Martin havde ifølge overleveringen engang delt sin kappe med en tigger. Kappen blev senere et vigtigt relikvie i de franske kongers varetægt og scenen med tiggeren et populært motiv i talrige illuminationer. I Ligugé havde samme Martin grundlagt Galliens første kloster og her flokkedes pilgrimme endnu 800 år efter for at blive kureret for tandpine ved at gnubbe tænderne mod den kirkeklokke, som helgenen i sin tid havde brugt til at kalde sine brødre til bøn.³⁵

Uden *personlige erindringer og vidnesbyrd* måtte helgenen dog forblive en noget farveløs skikkelse. Fortællinger om helgenens liv og gerninger, herunder ikke mindst de forunderlige helbredelser af syge, der fandt sted omkring selve helgen-skrinet, blev overleveret fra mund til mund og fra generation til generation mellem munkene – ofte i forskellige former for udveksling med de folkelige anekdoter, der cirkulerede uden for klostret.³⁶ En munk fra Micy fortæller omkring årtusindeskiftet, hvordan han lod klostrets ældre brødre høre et første udkast til sin beretning om Skt. Maximin og bagefter korrigerede teksten i overensstemmelse med deres mundtligt overleverede erindringer.³⁷

ERINDRING, SKRIFT OG AUTORITET

Netop teksterne, *hagiografien*, den skriftlige materialisering af erindringen om helgenernes levned og mirakler var et fundamentalt redskab til ihukommelse af dem. Teksterne indgik i liturgien (se nærmere nedenfor), hvor recitationen af historierne om de hellige døde jf. en tidstypisk formulering skulle "indpode deres forbillige gerninger i tilhørernes hjerter og som i et spejl genskabe og gøre dem nærværende for sindets øjne".³⁸ Eksistensen af troværdige, anerkendte hagiografiske tekster var samtidig et bevis på ægtheden af en helgens kult, altså det der – i gejstlighedens øjne – adskilte officielle, kirkeligt sanktionerede helgener fra selvbestaltede folkelige kultfigurer, hvis ry alene blev båret frem af overtro, sagn og rygter. En af de skarpeste kritikere af de lavere klassers relikviedyrkelse var abbed Guibert af Nogent, der insisterede på, at autenciteten af en helgen aldrig kunne bero på den

³⁴ Vauchez 1990, 332.

³⁵ Farmer 1991, 15-16.

³⁶ Om de kulturelle udvekslinger mellem lærd kultur og folkløse i middelalderen, se Schmitt 1998.

³⁷ Letadus af Micy (d. ca. 1010), *Miracula s. Maximini*, jf. Geary 1994, 11. Se Head 1990, 73-75 for flere lignende eksempler.

³⁸ Adrevald af Fleury (d. 878), *Vita s. Aigulphi*, jf. Head 1990, 103.

folkelige mening, men måtte bygge på ”overlevering fra gammel tid eller fra troværdige forfattere”. Det var derfor ”vanhelligt”, når visse personer blev dyrket som helgener uden at der forelå levende erindringer eller tekster om vedkommendes fødsel, liv, død og mirakler.³⁹

Hagiografiske tekster blev produceret i stort tal. Nedskrivningen af en helgens liv og gerninger ansås i sig selv for at være en from handling, der bragte forfatteren nærmere Gud, og skulle ikke bare bevare fortiden, men påvirke nutiden ved at holde de hellige dødes kristne livsførelse op som eksempler til efterfølgelse.⁴⁰

Hagiografien stillede strenge stilistiske krav, idet formen skulle afspejle det ophøjede indhold for at sandheden kunne stå frem. Topoi og faste fortælleskemaer dominerer derfor hagiografien i en grad, så den enkelte helgens unikke træk næsten udviskes. Genren var dog ikke uden spillerum for nuancer og individuelle aftryk og uanset stereotyper fremstår den enkelte tekst altid som en projektion af sin egen tid. Erindringen om gamle helgener blev nemlig ikke kun vedligeholdt ved at kopiere allerede eksisterende *vitae* og *miraculae*, men også ved med mellemrum at forfatte nye tekster om dem. Og sammenligner man her ældre og yngre tekster om samme helgen, fremgår det tydeligt, hvordan forfatterne sorterede, bearbejdede og genfortolkede den overleverede erindring (somme tider mange århundreder gammel) så den passede til den ny tids behov og opfattelser.⁴¹ ”Jeg stræber ikke efter at kopiere ord for ord, ej heller at smede noget helt nyt i stedet for det gamle”, skrev en munk i forordet til sin 1100-tals nybearbejdning af hagiografien om Skt. Sacerdos (d. 720), ”men jeg søger at trække mening for mening frem ved at forbedre den, sådan som jeg nu kan med mit fattige talent.”⁴²

