

Birte Carlé (Rijksuniversiteit Groningen)

JOMFRU-FORTÆLLINGER FRA FRANKERRIGET OG BURGUND I VADSTENA-KLOSTRET

Et af Linköping biblioteks fornemste pergamenthåndskrifter er Link.7o.b, tidligere Linköping XXXIX, det såkaldte *Linköping-legendarium*. Det er skrevet i Vadstena kloster i begyndelsen af 1500-tallet; de store og tydelige bogstaver er prentet med sort og rødt, initialer og marginalornamenter er farvelagt i blå og guld.¹⁾

Håndskriftet indholder bl.a. oversættelser af nogle fortællinger fra den frankisk-burgundiske tradition om hellige kvinder. Herved er det et væsentligt bidrag til den samlede skandinaviske overlevering af jomfru-fortællinger, der for den ældre dels vedkommende er rigest repræsenteret inden for den norøne tradition.

Af samlingens ti små legender om kristne jomfruer - nemlig om Amalberga, Joleyda, Otilia, Rachel, Elisabeth, Phara, Thecla og Felicula - vælger jeg her to ud: fortællingen om Joleyda, og den om Phara, eller Burgundofara som hun ofte kaldes i den latinske tradition. Begge fortællingerne handler om en pige der lever, eller søger at leve, efter sit jomfruløfte, mens hun bor i forældre-hjemmet, altså i det der kaldes et frit sanktimonialium. Analysen af fortællingerne vil føre ind i den historiske baggrund for jomfru-tilværelsen, nemlig institutionen af indviede jomfruer, *virgines consecratae* eller *virgines sacrae*. Denne institution - og dens liturgi - har sin egen historie, og den kaster igen lys på den historiske udvikling af genren jomfru-fortælling.

Fortællingen om Joleyda findes i Link.7o.b fol.25 r-v, den om Phara fol.30 r-v. Begge fortællingerne hører formentlig til den samling af *the hælga iomfrwr hystorias oc hælga manna som war kære fadher, her nigils rawaldi wændhe aff latino oc oppa swænsko i sinne ythersta sywkdöm sot ...* - den formulering hvormed stoffet indroductures i overskriften til den første fortælling.²⁾

Om Nicolaus Ragvaldi kan man i Vadstenaklostrets *diarium* læse, at han blev munk og præst i klostret 1476, og at han døde sammesteds i 1514 efter 38 års tro tjeneste.³⁾

Det er ikke altid så let at indkredse et forlæg for en legendeoversættelse. For Joleyda-fortællingens vedkommende er man imidlertid hjulpet af oversæteren selv, der indleder historien således: "En værdig doktor Thomas fra Brabant skriver til efterkommernes påmindelse, hvorledes før i tiden højborne jomfruer tragtede efter et liv i kyskhed." Hermed henviser han læseren til Thomas af Cantimpré's værk om bierne, *Liber de apibus*, som Thomas skrev omkring midten af 1200-tallet, og som indeholder en stor mængde opbyggelige betragtninger og fortællinger. Fortællingen om Joleyda findes i 2. bog fol. XLVII i den udgave fra 1563, som jeg har kunnet benytte.⁴⁾

Stoffet til *fortællingen om Burgundofara* findes i Mabillon's *Acta Sanctorum II* s.110.⁵⁾ det udgør her den første del af *Vita Sancti Eustasii*. Den samme tekst - dog med en del afvigende formuleringer - findes trykt i *Scriptores rerum merovingicarum* t.IV s.119 ff., her indbygget i et St. Columban-vita.⁶⁾ I ASS findes denne del af biskop Eustasius-vitaet under 29.marts.

