

AGORA

Institutblad for Klassisk Arkæologi og Oldtid og Middelalder

5

1997

OKTOBER

Indhold:

Redaktionelt forord	1
<i>Meddelelser fra institutterne</i>	
Meddelelser	3
<i>Alt andet</i>	
Per Pippin Aspaas, <i>Catullus 63</i>	5
Lisbeth Bredholt Christensen, <i>Drømmen om et bedre liv</i>	19
Lars Rydbeck, <i>Martyren Vibia Perpetua</i>	37
C. Gertz Bech, K. Jacobsen, L. Vestergaard, <i>Odysseus - frit efter Homer (resumé)</i>	43

Under rubrikken Meddelelser fra Institut fra Oldtids- og Middelalderforskning og Institut for Klassisk Arkæologi bringes informationer om institutternes aktiviteter og undervisning. Kun når de er underskrevet med navn ledsaget af funktion i de pågældende organer, har disse meddelelser officiel karakter.

Alle øvrige indlæg dækker udelukkende underskriverens/underskrivernes personlige mening.

ISSN 0106 - 2913

AGORA. Institut for klassisk arkæologi og Institut for Oldtids- og Middelalderforskning, Aarhus Universitet. Red.: Institut for Oldtids- og Middelalderf., Nordre Ringgade, bygn. 415, 8000 Århus C. Tlf. 89 42 20 52.

Redaktion: Ittai Gradel, Kristine Jacobsen, Erik Kristensen, Anne Mette Lauritsen, Dorthe Nissen, Søren Sørensen og Giuseppe Torresin.

Redaktionen ønsker at takke Annette Hoffbeck og Jytte Bisgaard Møller fra det hum. fakultets trykkeri for deres hjælp til fremstillingen af Agora.

Redaktionelt forord

Selv i denne råkolde efterårstid - der næsten var ved at blive til vintertid - holder Agora redaktionen stand og er endnu engang på banen med et nyt nummer.

I det foreliggende nummer er vi så heldige at kunne genoptage en ellers glemt rubrik: Meddelelser fra institutterne. Denne gang er det O&M's studienævn, der har et par vigtige meddelelser. I den forbindelse er det vigtigt at henlede opmærksomheden på den "behovsanalyse", der er på bagsiden af dette nummer. Sørg for at udfylde den og aflevere den rettidigt!

Af de tre hovedbidrag i dette nummer er det første, norske, skrevet af Per Pippin Aspaas, der for tiden opholder sig ved O&M som udvekslingsstuderende. Han har oversat et af Catuls *carmina maiora*, det centrale og dramatiske Attis-digt. Og han anviser desuden nogle veje til en tolkning.

Lisbeth Bredholt Christensen, der har skrevet dette nummers andet bidrag, er Phd.-studerende ved Institut for Religionsvidenskab og tilknyttet CFA. Hendes bidrag omhandler den antikke taler Aelius Aristides' egne beskrivelser af sine drømme under inkubation. Ønsker man at læse en kortfattet diskussion om tempelmedicin tidligere offentliggjort i Agora-regi, kan man med fordel læse Trine Eltangs bidrag til Themata 8: "Forholdet mellem medicin og religion i det antikke Grækenland".

Det sidste nordiske bidrag handler for så vidt også om drømme eller visioner. Lars Rydbeck, der er docent ved Lunds universitet og som vores læsere kender fra tidligere numre af Agora, har på et svenskt seminar behandlet beretningen om martyren Vibia Perpetuas drømme under hendes fængsling, og beretningen om hendes henrettelse. Rydbeck fokuserer på Vibia Perpetua som grænseoverskrider - skal hun straffes, fordi hun ikke vil indordne sig under et mands-domineret samfund?

Tegneserien, der er på hele seks sider denne gang, er et resumé; men med nye tegninger.

Illustrationen på forsiden forestiller Hypnos, soveguden. Billedet er reproduceret fra A. Baumeister: *Denkmäler des Klassischen Altertums*, 1885-88.

Meddelelser fra institutterne

Meddelelser fra Studienævn for de Klassisk Filologiske Fag

Efter en længere pause, prøver vi nu atter at genoptage den faste rubrik med meddelelser fra Studienævnet. Instituttet tæller efterhånden så mange studerende, at det er svært at give alle et mundtligt referat.

Som de fleste nok har bemærket, er vi efter lang tids slid og slæb endelig blevet færdig med de nye studieordninger. Dog mangler vi endnu at udfærdige den nye ordning for vores modul på JÅU: retorik og kommunikation.

Studienævnets to studenterrepræsentanter vil prøve at oprette et Fagudvalg, som skal bestå af flere studerende, helst både yngre og ældre, og fungere i samarbejde med studenterrepræsentanterne. Bl.a. kunne man forestille sig, at udvalget hjalp med at sammensætte en undervisningsturnus, der tilgodeser så mange som muligt. Vi skal også nok selv gå aktivt ind i udvalgets arbejde i starten. Kontakt os allerede nu, hvis du er interesseret. Senere vil der blive afholdt et fællesmøde herom.

Der er snart valg til SN. Vi vil gerne fortsætte som studenterrepræsentanter, men er andre interesserede, vil vi selvfølgelig

ikke snyde jer for oplevelsen. Kontakt os, og kom på opstillingslisten. Sidste frist er **onsdag d. 29. oktober!** Der er desuden brug for suppleanter!

Sidst, men ikke mindst: Velkommen til alle de nye studerende - Studienævnet er også til for jer, så tøv ikke med at kontakte os.

Hvordan kan man få

**MINDESKRIFT
for
Holger Friis Johansen?**

Mindeskriftet er gratis. Men vi vil dog bede alle interesserede om at sende kr. 15,- i frimærker (eller evt. på en check) til Institut for Oldtids- og Middelalderforskning til dækning af porto-udgifter.

AGORA-ABONNEMENT

AGORA er ligeledes gratis og her er det muligt at tegne abonnement. Porto-udgiften beløber sig her til kr. 5,- pr. nummer (der udkommer seks numre årligt). Det er muligt at betale med frimærker eller check.

AGORA er institutavis for både Institut for Klassisk Arkæologi og Institut for Oldtids- og Middelalderforskning, men indeholder ofte bidrag fra forhenværende studenter og gymnasielærere. Det er således et meget alsidigt blad, der forsøger at holde kontakt mellem nuværende og forhenværende studenter ved Aarhus Universitet og informere om institutternes liv.

Institut for Oldtids- og Middelalderforskning
Bygning 414-415, Ndr. Ringgade
8000 Århus C.

Catullus' dikt nr. 63 - et tolkningsforsøk

af Per Pippin Aspaas

Innledning:

Det var en gang i Frygia. Fjellet Ida kjenner vi, vet kanskje også at det en gang var store skoger i de traktene. Mørke landskap. Vi har kanskje opplevd høstmørket her hjemme i Norden. Gått en tur i skogen en måneløs natt. Kjent hvor stille det var. Kjent hvor ydmyk man blir. Store, dystre natur - lille, svake menneske. Kanskje kom det et vindpust gjennom grenene. Det knaker i en kvist - rett bak deg! Kanskje kan vi se oss selv i en mørk, mørk skog i det eldgamle Frygia, milevis unna vår egen trygge *polis*. Kanskje vi kan leve oss inn i skjebnen til en ung, uskyldig, veloppdragen gutt - Attis. Han vandret i skogene der en natt - alene. Kanskje kom det et vindpust gjennom skogen. Kanskje det knaket i en kvist, rett bak ham. Og det var Cybele som sendte det pustet gjennom grenene. Det var hun som sto her, kledd i sort, med et blick som kunne skremt hodet i stykker på hvemsomhelst. Attis den lille. Cybele - den store. Guders og menneskers mor. Magna Mater Cybele. Akkurat henne. Et ensomt barn i en kjempestor skog. Gudinnen elsket ham. Gudinnen sa - med en stemme som var mild nå, mild som melken som renner ut av en kjærlig mor : "Vesle Attis - sørg for å alltid forbli en gutt. Gå til mitt tempel ved foten av fjellet Dindymum. Bli der. Tjen meg. Sørg for å alltid forbli min gutt." Og Attis dro til templet. Og Attis holdt sitt høytydelige løfte - en stund. Noe skjedde - visse kilder sier at han forelsket seg i en prinsesse - og det var nok. Nok til å vekke Cybeles vrede. Andre sier at han gikk lenger enn som så: Han ikke bare forelsket seg - han elsket med henne tilogmed - bak gudinnens rygg. En rasende gud er ikke bare barnematen. En rasende gud er verre enn døden. Vi vet det fra alle torturmetoder i verden: Dødsstraff er ikke noe særlig til straff. Skal noen straffes, så skal de pines. Helst skal de drives til vannvidd, tvinges til å pine segselv. Den morske gudinnen visste å straffe dem som svek henne. En fryger skulle være underdanig. Seksualitet var det verste hun visste: Aldri var menneskene så ustyrlige som da. En fryger skulle være trofast. Spesielt en som hadde lovet å alltid være det.

GAIUS VALERIUS CATULLUS' dikt # 63

Over de dype hav bæres Attis i sitt raske skip,
for Frygisk jord skal nå betredes med hurtige, hengivne føtter.
Til gudinnens mørke, skogomkransede lunder ankommer han,
animeres der av en sydende 'rabies', med storm i sinn
beskjærer han seg selv med den sylskarpe flintstein, og kaster vekk
testiklenes byrde. Når sansene vender tilbake, og hun manndomsfri
erkjenner seg lemløs, ennå mens det friske blod flekker skogbunnens
røtter,

grep bleke hender resolutt om en lett tamburin
- din tamburin, mor Cybele, dine mysters innviing -
mens tandert skjelvende fingre rister den hule
tyreskinnstamburin, setter hun igang - ekstatisk - en sang for sine
venner:

"Kom, Gallerinner, Løp! - til Cybeles lysninger sammen,
sammen som Dindymenakvinnens streifende villdyrsflokker -
min sekt, mine følgesvenner, Følg meg! - med meg som leder
liksom landflyktige i jakt på fremmede vennlige egner
har dere utholdt skummende salt og voldsomme bølger
og umandiggjort kroppen i et bitende hat mot Venus
- Gled dere nå, Hyll vår herskerinne med stormen i eders sinn!
Fjern deg, seige nølen, fra tanken! Løp - sammen skal vi søke
Cybeles frygiske hjem, gudinnens frygiske skoger
hvor cymbalenes stemmer gjaller, og tamburinenes rasling myldrer,
der den frygiskfødte fløytespilleren sender mørke toner

tibicen ubi canit Phryx curuo graue calamo,
 ubi capita Maenades ui iaciunt hederigerae,
 ubi sacra sancta acutis ululatibus agitant,
 ubi sueuit illa diuae uolitare uaga cohors, 25
 quo nos decet citatis celerare tripudiis.
 simul haec comitibus Attis cecinit notha mulier,
 thiasus repente linguis trepidantibus ululat,
 leue tympanum renugit, caua cymbala recrepant,
 uiridem citus adit Idam properante pede chorus. 30
 furibunda simul anhelans uaga uadit animam agens
 comitata tympano Attis per opaca nemora dux,
 ueluti iuuenca uitans onus indomita iugi;
 rapidae ducem sequuntur Gallae properipedem.
 itaque, ut domum Cybebes tetigere lassulae, 35
 nimio e labore somnum capiunt sine Cerere.
 piger his labante languore oculos sopor operit;
 abit in quiete molli ravidus furor animi.
 sed ubi oris aurei Sol radiantibus oculis
 lustrauit aethera album, sola dura, mare ferum, 40
 pepulitque noctis umbras uegetis sonipedibus,
 ibi Somnus excitam Attin fugiens citus abiit;
 trepidante eum recepit dea Pasithea sinu.