Som tiden gik, lagde nye mindeværdige begivenheder sig ydermere løbende til de gamle erindringer. Ved sin jordiske død var helgenen genfødt til evigheden og vedblev derfor at virke mellem de troende i den timelige verden, generation efter generation. En og samme religiøse helteskikkelse kom på denne måde til at binde århundreders skiftende samfund og erfaringer sammen, ikke kun som et mere og mere rustent minde om noget der engang var, men som en stedse nærværende, aktivt indgribende agent. Et eksempel er førnævnte Skt. Aubin (d. 550), hvis oprindelige *vita*, forfattet af en samtidig bispekollega, først og fremmest betoner helgenens mirakuløse helbredelser og indsats for udbredelse af kristendommen i et endnu hedensk præget gallo-romersk samfund. 500 år senere besluttede munkene fra Skt. Aubins kloster i Angers at forfatte nogle nye tekster om de posthume underværker, deres gamle patron havde udvirket siden affattelsen af det første *vita*. I

³⁹ Guibert af Nogent (d. ca. 1125), *De pignoribus sanctorum*, 613-615.

⁴⁰ Head 1990, 17; Head 2001, xvii.

⁴¹ Se f.eks. analysen af to *vitae* om samme Skt. Licinius (biskophelgen fra Angers) fra hhv. det 7. og det 11. århundrede i Teunis 1981 og 1983.

⁴² Hugo af Fleury (d. ca. 1120), *Vita s. Sacerdotis*, 980-81. Modstillingen mellem ”ord for ord” (*verbum pro verbo*) og ”mening for mening” (*sensum ex sensu*) parafraserede en fast formel i middelalderens oversættelsesteori, jf. Timofeeva 2006.

perfekt overensstemmelse med deres egen feudale samtid fremstillede de nu den senantikke missionær/healer som en magtfuld *seigneur*, der opflammer sine tilbedere til at sejre i krig og straffer hovmodige lægfolk, der ikke viser ham behørig ære. I det 11. århundrede havde Skt. Aubins munke samlet enorme godsbesiddelser og befandt sig jævnlige i stridigheder med naboer og lokale stormænd. Uden militære ressourcer behøvede de et guddommeligt værn mod deres fjender og så derfor deres 500 år gamle, men fortsat lyslevende biskophelgen i lyset af disse aktuelle erfaringer og interesser.⁴³

BILLEDER OG LITURGI

Ikke kun tekster, men også *billeder* bidrog til at holde helgeners *memoria* i hævd. Hagiografiske håndskrifter blev lejlighedsvis illumineret med livfulde tegninger af de helliges dramatiske liv og gerninger – tegninger, der fuldkommen ligesom de tekstlige forlæg projicerede ophavstidens eget blik på fortiden.⁴⁴ Også selve reliekvieskrinene blev udsmykket med relieffer, der med scener fra helgenens liv og mirakler kommunikerede bestemte repræsentationer af helgenens historie til betragterne. I Sydfrankrig var der tradition for at fremstille egentlig figur lignende reliekvieskrin, såkaldte *majestas*-statuer (en skik, der for de kritiske lærde tangerede idolatri). Mest kendt er den hellige Foy fra Conques, en pige fra oldkirkens tid, der ifølge legenden led martyrdøden på romernes torturbænk, men som i sin middelalderlige statueform blev fremstillet tronende i fuld kropsfigur med juvelbesat krone og stålsat blik – en repræsentation, der afspejler de hagiografiske tekster om Foy fra det urolige 11. århundrede, tekster hvori hun med lyn og mirakler truer, straffer og somme tider dræber klostrets fjender.⁴⁵

Kernen i det mangespektrede erindringsarbejde var selvsagt *liturgien*, de kirkelige handlinger hvormed man officielt ihukom og fejrede helgenerne. I klostrene læste man hver morgen under kapitelsamlingen fra martyriologiet, et kalenderorganiseret dødebogsregister over alle de kirkelige helgener man kommemorerede på stedet. I disse dødebøger noterede man samtidig navnene på klostrets egne afdøde munke, så deres navne kunne være tilstede for Guds øjne.⁴⁶ Hvert navn var ligesom helgenernes navne indført under dødsdagen og tanken var at helgenerne ville gå i forbøn hos Gud for de afdøde brødres sjæle. På denne måde blev ihukommelsen af brødrenes fællesskab og historie på en helt fundamental måde integreret med kommemorationen af de hellige døde i en kultisk praksis, der genkaldte biblens begreb om livets bog (*liber vitae*): "Den, som sejrer, han skal iføres hvide klæ-

⁴³ For kulten og hagiografien om Skt. Aubin, se Esmark 2002, 127-137.

⁴⁴ Se f.eks. analysen af ikonografien om Skt. Amand i Abou-el-Haj 1997.

⁴⁵ Bouillet 1897.

⁴⁶ Le Goff 1992, 72.

der, og jeg vil ikke udslette hans navn af livets bog, og jeg vil bekende hans navn for min fader og hans engle." (Johs. åbenbaring 3:5.5).⁴⁷

Nogle dødebøger omfattede adskillige tusinde navne, hvad der i praksis umuliggjorde oplæsning af hvert enkelt navn. Derfor blev dødebøger også lagt direkte på alteret under den ordinære messe, hvorved alle indskrevne i selve den fysiske handling blev gjort præsente på én gang under nadverens sakramente. Den kontinuerlige ihukommelse af klostrets afdøde munke konstituerede et semi-formaliseret rituel broderskab eller bønnefællesskab (*fraternitas, societas*), der med helgenen som patron og mediator så at sige ophævede tiden ved på én gang at favne det jordiske forgange – det monastiske fællesskabs historie – og den himmelske evighed.