Indholdet i den lille fortælling om Joleyda er følgende: Joleyda var datter af greven af Vienna i Bourgogne. Da hun en dag hørte dominikanermunken Valtherus prædike om de åndelige goder ved det jomfruelige liv, blev hun så betaget deraf, at hun besluttede aldrig at binde sig til nogen mand anden end Jesus Kristus; det kundgjorde hun *openbarlika* for sin moder, der blev meget bedrøvet på slægtens vegne. Datteren blev dog ved sit; men moderen planlagde sammen med højstående venner og frænder at træffe alle de ydre foranstaltninger til en bryllupsfest - så ville den rette og mægtige brudgom nok indfinde sig.

Da datteren imidlertid fik nys om moderens planer, traf hun sine egne hemmelige forholdsregler. Hun aftalte nemlig med abbedissen i St. Bernhard-ordenens kloster Mariendal, at hun på en fastsat dag skulle komme til klostret med sin moder og sine søstre, og hun lod abbedissen vide, hvad hendes egentlige hensigt var.

Da dagen var inde, og de var ankommet til klostret, skyndte datteren sig bort fra moderen og mødte som aftalt abbedissen og alle søstre i kapitalsalen. Her blev hun iført ordenens klædedragt, og hun aflagde sine løfter *fukomlika oc laghlika, wtan förordh ællar swekful hiælparædhe*. Men så blev udviklingen dramatisk: mens datterne istemte responsoriet, og alle søstre faldt ind, kom moderen ind i kirken. Da hun blev klar over, hvad der var foregået, faldt hun til jorden, halvt død af sorg. Hun kom sig dog hurtigt og faldt så over datteren; 'som en grum løve rev og sled hun i hende, og hun gav hende lussinger som et sanseløst menneske'. Sagen endte med, at hun fik

datteren anbragt hjemme på slottet i en art fangenskab; men jomfruen satte sit håb til Gud og blev ved at holde reglerne, så godt det lod sig gøre, og ordnede sine måltider, sin søvn *oc all annor stykke* efter forskrifterne for jomfrueligt liv. Moderen gjorde sit bedste for at påvirke hende, men datteren blev urokkelig ved sit forehavende. Efter tre års forløb vovede forældrene da ikke længere at tvinge hende på grund af frykten for Guds straf, og derefter levede hun resten af sit liv i klostret, hvor hun øvede alskens dyder i ord og gerninger i mange år.

Det er ikke let at finde biografiske oplysninger om jomfru Joleyda uden for selve fortællingen. Geografisk er hun oprindelig knyttet til det burgundiske Vienna. Et væsentligt tekstligt nedslag - forøvrigt med visse tilpasninger af stednavne - blev som omtalt Thomas Brabantius' værk. Thomas havde sin skolegang i Luik i begyndelsen af 1200-tallet og kom 1232 ind i den unge dominikanerorden i Leuven.

Anderledes forholder det sig med jomfruen Phara. Det er efter al sandsynlighed en historisk kendsgerning, at hun døde 657 i klostret Brige, senere benævnt Evoy eller Faramoutiers. Om abbed Columban vides det, at han ca. 610 - fordrevet fra Luxeuil - besøgte Pharas fødeby. I Bedas kirkehistorie fra begyndelsen af 700-tallet omtales jomfruen Fara i Liber III, cap.8 i forbindelse med nogle engelske jomfruers ophold i klostret i Brige.⁷⁾ Beretninger om Phara i forbindelse med Eustasius og Columban findes i hss. fra 900-tallet og fra 1100-tallet.⁸⁾

Vi har således efter al sandsynlighed her at gøre med én fortælling med svagt historisk underlag, og én der er sikrere funderet i det dokumenterbare. Imidlertid er det en kendsgerning, at de har ensartet handlingsforløb og fælles institutionshistorisk baggrund; og begge er de blevet en del af Vadstenaklostrets litterære ejendom - nøjagtigt hvordan har jeg ingen mulighed for at gøre rede for her.