fra sin kurvede fløyte - hvor eføybærende Menader kaster
med makt sine hoder fra side til side,
der dalen gir gjenlyd av skingrende hellige hyl,
hvor gudinnens omvandrende skare pleier å flakse omkring
- dit bør vi nå rase avgårde i vår hellige tre-steps-dans!"
Såsnart som den uekte kvinnen Attis hadde sunget fram dét
for sine venner, skingret maniske hyl fra den orgiske gruppen,
nette tamburiner brølte til svar, hule cymbaler ljomet
- til det grønnkledte Ida vandret nå koret på skyndsomme føtter.
Pustende og pesende beveger den ekstatiske føreren Attis
seg gjennom de mørke skogene, ledsaget av tamburinenes klang
- som en utemmet kvige i flukt fra åkets bør stormer hun fram -
de rappfotede mystene følger sin fører i forrykende tempo.
Og slik når de Cybeles hjem, utmattet og søvnlig
- etter den kraftige anstrengelsen entrer de søvnen uten å nyte en
matbit.
Sløv slummer dekker snart deres utmattelsesvklende øyne
- over i dunmyk stillhet glir stormen i sinnet.
Men når med sitrende øyne i ansikt av gull Solen belyser
den blanke eter, den harde jord, det ville hav,
og jager nattens skygger med uthvilte hester,
skynder den flyktende Søvnen seg bort
fra den våknende Attis - til sin elskerinne,
gudinnen Pasithéa går Søvnen, og mottaes der
av hennes skjelvende barm.

ita de quiete molli rapida sine rabie
 simul ipsa pectore Attis sua facta recoluit, 45
 liquidaque mente uidit sine quis ubique foret,
 animo aestuante rusum reditum ad uada tetulit.
 ibi maria uasta uisens lacrimantibus oculis,
 patriam allocuta maesta est ita uoce miseriter.
 'patria o mei creatrix, patria o mea genetrix, 50
 ego quam miser relinquens, dominos ut erifugae
 famuli solent, ad Idae tetuli nemora pedem,
 ut aput niuem et ferarum gelida stabula forem,
 et earum omnia adirem furibunda latibula,
 ubinam aut quibus locis te positam, patria, reor? 55
 cupit ipsa pupula ad te sibi derigere aciem,
 rabie fera carens dum breue tempus animus est.
 egone a mea remota haec ferar in nemora domo?
 patria, bonis, amicis, genitoribus abero?
 abero foro, palaestra, stadio et gymnasiis? 60
 miser a miser, querendum est etiam atque etiam, anime.
 quod enim genus figura est, ego non quod obierim?
 ego mulier, ego adolescens, ego ephebus, ego puer,
 ego gymnasi fui flos, ego eram decus olei:
 mihi ianuae frequentes, mihi limina tepida, 65

Slik, etter den dunmyke stillhet, og uten sitt stormfulle sinn,
gjennomgikk Attis i sitt hjerte nå gårsdagens handling
- med krystallklart sinn erkjente hun nå hvor hun var, og uten hva
og hvem,

- med brennende sjel returnerte hun så til stranden.

Hun skuet med dryppende øyne ut over langstrakte hav,
og gråt til sitt fedrene land med en stemme så ynkelig trist:
"o fedreland, du som har skapt meg - o fedreland, du min slekt,
som jeg dro som en stakkar ifra, slik bortrømte slaver pleier

å sky sine herrer - mot Idafjell styrte jeg kursen,

for midt mellom villdyrenes forfrosne 'staller' å leve i sne,

og søke deres bortgjemte villskaps gjemmesteder,

-montro hvilken tilstand du er i for tiden, mitt hjemland?

Selve pupillen lenges og begjærer å få styre sitt sikte selv,

når bare mitt sitt sinn for en kort stund slippes fri fra galskapens
rasing.

Men - er det virkelig *meg* som føres avsted,

bort fra mine hjemlige trakter, for å leve i disse skoger?

Skal jeg leve langt borte fra fedreland, venner, slekt og familie - alt
godt?

Skal jeg aldri mer se igjen torget, idrettsplassen, gymnasene,
stadion?

Stakkars, stakkars deg, min sjel - igjen og igjen må du sørge.

Hvilket livsstadium fins egentlig, som du ikke har gjennomgått?

Jeg - kvinnen, jeg - ung mann, jeg - en ungdom, jeg - en gutt,

jeg - jeg var gymnasetts aller vakreste, den beste

blant oljeinnsmurte brytere, - min port oppsøkte man,

mihi floridis corollis redimita domus erat,
 linquendum ubi esset orto mihi sole cubiculum.
 ego nunc deum ministra et Cybeles famula ferar?
 ego Maenas, ego mei pars, ego uir sterilis ero?
 ego uiridis algida Idae niue amicta loca colam? 70
 ego uitam agam sub altis Phrygiae columinibus,
 ubi cerua siluicultrix, ubi aper nemoriuagus?
 iam iam dolet quod egi, iam iamque paenitet.
 roseis ut huic labellis sonitus citus abiit,
 geminas deorum ad aures noua nuntia referens, 75
 ibi iuncta iuga resoluens Cybele leonibus
 laeumque pecoris hostem stimulans ita loquitur:
 'agedum', inquit 'age ferox i, fac ut hunc furor agitet,
 fac uti furoris ictu reditum in nemora ferat,
 mea libere nimis qui fugere imperia cupit. 80
 age caede terga cauda, tua uerbera patere,
 fac cuncta mugienti fremitu loca retonent,
 rutilam ferox torosa ceruice quate iubam.'
 ait haec minax Cybebe religatque iuga manu.
 ferox ipse sese adhortans rapidum incitat animo, 85
 uadit, fremit, refringit uirgulta pede uago.
 at ubi umida albicantis loca litoris adiit,

min dørstokk ble holdt varm, mitt hus var omkranset
av blomstrende kranser når solen stod opp og tiden var inne
til å forlate mitt leie. Skal jeg nå bli omtalt som guders tjenerinne,
slavinne av Cybele? Jeg - Menaden, jeg - kun en del
av meg selv, jeg - en mann, men steril, - er dette min framtid?
Jeg - Idafjells forfrosne lille grønnsak, skal bebo disse snødekte
egner?

Skal jeg virkelig føre mitt liv til ende under Frygias skyhøye tinder,
hos den skogvante hind, hos villmarkens villsvin?

Her, nå må jeg angre min gjerning - her, nå er min sorg intens.

Såsnart som fra rosenrød leppe Ytringen ilet avsted
og bar med seg sitt uhørte nytt til gudenes mange par ører,
løsnet Cybele sin tøyte og frigjorde løvene sine,
- sitt villdyr på venstre side, buskapens fiende, hisset hun opp
med sådanne ord: "Gå på! Bli vill! Slipp rasingen løs!

Sørg for at rasingen din får jagd ham tilbake i skogene,
han som så altfor frimodig begjærer å flykte mitt rike.

Sett i sving de hissige slag fra din hale, la ryggen få smake sin pisk!

Sørg for at den ganske dal skal skjelve av frådende brøl,
der du rister din blodrøde mán med den kraftige nakkens muskler!"

Slik talte den truende mor mens hun knyttet opp tauet med hånden.

Villdyret hisser seg selv til sprang og igangsetter sinnet,
nå stormer hun fram, knurrer, snerrer, flerrer i filler bregner
og kratt med sitt fraspark, og ankommer snart den skumhvite,
fuktige strand.

teneramque uidit Attin prope marmora pelagi,
 facit impetum. illa demens fugit in nemora fera;
 ibi semper omne uitae spatium famula fuit.
 dea, magna dea, Cybebe, dea domina Dindymi,
 procul a mea tuos sit furor omnis, era, domo:
 alios age incitatos, alios age rabidos.

Den sarte lille Attis finner hun her ved den glitrende havflate,
- og angriper nådeløst. Offeret flykter fra seg av angst tilbake til
skogene,

hvor hun resten av livet for alltid forblir en slavinne.

Store gudinne Cybele, Dindymusfjells guddom og herskerinne,
måtte galskapen din holde seg langt unna *mitt* hjem, førerinne:

- Gjør *andre* folk ville, gjør *andre* folk gale.

VEIER TIL EN TOLKNING

Å forholde seg distansert og kjølig betraktende til et dikt som Catullus' nummer 63 er ikke lett. Og var det lett, var det kanskje heller ikke et vellykket dikt, et stykke tidløs kunst som taler til oss gjennom århundrene og river og sliter i hjerte og innvoller den dag i dag. Noen mener at for sterk personlig innlevelse står i veien for en vitenskapelig forståelse. Mange vil sikkert også mene at den foreliggende oversettelsen er preget av dette fenomen. Min hensikt var dog aldri å gi en nøyaktig gjengivelse av originalens ordlyd: Dens hektiske stil og eksplosive kraft er forsøkt overført til et hektisk og eksplosivt norsk, det er det hele.

Så var det dette med forståelsen da. *Catulli carmina omnia* finnes kommentert i C.J.Fordyce (1961) og K.Quinn (1973) - begge tradisjonelle kommentarer i linje-for-linje stilen (Fordyce utelukker dog 1/4 av diktene, av sedelige årsaker...). Så er det Krolls tyske fra 1939, en og annen skolekommentar finnes også (D.H.Garrison - *The Student's Catullus* (1989) anbefales for dem som skal lese ham for første gang og mest er interessert i hjelp til å komme gjennom samlingen fra perm til perm uten for mye dikkedarier). Skal man forstå noe av et konkret dikt, bør man selvfølgelig - idéelt sett - lese poetens samlede verker for å komme litt under huden på ham. Og her har vi en forfatter hvor det lar seg gjøre - det bevarte *corpus* er overskuelig. Selvom håndskriftene er korruperte og fulle av huller, har dyktige filologer kommet med kvalifiserte gjetninger nok til at resultatet blir leselig stort sett hele veien. Fordyce' tekst er den som er lagt til grunn her.

Vil man lese mer om Attis og Cybele, anbefales Lucret's *de rerum natura* II 581-660, Ovids *Fasti* IV 179-372 samt *Metamorphoses* X 688-704 og Livius' *ab urbe condita* XXIX kap.10-14. Hver av disse forfatterne bruker Attis-kulten på sin måte: Lucret's overordnede hensikt med sitt verk er å forklare hvorfor all *religio* er unødvendig og resultat av overtro; gudene befinner seg, ifølge Lucret, langt utenfor vår rekkevidde. De bryr seg slett ikke om vår gjøren og laden, så et opptog av kastrede Attisprester som det han skildrer i 2.sang blir for ham nok et eksempel på den menneskelige idioti. (Hvis en Lucret's-kjenner kunne tenke seg å korrigere disse overfladiske betraktningene, vil jeg være vedkommende takknemlig). Ovids *Fasti* er et ikke fullført verk om den romerske religiøse kalender, der hensikten er å skildre de ulike kultdagene og

gi forklaringer på de mytene som omgir dem. Under overskriften for 3.-4. april skildres Attis-ritene. Ovid har såvisst ikke til hensikt å kritisere den offentlige kult, likevel blir han stående fjetret i undring over disse merkelige tilstelningene. Han blir nødt til å påkalle en muse, som kan stå ved hans side en stund og forklare hva som skjer. Et av spørsmålene han stiller er: "hvorfor kastraksjon?" (lj. 221-2). Attis-og-Cybele-kulten hadde før keiser Claudius kun deltagere som ikke var romerske borgere - så det er vel ikke så rart om den vanlige romer ikke skjønte særlig mye av det hele. Livius har hovedfokus på den politiske situasjonen i 204 f.Kr. (2.puniske krig) og lager en - til ham å være - temmelig ukrydret versjon av hvordan Cybele ble hentet til Roma etter en konsultasjon med de sibyllinske bøker.

Catullus er den som borer dypest inn i Attis-prestens psykologi. Hvilke krefter drev en ung mann som diktets Attis til det skritt å fjerne sine testikler? Det eneste sted Catullus er i nærheten av å gi en forklaring, er i lj. 17:

et corpus euirastis Veneris nimio odio ("og dere har umandiggjort kroppen i et bitende hat mot Venus"). Var det noe dikteren virkelig hadde erfaring med, så var det nettopp den sanselige kjærlighetsgudinne. Det skulle vel ikke være å lese for mye ut av hans forfatterskap hvis vi antar at Lesbia-affæren til tider drev ham til randen av kastraksjon - ? *amantes amentes* ... denslags forstod Catullus til bunn. Men det kan vi snakke om en annen gang.