Helgener blev også påkaldt i mange andre liturgiske sammenhænge, fra velsigelser til forbandelser, fra dåbshandlinger til begravelser, fra indvielser af kirker til salving af konger. Højdepunktet var de egentlige helgenfestdage: årsdagen for helgenens død (som samtidig var helgenens fødsel, nemlig til det evige liv); årsdagen for den første hævelse af liget fra graven (*elevatio*); årsdagen for skrinlægningen af relikvierne og/eller for deres overflytning til et nyt kultsted (*translatio*); årsdagen for indvielsen af helgenens kirke, etc. Vi skal forestille os disse fester som et synæstetisk totalteater af messesang, musik og lys, bønner om hjælp og beskyttelse, processioner og fremvisning af relikvier, oplæsning af hagiografiske tekster og spektakulære mirakler. Alt sammen foran skarer af entusiastiske lægfolk og pilgrimme.

LÆGFOLK, PILGRIMME OG KOMMEMORATIVE LANDSKABER

Andre end gejstligheden tog nemlig del i erindringsarbejdet ved helgenskrinet og byggede kulturel mening og social prestige omkring de hellige dødes *memoria*. Et markant udtryk for det er pilgrimsfænomenet og den folkelige deltagelse i de store helgenfester, som i hagiografiens skildringer kunne antage næsten tumultagtige former. I Tours var Skt. Martins fester så populære, at den tilstrømmende folkeskare fyldte basilikaens rum helt ud under kulthandlingerne og uheldige pilgrimme ifølge en samtidig beskrivelse risikerede at blive mast ind over korafspærringerne.⁴⁸

Den folkelige entusiasme kunne forarge de lærde gejstlige. I Conques holdt de lokale bønder *vigilie* (nattevågen) omkring den hellige Foy's skrin, mens de festede og sang deres vulgære sange. En besøgende magister udtrykte sin modvilje, men blev belært af de lokale munke om, at Gud og Skt. Foy lagde vægt på bøndernes gode hjerter og ikke hang sig i deres udannede opførsel. Engang, fortalte munkene, havde man faktisk forsøgt at spærre kirkerummet af, men om natten var porten mi-

⁴⁷ Oexle 1994, 309.

⁴⁸ Odo af Cluny (d. 942), *De combustione Basilicae beati Martini*, jf. Hersey 1943, 20; Esmark 2002, 345.

rakuløst sprunget op af sig selv, så bønderne alligevel kunne myldre ind. Et tegn fra helgeninden om hendes omfavelse af de bondske tilbedere.⁴⁹

Anderledes med munkenes beskrivelse af festen for Skt. Aubin i Angers. Her flokkedes gejstlige og lægfolk, adelige og lavere klasser, mænd og kvinder angiveligt i fællesskab omkring koret i klosterkirken, skulder ved skulder af tilrejsende biskoper, abbeder og munke. Her fremstod med andre ord fejringen af den hellige dødes minde som en rituel manifestation af en velstruktureret social organisme, hvor alle samfundets lemmer havde deres differentierede plads.⁵⁰

Højdepunktet for mange pilgrimme må have været healing-seancerne ved relikvieskrinet. Vi skal igen forestille os suggestive kollektive scenerier af bøn, sang, gråd, råben og folk i hysteri og krampe. For de enkelte pilgrimme, der ofte havde opsøgt helgenen i en kritisk livsfase, var der tale om dramatiske manifestationer af de hellige dødes *potentia*. Indtrykkene fæstnede sig som egne livshistoriske erindringssteder, fastholdt i hjembragte pilgrimsmærker, navngivning af børn m.v. Pilgrimsruter og relikvieskrin tegnede et fælles "mnemonic landscape",⁵¹ som landsbyen til tider selv kunne blive en del af. En fascinerende tekst fra 990'ernes Auvergne fortæller, hvordan nogle munke drog til et kirkemøde bærende på relikvierne af deres patron Skt. Junianus. Et sted hvor brødrene holdt hvil, rejste den lokale befolkning bagefter et kors, hvor relikvierne havde stået. Sidenhen, fortæller teksten, har det været sådan, at "alle, der lider af feber, og som kommer hertil, bliver ført tilbage til deres gamle helbred efter at have påkaldt Kristi navn ved denne samme faders [Junianus'] mellemkomst." Senere på rejsen logerede munkene i en landsby, og her indhegnede bønderne bagefter pladsen, hvor de havde stillet relikvierne, "så at dette sted, hvor de hellige lemmer havde været anbragt, kunne forblive beskyttet mod menneskers og dyrs nærmest sig". Nogle dage efter kom en okse til at brase ind over hegnet og faldt død om. Overbeviste om den mirakuløse kraft, helgenens fysiske *praesentia* således havde skabt på det ellers uanseelige sted, anlagde bønderne en dam inden for indhegningen, hvor syge siden søgte kur ved at vaske sig og fejre Skt. Junianus' minde.⁵²