Indholdet af den gammelsvenske Phara-fortælling er dette: Ligesom Joleyda var Phara datter af højststående forældre, men i dette tilfælde var det faderen, der repræsenterede familiens modstand mod datterens jomfruelige liv. Han fik en dag besøg af biskop Eustasius, discipel af den irske munk Columban der - da Phara endnu var barn - havde indviet hende som jomfru. Pigen havde da næsten grædt sig blind af sorg over faderens planer om at bortgifte hende. I en samtale under fire øjne med Eustasius betroede hun ham sit ønske om at bære nonneklædning, og ved biskoppens håndspålggelse blev hendes øjne atter raske. Denne helbredelse benyttede faderen imidlertid som anledning til

at foranstalte bryllupsfest, og i sin nød flygtede Phara til en kirke, hvor hun lagde sig i bøn foran alteret. Forgæves sendte faderen tjenere ud for at dræbe hende, og enden på sagen blev, at han holdt hende fængslet i hjemmet, indtil hun kunne blive bortgiftet. - Kort efter kom biskop Eustasius imidlertid atter til stedet efter at have været til forhandlinger hos kong Lothar; han straffede nu faderen hårdt for hans strenghed og sagde, at han havde handlet ulovligt mod sin datter ved at ville true og tvinge hende til at bryde det jomfruløfte, som hun havde givet Gud den almægtige. Phara blev da atter givet fri, og stiftets biskop iklædte hende kyskhedsdragten og indsatte hende i det nærmeste kloster, hvor hun tjente Gud indtil sin død.

Det er ikke vanskeligt at se, at aktørerne i disse to fortællinger repræsenterer andet og mere end individuelle skæbner - og at såvel konflikten som dens opløsning i begge tilfælde følger samme mønster. Hovedpersonen er i begge tilfælde jomfruen; hun er den unge pige, der bor i forældrehjemmet, men som har valgt et tilhørsforhold til *den stand inden for kirken*, der benævnes *virgines*, *virgines sacrae*, *virgines Deo datae*, *ancillae Christi*, evt. *sponsae Christi* el.a. Det er det frivilligt aflagt løfte om jomfruelighed, der er det konstituerende element for jomfrustanden. Derfor giver begge fortællingerne også tidligt meddelelse herom. Joleyda fortalte det ikke som en hemmelighed, men netop *openbarlika* til sin moder, at hun havde besluttet at leve i hjemmet efter de forskrifter om asketisk levevis, der gjaldt for jomfruerne. Og om Phara fortælles det, at hun allerede som helt ung havde aflagt et jomfruelighedsløfte til abbed Columban. Der er altså i begge tilfælde tale om unge piger, der lever i forældrehjemmet, og som dér vil overholde de regler, der gælder for den kristne jomfrustand.

I den situation møder de modstand fra familien. Joleydas moder straffede i første omgang pigen, fordi hun ville *the smælikhet göra sinne ædhle slækt*, og hun gik egensindigt i gang med at *til redha ærleken brölops kost* - det var jo traditionelt måltidet og festen, der beseglede den pagt, som i forvejen var indgået mellem brudens forældre og brudgommen. Pharas fader lod datterens klager over forurettelsen gå hen over hovedet på sig og anså det for det eneste rimelige, at datteren blev bortgiftet *æpther min* (d.v.s.: hans) *wilia*, at *iak matte aff tik wnffa likamlika frögdh oc glædhi*; han tænker på slægtens fortsættelse.

Den tredje part i sagen er *kirken*. Joleydas moder tømte sammen med abbedissen i klosterkirken; Pharas fader blev sat under pres af biskop Eus-

tasius under deres samtaler i hjemmet. Begge pigerne søgte tilflugt hos kirkens folk, da modstanden fra hjemmet blev for stærk.

I Joleyda-fortællingen skabes et dramatisk højdepunkt ved, at parterne - moder og datter - mødes på klosterkirkens grund netop i det øjeblik, hvor den højtidelige indvielse eller konsekration af jomfruen har fundet sted. Moder såvel som datter vidste, at det løfte aldrig kunne tages tilbage; læseren må også vide det for at kunne forstå moderens afmægtige rasen og hendes fortvivlede trods mod datteren.