For ordens skyld: Ingen innlevelse er noesomhelst verd - vitenskapelig sett - uten solid innsikt i datidens forhold, den kulturelle kontekst verket er oppstått i, kjennskap til originalspråkets finesser, stillingtagen til ulike håndskriftsvarianter og konjekturer, osv. Her er jeg helt på linje med f.eks. J-P Vernant *Ødipus uden kompleks* (dansk utgave: Forlaget Skovlænge 1991), uten at jeg dermed sier meg enig i alle hans *konklusjoner*, langt mindre kan påstå at jeg lever opp til hans krav selv. Hvis vi skulle armert oss med *sola scriptura* ("skriften alene"), ville våre resultater blitt mer i retning av middelalderens berømte sammenblanding av Seneca *maior* og *minor* og alle de falske tekstene de tilskrev den ene etter den andre forfatteren. Følgelig blir vi nødt til å lese mye mer enn den konkrete tekst, vi må ut og oppsøke de lærde. For den som vil inn i Catullus' samtid, anbefaler jeg T.P.Wiseman *Catullus and his World* (1985) på det varmeste. Og så har vi Cybele-kulten, hvor S.Eitrem *Mysterie-religioner i Antikken* (1942) gir en ytterst lesverdig innføring, W.Burkert *Ancient*

Mystery Cults (eng: 1987) er også verd å få med - og den gamle guru J.G.Frazer har skrevet en fembinds kommentar til Ovids *Fasti* (1929) som dekker langt mer enn selve diktet. Svenske B-M Näsström har laget en avhandling hvor hun ser Attis-diktet som et dokument fra en frelsesreligion: *The abhorrence of love. Studies in ritual and mystic aspects in Catullus' poem of Attis* (1989). Endelig har vi M.J.Vermaserens oversiktlige innføring *Cybele and Attis : the myth and the cult* (eng: 1977).

Post scriptum:

Min bakgrunn er lavere grads studier i klassisk filologi og oldtidskunnskap i Norge, dette året har jeg studert idéhistorie (suppleringsfag) i Aarhus. Til tross for at jeg ikke hadde noen formell tilknytning til O&M - instituttet, har jeg blitt ønsket velkommen til timene i latin og gresk og fått adgang til instituttets bibliotek. Min takknemlighet går især til Ole Thomsen, Bent Dalsgaard Larsen, Poul Ole Jastrup, Ivar Gjørup, Erik Ostenfeld og Patrick Kragelund - *humanitatis incarnationes estis*.

Drømmen om et bedre liv. *De hellige Taler* af Aelius Aristides¹

af Lisbeth Bredholt Christensen

Aristides:

Aelius Aristides var i sin samtid en stor taler og intellektuel, tilhænger af Roms overherredømme og beundret for sin perfektionistiske attiske stil, der gjorde ham til forbillede for talere helt op i byzantinsk tid (Klein 1981,108f).² Hans berømteste taler er Rømtalen (or.XXVI) og talen til Athen (or.I).³ I dag kendes han imidlertid bedst som antikkens bedst kommenterede sygdomstilfælde, sådan som han selv beskriver det i *De hellige Taler* (or.XLVII-LII). Disse er optegnelser af og kommentarer til hans forskellige sygdomme og de drømme, hvori lægeguden Asklepius gang på gang meddelte ham de kure, der skulle til for at blive rask.

Talerne fremstår i dag som yderst særprægede på grund af deres usædvanlige fiksering på Aristides selv og hans kropps tilstand. Forskningshistorisk har der været stor skepsis overfor Aristides - den italienske romantiske digter Leopardi fik kvalme af at læse *De hellige Taler*; Wilamowitz mente, at Aristides forbilledligt illustrerer den dekadence, som i løbet af 2. og 3. årh. fik romerriket

¹ Artiklen er en forkortet og let redigeret version af en opgave - *Drømmen som sandhedsfaktor* - skrevet på Institut for religionsvidenskab i efteråret 1992. I forhold til opgaven har jeg skåret de afsnit fra, der handlede om antikke og moderne helbredsforståelser, mens jeg bibeholder de afsnit, der fokuserer på, hvordan Aristides fremstiller sine drømme. Selv om jeg nu er i gang med et phd.-projekt om Aristides (*Person og religion i 2. årh. - med særlig henblik på Aelius Aristides*) føler jeg mig distanceret fra nogle af pointerne i opgaven. Da ændring af få pointer fra opgaven nødvendigvis ville føre mange andre med sig, har jeg valgt her hovedsagelig at trykke den del, som præsenterer Aristides.

² Derfor findes en hel del overleverede manuskripter af hans arbejder, hvoraf i alt 53 er overleveret. C.A.Behr nævner 234 hele manuskripter, men mener, der findes endnu flere (Behr 1976).

³ Henvisninger er til Keil (or.XVII-LIII) (1958 (1898)) og Lenz/Behr (or.I-XVI) (1976-1980). C.A.Behr har udgivet den første engelske oversættelse af Aristides' samlede værker (bd.II 1981; bd.I 1986). *De hellige Taler* er også oversat til italiensk (Nicosia 1984).

til at smuldre (1925,353). Samtidig har vi med Aristides at gøre med noget yderst moderne: det at tale om sig selv. De hellige Taler er en på mange måder unik tekstsamling, der giver os indblik i, hvordan det i senantikken - til forskel fra tidligere - blev muligt at tale om sig selv, men hvordan det kun lod sig gøre via det at tale om kroppen. Det følgende vil dog ikke fokusere på de teoretiske aspekter af denne subjektdannelse. I stedet vil jeg præsentere Aristides og hans brug af drømme i det, man kan kalde et "forhold" til Asklepius, samt perspektivere i forhold til repræsentative antikke forestillinger om drømme, sygdom og sundhed.

Aristides (117-ca.180) var fra Mysien og eneste søn i en velhavende familie, hvor faderen var præst for Zeus Olympios. Aristides fik en retorisk uddannelse hos tidens bedste lærere, heriblandt Alexander og Herodes, der begge senere underviste Marcus Aurelius (jf. Behr 1968,10ff). Som ganske ung - på tærsklen til for alvor at gøre karriere - blev Aristides syg. Han fortæller (or. XLVII,60-70), hvordan han skulle til Rom for at tale bl.a. for kejserhoffet, men blev forkølet lige inden afrejsen. Dette forhindrede ham dog ikke i at tage af sted. På vejen endte deltagerne i turen i en snestorm, og Aristides' forkølelse udviklede sig til feber. Efter 3 måneder (under normale omstændigheder ville rejsen kun tage én måned) nåede ekspeditionen Rom, men Aristides' helbred var i en ynkelig tilstand. Han henvendte sig til både læger og guder, men uden held (or. L,31). 6 måneder senere, siger han, vendte han træt, udmattet og stadig syg, tilbage til Smyrna, hvor han da holdt til. Hans egne læger stod opgivende overfor tilfældet. På grund af Aristides' åndedrætsbesvær og følgende problemer med at opholde sig i byen, sendte de ham til de varme kilder udenfor Smyrna. Her, i slutningen af 144, da Aristides var knap 28 år, indtraf ifølge De hellige Taler, vendepunktet i hans liv. Han fik en drøm fra Asklepius, der fortalte ham, at han skulle gå en tur, barfodet. Her begyndte frelseren første gang at åbenbare sig. Han beordrede mig til at gå barfodet. Og jeg råbte i min drøm, som om jeg var vågen og efter at jeg havde fuldført ordrerne fra drømmen: "Stor er Asklepius. Ordren er fuldført". Det var som om jeg råbte disse ting, mens jeg gik. Derefter kom kaldelsen fra guden, og turen fra Smyrna til Pergamon, til min lykke (or. XLVIII,7).⁴

⁴ Dette citat, såvel som de øvrige citater fra De hellige Taler, er min oversættelse.

Vi hører ikke, om Aristides rent faktisk blev rask af gåturen; helbredelse nævnes meget sjældent i De hellige Taler (en undtagelse er or. XLVII,66ff) og synes i det hele taget at være en biting i forhold til det, at Aristides har "kontakt" med Asklepius. I Pergamon lå (ved siden af Epidauros) det store Asklepiustempel, og her kom Aristides til gang på gang at opholde sig, når han fik besked om det fra Asklepius, og når han periodisk led af ondt i hjertet, leveren, lungerne, nyrerne, ørene, tænderne og hovedet, havde feber, hoste, svulster og bylder eller følte svimmelhed (for en liste over de forskellige sygdomme, se Behr 1968,165ff). Sygdomme, såvel som Asklepius, præger alle De hellige Taler, der indeholder beretninger fra årene 143-171 og fortæller om Aristides' liv, dels i Asklepiustemplet, dels på rejser og på hans landsted i Hadrianuterai. Talerne beretter om de drømme, hvor Asklepius har vist sig for og vejledt Aristides, samt hvordan Aristides har forstået at bringe drømmene til opfyldelse, enten ved direkte at handle som drømmen har foreskrevet - hvis den altså var ligetil -, eller ved at tolke dem så de bliver meningsfulde (mere "besværlige" drømme, fx XLVIII,41ff, LII,65). Mange drømme er så ligefremme, at de ikke har behov for tolkninger, fx "...guden beordrede mig..." (XLVII,6), "...han befalede mig..." (XLVII,68), "...gav han ordre til..." (XLIX,-41).

Mellem 145 og 147 boede Aristides permanent i tilknytning til Asklepiustemplet i Pergamon. Særligt for Aristides er det, at hans "forhold" til Asklepius løber over et halvt liv og ikke er begrænset af den korte periode, som pilgrimme sædvanligvis tilbragte i helbredelsestemplerne (se nedenfor). Derimod bliver hans besøg i templet til en livsstil, og vi hører om grupper fra overklassen, der i den grad dyrkede Asklepiustemplerne, at det blev deres andet hjem; her fik de venner og pleje, og trivedes (or.I,48,64; II,35,46-49; IV,16-ff; Nicosia 1984,20).

Asklepiuskulten og den hippokratiske medicin:

Asklepiuskulten går tilbage til 6.årh.fvt. og vandt sin store popularitet i løbet af 5.-4.årh. og frem. På Aristides' tid havde den igen fået et opsving og fremstod som en af den græsk-romerske verdens populæreste kulturer. Centrum lå i Epidauros, men i hele det græsk-romerske rige fandtes op mod 200 kultcentre for Asklepius (Sigerist 1961,57ff). Kulten byggede dels på helten Asklepius fra Iliaden som havde lært lægekunsten af kentauren Chiron (II.IV,218f,194), dels på heroen, den senere gud, Asklepius, Apollons søn (Pindar, *pythiske ode* III,1-158; se også Edelstein 1945,68ff).

Kultcentrene fungerede som en slags datidens Lourdes og tiltrak folk med uhelbredelige sygdomme. Vi ved ikke meget om selve kulten, men central var inkubationen - det at sove eller tilbringe natten i templet - i hallen *to abaton*. Under søvnen var det meningen at man skulle se Asklepius og enten blive helbredt af selve synet - *horama* - eller af forskrifter, som blev formidlet herigennem (se Edelstein 1945,150).

Udover De hellige Taler hører *iamata* - 6 steler fra Epidaurus fra ml.350 og 300 fvt. - til de bedste kilder om kulten. På stelerne er optegnet syge- og helbredelseshistorier om, hvordan Asklepius mirakuløst greb ind i selv de mest håbløse tilfælde (Blinkenberg 1917; Krug 1985). En anden vigtig kilde er Aristofanes' *Plutos*, som giver et satirisk bud på, hvad der egentlig foregik i abaton.

Sammenligner vi Aristides' beretninger om sine helbredelser med Epidaurusstelernes og Aristofanes', springer det i øjnene, at Aristides, udover sjældent at kommentere helbredelser, aldrig rapporterer om pludselige, mirakuløse helbredelser, sådan som stelerne gør. På stelerne hører vi om, hvordan Asklepius i løbet af natten i abaton fx opererede eller smurte salve på en patient, så patienten næste morgen kunne gå rask ud (Blinkenberg 1917). Hos Aristofanes, der selvfølgelig satiriserer over folketroen, er det en præst, der optræder som Asklepius, men stadig er det i abaton, at det, der muligvis er en helbredelse, foregår (*Plutos*, 658-747). Heroverfor hører vi hos Aristides aldrig om, hverken at han har ligget i abaton eller at han morgenen efter en drøm pludselig har været rask. Derimod beskriver han altid et helbredelsesforløb som indledt med en drøm, hvor han får meddelelser om, hvad han næste dag selv skal udføre for at blive rask (fx I,6,65; II,13).

Kurene, Aristides får ordineret af Asklepius, er af to typer: på den ene side en form for rituelle eller magiske handlinger, på den anden side hvad der stort set korresponderer med den hippokratiske medicins forskrifter.⁵

Til de rituelle eller magiske handlinger hører bade midt om vinteren (XLVIII,79), lange gåture under brændende sol (LII,13ff), samt mere

⁵ Den hippokratiske medicin har navn efter Hippokrates fra Kos (ca. 460-380/70); han og hans familie "Asklepiaderne" betragtes som den antikke medicins "founding fathers". *Det hippokratiske korpus* er en samling af ca. 60 traktater om menneskets konstitution og sygdomme, hvoraf hovedparten stammer fra ml.460 og 330 fvt.

symboladede handlinger som arrangerede skibsforlis (XLVII,65-;XLVIII,13) og ofringer (XLVIII,26ff).