Ikke mindst blandt bønder afhang ihukommelsen af en bestemt helgen i høj grad af et stadigt *flow* af nye mirakler. Bondetilværelsens religiøse behov var konkrete og umiddelbare: det handlede om magisk beskyttelse her og nu mod sygdom, sult, naturbegivenheder, vold og overgreb. Hagiografiens talrige historier om mirakuløs healing vidner om dette behov og om interessen hos gejstligheden, de legitime udbydere af religiøse goder, for at imødekomme det. Men også historier om afmægtige bønder, der søger til helgenskrin for med klagebøn og gaver at appellere om hjælp mod undertrykkende herremænd, og altså på denne måde involverede

⁴⁹ Bouillet 1897, 120-122.

⁵⁰ *Miracula s. Albini* (11. århundrede), jf. Esmark 2002, 134.

⁵¹ Misztal 2003, 34.

⁵² Letaldus af Micy (d. ca. 1010), *Delatio corporis s. Juniani ad synodem Karoffensem*, 825-826.

de hellige døde i deres sociale kamp, fandt vej ind i de autoritative helgentekster.⁵³ Hvem ved hvilke andre erindringer om helgener og deres virke, der cirkulerede i bondesamfundet, men blot aldrig blev taget op af de officielle fortællere?

Svigtede helgenen sine nødstedte tilbedere, kunne den folkelige veneration hurtigt vende sig til vrede eller ligefrem korporlige angreb på de hellige relikvier.⁵⁴ Sanktionen overfor en passiv helgen kunne også slet og ret være glemsel. Da indbyggerne i Saumur ved Loirefloden i 1026 forsvarede deres by mod en fjendtlig hær, satte de deres lid til den lokale patron Skt. Doucelin. Da angriberne imidlertid indtog byen uden problemer, oplevede kulten om den hellige Doucelin bagefter en mærkbar nedgang.⁵⁵

HELGENENS KONSORTER

I et samfund, hvor social rang og privilegier var afhængig af navn, herkomst og historie, var det afgørende at pleje mindet om slægt og aner. Det gjaldt i særdeleshed i aristokratiet, hvor familiegrupper investerede store ressourcer i forskellige former for erindringsarbejde. Kvinder synes oprindeligt at have spillet en bærende rolle i dette arbejde, som gradvis blev mere "institutionaliseret" ved at familierne knyttede bånd til lokale helgener, der kunne gå i forbøn for deres afdøde og kaste glans over deres navn og ære i lokalsamfundet. Ved at gøre sig til helgenens konsorter, lagde familien samtidig en stor del af erindringsarbejdet i hænderne på de munke, der varetog kulten. Klostret blev en vigtig del af familiens hukommelse.⁵⁶

Båndene mellem helgener og aristokratiske familier blev etableret og vedligeholdt på samme måde som alle andre sociale bånd i tiden: gennem rituel udveksling af gaver. Jordegods, skove, møller, fiskepladser, vingårde og arbejdskraft (ufri bønder) blev under højtidelige ceremonier ved alteret skænket til helgenen og hans/hendes kloster. Til gengæld fik donator del i helgenens særlige beskyttelse og munkenes religiøse velgerninger. Kommemoration var her en kerneydelse. Donator kunne få sit og sine levende eller afdøde slægtninges navne skrevet ind i klostrets dødebøger og læst op sammen med navnene på helgener og afdøde munke. Donator kunne også få indstiftet særlige messer og årdage (*anniversarii*) for sig og sin familie eller blive begravet *ad sanctos*, dvs. på klostrets hellige grund fysisk tæt på relikvierne. Alt sammen religiøse tjenester, der ikke bare øgede donators chance for frelse, men også sikrede hans og familiens *memoria* – dvs. prestige, status, magt – i lokalsamfundet. Den sociale distinktion var helt central: af dødebøgerne fra bl.a. det indflydelsesrige kloster i Cluny fremgår det, hvordan munkene i deres ritualer synligt markerede forskellen mellem magnater og *medioces*.⁵⁷

⁵³ Esmark 2002, 24; Esmark og McGuire 1999, 166.

⁵⁴ Esmark 2002, 283-85.

⁵⁵ Esmark 2002, 287.

⁵⁶ Geary 1994, 48-80. For en stærkere betoning af kvindernes fortsatte rolle i erindringsarbejdet, se van Houts 1999.

⁵⁷ Iogna-Prat 1998, 350, 360.