I Phara-fortællingen er det dramatiske sammenstød mellem parterne - faderen, repræsenteret ved to tjenere, og datteren - også henlagt til kirkerummet. Selve konsekurationsakten indgår ikke i sceneriet, men Pharas modige ord til tjenerne om, at hun hellere ville lide døden end fornægte sin jomfruelighed og dermed sin brudgom Jesus Kristus virker som et ekko af det jomfruløfte, hun engang havde aflagt til afbed Columban.

Under den langtrukne strid i Joleyda-fortællingen er klosterinstitutionen og kirkens autoritet jomfruens støtte, men konflikten opløses uden egentlig indgriben udefra. De tre år, der forløber efter den dramatiske episode i klosterkirken, er som en prøvetid for begge parter; men det er jomfruens fastholden ved den asketiske leveform også inden for hjemmets vægge, der til slut skaffer hende det, som hun attråede, nemlig at leve sit jomfruliv uden indskrænkninger og uden hensyn til familiens krav og ære.

Phara-fortællingens konflikt er endeligt opløst, da den stedlige biskop har foretaget den endegyldige formelle jomfruindvielse og sikret optagelsen i klostret.

I fortællingen om Phara inddrages desuden *kongen* som en indflydelsesrig instans. Det er kong Lothar II (613-629), der gennem biskop Eustasius påvirker faderens beslutning. Her er fortællingen på historisk grund, for i 615 ophøjede netop Lothar II de bestemmelser til statslov, der gik ud på, at ingen måtte tage en indviet jomfru til ægte. Skete det alligevel, skulle parterne skilles, forvises og - hvad der nok i fortællingens situation ikke var mindst vigtigt - deres ejendom skulle tilfalde kongen.

Mindre i overensstemmelse med de historiske kendsgerninger er fortællingen imidlertid i sin skildring af den afsluttende situation; her berøres nemlig ikke - som i de fleste latinske kilder - at Phara vitterligt, takket være familiens midler, blev grundlægger af og den første abbedisse i klostret Brige eller Evoriacum, siden Faremoutiers, i bispedømmet Meaux.

Som fortællingerne foreligger i Vadstenahåndskriftet, viser de parallelle bevægelser i handlingsforløbet: jomfruen føres fra en tilværelse som indviet, men boende 'i verden', dvs hjemme, til et jomfruliv, der er skærmet af klostermure.

'Læser, det er møjen værd at erfare, hvis lemmer der hviler her i martyrgraven: det er Manlia Daedalia, en gudindviet jomfru af høj herkomst, rig på gods og en moder for de fattige. Skønt hun levede i verden, var hun som afdød for sine jordiske venner og elskede kun den vej, der fører til himlen. Da hun var 60 år, styrede hun sine skridt mod himlen, til Kristus. Denne gravskrift, søster, har din broder og arving Theodorus sat over dig, for at fremtidige århundreder skal kunne læse den.'⁹⁾

Denne gravskrift fra det fjerde årh. samler de træk, der siden oldkirkens dage var karakteristisk for et asketisk kristent liv, et liv i virginitet. Både mænd og kvinder kunne leve som *virgo*; men i takt med en stigende formalisering af virginitetens sociale adfærdsformer blev jomfrustanden en kvinde-institution inden for kirken. Kirkefædre som bl.a. Tertullian, Ambrosius og Augustin spillede en afgørende rolle under udformningen af liturgi og leveregler for denne gruppe af kristne. På samme måde som ægteskabet eller matrimonet definerede de gifte kvinders sociale og juridiske situation, blev tilhørsforholdet til kirkens jomfrustand bestemmende for disse ugifte kristne kvinders sociale og intellektuelle muligheder.