Hvad angår den hippokratiske medicin, er det omstridt hvor meget Asklepiuskulten inddrog lægekunst (Krug 1985), men bl.a. De hellige Taler bevidner, at både præster og læger var tilknyttet templet (fx XLVII,61-68). Den hippokratiske medicin bygger på forestillingen om kroppen som selvstyrende og altså et mikrokosmos.⁶ Dvs. at i det øjeblik, kroppen rammes af (eller rettere selv forårsager) en sygdom, så er det dens egen opgave at sørge for at blive rask igen. Lægen har mao. ingen determinerende funktion overfor sygdommen, men er kun i stand til at lindre. Kurene består typisk af udrenselse - faste, bade, åreladning, lavementer og opkastning - , af sport, af medicin og af diæter. Disse var kure, som også Aristides gentagne gange blev pålagt af Asklepius (i or. XLVII bl.a.1,9,15,28,40,59,72; for yderligere henvisninger, se Behr 1968,39).

De hellige Taler (a):

Én af Asklepius' mange befalinger til Aristides var, at han skulle nedskrive de drømme, hvori guden optrådte for ham (jf. or. XLVIII,1f; XLVIII,9) - en befaling der i øvrigt svarer godt til den hippokratiske medicins omsorg for det hele menneske (L,30,38; LI,29ff; Nicosia 1984,21ff). Drømmegengivelserne udgør kernen i De hellige Taler. Af de i alt 6 taler er første del af første tale (XLVII-5-57) en decideret dagbog eller "natbog", ført løbende i 166; resten er nedskrevet retrospektivt i 170-171 på baggrund af hvad Aristides husker fra tidlige notater, der siden er blevet væk (XLVIII,2f). Der er ingen kronologisk orden - begivenhederne synes at blive fortalt efterhånden som Aristides kommer i tanke om dem.⁷ Af tale LII er kun overleveret indledningen - resten er gået tabt. Titlen - *hieroi logoi* eller De hellige Taler - er noget obskur. Helt basalt oplyser

⁶ Dette skyldes egentlig naturfilosofien, der arbejdede med hhv. verden (Anaximander) og kroppen (Empedokles) som bestående af 4 kvaliteter eller substanser. Denne forestilling går igen i humoralpatologien: forestillingen om, at blod er sammensat af rødt blod, sort og gul galde, samt hvid flegma. I det hippokratiske korpus antages væskernes balance at karakterisere det sunde menneske, mens overvægt og underskud af dedt ene eller det andet resulterer i sygdom (Hippokrates 1967; Friis Johansen 1994).

⁷ De årstal jeg angiver, skyldes Behr, der som nok den førende Aristidesforsker, har opstillet en kronologi for teksten (Behr 1968).

den dog om, at vi har at gøre med taler i samme grad som Aristides' andre taler, men at disse, til forskel fra de andre, er hellige. Opgaven at nedskrive drømmene fik han fra Asklepius i en drøm, mens titlen blev formidlet til hans fosterfar, Zosimus (II,2,9).⁸

Ser vi nærmere på Aristides' drømme, præsenteres de som havende samme grad af "virkelighedsnærhed" som vågentilstanden - hvad Aristides oplever om natten og hvad han oplever om dagen tilskrives samme realitet og samme værdi: "...enhver af vore dage, såvel som nætterne, giver anledning til en beskrivelse..." (or.XLVII,3).

Drømmene er hans direkte kontakt med det guddommelige, repræsenteret ved Asklepius, som åbenbarer sig for ham og minutøst fortæller, hvad han skal gøre: faste, tage bad eller kaste op, blive hvor han er eller tage væk og i så fald hvorhen, etc. Fx XLVII,6: "...guden beordrede mig til ikke at bade...", XLVII,9: "... som følge af en drøm, ingen badning...", XLVII,21: "Den treogtyvende, opkastning om aftenen, igen som følge af en drøm", XLVIII,17: "Det endte med, at guden udsatte vores rejse til Chius...", XLVIII,81: "...han sendte mig til Ephesus...", XLIX,1: "Jeg befandt mig i Aliani, eftersom guden havde sendt mig derhen". Hans vågne liv præsenteres som kun et halvt liv, hvor han ikke med sig selv er i stand til at tage nogen form for beslutninger.

For at sætte Aristides i perspektiv vil jeg skitsere træk af arkaiske, klassiske og øvrige hellenistiske græske opfattelser af drømme.⁹

Drømmeforståelser:

Både i arkaiske og klassiske tekster ses en tradition for at overveje fænomenet drøm. Der er heri 2 diskussioner: på den ene side, hvis drømmen antages af natur at være énsidig, er den da guddommelig eller menneskelig? - på den anden side, hvis drømmen antages ikke

⁸ Dagbogsskrivning var ikke ukendt på den tid (jf. Marcus Aurelius' *Meditationer*), men udgjorde en del af praksis omkring den varetagelse af sig selv (*epimelesthai sautou*), som sammen med *kend dig selv* (*gnothi sauton*) dannede grundpillerne i den græske livsholdning (jf. Foucault 1988, der i sit arbejde med

subjektets genealogi bl.a. har kastet lys på, hvordan selvvaretagelsen hos stoikerne fandt udtryk i en stadig selvinspektion).

⁹ Jeg udelader romerske tekster som fx Ciceros, dels af hensyn til overskuelighed, dels fordi Aristides, på trods af sine sympatier for kejserdømmet, tilsyneladende var upåvirket af romersk litteratur.

at være énsidig af natur, hvordan lader det sig så gøre i forhold til hver enkelt drøm at tage stilling til dens karakter?¹⁰

Historisk set er hele tiden flere synspunkter repræsenteret. Overordnet kan man sige, at generelle refleksioner og diskussioner omkring drømmens natur og væsen blev nedtonet i senantikken (dog forblev de i bl.a. stoisk og ny-platonisk filosofi), til fordel for kulter, som fx Asklepiuskulter, der anvendte drømme i deres praksis. Men lad os kaste et blik på nogle fremtrædende synspunkter, som gjorde sig gældende, om ikke altid i den tid, de blev fremsat, så med gennemslag senere.

Fra Homer (og frem) har vi en opdeling af drømme i hhv. betydningsfulde og betydningsløse eller falske drømme (jf. Dodds 1984,123f, note 24).¹¹ Både sande og falske drømme ses sendt fra guderne. Herudover er det karakteristisk hos Homer og i senere tid, at drømmen som oftest ikke var noget, man *havde* eller selv stod for, men at den besøgte en (foitan, proselthein), og stod ved hovedgærdet af sengen (*ste d'ar hyper kefales*).¹² Her kunne man se den (*onar idein*). Der er altså med terminologien ikke tale om, at det er menneskets eget selv ("ubevidste"), som producerer drømmen, men den er afgjort et fænomen, som kommer udefra (jf. også Kessels 1973,12).

Med naturfilosofien ser vi imidlertid en skepsis overfor denne fremstilling af drømme som udefrakommende. I et fragment tilskrevet Heraklit (ca.535-470) omtales, hvordan de vågne har én fælles verden, men at enhver i søvne vender sig mod sin egen verden (eller orden, som Kirk siger, jf. Heraklit 1954,63) (fr.89d). Dette kan forstås som en "relativering" af drømmen - den er ikke på samme måde "objektiv" eller i homerisk forstand "virkelig" -

¹⁰ For generelle oversigter over antikke synspunkter vedr. drømme, se Kilborne 1987; Kessels 1973.

¹¹ I Penelopes drøm (Od. XIX,535ff.) hører vi, hvordan drømme har to udgange: en af horn og en af elfenben. Kommer drømmene til mennesket gennem elfenbensporten er de bedrageriske eller betydningsløse. Kommer drømmene derimod gennem hornporten, er de sande i betydningen forudsigende, og deres profetiske indhold bliver opfyldt.

¹² Se dog Dodds 1984,104.

Brugen af *epistenai* - at stå over - bruges om drømmes tilsynekomst også hos Isokrates og i Apostlenes Gerninger (Dodds 1984,105;123 note 18). Imidlertid ikke hos Aristides, der bruger *edokoun* (fx XLVII,10) og *onar gignetai* (XLVIII,7).

den hvædes mao. ikke at repræsentere en fælles *world view* eller et fælles forestillingsgods. Hos Heraklit impliceres i stedet, at drømme kan repræsentere forskellige ting hos forskellige individer - drømmen bliver dermed i en vis forstand et subjektivt anliggende (se også Dodds 1984,118).

Et andet - kontrasterende og væsentligt - synspunkt findes hos Pindar (ca.520-440). I et fragment finder vi:

“Men mens menneskers kroppe er underkastet dødens overmagt, er der et billede af livet, som forbliver i live, for kun det kommer fra guderne. Men det sover, mens lemmerne er aktive. Dog, til dem der sover, giver det i drømme bedømmelser om behagelige og svære ting” (fr.131; min oversættelse).

Dette er første gang, vi kender en sammenknytning af mennesket med det guddommelige, dvs. en påpegning af en (arkaisk og) klassisk græsk opfattelse af, at mennesket for en vis del er guddommeligt. Denne guddommelige del er sjælen som modsætning til kroppen, og vejen til kontakt med og dyrkelse af denne del går bl.a. gennem drømmen. Drømmen fremstår i dette fragment mere som et medium eller en struktur fremfor det indhold, som der lægges vægt på hos Homer og Heraklit: hos Pindar konsulterer man i drømmen sjælens guddommelighed - derfor har nogle drømme profetisk værdi.

I Platons *Timaios*, som beskriver Guds dannelse af verden og mennesket, genfinder vi forestillingen om mennesket som del af det guddommelige univers og med en guddommelig sjæl iboende:

“Men alt dette ordnede han først, og dernæst brugte han det til at konstruere dette Univers, eet levende Væsen, der i sig rummer alle levende Væsener, dødelige og udødelige. De guddommelige skabte han med egne Hænder, men at danne de dødelige Skabninger befalede han sine Børn. Da de af ham havde faaet som Grundlag Udødelighed for Sjælen, fulgte de hans Eksempel og lagde et dødeligt Legeme derudenom. De gav Sjælen hele Legemet som en Vogn, og deri byggede de videre en anden form for Sjæl, den dødelige...” (69c).

Her er der altså tale om flere sjæle: en udødelig og en dødelig, og det er menneskets opgave at dyrke den udødelige mest muligt.

De flere sjæle har betydning i forhold til, hvad Platon siger om drømme. Drømmen beskrives som irrationel, ukontrollabel og en del af den dyriske eller dødelige sjæl. Det er umuligt komplet at undgå kontakt med det basale begær, som drømmen

repræsenterer, jf. "...at der hos enhver findes en frygtelig og voldsom og lovløs Form for Begæringer,...det er altsaa det, der bliver klart under Søvn" (Staten 572b). Det er derfor menneskets opgave så vidt muligt at pleje sin rationalitet, så den kan styrkes og trænge igennem selv i drømme, for kun til mennesker, der forstår at tæmme deres lidenskab og vække fornuften, sender dæmonerne de sande, forudsigende drømme (ibid. 572a).¹³

Aristoteles forholder sig helt anderledes til sagen og kan siges at være meget moderne i sin skeptiske holdning til drømmes profetiske værdi. I teksten om drømmes profetiske værdi - *peri tes kath'ypnon mantikes* - analyseres baggrunden for de drømme, der ellers antages at være sande og gudssendte. Det påpeges, at drømme enten må være årsager, tegn på noget, eller tilfældigheder. Hvis de er årsager, er de det, som månen er årsag til solformørkelse, og hvis de er tegn på noget, er de det, som ruhed på tungen er tegn på feber (462b). - Der er mao. ingen overnaturlighed indblandet. Hvis drømme går i opfyldelse, har det som oftest med tilfældighed at gøre - som hvis man efter lige at have omtalt en person, pludselig møder hende (463b).