Således stod klosterbygninger og andre som håndgribelige monumenter over både helgenens og donators minde. Men selve godsgaven, der blev vekslet for adgang til helgen, forbøn og kommemoration, kunne også i sig selv udgøre et erindringssted for giveren og hans eller hendes gruppe. Ofte bevarede således i familien en form for moralsk besiddelsesret til det afståede land. Den historie der forbandt jord og slægt blev ikke som i en moderne markedsøkonomi slettet med den formelle afhændelse; senere generationer kunne finde på at kræve gaven tilbage, oftest blot for at slutte fred med munkene, skænke samme jord en gang til og dermed holde den kollektive erindring om den fromme gave og familiens eksklusive bånd til helgen og kloster i live.⁵⁸

Ved at bidrage til at fastholde mindet om en helgen, fastholdt man altså samtidig mindet om sig selv. Det gjaldt ikke kun lokalt. Også i regional og "national" skala blev dynastisk identitet og prestige bygget op gennem associering med fremstående helgeners *memoria*. Berømt er det franske kongehus' særlige bånd til Skt. Denis. Franske konger lod sig gennem århundreder begrave ved Skt. Denis' relikvier i Paris, førte helgenens røde silkebanner i krig og omtalte ham som kongerigets egentlige hersker og sig selv som hans vasaller.⁵⁹ I Anjou lod grevedynastiet på samme måde deres historie som regionale herskere vikle sammen med historien om den hellige Martin af Tours. Forbindelsen kan spores glimtvis tilbage til 900-tallet, men fik først sin særlige mytiske aura i midten af 1100-tallet. Her fabrikeredes både helgenlegender og historiske tekster, hvori det bl.a. berettedes, at grevernes stamfar tilbage i 800-tallet havde reddet Martins relikvier fra skandinaviske pirater, og at hans efterkommere på grevesædet gennem hele 900-tallet havde ladet sig begrave i Martins basilika i Tours. Der var tale om rendyrket *invention of tradition*. En tekst fra slutningen af 1090'erne afslører, at man ved det grevelige hof på det tidspunkt ikke havde nogen erindring om, hvor stamfædrene fra 900-tallet lå begravet. Den narrative konstruktion understøttedes af offentlige ceremonier. Omkring 1200 nød greverne af Anjou status af ærespræster ved basilikaen i Tours med ret til at bære helgenens banner i kamp og til at blive modtaget med procession, når de besøgte byen.⁶⁰

"STOR ER ERINDRINGENS MAGT"

Med sin dybe forankring i samfundets øvrige sociale processer havde helgenkulturens erindringsarbejde vidtrækkende implikationer for ikke bare kollektive kulturelle identiteter (klostret, familien, lokalsamfundet, regionen, kongeriget), men også social status, herredømme og politisk legitimitet. Middelaldermenneskenes subjektive motiv for at huske deres helgener var imidlertid frygt for sjælens fortabelse og håbet om lindring af livets lidelser. Det skal vi huske, ikke af sentimen-

⁵⁸ Hele denne logik er udførligt behandlet i Esmark 2002, 99-240.

⁵⁹ Esmark & McGuire 1999, 80-81.

⁶⁰ Esmark 2002b, 113-114, 120.

tale årsager, men fordi det religiøse motiv har stor betydning for strukturen af den middelalderlige historiebevidsthed. Først og fremmest markerede døden nok en overgang eller forandring, men ikke en afslutning.⁶¹ Døden kunne overvindes. Fortid, nutid og fremtid var derfor heller ikke klart afgrænset, men gennemtrængte hinanden. På den ene side var fremtiden ikke et åbent, ubetrådt landskab, men altid allerede indfattet i den guddommelige frelsehistorie, i evigheden. På den anden side var fortidens tildragelser – f.eks. helgenmirakler – ikke overstået historie, men evigt aktuelle, meningsgivende vidnesbyrd om Guds intervention i historien, også den der endnu ventede. I den kultiske praksis, centreret om de hellige dødes relikvier, var fortiden permanent tilstede i en slags ”cirkulær liturgisk erindring.”⁶² Det bånd, der knyttede en for længst afdød martyr til hver eneste lille fragment af hans eller hendes afkogte ben, var, som formuleret af en af helgenkultens pionerer, den senantikke biskop Vitricius af Rouen, ”hele evighedens bånd”.⁶³

Skal man sætte teoretisk begreb på helgenkulten er det nærliggende, sådan som jeg antydningvis har gjort det et par steder ovenfor, at karakterisere strukturen af fysiske lokaliteter, hellige genstande, mytisk-historiske personer, skelsættende begebenheder, symboler, riter og tekster som ”erindringssteder”. Disse *loci memoriae* har imidlertid ikke meget at gøre med Pierre Noras moderne *lieux de mémoire*: ”moments of history torn away from the movement of history, then returned; no longer quite life, not yet death, like shells on the shore when the sea of living memory has receded.”⁶⁴ Helgenkultens erindringssteder optræder på ingen måde som kunstige, livløse kreationer *i stedet* for levende erindring, men *er* tværtimod de former, den levende erindring antager i praksis. Set i det lys er det mere givende at tænke dem som ”erindringsfigurer” (*Erinnerungsfiguren*) i Jan Assmanns forstand, dvs. som fikspunkter af krystalliseret social erindring, der – fastholdt gennem kulturel formning og institutionaliseret kommunikation – bidrager til at strukturere samfundets erindringshorisont, reproducere gruppeidentitet og, kunne man tilføje, regulere sociale hierarkier.⁶⁵