Fra begyndelsen af denne asketisk betoned bevægelse træffer man på fremtrædende og initiativrige kvinder, meget ofte af en familie, der også rummede en af kirkens indflydelsesrige mænd. I denne forbindelse samler interessen sig da mere om Marcellina¹⁰⁾ end om Ambrosius, mere om Perpetua¹¹⁾ end om Augustin, mere om Macrina¹²⁾ end om Gregor af Nyssa o.s.v.

Kirken tog imidlertid tidligt den førende rolle i bevægelsen ved at stå bag oprettelsen af de jomfru-hjem eller *custodia virginum*, der omtales i tidlige konciler.

Men ikke alle *virgines* fandt optagelse i et kloster; mange efterlevede deres jomfruløfte 'i verden'. I sin bog *Das Institut der Gottgeweihten Jungfrauen. Sein Fortleben im Mittelalter* (1917) redegør Iniga Feusi for de gudindviedes vilkår og eksistensformer i Romeriget, hos germanerne under folkevandrings-tiden samt i Frankeriget til og med institutionens formelle ophævelse i 829.

Det frivilligt aflagte løfte om livsvarig virginitet var nøglen til jomfru-institutionen. Det var overvejende i områder, hvor den romerske kultur havde

fundet fodfæste, at institutionen slog rod, således som det fremgår af gravskrifter, koncilbeslutninger og siden kapitularier. I store dele af Tyskland stilede derimod al missionsvirksomhed mod oprettelsen af klostre.

Løftet omfattede ikke et liv i fattigdom; da mange af jomfruerne var af velstillet familie, kunne de således udføre en betydelig social indsats blandt folk, der led nød. I 600-tallet var de gudindviede jomfruer hos vestgoterne og i Burgund arvemæssigt ligeberettigede med en eventuel broder. Ejendoms- og arvereglerne var dog stadig til debat, og lokalt blev de forskelligt udformede, fordi den enkelte biskop ofte havde en betydelig indflydelse i sagen. Som hovedregel kan man fastholde, at jo mere klosterbunden - set i modsætning til et jomfru-liv 'i verden' - en kvinde var, desto mere indskrænket var hendes ejendomsret. Omvendt var hendes mandlige formynderes juridiske magt over hende større, når hun levede sit jomfru-liv uden for klostrets mure, end når hun helt tilhørte en klosterorganisation.

Et hovedproblem for standen var, at kirken som institution p.d.e.s. nok beskyttede den enkelte jomfru - der var strenge straffe for at forgrube sig på eller bortgifte en gudindviet - men at den p.d.a.s. var på vagt over for, at disse relativt frie kvinder ikke trængte ind på de kirkelige embeders område. Op mod år 500 fastslog pave Gelasius officielt, at kvinder ikke måtte gøre tjeneste ved alteret: "En sådan uting vil ikke mere blive tålt."¹³ Bag Gelasius' formulering synes der i sig selv at ligge et lille stykke kvinde- og kirkehistorie. I den sidste halvdel af 700-tallet blev der under Karl d. Store tilvejebragt en tæt forbindelse i retslivet mellem kirken og kongemagten. Disse enhedsbestræbelser fik også betydning for de fritlevende gudindviede jomfruer, ofte forøvrigt unge enker, for denne sociale formationen nød ikke kongemagtens bevågenhed. I 829 besluttede Pariser-synoden for hele Frankeriget, at disse kvinder enten skulle gifte sig eller gå i kloster. Det frie sanktimonialiums dage var talte, og det blev bl.a. beginernes sag at tage den jomfruelige leveform op igen. Den blev aldrig mere helhjetet kirkens sag; men en mand som Thomas af Cantimpré har i 1200-tallet været fortrolig med kvinder fra disse kredse. Måske er det kirkens forsøg i 1400-tallet på at stoppe beginernes form for frit santimonialium, der har gjort Niels Ragvaldi og andre i Vadstenaklosteret opmærksomme på jomfru-standens traditioner.

