

# Att möta vilddjuren i egna kläder

## *Kultur, status och värdighet på arenan i Karthago*

CARL JOHAN BERGLUND

---

Carl Johan Berglund är docent i bibelvetenskap och forskare i exegetik vid Åbo Akademi samt lärare vid Enskilda Högskolan Stockholm.

[carl.johan.berglund@abo.fi](mailto:carl.johan.berglund@abo.fi)

---

Motsättningar inom ett samhälle blir sällan skarpare än när människor avrättas för att ha brutit mot samhällsgemenskapens grundläggande normer. En ideologisk text som tillkommit i en sådan situation kan därför förväntas skildra kontrasten mellan samhället och den egna gruppen i skarpast möjliga ordalag, även om skillnaderna i faktiska värderingar inte alltid är så stora. Ett gott exempel på detta är *Perpetuas och Felicitas martyrium*, där vi har goda skäl att tro oss möta en ung kvinnas egen berättelse om sina upplevelser, känslor och visioner inför mötet med vilddjuren på den romerska arenan i Karthago. Med hjälp av Kathryn Tanners kulturteori kan vi urskilja de beteendemönster som framstår som normer och ideal i martyriet, och inse att de visioner och den oberördhet inför döden som etablerar Perpetuas auktoritet är väletablerade ideal även inom den grekisk-romerska kulturen. De värderingar som skiljer martyriets ideologi från det omgivande samhället är två: normen att vägra offra till de grekisk-romerska gudarna och föreställningen att alla människor, oavsett samhällelig status, äger en inneboende värdighet.<sup>1</sup>

---

1. Den här studien har finansierats av Polininstitutet. Jag tackar mina kollegor i Åbo och Uppsala för goda synpunkter på tidigare versioner av artikeln.

## Teori och metod

I Kathryn Tanners modell utgör en mänsklig kultur en uppsättning beteendemönster – inklusive sociala vanor, ritualer, trosföreställningar och värderingar – som kontinuerligt upprätthålls genom konsensusinsatser inom en social gemenskap.<sup>2</sup> Positiv och negativ respons från andra i gruppen vägleder barn, nykomlingar och rebeller i riktning mot förväntat beteende, men återkommande handlingar i strid med gällande förväntningar utgör också ett socialt tryck som i längden bidrar till att gruppens värderingar utvecklas.<sup>3</sup> Enighet om normerna förutsätts ofta i retoriken, men är sällan för handen i praktiken.<sup>4</sup> Inom modellen kan vi skilja mellan *normer*, beteendemönster som var och en i gruppen förväntas följa, och *ideal*, som används för att urskilja potentiella ledare och förebilder.

Kristna grupper utgör i Tanners modell subkulturer inom det västerländska samhället, vars medlemmar kan tillämpa såväl kristna som allmänskulturella beteendemönster allt efter vad situationen kräver,<sup>5</sup> och vars gränser lika ofta definieras av olika sätt att tillämpa samma ideal som av specifika beteendemonsters när- och frånvaro.<sup>6</sup> Karaktärerna i antika martyrbertelser kan därigenom relateras till såväl specifikt kristna som mer allmänt omfattade beteendemonster i antikens kulturella smältdegel.<sup>7</sup> I sådana berättelser kan vi följa hur karaktärerna väljer mellan tillgängliga beteendemonster och upprätthåller eller ifrågasätter specifika normer och ideal. Berättelsens intrig, karaktäriseringar och attityd till skildrade beteenden ger också information om den implicerade författarens egna värderingar.<sup>8</sup> I den här studien är syftet att utröna om och på vilka sätt martyriets värderingar strider mot det antika majoritetssamhällets kultur.

---

2. Kathryn Tanner, *Theories of Culture: A New Agenda for Theology*, Minneapolis, MN 1997, 25–29.

3. Tanner, *Theories of Culture*, 27–29, 35.

4. Tanner, *Theories of Culture*, 56.

5. Tanner, *Theories of Culture*, 151–152.

6. Tanner, *Theories of Culture*, 112–113.

7. Dale B. Martin, *Slavery as Salvation: The Metaphor of Slavery in Pauline Christianity*, New Haven, CT 1990, xvi, fastslår att de flesta tidiga kristna bodde i romerska och grekiska städer, talade grekiska och absorberade grekisk-romersk kultur precis som sina icke-kristna grannar. James D.G. Dunn, *The Theology of Paul the Apostle*, Grand Rapids, MI 2006, 690, påpekar att många etiska frågor i Paulusbreven handlar just om att kristna delar det omgivande samhällets värderingar.