En sådan optik åbner også for en oplødning af den skarpe sondring, man finder hos Nora (og bag ham Maurice Halbwachs), mellem på den ene side *kollektiv erindring* – levet, organisk, mundtlig, uordnet, foranderlig, grupperelateret og forankret i nu’et – og på den anden side *historie* – objektiveret og objektiverende, skriftlig, refleksiv, rationel og politisk. I relation til helgenkultens erindringsarbejde synes denne dikotomisering inadækvat, ikke mindst fordi mundtlig og skriftlig erindring i middelalderens historiekultur endnu blander sig uopløseligt med hinanden.⁶⁶ Vi

⁶¹ Geary 1994, 2.

⁶² Le Goff 1992, 68; Misztal 2003, 33. Man kunne også tale om helgenskrinet som udtryk for en ”prospektiv erindring”, jf. Holtorf 2000-2008.

⁶³ Vitricius af Rouen (d. ca. 407), *De laude sanctorum*, 454.

⁶⁴ Nora 1989, 12.

⁶⁵ Assmann 1988, 12.

⁶⁶ Clanchy 1993.

har set, hvordan religiøse specialister med hagiografien søgte at kontrollere erindringen om de hellige døde og hævde den kritiske tekstligheds autoritet overfor de mundtlige traditioner, men som påpeget af Patrick Geary stod forfatterne og deres værker aldrig uden for deres sociokulturelle kontekst. I selve produktionen af teksterne absorberedes elementer af den mundtlige, hverdagslige sociale erindring i og udenfor kirken, som de i vidt omfang byggede på; i deres praktiske brug var de integreret i liturgiens kropsligt-sanselige praksis. Omvendt forekommer den kollektive erindring i sin grupperelaterede interessebestemthed næppe mindre politisk (i sociologisk forstand) end hagiografien."Rather than an unreflected sharing or transmitted experience, it too has been orchestrated no less than the historical memory as a strategy for group solidarity and mobilization through the constant processes of suppression and selection."⁶⁷

Snarere end to distinkte former for erindring er der altså tale om en vifte af forskellige strategiske praksisser, nogle knyttet til brug af skrift, andre ikke, nogle eksplícit selv-refleksive, andre snarest praktisk-refleksive (som i ordsprog, riter), nogle kropsliggjorte, andre objektiverede eller institutionaliserede, men alle iværksat med henblik på at tilegne sig, fastholde, forme og kontrollere mindet om det forgangne. Ikke kun i integrativt øjemed for at skabe mening, sammenhæng og kulturel identitet (sådan som en del durkheimiansk-inspireret erindringsforskning synes at betone), men også for at udøve magt, gøre modstand, *udvirke* noget i den sociale verden.

LITTERATUR

- Althoff, Gerd, Johannes Fried & Patrick Geary (red.) 2002, *Medieval concepts of the past: Ritual, memory, historiography*. Cambridge: Cambridge UP.
- Arnold af Skt. Emmeran, *De miraculis S. Emmeranni libri duo*, i Migne 1844-65, vol. 141, 989-1090.
- Assmann, Jan 1988, "Kollektives Gedächtnis und kulturelle Identität", i: Assmann & Hölscher 1988, 9-19.
- Assmann, Jan & Tonio Hölscher (red.) 1988, *Kultur und Gedächtnis*. Frankfurt/Main: Suhrkamp.
- Abou-El-Haj, Barbara 1997, *The medieval cult of saints. Formations and transformations*. Cambridge: Cambridge UP.
- Augustin 1988, *Augustins bekendelser*, overs. Torben Damsholt. København: Skt. Ansgar.
- Bougard, F., C. La Rocca & R. Le Jan (red.) 2005, *Sauver son âme et se perpétuer. Transmission du patrimoine et mémoire au haut Moyen Âge*. Rom: École française de Rome.
- Bouillet, A. (udg.) 1897, *Liber miraculorum Sancte Fidis*. Paris.
- Brown, Peter 1981, *The cult of the saints. Its rise and function in latin christianity*. Chicago: University of Chicago Press.
- Carruthers, Mary 2008, *The book of memory: a study of memory in medieval culture*. 2. rev. udg. Cambridge: Cambridge UP.

⁶⁷ Geary 1994, 12.