I det hippokratiske skrift om levevis - *peri diaites* - beskrives, hvordan sygdomme manifesterer sig i drømme, og hvordan det vha. tydning af disse gøres klart for både patienten og lægen, hvor det er galt. Drømmen repræsenteres altså som signalgiver omkring kroppens fysiske tilstand, idet sjælen i søvnen er fri og kan registrere alt det, som kroppen i det vågne tager sig af. Og sjælens udtryk bliver på den måde drømmen:

"Men når kroppen hviler, så administrerer sjælen, der nu er vågen og i bevægelse, sin egen husholdning og udfører selv alle kroppens gøremål. For når kroppen sover er den uden bevidsthed; men når sjælen er vågen, så har den styr på alle ting ... Sagt på en anden måde, så er det sjælen der under søvnen udfører alle kroppens og sjælens funktioner" (*peri diaites*, lxxxvi; min oversættelse).

Menneskets adskillelse af krop og sjæl kommer her til udtryk ved, at sjælen er den direkte producent af drømmene, og at det er

¹³ Interessant er i øvrigt Platons iagttagelse af, at selv om et drømmeindhold som sådan er falsk, så er oplevelsen reel (Filebos 36e; Faidon 83c). Hermed åbnes der for, at virkeligheden ikke er nogen objektiv størrelse, men at subjektive indtryk også har realitet.

sjælens kommunikation og viden, som finder udtryk i drømmene. Dog, selv om der klart findes meddelelser i alle drømme, så er de ikke altid til at forstå, jf. her om gudssendte drømme angående særligt vigtige hændelser: "disse fortolkes også af spåmændene, nogle gange med succes, andre gange uden succes" (de regimen, lxxxvii; min oversættelse).

Ellers er reglen, at drømme om normalt tilstande, dvs. planeter, der står hvor de skal stå og regn, der falder i tilpas mængde, er tegn på individets velvære og harmoni; mens uvejr og sols, månens og stjerners uvante placering betyder uorden i det legemlige system. Hvis man derfor drømmer sære drømme, bør det tages alvorligt, og Hippokrates foreskriver de ovenfor nævnte kure herfor: diæt, løbture og hvile. - Drømmen er i høj grad virkelig, og også sand, og der gives ingen eksempler på vildledende drømme.

Artemidorus fra Daldis var omtrent samtidig med Aristides (anden halvdel af 2. årh.). Hans værk om drømmetydning - *oneirocritica* - er den eneste af antikkens drømmebøger, som er overleveret til i dag.¹⁴ Interessant i denne sammenhæng er det, at Artemidorus er udpræget relativist (se Behr 1968, 189ff; Price 1986; Martin 1991). Ingen symboler er universelle i den forstand, at de betyder det samme for alle. Første "bud" for en drømmetyder er således at kende til drømmerens identitet, beskæftigelse, fødsel, finansielle status, helbredstilstand og alder (I,9), idet disse faktorer spiller ind på drømmeelementernes betydning.¹⁵

"For eksempel er det naturligt for en elsker at synes at være sammen med sin elskede i en drøm, og for en bange mand at se hvad han frygter, for en sulten mand at spise og for en tørstig mand at drikke, og, igen, for en mand, der har stoppet sig med mad enten at kaste op eller at kvæles. Det er derfor muligt at se disse tilfælde hvor den slags oplevelser optræder, som indeholdende ikke en forudsigelse om noget, der skal ske i fremtiden, men som en påmindelse om nutiden" (I,1; min oversættelse).

¹⁴ Den er opdelt i 5 bøger, hvoraf 3 er skrevet til taleren Cassius Maximus og 2 til Artemidorus' søn, der blev drømmetyder som sin far.

¹⁵ Price påpeger rigtigt, at de oplysninger, som Artemidorus har brug for at kende om drømmeren, forbliver enkeltstående data og kommer aldrig til at danne grund for et integreret personlighedsbillede af den art, som moderne drømmetydning vil hævde bør være basis for enhver analyse (1986, 15).

Her ser vi, hvordan Artemidorus er pragmatisk (og i overensstemmelse med Aristoteles): fysiske tilstande giver psykiske stimuli. Problemet, der meldte sig for ham, var det rent praktiske hvorvidt de enkelte drømme var sande eller falske.¹⁶ For alle drømme gælder det imidlertid, at de enten kan vise sig at have en direkte mening eller en inverteret (også Jung 1964a,69ff), og det er umuligt før den evt. forudsatte begivenhed har fundet sted at afgøre, hvorvidt det drejer sig om det bebudede eller det modsatte. Både Aristides og Artemidorus kan siges at være u-filosofiske, a-historiske og udpræget praktiske i deres tilgang til og fremstilling af drømmene (også Kessels 1969,391). Aristides er en yderst veluddannet person, som ofte både i sine taler og i drømmebeskrivelserne refererer til klassiske filosoffer; men i De hellige Taler har han valgt ikke at lade deres spørgende tankegang sætte sig præg.

De hellige Taler (b):

Nu tilbage til Aristides. For Aristides er drømmen det sted, hvor han møder det guddommelige. Almindelige eller ligegyldige drømme - dvs. ikke gudssendte og uden meningsfuldt indhold - er ikke beskrevet i De hellige Taler, men Asklepius optræder direkte eller indirekte i enhver drøm og giver anvisninger på, hvordan Aristides skal handle i sit vågne liv. Drømmen er et "svar-organ", som har råd for ethvert problem. Et typisk eksempel er XLVII,29:

"... jeg drømte at jeg blev salvet i Hadrianeet, men badede ikke. Da jeg kom ud, sagde jeg til en af mine venner, at jeg ikke havde badet, men at jeg havde salvet mig. Og han sagde: 'Også jeg har kun salvet mig'".

¹⁶ Hertil anvendte han en fundamental opdeling i dels *enypnion* og *oneiros*: de der fortæller om faktiske forhold, hhv. de der siger noget om fremtiden; dels indenfor kategorien *oneiros* en opdeling i *teorematiske* og *allegoriske* drømme. *Teorematiske* drømme er direkte og behøver ingen tolkning, mens *allegoriske* udtrykker sig utydeligt og via symboler (*Oneirocritica* I,1).

Aristides anvender både *enypnion* (fx XLVII,3) og *oneiros* (fx XLVII,57), men uden Artemidorus' distinktion imellem dem.

og Aristides kommenterer "Ingen badning i seks dage".¹⁷

Aristides bruger at stille spørgsmål til hvordan han skal handle, derpå at lægge sig til at sove, og så få svaret i en drøm. Hvis beskeden i drømmen er uforståelig, kan han bede om bedre formuleringer. Et godt eksempel er episoden omkring et kureringsmiddel: "Jeg behøvede fra guden, at han gav tydeligere tegn på, hvad han mente: at faste eller at kaste op. Jeg lagde mig igen til at sove, og..." (XLVII,55). Forholdet til både guden og drømmen er her på en måde profant: Aristides kan forvente svar på - og dermed engagement i - selv de mindste detaljer. Asklepius kaldes "forvalter af skæbnen" (XLVIII,31), og drømmen har altså i tekstens univers ikke funktion af et andet - bedre eller mere samvittighedsfuldt selv - men træder ind og *erstatte* den jeg-funktion hos Aristides, som skulle have taget sig af beslutninger.

Ikke at tage drømme alvorligt, kan være skæbnesvangert. Aristides giver et eksempel i historien om sin fosterfar Zosimus, som bliver syg og om hvem Aristides drømmer, at han ikke må bevæge sig omkring. Zosimus trodser imidlertid forbudet - og dør. Aristides kommenterer "...det gik i opfyldelse [profetien om, at han skulle dø] fordi han havde bevæget sig rundt på trods af mine drømme" (XLVII,77). Drømmen er altså konsekvent og må partout adlydes. Spørgsmålet, hvorvidt en drøm er sand eller falsk, berøres ikke i De hellige Taler. Alle drømme er pr. definition sande i og med at de er gudssendte (og vice versa) - kun drejer det sig om at forstå dem rigtigt (også XLVIII,73).

I forhold til spørgsmålet om, hvis side hos mennesket drømmen repræsenterer - guders eller menneskers (jf. Pindar og Platon) - er svaret mht. Aristides umiddelbart, at han er et menneske, for hvem drømmen bliver "scene" for guden. Asklepius er den, der ytrer sig, og Aristides forholder sig rent receptivt. Og dog er der undtagelser, som lader ane en form for *transcendens* for Aristides' vedkommende. I L,50 sker en overskridelse af grænserne mellem menneske og gud: Aristides drømmer, at han til Asklepius' kultstatue råber "Den eneste" - men at guden svarer igen med et "Det er dig". Senere hører vi om en drøm hvor

17 Her har vi at gøre med en drøm, hvor Asklepius kun optræder indirekte og i fortolkningen. Som eksempler nævnt tidligere viser, beretter Aristides andre steder om drømme, hvor Asklepius optræder direkte.

"Han sagde at det var passende for mit sind at blive bevæget fra dets nuværende tilstand, og - i og med ændringen - hengive mig til guden og hermed hæve mig over den menneskelige tilstand, og at ingen af disse ting var noget under, hverken det at være overlegen når man knyttes til guden, eller - idet man er overlegen, da at knyttes til guden" (IV,52).

Her sker en form for *apoteosering* af Aristides, omend man ikke heraf kan slutte, at Aristides dermed teoretisk ligger op ad en platonisk forestilling om sjælens guddommelighed. De hellige Taler er også på den måde en individcentreret tekst, at de ikke indeholder nogen form for almenteoritiske overvejelser. I Aristides' fremstilling gælder det, at guddommeliggørelsen nødvendigvis kun må gælde ham selv. Han har udmærket sig i en grad, at han er blevet udvalgt af guden, men dermed være ikke sagt, at noget sådant generelt er et potentiale hos mennesker.¹⁸

I forbindelse med oplevelserne af enhed med det guddommelige er det også karakteristisk for Aristides, at han ikke opsøger mystiske fællesskaber, men i stedet lever i et samfund, hvor han kan føle sig som den eneste udvalgte. Dette til trods for, at han faktisk selv anvender mysteriereligiøse termer om nogle af sine oplevelser med Asklepius, fx

"For det var som om jeg rørte ham og opfattede at han selv var kommet, som om jeg var mellem søvn og vågen tilstand, og jeg ønskede at se op og var bange for at han skulle forsvinde for hurtigt. Idet jeg havde spidset øren og lyttede, var der nogle ting som i en drøm, andre ting som i vågen tilstand. Hårene stod ret op, der var glædestårer, og ånden var uden tyngde; - er noget menneske i stand til at vise disse ting med ord? Hvis en eller anden er indviet, så er han medvidende og bekendt med det" (II,32).

og senere om en art pilgrimsfærd, han gør for Asklepius "Her var det da, at jeg altså blev helt helliget og besat" (L,4)¹⁹ og "Det var

18 Aristides fremstiller sig som et redskab for det guddommelige også uden for drømmens verden: da en række jordskælv har hærget omkring byen Mytilene, har befolkningen efterhånden givet op, da Asklepius i en drøm befaler Aristides at ofre en okse til Zeus. Aristides udfører ofret, og jordskælvne holder op, mens Aristides bemærker "... efter den dag var der ikke mere besvær, på grund af gudernes forsyn og magt, og på grund af min nødvendige hjælp" (III,40). Der er altså tale om en art kurér- eller mediationsfunktion for Aristides' vedkommende.

¹⁹ *Besat* er oversat fra *ekhá* og må ikke forstås i kristen, negativ betydning.

altså ikke bare som en eller anden indvielse, idet ritualerne var så guddommelige og usædvanlige, men der skete også samtidig noget forunderligt og usædvanligt" (IV,7). Hvad Aristides beskriver, er mere end en mystisk indvielse. Stilistisk skaber Aristides som taler noget *nyt*. Det gør han ved at omtale noget mystisk og gøre det i prosa fremfor i digtning, hvor man ellers fandt denne form for oplevelser beskrevet (også Wilamowitz 1925,342). Det at Aristides er ude i et nyt ærinde kan forklare, at han hele tiden bruger "som om".

Det springer i øjnene, at til forskel fra de homeriske helte, sætter Aristides sig selv i centrum og *forventer* daglige besøg fra det guddommelige; han får et sådant forhold til Asklepius, til drømmene og sin sygdom, at hele hans situation på det nærmeste mytologiseres og antydes at have en højere mening.²⁰ Aristides' venner kalder ham "godgører" og "frelser" (L,36) - de samme tilnavne som Aristides giver Asklepius.