I det foregående er jomfru-standen blevet skildret som en konkret social-religiøs formation i kirkens periferi. Ønsket om et liv uden for ægteskabets sociale rammer og aflæggelsen af jomfru-løftet var det igangsættende moment. Biskoppens indvielse af jomfruen var det liturgiske højdepunkt, og det blev

tidligt bestemt, at konsekration kun kunne finde sted i forbindelse med de store højtider. Fra jomfru-institutionens og den tilhørende liturgis historie kan der kastes lys på den historiske udvikling af genren jomfru-fortælling, og man kan tillige få føling med dens funktion og dens publikum.

Den ældste jomfru-fortælling var fortællingen om Thekla, skabt i al fald før år 198. I denne historie er der nok tale om en beslutning hos den unge pige, men der nævnes ikke noget om, at et løfte blir aflagt, endsige da om et tilhørsforhold til en gruppe eller stand af kristne kvinder.

Går vi til en lidt senere fortælling som den om Lucia, der har det tredje århundredes kristenforfølgelser som historisk forudsætning, og som formodentlig er blevet til et par århundreder senere end Thekla-fortællingen, er der her tydeligt tale om en gudindviet jomfru, der lever sit liv i hjemmet og bruger sine penge på socialt hjælpearbejde. Ægtemanden optræder kun, for at fortællingen kan få sin konflikt igang.

Lucia-skikkelsen dukker op igen i fortællingen om Otilia; hun døde som abbedisse ca. 720, på den 13. dec., i det kloster i Vogeserne, som hun selv havde oprettet. Linköping-legendariet fortæller således om Otilias død: Hun havde påbudt alle søstrene at gå til Jomfru Marias bedehus for at læse psalteret, *huilkit the giordho, Oc mædhan thetta ændadhes tha doo hon allena, at enghen nær hænne war*. Da søstrene kom tilbage og så deres åndelige moder død, blev de forskrækkede og bad så kraftigt, at hun atter vakte til live. Hun sagde da til dem: *Hwi oroadhen i mik oc kwal giordhen, thy iak war Lucie iomffru tilfögdh, i the glædhi ther aldrigh opp foor j mænniskio hiærtæ*. Søstrene svarede, at de ikke havde villet, at hun skulle dø uden at få nadveren. *Hon tedhe (viste) them kalken ther gudz likame oc blodh war wti, som gudh hænne siælfuir giffuit haffde, huilken kalk the aldrigh förra seet haffdho ...*

Man ser her tydeligt Otilia som den marginalt placerede person i kirkeinstitutionen, og Lucia som hendes historiske forbillede.

Agnes-fortællingen er formodentlig ligesom Lucia-fortællingen fra kirkens tidlige etableringstid. Agnes-kulten er knyttet til en af Roms store kirker fra tidlig kristen tid. Og i Agnes-figures mund er lagt alle de formuleringer af jomfruens ægteskabslignende forhold til Kristuus, som indgik - og forøvrigt stadig indgår¹⁴⁾ - i konsekrationsliturgien.¹⁵⁾

Hvis vi sluttelig inddrager fortællingerne om Joleyda og om Phara, som begge formentlig er mellem tre og fire hundrede år yngre end Agnes-fortællingen, så er det i det foregående påvist, hvorledes løfteafleggelsen og den

biskoppelige indvielse figurerer som centrale episke elementer, og hvorledes klosterinstitutionen i fortællingerne er rykket ind som en brik i billedet af jomfruens liv.