8. Jämför metodiken i Carl Johan Berglund, "Discipleship Ideals in the *Acts of Philip*", i Tobias Nicklas, Janet E. Spittler & Jan N. Bremmer (red.), *The Apostles Peter, Paul, John, Thomas and Philip with Their Companions in Late Antiquity*, Leuven 2021, 324–332, <https://doi.org/10.2307/1.ctv1vwbtkc.20>; Carl Johan Berglund, "The Ascetic Subculture of the *Acts of Thomas and His Wonderworking Skin*", *Vigiliae Christianae* (2023), <https://doi.org/10.1163/15700720-bja10073>.

## Material

*Perpetuas och Felicitas martyrium* finns bevarad i nio antika latinska handskrifter,<sup>9</sup> en grekisk översättning från mitten av 200-talet,<sup>10</sup> och ett senare latinskt referat som dominerar berättelsens medeltida reception.<sup>11</sup> Texten består av fyra delar med märkbara skillnader i stilnivå: en inledning av en anonym redaktör (avsnitten 1–2), ett långt citat från vad som presenteras som Perpetuas egna anteckningar om hennes upplevelser och visioner under fängelsetiden (3–10), en på samma sätt citerad vision nedskrivna av hennes lärare Saturus (11–13), som frivilligt väljer att möta döden vid sina studenters sida (4.5), och en synbar ögonvittnesskildring av hur martyrerna kämpar på arenan och slutligen får dödsstöten av en romersk gladiator (14–21).<sup>12</sup> Perpetua själv presenteras som en högboren (*honeste nata*) och välutbildad (*liberaliter instituta*) 22-åring,<sup>13</sup> med far och mor ännu i livet,<sup>14</sup> och en späd son som hon ammar själv.<sup>15</sup> Trots att Felicitas och flera andra av de

9. Thomas J. Heffernan, *The Passion of Perpetua and Felicity*, New York 2012, 369–430, beskriver samtliga latinska manuskript. Den senaste textutgåvan är Éric Rebillard, *Greek and Latin Narratives about the Ancient Martyrs*, Oxford 2017, 295–329. En svensk översättning finns i Bengt Ellenberger, ”Perpetuas och Felicitas’ martyrium”, i Samuel Rubenson (red.), *Svenskt patristiskt bibliotek: 2. Martyrer och helgon*, Skellefteå 2000, 41–58.

10. L. Stephanie Cobb, *The Passion of Perpetua and Felicitas in Late Antiquity*, Oakland, CA 2021, 3–10, daterar översättningen till 260-talet och noterar att den utjämnar de påtagliga stilskillnaderna mellan den latinska textens tre röster.

11. Referatet företer många intressanta skillnader från den längre latinska texten och inte ens dödsscenen är oförändrad. Se Petr Kitzler, *From "Passio Perpetuae" to "Acta Perpetuae": Recontextualizing a Martyr Story in the Literature of the Early Church*, Berlin 2015, 98–116, <https://doi.org/10.1515/9783110418675>; Jan N. Bremmer, *Maidens, Magic and Martyrs in Early Christianity*, Tübingen 2017, 389–392; L. Stephanie Cobb, ”Suicide by Gladiator? The Acts of Perpetua and Felicitas in Its North African Context”, *Church History* 88 (2019), 597–628, <https://doi.org/10.1017/S0009640719001215>; Cobb, *The Passion of Perpetua and Felicitas*, 3–4.

12. Anna Rebecca Solevåg, *Birthing Salvation: Gender and Class in Early Christian Childbearing Discourse*, Leiden 2013, 203, <https://doi.org/10.1163/9789004257788>; Kitzler, *From "Passio Perpetuae" to "Acta Perpetuae"*, 7–11; Cobb, *The Passion of Perpetua and Felicitas*, 19–20; Éric Rebillard, *The Early Martyr Narratives: Neither Authentic Accounts nor Forgeries*, Philadelphia, PA 2021, 78.