I den sammenhæng er det, at sygdommene gives ny betydning. Aristides foreslår, at det muligvis er ved en særlig guddommelig *gunst*, at han overhovedet er blevet syg (L,51). Uden sygdommene havde han ikke opsøgt Asklepiustemplet, hvor kommunikationen fra guden fik Aristides til ikke bare at genoptage den karriere, som ellers stod i fare for at blive opgivet, men til oven i købet at blive en langt bedre taler - større end selv Demosthenes (L,27,19,15)!

Asklepius' indsats i forhold til Aristides forrykkes altså fra at være et rent fysisk anliggende til at blive et sjæleligt. Krop og sjæl spiller sammen og op mod hinanden på flere planer: på den ene side fremmer det fysiske velvære også Aristides' interesse for sin karriere og sine sociale relationer - i overensstemmelse med humoralpatologien antagelse om mennesket som et mikrokosmos, hvor krop og sjæl arbejder sammen; på den anden side er det netop i kraft af kroppens svaghed, at sjælen eller ånden (*psykhe*) og dens arbejde med retorikken finder sin styrke (jf. LI,36).

²⁰ Da med mellemrum 2 af Aristides' fosterbørn dør, bemærker han at "Som jeg senere erfarede, så døde han på den samme dag som min sygdom sluttede ... Jeg blev givet nyt liv gennem guderne og, som det ses, skete denne form for udveksling" (XLVIII,44. Se også LI,25).

Sammenfatning:

Som læsere må vi spørge, hvorfor De hellige Taler kun beskriver drømme sendt fra Asklepius. Er det fordi Aristides vitterlig aldrig drømte intetsigende eller vildledende drømme, men *kun* hvad man med forsigtighed kan kalde "sande" drømme, dvs. drømme, hvis meddelelser han kunne stole på? Eller er det fordi den genre, Aristides skriver i, kræver at han kun omtaler den type drømme, som kan attribueres Asklepius?

En del (ældre) forskning har anskuet De hellige Taler som et personligt dokument (Dodds 1965) eller som en form for selvbiografi (Misch 1949). Arbejder man med en sådan synsvinkel må man have en formodning om, at Aristides har forsøgt at være så "tro" som muligt mod hvad han forstod som virkeligheden. Og derfor, at han har medtaget faktisk alt hvad han kunne huske af sine drømme. Læst under synsvinklen "selvbiografi" må vi antage, at De hellige Taler er udtryk for Aristides' livs- og drømmesyn som sådan. Med en sådan formodning om "ærlighed" og "troværdighed" er det imidlertid også, at megen forskning har reageret på Aristides som selvoptaget, megalomanisk, hypokondrisk og uudholdelig (Misch 1949,506; Michenaud-Dierkens 1972).

Skal De hellige Taler imidlertid snarere anskues som formelt en lovtale til Asklepius, er det på en helt anden måde forståeligt, at kun de vigtige drømme er taget med - nemlig de drømme, som kan bidrage til lovprisningen af Asklepius og som kan understøtte den hensigt med De hellige Taler, som Behr rammende har formuleret som "et vidnesbyrd om virkningsfuldheden af Asklepius' hjælp i fortiden og som en stille bøn for fremtiden" (1968,109). Under denne synsvinkel har vi at gøre med en tekst, der er strengt formbevidst og selektiv; dvs. viser Aristides som det retoriske geni, han var så kendt for i sin samtid.

Passager, der på én side fremstiller afhængighed af Asklepius, kan på den anden side også læses som retorik, fx:

"Men hvad angår det, der følger, o herre, er det din opgave, at vise mig og stå mig bi i alt det, som jeg vil forsøge at gøre dig behageligt, idet du gør det forståeligt hvordan jeg ved at sige hvad og vende mig hvorhen, vil gøre hvad der er dig kærkomment og hvad der bedst vil fortsætte min fortælling. Efter at have erindret floden og den kolde vinter og badet, skal jeg da nu tale om andre ting der ligner, og skal jeg give en liste over vinterlige, guddommelige og højst forunderlige bade? Eller, idet jeg opdeler talen, skal jeg da berette om mellemliggende begivenheder? Eller er det bedst at springe alle de mellemliggende ting over og bringe

slutningen på første tale om, hvordan oraklet om årene holdt stik og hvordan alting skete?" (II,24)

Indholdsmæssigt ligner dette, hvad vi kender fra digterne - Homer, Hesiod etc. - når de henvender sig til muserne. I prosa kendes denne appelleren imidlertid ikke. Det giver os anledning til at antage om Aristides, der er meget stærk i retorikken, at han med vilje lægger sig op ad poesien, og faktisk har til hensigt at reformere prosaen.

Alligevel er der ting der peger på, at sagen ikke er så enkel. Bl.a. er det bemærkelsesværdigt, at De hellige Taler ikke har nogen direkte adressat - hverken Asklepius, Aristides selv eller en læseskare. I Aristides' andre lovtaler til guder, byer eller mennesker informeres vi altid i begyndelsen om, hvem talen er rettet til (fx XXIV til indbyggerne på Rhodos; XXIX til borgerne i Smyrna; XL til Herakles; XLI til Dionysos; XLII til Asklepius). Ikke her, hvor Asklepius altid omtales i 3.person (jf. eksempler ovenfor).²¹ "Lovtale" i traditionel forstand er der altså ikke tale om.

Det viser sig, at genrebestemmelse på et analytisk niveau er ikke let. Fortolkningsmæssigt derimod, kan vi sige, at det efter læsningen af De hellige Taler ikke er Asklepius, vi står tilbage med et indtryk af og kendskab til, men Aristides. Effekten af Aristides' lovtale er mao. at glansen bliver kastet på tilbederen fremfor på guden. Selv om Aristides intetsteds giver udtryk for, at det er ham selv, der er anliggendet, er det en tale om ham selv, der fremstår som slutresultatet.

De hellige Taler rejser en mængde spørgsmål. Som nævnt i indledningen har jeg her villet give en præsentation af talerne og af Aristides, der dels kan være en appetitvækker til yderligere læsning, dels skitsere de problematikker, der er på færde i teksterne. En af de tråde, det synes særlig relevant at tage fat på, er spørgsmålet om, hvordan Aristides' selvrepræsentation skal forstås.

21 En undtagelse er XLVIII,24, som imidlertid er for inferior en passage til at kunne repræsentere alle De hellige Taler.

LITTERATUR

Udgaver og oversættelser af Aristides:

- Behr C.A. 1973. *Aristides* bd.I (Loeb), London.
 Behr C.A. 1986 & 1981. *P.Aelius Aristides Complete Works* bd.I-II, Leiden.
 Dindorf W. 1969 (1829). *Aristides*, bd.I-III, Hildesheim (Leipzig).
 Keil Bruno 1958 (1898). *Aelii Aristidis Smyrnaei Quae Supersunt Omnia*, bd.II, Berlin.
 Lenz F.W. & C.A.Behr 1976-80. *P.Aelii Aristidis Opera quae exstant omnia*, bd.I-IV, Leiden.
 Nicosia S. 1984. *Discorsi sacri*, Milano.

Refereret litteratur:

- Aristofanes 1907. *Plutos*. B.B.Rogers (red.), London.
 Aristoteles 1923. *The Works of Aristotle*. E.B.Webster (red.), Oxford.
 Artemidorus 1975. *The interpretation of dreams. Oneirocritica*. R.White (red.), Park Ridge.
 Behr C.A. 1968. *Aelius Aristides and the Sacred Tales*, Amsterdam.
 Blinkenberg C. 1917. *Miraklerne i Epidaurus*, København.
 Dodds E.R. 1984 (1951). *The Greeks and the Irrational*, Berkeley.
 Dodds E.R. 1965. *Pagans and Christians in an Age of Anxiety*, Cambridge.
 Edelstein E. & L. 1945. *Asclepius* bd.I-II, New York.
 Foucault M. 1988. Technologies of the self. Luther Martin m.fl. (-red.) *Technologies of the Self* A seminar with Michel Foucault, London.
 Heraklit 1954. *Heraclitus: The Cosmic Fragments*. G.S. Kirk (red.), Cambridge.
 Hippocrates 1967. *peri diaites*, *Hippocrates* (Loeb), London.
 Homer 1890. *Iliaden*. C.Wilster (red.), København.
 Homer 1995. *Odyseen*. E. Fox Maule & L. Hjortsø (red.), København.
 Jung 1964. *Man and his Symbols*, London.
 Klein R. 1981. *Die Romrede des Aelius Aristides*, Darmstadt.
 Kessels A.H.M. 1969. Ancient systems of dream classification, *Mnemosyne* iv, bd.xxii.

- Kessels A.H.M. 1973. *Studies on the Dream in Greek Literature*, Utrecht.
- Kilborne B. 1987. Dreams. M.Eliade (red.), *Encyclopedia of Religion*, New York.
- Krug A. 1985. *Heilkunst und Heilkult*, München.
- Martin L. 1991. Artemidorus: Dream Theory in Late Antiquity, *The Second Century* 8,2, 97-108.
- Michenaud G.- J. Dierkens 1972. *Les rêves dans les Discours sacrés d'Aelius Aristides*. Mons-Bruxelles.
- Misch G. 1949. *Geschichte der Autobiographie* bd. 1, Bern. Pindar 1946. *The Odes of Pindar*. J. Sandys (red.), (Loeb), Cambridge Mass.
- Platon 1995 (1934). *Staten*. H. Ræder (red.), København.
- Platon 1935. *Timaios, Platons samlede værker*. H. Ræder (red.), København.
- Price S.R.F. 1986. From Freud to Artemidoros, *Past and Present*, vol.113, 3-37.
- Sigerist H. 1961. *A History of Medicine*, Oxford.
- Wilamowitz-Moellendorf 1925. Der Rhetor Aristeides, *Sitzungsberichte der Preussischen Akademie der Wissenschaften* XXVIII, 333-353.

Martyren Vibia Perpetua som gränsöverskridare

Forskningsrådsnämndens seminarium "Makt, sexualitet och gränsöverskridanden". Stockholm 12-14 september 1997.

af Lars Rydbeck

Bakgrund:

Den 7 mars 203 e Kr dödades den 22-åriga Vibia Perpetua tillsammans med några kristna trosvänner på arenan i Kartago (nuvarande Tunis).

Vi känner särskilt väl till Perpetuas lidande och död, eftersom hon själv under tiden i fängelset före exekutionen skrev ner sina upplevelser och drömmar (visioner). Efter hennes död skrev kyrkofadern Tertullianus (eller någon honom närstående) en inledning till Perpetuas "dagbok" samt en längre avslutning, där han redogjorde för hur själva avrättningen gick till.

Perpetua fördes ut på arenan tillsammans med Felicitas, en ung slavinna som just framfött en flicka i fängelset och från vars bröst mjölken fortfarande droppade. Bägge var nakna och placerade i en sorts nät. Man kommer inte ifrån intrycket av en offentlig seans med stark erotisk laddning.

För dessa bägge unga kvinnor hade man som avrättningsinstrument skaffat en vildsint ko (*ferocissimam vaccam*), som var ett ovanligt djur i gladiatorssammanhang. Man hade emellertid valt kon för att, som texten säger, "kvinnornas kön skulle matcha djurets".

Den som vill veta mer detaljer om Perpetuas, Felicitas och kamraternas sista kamp på arenan kan läsa en välskriven redogörelse hos Gösta Säflund i essäsamlingen *Romerskt* (1958) sid. 48-55.

Experimentet med den galna kon utföll inte lyckosamt utan till slut fick martyrerna av en ung nybörjargladiator motta svärdsstöten. Han missade först Perpetuas strupe och svärdet gled mot ett ben. "Då tog", enligt texten, "Perpetua den unge gladiatorns högra hand i sin och förde den mot sin strupe. Det var precis som om en så stor kvinna inte skulle kunnat dödas, om hon inte själv velat det".

När Perpetua häktades hade hon just nedkommit med en son. Den lilla babyn fick egentligen inte vistas i fängelset utan togs till slut hem till familjen. Enligt martyrtexten: "Gud fogade det då så, att

barnet inte mer begärde bröstet, och ändå fick jag inte feber: så slapp jag att förtäras både av oro för barnet och av smärta i bröstet”.

Perpetua har, som sagt, olika syner under fängelsetiden. Hon ser Gud som en stor skallig man, som klädd i herdekläder sitter i en ofantlig park och mjölkar sina får. Omkring honom står många tusen vitklädda människor. Han ger Perpetua en tugga av osten han håller på att ysta. När Perpetua ”vaknar” smakar hon fortfarande av sötost i munnen. Hon förstår att hon skall dö på arenan och komma till paradiset.