- Carruthers, Mary & Jan M. Ziolkowski (red.) 2004, *Medieval Craft of Memory. An Anthology of Texts and Pictures*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
- Clanchy, Michael 1993, *From memory to written record. England 1066-1307*. 2. rev. udg. Oxford: Blackwell.
- Coleman, Janet 1992, *Ancient and medieval memories. Studies in the reconstruction of the past*. Cambridge: Cambridge UP.
- Delanty, Gerard & Engin F. Isin (red.) 2003, *Handbook of historical sociology*. London: Sage.
- Du Cange, Charles du Fresne et al 1883-1887, *Glossarium mediae et infimae latinitatis*. Niort: Léopold Favre. [Online: <http://ducange.enc.sorbonne.fr>].
- Ekrem, Inger, Lars Boje Mortensen & Karen Skovgaard-Petersen (red.) 2000, *Olavslegenden og den latinske historieskrivning i 1100-tallets Norge*. København: Museum Tusulanum.
- Esmark, Kim & Brian Patrick McGuire 1999, *Europa 1000-1300*. Gylling: Roskilde Universitetsforlag.
- Esmark, Kim 2002, *De hellige døde og den sociale orden. Relikviecult, ritualisering og symbolsk magt (Anjou, 10.-12. århundrede)*, upubl. ph.d.-afhandling, Institut for historie og samfundsforhold, RUC.
- Esmark, Kim 2002b, "Selvfornedrelsens strategier. Magt, konflikt og rituel ydmygelse omkring Skt. Martin af Tours (10.-12. århundrede)", i: Langen 2002, 99-127.
- Esmark, Kim 2005, "Farlige ritualer. Middelalderens politiske kultur mellem antropologiske og tekstlige vendinger", *Passepartout* 25, 56-67.
- Farmer, Sharon 1991, *Communities of Saint Martin. Legend and ritual in medieval Tours*. Ithaca/London: Cornell UP.
- Finucane, Ronald 1995, *Miracles and Pilgrims. Popular Beliefs in Medieval England*. Basingstoke: MacMillan.
- Fentress, James & Chris Wickham 1992, *Social Memory*. Oxford: Blackwell.
- Gaudenzi, Augusto (udg.) 1892, *Boncompagno da Signa, Rhetorica novissima*, Bibliotheca iuridica medii aevi, vol. 2. Bologna.
- Geary, Patrick J. 1990, *Furta sacra. Thefts of relics in the central Middle Ages*. 2. rev. udg. Princeton: Princeton UP.
- Geary, Patrick J. 1994, *Phantoms of remembrance. Memory and oblivion at the end of the first millennium*. Princeton: Princeton UP.
- Geunich, Dieter & Otto Gerhard Oexle (red.) 1994, *Memoria in der Gesellschaft des Mittelalters*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Giesen, Bernhard & Kay Junge 2003, "Historical memory", i: Delanty & Isin 2003, 326-36.
- Guibert of Nogent, *De pignoribus sanctorum*, i Migne 1844-65, vol. 156, 607-680.
- Head, Thomas 1990, *Hagiography and the cult of saints. The diocese of Orleans, 800-1200*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Head, Thomas (overs.) 1997, "Hugh of Fleury: The life, translation and miracles of St. Sacerdos" [Online: <http://urban.hunter.cuny.edu/~thead/sacerdos.htm>].
- Head, Thomas 1999, "The cult of saints and their relics" [Online: <http://www.the-orb.net/encyclop/religion/hagiography/cult.htm>].
- Head, Thomas (red.) 2001, *Medieval hagiography. An anthology*. London: Routledge.
- Heinze, Joachim (red.) 1994, *Modernes Mittelalter. Neue Bilder einer populären Epoche*. Frankfurt: Insel.
- Hersey, Carl 1943, "The Church of Saint-Martin at Tours (903-1150)", *Art Bulletin* 25, 1-30.
- Holtorf, Cornelius 2000-2008, *Monumental past. The life-histories of megalithic monuments in Mecklenburg-Vorpommern (Germany)*. Electronic monograph. University of Toronto [Online: <http://hdl.handle.net/1807/245>].
- Hugo af Fleury, *Vita s. Sacerdotis*, i Migne 1844-65, vol. 163, 979-1003.
- Innes, Matthew & Yitzhak Hen (red.) 2000, *The uses of the past in the early middle ages*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Iogna-Prat, Dominique 1998, "The Dead in the Celestial Bookkeeping of the Cluniac Monks Around the Year 1000", i Little & Rosenwein 1998, 340-362.
- Jensen, Brian M. (udg./overs.) 1998, *Benedikts Regel*. København: Museum Tusulanum.