13. För Perpetuas utbildning, se Walter Ameling, ”*Femina Liberaliter Instituta* – Some Thoughts on a Martyr’s Liberal Education”, i Jan N. Bremmer & Marco Formisano (red.), *Perpetua’s Passions: Multidisciplinary Approaches to the Passio Perpetuae et Felicitatis*, Oxford 2012, 78–102, <https://doi.org/10.1093/acprof:osobl/9780199561889.003.0006>.

14. Perpetuas man nämns inte alls. Kitzler, *From "Passio Perpetuae" to "Acta Perpetuae"*, 41, antar att Perpetua lämnat honom när hon blev kristen; Bremmer, *Maidens, Magic and Martyrs*, 358, föreslår att han nyligen avlidit. Solevåg, *Birthing Salvation*, 219, menar att maken inte behövs i berättelsen, eftersom Perpetua är gift *sine manu* och fortfarande tillhör sin fars hushåll. Hartmut Böhme, ”The Conquest of the Real by the Imaginary: On the *Passio Perpetuae*”, i Jan N. Bremmer & Marco Formisano (red.), *Perpetua’s Passions: Multidisciplinary Approaches to the Passio Perpetuae et Felicitatis*, Oxford 2012, 226–227, <https://doi.org/10.1093/acprof:osobl/9780199561889.003.0014>, hävdar att hans frånvaro uttrycker att Perpetua gått vidare från sitt äktenskap till en djupare kristen gemenskap.

15. Kvinnor i Perpetuas ställning anlidade vanligtvis ammor. Hanne Sigismund-Nielsen,

dödsdömda är slavar, tycks de fängslades gemenskap bygga på en hög grad av jämlikhet.<sup>16</sup>

Avrättningen sägs äga rum på kejsar Getas födelsedag (7.9, 16.3), vilken måste ha infallit mellan år 198, då Geta fick titeln *Caesar*, och 210, då han upphöjdes till *Augustus*.<sup>17</sup> Det traditionella datumet är Getas 14-årsdag den 7 mars 203, som också anges i inskrifter från tidigt 300-tal och en bevarad kalender från 354.<sup>18</sup> Texten måste ha tillkommit före 211, då Getas bror Caracalla mördade honom och gjorde det brottsligt att nämna hans namn.<sup>19</sup> Enligt berättelsen äger avrättningen rum på en offentlig arena med många ögonvittnen (18.2, 20.2, 20.6, 21.7),<sup>20</sup> och en ren fiktion hade knappast konstruerats i tre märkbart olika stilnivåer.<sup>21</sup> Redaktören betonar att både Perpetua och Saturus själva skrivit ned sina visioner (2.2, 11.1, 14.1),<sup>22</sup> och det långa citatet från Perpetuas anteckningar inleds med förklaringen: ”Här följer hela hennes martyrb berättelse, som hon själv berättat den, nedskrivna med hennes egen hand i enlighet med hennes egen uppfattning” (2.2).<sup>23</sup> Visserligen anpassar antika författare regelmässigt sina citat till den omgivande textens retoriska behov och stil,<sup>24</sup> men deras citatinledningar signalerar

”Vibia Perpetua – An Indecent Woman”, i Jan N. Bremmer & Marco Formisano (red.), *Perpetua's Passions: Multidisciplinary Approaches to the Passio Perpetuae et Felicitatis*, Oxford 2012, 108, <https://doi.org/10.1093/acprof:osobl/9780199561889.003.0007>; Heffernan, *The Passion of Perpetua and Felicity*, 164; Solevåg, *Birthing Salvation*, 217.

16. Bremmer, *Maidens, Magic and Martyrs*, 430–431.

17. Eric R. Varner, *Mutilation and Transformation: Damnatio Memoriae and Roman Imperial Portraiture*, Leiden 2004, 168, <https://doi.org/10.1163/9789047404705>.

18. Jämför Jan N. Bremmer & Marco Formisano, ”Perpetua's Passions: A Brief Introduction”, i Jan N. Bremmer & Marco Formisano (red.), *Perpetua's Passions: Multidisciplinary Approaches to the Passio Perpetuae et Felicitatis*, Oxford 2012, 2, <https://doi.org/10.1093/acprof:osobl/9780199561889.003.0001>; Heffernan, *The Passion of Perpetua and Felicity*, 62–65, 225–227; Kitzler, *From "Passio Perpetuae" to "Acta Perpetuae"*, 14–15; Cobb, *The Passion of Perpetua and Felicitas*, 4–5.