I sin sista syn kämpar Perpetua mot djävulen som företräds av en King-Kong-liknande egyptier, Enligt texten: ”Några vackra ynglingar kom fram till mig som mina sekunder. Jag kläddes av och förvandlades till man och mina sekunder började massera mig med olja som man brukar i friboxning. Och jag ser *honom* (här talar alltså Perpetua om sig själv i tredje person maskulinum) vältra sig i sanden mot egyptiern”.

I sin fängelsejournal nämner Perpetua aldrig sin egen man. Han är helt frånvarande. Är han henne totalt likgiltig? Tar hon avstånd från honom? Är hon skild? Är han död? Är han soldat i en provins långt borta från Kartago? Vi vet inte. Modern är också på sätt och vis icke-existerande. Hon nämns bara en gång i förbigående. Av två bröder förekommer den ene som Perpetuas devote och beundrande samtalspartner i fängelset.

Men den som nämns är Fadern. Han kommer gång på gång till fängelset för att få Perpetua att avsvärja sig sin kristna tro. Han hotar och blir till och med våldsam och attackerar sin dotter (något som hon verkar vara van vid och tar med ro).

Så fort fadern kommer in i dagboken stiger textens temperatur. Mellan dotter och fader tycks råda ett slags kärlek-hat-förhållande. Så mycket kan sägas utan att gå händelserna i förväg. Perpetua säger, att hon får andas ut, när fadern inte är i fängelset. I latinet står det: ”jag återhämtade mig på grund av hans frånvaro”.

När fadern är hos Perpetua och inte, såsom han gör en gång, försöker riva ut ögonen på henne (den överdrivna metaforen står i det latinska originalet), ger Perpetua honom en minilektion om sin omvändelse till kristendomen som är nästan wittgensteinsk i sin lakonism. Så här står det i texten:

- Far, ser du lerkruset, som ligger där?
- Ja, svarade han.

- Kan det kallas för något annat än ett lerkrus?
- Nej, sade han.
- På samma sätt kan inte heller jag kalla mig för annat än vad jag jag är: en kristen.

Den subtilt uttänkta bestraffning som Perpetua utsattes för går helt i linje med vad vi vet om behandlingen av andra kvinnliga martyrer. I bestraffningsmetoderna finns alltid sexuella övertoner. Det var nödvändigt att markera den manliga överhögheten över dessa kvinnor som hade "svikit" far och mor och äkta man och barn och funnit en ny Herre. Domaren Aquila i Alexandria (ungefär 210 e Kr) hotar Potamiaina med att låta sina gladiatorer våldta henne (tydligen en normal markering) men låter i stället avrätta henne genom att hälla kokande beck droppe för droppe över olika (sic!) delar av hennes kropp. - En annan kvinnlig martyr, Eirene, har undanhållit myndigheterna förbjudna texter innan hon flydde ut i ödemarken. Hon döms till att naken placeras i en bordell. Hon får bara så mycket att äta att hon nätt och jämt överlever fram till tidpunkten för den slutgiltiga avrättningen.

Kommentarer och argument:
(ordnade punktvis och bara delvis utförda)

1.

Samhället slog till hårt och obarmhärtigt mot de kvinnor som sökte en ny frihet bortom de traditionella livsmönstren. Man kan mycket väl tolka Perpetuas livsöde inom ramen för ett sådant påstående. Egentligen är det likgiltigt, om hon själv var medveten om vad det var som drev henne att göra som hon gjorde. I myndigheternas ögon gjorde Perpetua något otillåtet (och obegripligt): hon lämnade sin familj, övergav sitt nyfödda barn, satte sig upp mot fadersauktoriteten och hävdade - som kvinna! - sin egen tanke- och trosfrihet.

2.

Samhällskonventionerna utmanades speciellt när en ung kvinna som Perpetua som kom ur ordnade borgerliga förhållanden lämnade sitt gamla liv och anslöt sig till en rörelse som åtminstone hennes far tycks betrakta som helt subversiv.

3.
 Vad drev Perpetua att göra som hon gjorde? Ett enkelt svar är att hon kom till tro på ett nytt liv i *Jesus Kristus* (en slags *terminus technicus* för de första kristna) som ersatte allt hon dittills levat för. Frågan är om hon var medveten om vilka konsekvenser hennes omvändelse skulle få för henne personligen? När det gick upp för henne, att hon skulle dö för sin tro, hade hon redan gjort de första noteringarna i sin fängelsejournal. Hon går över gränsen med glädje. Adjektivet *hilaris* (glad, upprymd) och substantivet *hilaritas* möter en ständigt i beskrivningarna av de blivande martyrens sinnesstämning.

När Perpetua blivit stängd av kon, tar hon sin tjänsteflicka Felicitas i handen. Och så står de båda kvinnorna där på arenan. Till publikens förvåning säger Perpetua som uppenbarligen befinner sig i en förändligad extas: "När skall vi föras ut till den där kon man har talat om?" Man "väcker" då henne och hon får syn på märkena på kroppen och det sönderrivna linnet (som hon av anständighetsskäl(?) fått ta på sig i stället för nätet). Enligt berättaren säger hon sedan: "Stå fast i tron, älska varandra och låt inte skrämman er av vårt dödsdöme!". Det är inte att undra på, att Perpetuas martyrdikt var den mest älskade av fornkyrkans martyrdikter och att den alltid lästes upp på Perpetuas dödsdag i de kristna församlingarna runt Medelhavet.

4.
 Ville Perpetua komma ifrån sin far? Har vi att göra med en (omedveten) andlig(?) incestuös fader-dotter-relation. Den frånvarande modern och den frånvarande äkta mannen tycks tyda på det.

I så fall var ju hennes omvändelse effektiv, effektivare än vad en dotters anmälan mot sin far i många fall tycks vara i dag.

I Perpetua finns inte någon dödslängtan, åtminstone inte till en början. Hon ser väldigt matter-of-fact på händelsernas utveckling. Hennes syner styr henne. Även när hon vet att hon skall dö, har hon bokstavligen talat sitt öde i egna händer (hon styr ju den otränade gladiatorns hand: "en så stor kvinna skulle inte kunnat dödas, om hon inte själv velat det" är ju berättaren Tertullianus kommentar).

5.
 I sin sista drömsyn i fängelset ser sig Perpetua avklädd naken och förvandlad till man (latin: *exspoliata sum et facta sum masculus*).

Skulle Freud om han kommenterat Perpetuas förvandling använt *Penisneid* som förklaring? Jag vågar mig inte ut på så djupt vatten. Däremot tror jag, att Perpetua på grund av sin uppfostran inte kunde föreställa sig en naken flicka kämpa mot en gigantisk gladiator. För att över huvud taget drömma som hon gjorde blev transformationen nödvändig.

Det går ju inte att med bestämdhet påstå att hon före sin omvändelse som vanlig åskådare upplevt de erotiskt upphetsande fighterna på arenan. Men det är mycket sannolikt. Den gången liksom i dag vid tjurfäktingarna i Spanien var de unga kvinnorna på åskådarbänkarna en väsentlig del av den blodiga ritualen. Gladiatorerna hade sina kvinnliga fans (såsom vi vet ifrån flickornas tonårserotiska graffiti på väggarna i Pompeji) liksom tjurfäkterna och hockeyspelarna i dag. En speciell sorts gladiatorer hade för övrigt en typ av mundering som starkt påminner om moderna hockeyspelares.

6.

När kyrkofäderna (däribland Augustinus själv) kommenterade de tidiga kvinnliga martyerna, betonade de ofta, att dessa kvinnor handlade på ett sätt som inte var karakteristiskt för kvinnor i gemen: de övervann den i deras kroppar inneboende svagheten och syndfullheten.

En amerikansk forskare, Mary Lefkowitz, beklagar att dessa antika kommentatorer inte ville (eller kunde) förstå, att kristendomen i sitt tidigaste skede mötte ett socialt behov hos kvinnorna att frigöra sig från de hierarkiska strukturer som var inbyggda i det dåtida patriarkala samhället.

Hos Perpetua, Potamiaina och Eirene finns en stark vilja att bryta med familjen och en betoning av en konflikt med överheten (i Perpetuas fall fadersauktoriteten) som har starka sexuella övertoner.

Litteratur:

De grekiska och latinska martyrakterna är bekvämt tillgängliga i: *The Acts of the Christian martyrs*. Introduction, texts and translation by Herbert Musurillo. Oxford 1972. På några ställen i Perpetuas martyrakt är översättningen otillförlitlig.

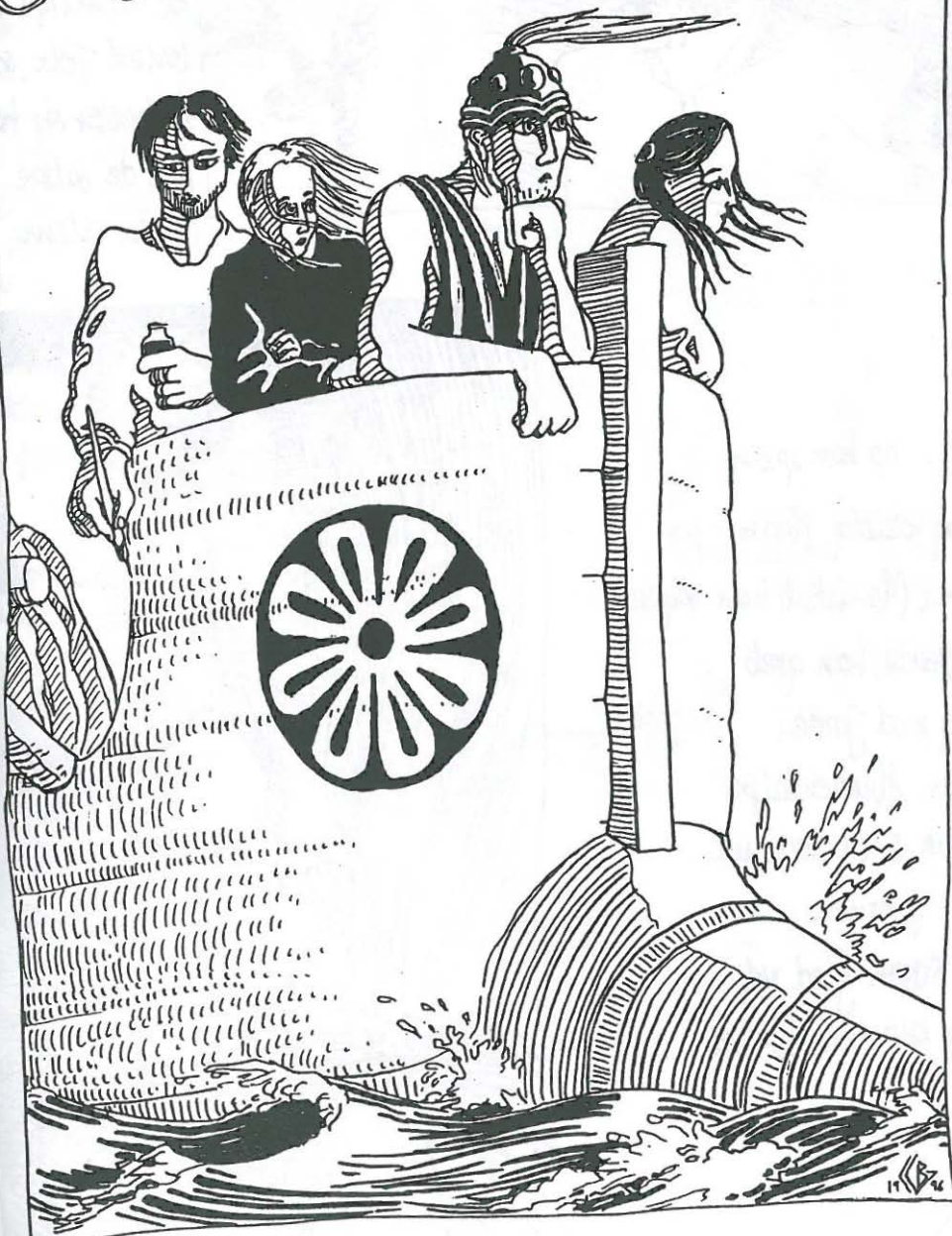
Aspegren, K, "Perpetua - en kvinna i fornkyrkan." "I: Signum 3, 1988, 77-80.