De jomfru-fortællinger, der er omtalt i det foregående, forelå alle oversat til et nordisk sprog før ca. 1500; men de blev aldrig redigeret efter noget kronologisk princip i håndskrifterne. Det forhold må ses i sammenhæng med spørgsmålet om fortællingernes funktion. Når man sammenligner den gammel-svenske Phara-fortælling med det kildestof, den bygger på, falder det i øjnene, at konkrete historiske og geografiske detaljer er udeladt i fortællingen, mens f.eks. slægts- og stednavne nøje angives i kilderne. Redigeringen (om den har fundet sted i forbindelse med oversættelsen eller allerede forelå i et forlæg, skal jeg her lade være usagt) har også udeladt omtalen af Pharas klosterbyggeri. Til gengæld er der i fortællingen fokuseret kraftigt på jomfruens religiøse liv, og der er indført spændingsskabende og underholdende elementer.

Jomfru-fortællinger som dem om Phara og om Joleyda har da ikke primært deres interesse som historisk kildestof; men de illustrerer den identitetsbekræftelse, asketisk sindede unge kvinder kunne hente i dem; og Niels Ragvaldis oversættelser viser, at de blev brugt. Desuden giver historiernes konfliktstof og persongalleri et fingerpeg om, at også kredse uden for kirke og klostre kan have lagt øre til en jomfru-fortælling.

Forkortelse

ASS = Bollandisternes udgave af *Acta Sanctorum* jan.-okt.incl.

NOTER

1. For indholdsangivelse af Link.7o.b se: *Linköpings Biblioteks Handlingar. Första Delen*. Linköping 1793, pp. 39-44.
2. Om N.R. som oversætter af disse fortællinger se: Arne Bengtson: Nils Ragvaldi ... i *Lundastudier i Nordisk Språkvetenskap* 4, Lund 1947.
3. *Diarium Wazstenense ab anno 1344 ad annum 1545*. *Scriptores Rerum Svecicarum medii aevi*, ed. E.M. Fant.
4. Den første trykte udgave af *Bonum universalis de Apibus* er fra 1472, den sjette og sidste fra 1627, iflg. W.A. van der Vet: *Het Biënboec van Thomas van Cantimpré*, 's-Gravenhage 1902, p. 69.
5. Mabillon, Jean: *Acta Sanctorum ordinis S. Benedicti*. Venetiis MDCCXXX-III.

6. *Scriptores rerum merovingicarum. Passiones vitaeque sanctorum aevi merovingici*. Ed. Br. Krusch. Hannoverae et Lipsiae 1902.
7. *Venerabilis Baedae Opera Historica*, ed. Carolus Plummer 1-2. Oxonii, MDCCCXCVI.
8. I *Catalogus codicorum hagiographicorum bibliothecae regiae Bruxellensis* t.I (1886) nævnes flg.: Cod.98-100, fol.223v-227r (sec.XII); og Cod.8518-20 (sec.X). Cod.8518-20 er iflg. *Scriptores rerum merovingicarum* IV, 37 nu i *Musei Bollandianorum* i Antwerpen (ms. 86). Fol.43-58 angives at indeholde et *Vita Burgundofaræ* (II.11-22).
9. Her citeret fra Feusi (1917) kap.I. Feusi henviser til indskriftsamlingen C.I.L.V. 2 nr.6240.
10. Marcellina var søster til Ambrosius. Hun blev under stor højtidelighed jomfruviet i Rom julen 353.
11. Perpetua var søster til Augustin. Hun var jomfru i Hippo i Nordafrika.
12. Macrina var søster til Gregor af Nyssa. Hun blev jomfruviet ca. 360.
13. Feusi (1917) s. 59.
14. *Ordo consecrationis virginum. Pontificale Romanum ex decreto sacrosancti oecumenici concilii vaticani II instauratum auctoritate Pauli PP.VI promulgatum*. 1978.
15. I R. Metz: *La consécration des vierges dans l'Église Romaine* (Paris 1954) hævder forfatteren s. 221, at det romersk-germanske Pontificale fra ca. 950 havde hentet sine formuleringer fra Agnes-fortællingen. Det forekommer mig imidlertid usandsynligt; det må snarere være tilfældet, at Agnes' lange replik i fortællingens indledning er udformet af en person med kendskab til et romersk konsekractions-ritual under udformning.