- Langen, Ulrik (red.) 2002, *Ritualernes magt. Ritualer i europæisk historie 500-2000*, København: Roskilde Universitetsforlag.
- Le Blant, E. 1856, *Les inscriptions chrétiennes de la Gaule antérieures au VIIIe siècle*. Paris: L'imprimerie impériale.
- Le Goff, Jacques 1982 [1964], *La civilisation de l'occident médiéval*. Paris: Flammarion.
- Le Goff, Jacques (red.) 1990, *The Medieval World*. London: Parkgate.
- Le Goff, Jacques 1992, *History and memory*. New York: Columbia UP.
- Letaldus af Micy, *Delatio corporis s. Juniani ad synodem Karoffensem*, i Migne 1844-65, vol. 137, 823-826.
- Lexikon des Mittelalters* 1977-1999. Stuttgart: Metzler.
- Little, Lester & Barbara Rosenwein (red.) 1998, *Debating the Middle Ages*. Oxford: Blackwell.
- Netzer, Nancy & Virginia Reinburg (red.) 1995, *Memory and the Middle Ages*. Boston: McMullen Museum of Art.
- Nora, Pierre 1989, "Between memory and history: *Les lieux de mémoire*", *Representations* 26, 7-24.
- Mauss, Marcel 2001 [1923/24], *Gaven. Gaveudvekslingens form og logik i arkaiske samfund*. København: Samlerens bogklub.
- McConchie, R. W. et al. 2006, *Selected Proceedings of the 2005 Symposium on New Approaches in English Historical Lexis*. Somerville, MA: Cascadilla Proceedings Project.
- Migne, J.-P. (udg.) 1844-65, *Patrologia Latina*, vols. 1-221. Paris.
- Misztal Barbara A. 2003, *Theories of social remembering*. Philadelphia: Open University Press.
- Millet, Hélène (red.) 2003, *Suppliques et requêtes. Le gouvernement par la grâce en occident (XIIe-Xve siècle)*. Rom: École française de Rome.
- Moeglin, Jean-Marie 2003, "Pandolf la corde au cou (Ottoni lat. 74, f. 193v). Quelques réflexions au sujet d'un rituel de supplication (Xie-Xve siècle)", i: Millet 2003, 37-76.
- Mortensen, Lars Boje 2000, "Olav den Helliges mirakler i det 12. årh.: streng tekstkontrol eller fri fabuleringen?", i: Ekrem, Mortensen & Skovgaard-Petersen 2000, 89-107.
- Oexle, Otto Gerhard 1994, "Memoria in der Gesellschaft und in der Kultur des Mittelalters", i: Heinzle 1994, 297-323.
- Oexle, Otto Gerhard 1999, "Memoria, Memorialüberlieferung", *Lexikon des Mittelalters*, VI, kol. 510-513.
- Rüsen, Jörn 1994, "Was ist Geschichtskultur?" Überlegungen zu einer neuen Art, über Geschichte nachzudenken", i: Rüsen, Grütter & Fußmann 1994, 3-26.
- Rüsen, Jörn, Theo Grütter & Klaus Fußmann (red.) 1994, *Historische Faszination. Geschichtskultur heute*. Köln u.a.
- Salmon, A. (udg.) 1864, *Livre de serfs de Marmoutier*. Tours: Ladevèze.
- Schmitt, Jean-Claude, "Religion, folklore, and society in the medieval west", i: Little & Rosenwein 1998, 376-387.
- Stuip, R. & C. Vellekoop (red.), *Andere structuren, andere heiligen. Het veranderende beeld van de heilige in de Middeleeuwen*. Utrecht.
- Teunis, Henk 1981, "De heiligen zijn de heiligen niet meer", *Spiegel Historiae* 16:11, 605-608.
- Teunis, Henk 1983, "De Vita van bisschop Licinius van Angers in de 11e eeuw", i: Stuip & Vellekoop 1983, 33-48.
- Timofeeva, Olga 2006, "Word be worde – andgit of andgite: A study of the medieval rhetorical formula", i: McConchie et al. 2006, 135-142.
- van Bueren, Truus & Andrea van Leerdaam (red.) 2005, *Care for the Here and the Hereafter. Memoria, Art and Ritual in the Middle Ages* (eds.), Turnhout: Brepohls.
- van Houts, Elisabeth 1999, *Memory and gender in medieval Europe 900-1200*. Basingstoke: Macmillan.
- Vauchez, André 1990, "The Saint", i: Le Goff 1990, 313-346.
- Vauchez, André 1993, *The laity in the Middle Ages: religious beliefs and devotional practices*. Notre Dame, Ind.: University of Notre Dame Press.
- Vauchez, André 1997, *Sainthood in the later Middle Ages*. New York: Cambridge UP.
- Victricius af Rouen, *De laude sanctorum*, i Migne 1844-65, vol. 20, 443-458.

KIM ESMARK,
PH.D., LEKTOR,
INSTITUT FOR KULTUR OG IDENTITET,
ROSKILDE UNIVERSITET

ABSTRACT

I middelalderen var helgenrelikvier fokus for et omfattende og mangeartet erindringsarbejde, der ikke alene sigtede på at ihukomme de hellige døde, men også de troende selv, både gejstlige og lægfolk, og de sociale fællesskaber, der associeredes med helgeners *memoria*. På basis af kilder fra det 9.-12. århundredes Frankrig kastes i artiklen et blik på erindringsarbejdets konkrete praksis (ritualer, produktion og brug af artefakter og tekster m.v.) og på den betydning det havde for kollektiv identitet, historie, prestige og magt i de religiøse fællesskaber og institutioner, der kontrollerede relikviekulten, og blandt aristokrater og bønder i det omgivende samfund. Der argumenteres for, at udforskningen af historisk fjerne historiekulturer bidrager til at historisere vor egen samtids omgang med fortid og erindring og til at udfordre begreber og kategorier i moderne erindringsforskning.