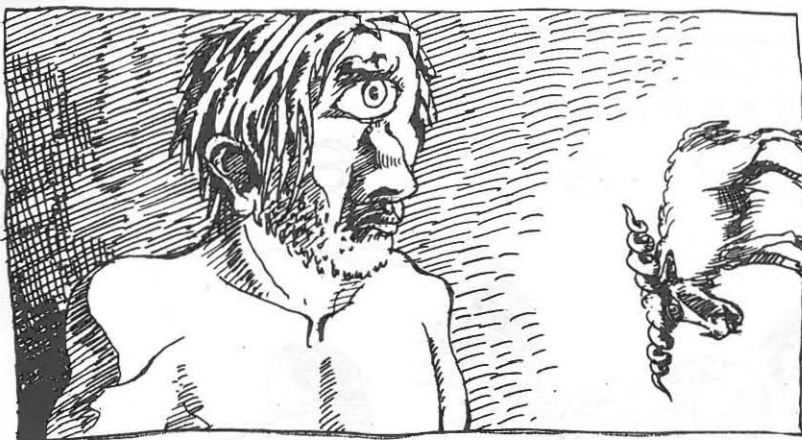
Lefkowitz, M R , *Heroines and Hysterics*. London 1981. Ch. 8, pp 53 - 58: "The Motivations for St. Perpetua's Martyrdom".

Säflund, G, *Romerskt*, Stockholm 1958. S 48 - 55: "I kamp med vilddjuren på Kartagos arena".

KRISTINE JAKOBSEN • CHRISTOFFER GERTZ BECH • LONE VESTERGAARD
DEN TEGNEDE HISTORIE OM

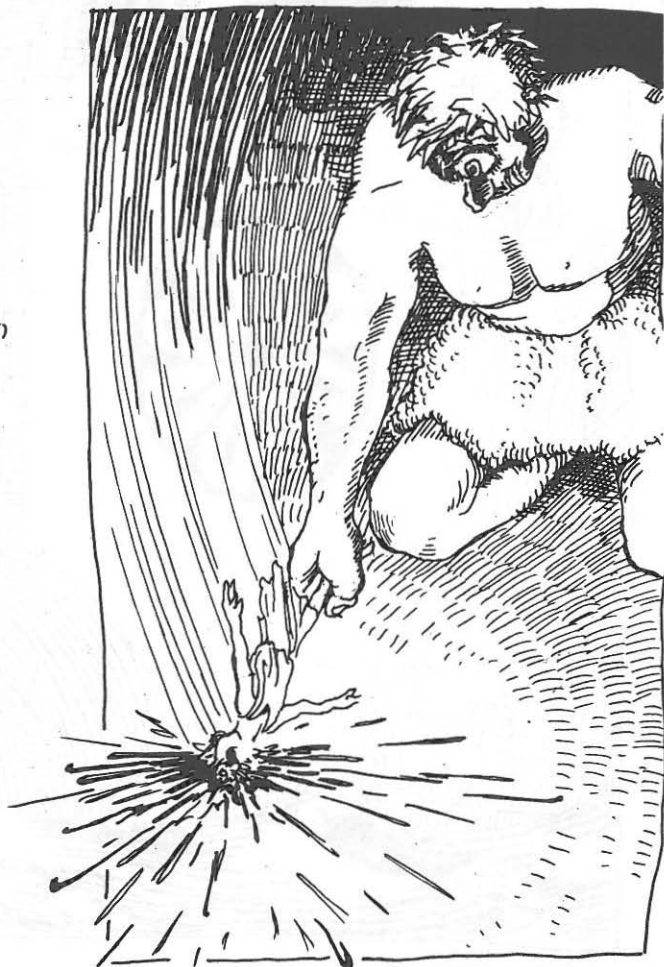
ODYSSEUS



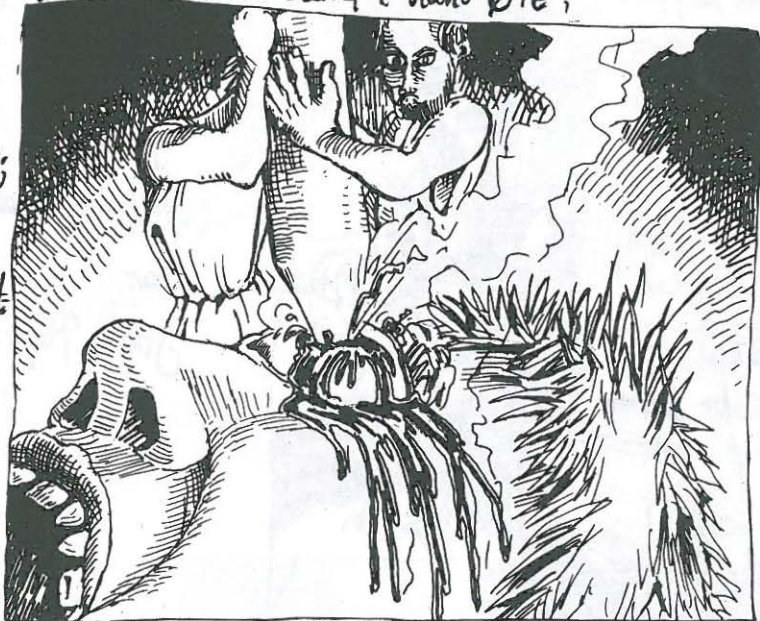


- Og til
Kykloppernes Land
vi kom
et ubændigt og
lovløst Folk, som
fortroster sig heelt
paa de saltpe
Guder alene

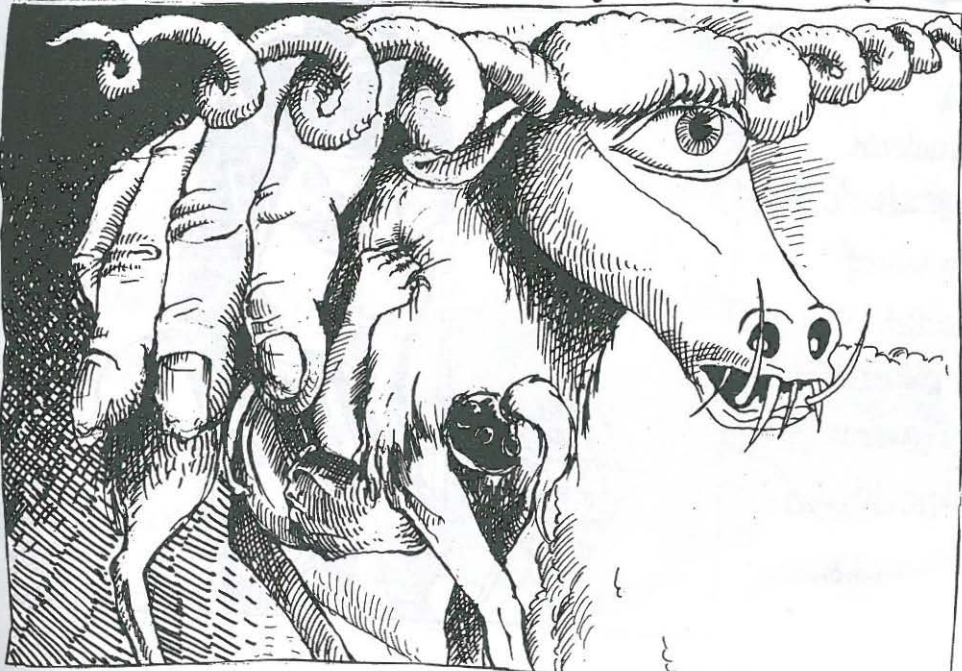
... op han sprang
og voldelig Hoand paa
mit Mandskab han lagde,
tvende han greb
og mod Jorden
Som Hundekvalpe
han smed dem ned,
så Hjernen
i Strøm flød ud
og besvlede Gulvet



Således holdt vi her den aloedende Stang i hans Øie,
 drejede rundt,
 og blod om-
 strømed den
 nedede Trespids;
 Rumpen ham
 sved hvert Haar
 af Bryn og rundt
 om hans Øie,
 mens baade
 Steen blev
 brændt, og
 Rødderne surved
 af Heden



Sidst i Flokken en Vadder kom stalkende hen imod Døren, svart betyngtet af
 Vild og af mig, som var Møster for histen; Denne befalte den stærke Kyklop
 Polyfemos og udbrød: Elskede Vadder! Wi qanget idag du sidst fra min hule.



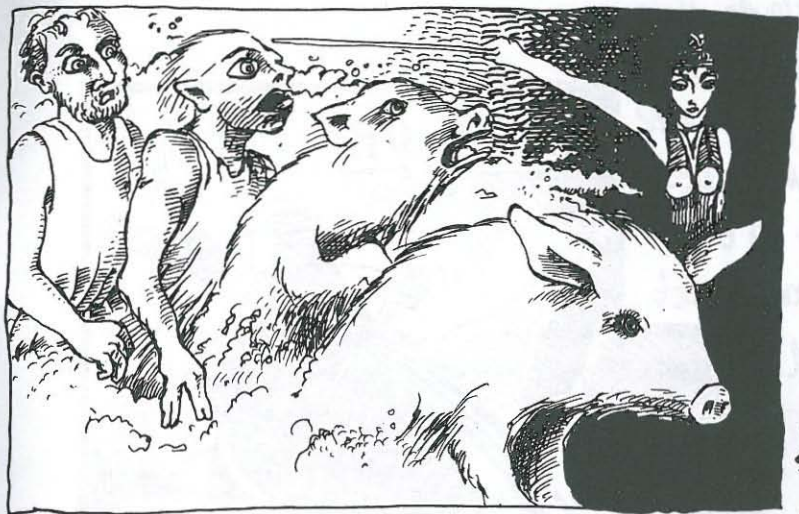
Aldrig
 du
 plejer
 i
 Faave
 nes
 Floke
 laq-
 efter
 at
 lante



Ypperst i
Heltenes Flok
var
Simon Papyrusbetvinger

Flux
kun aabned
sin straalende Dør,
treen selv af
Paladset ud,
og kaldte dem ind
og Taaberne
fulgte tilhobe





... og fik hun med
 Staven gav dem
 et rap og i
 Svinenes Stie
 hun stødte dem
 inde, thi baade
 Hoved og Skabning
 som svin og Bærster
 og Stemme havde
 de nu, men
 Forstanden beholdt
 de ganske
 som forhen

Vel! saa stik
 i Balgen dit Sværd
 og lader os der paa
 begge bestige min Seng,
 at hvilende sammen
 i Elskov
 huldt forenes vi kan,
 og hinandens
 Fortrolighed vinde.



Men da jeg alle de Døde
med løfter og Bøn havde
paa kaldt, tog jeg faarene
flux, og sender jeg skar
deres Struber ud over
Gruben, da rændt det
højrode Blod.



Frem frem nu
den Thebaier
Teiresias' Sjæl,
vdi Haanden
holdt han sin
qyldene Stav,
han kendte
mig strax og
begyndte:

ODYSSEUS!
HVORFOR ER DU HER,
I JAMMERENS BOLLIG?

STIK DIT SVÆRD
I BALGEN OG LAD
MIG DRIKKE AF
BLODET ---



(- SÅ SKAL JEG FORKYNDE DIG SANDSAGN!)

ALLE STUDENTER OVER "A-NIVEAU" SE HER!

På studienævnets vegne bliver vi nødt til for næste semesters vedkommende at foretage en "behovsanalyse", hvad angår **B-gennemgange**. Selvfølgelig vil vi gøre alt, hvad vi kan, for at skaffe lærerkræfter til de sædvanlige fire gennemgange; men *skulle* vi komme i den situation at måtte opgive een, bliver vi nødt til at undersøge, hvilken der "bedst" kan undværes. Derfor beder vi alle de involverede studerende udfylde skemaet nederst på denne side og aflevere det til os i den dertil indrettede kasse på semesterhylden på biblioteket **senest mandag d. 10. november**.

Venlig hilsen

Dorthe & Kristine

-----klip-----klip-----

Navn og studieår:-----

Jeg har i næste semester brug for at gå til:

- GRÆSK PROSA (Demosthenes, Aristoteles eller Thukydid)
- GRÆSK POESI (hellenistisk eller Pindar)
- LATINSK PROSA (Sallust)
- LATINSK POESI (Juvenal eller Martial)
- Jeg skriver SPECIALE, og har ikke tid til undervisning.