19. Varner, *Mutilation and Transformation*, 168; Bremmer & Formisano, ”Perpetua's Passions”, 2. Vid det laget hade också Tertullianus (ca 155–ca 220) återvänt Perpetuas visioner i *De anima* 55.4 (Corpus Christianorum Series Latina 2, 862–863). Jämför Giulia Sissa, ”Socrates' Passion”, i Jan N. Bremmer & Marco Formisano (red.), *Perpetua's Passions: Multidisciplinary Approaches to the Passio Perpetuae et Felicitatis*, Oxford 2012, 250–251, <https://doi.org/10.1093/acprof:osobl/9780199561889.003.0015>; Kitzler, *From "Passio Perpetuae" to "Acta Perpetuae"*, 16–17, 62–63, 117; Rebillard, *The Early Martyr Narratives*, 10.

20. Katekumenen Rusticus (20.8) och soldaten Pudens (21.1–6) nämns som vittnen till mer intima händelser, och en skara nyfikna samlas också vid martyrernas sista måltid i fångelset (17.1).

21. Heffernan, *The Passion of Perpetua and Felicity*, 137; Kitzler, *From "Passio Perpetuae" to "Acta Perpetuae"*, 22–23, 117–118.

22. Rebillard, *The Early Martyr Narratives*, 78–79.

23. Översättningarna från latinet är mina egna.

24. Dominique Lenfant, ”The Study of Intermediate Authors and Its Role in the Interpretation of Historical Fragments”, *Ancient Society* 43 (2013), 295–301, <https://doi.org/10.2143/AS.43.0.2992615>; Carl Johan Berglund, *Origen's References to Heracleon: A*

ofta hur stora förändringar som gjorts.<sup>25</sup> Här försäkrar redaktören att citatet bygger på en skriftlig källa som Perpetua skrivit själv, att ingenting väsentligt har utelämnats och att berättelsen är återgiven ”som hon själv berättat den”.<sup>26</sup> Det utesluter på intet sätt att redaktören redigerat Perpetuas text eller att Perpetua format sina minnen till en mer litterär text, men utlovar att den berättelse vi möter i allt väsentligt är hennes egen.<sup>27</sup>

### Samhällsfarlig kristen identitet

Perpetuas röst möter oss först i tre uppslitande scener där hennes far vädjar till henne att förneka sin tro för att rädda sitt liv. När Perpetua frankt förklarar ”jag kan inte kalla mig något annat än vad jag är: en kristen” (3.2), störtar fadern rasande upp, kastar sig mot dottern som för att slita ut hennes ögon – men hejdar sig, och lommar iväg stukad (3.1–3). När han återkommer är han mildare till sinnes och Perpetua tar hans enträgenhet som uttryck för kärlek (5.1–5), men en viss egenkärlek går ändå att spåra när han vädjar: ”Bannlys oss inte allihop! Ingen av oss kommer att kunna tala fritt om något händer dig” (5.4). Vid Perpetuas rättegång vädjar han en sista gång med ropet *Supplicia! Miserere infanti!* (”Offra! Förbarma dig över den nyfödde!”; 6.2). Trots hans vädjanden deklarerar Perpetua *Christiana sum* (”Jag är kristen”; 6.4) och blir dömd till vilddjuren tillsammans med de andra kristna (6.6).

Scenerna med fadern etablerar att martyrernas kristna identitet är mer eftersträvansvärd än den traditionella gemenskapen med familj, släkt och samhälle. Som Perpetuas *pater familias* representerar hennes far hela det traditionella romerska samhället med dess familje- och släktlojalitet, och

---

*Quotation-Analytical Study of the Earliest Known Commentary on the Gospel of John*, Tübingen 2020, 80–83, <https://doi.org/10.1628/978-3-16-159222-5>.

25. Annewies van den Hoek, ”Techniques of Quotation in Clement of Alexandria: A View of Ancient Literary Working Methods”, *Vigiliae Christianae* 50 (1996), 223–243; Sabrina Inowlocki, *Eusebius and the Jewish Authors: His Citation Technique in an Apologetic Context*, Leiden 2006, <https://doi.org/10.1163/9789047408994>; Berglund, *Origen's References to Heracleon*, 87–106.

26. Heffernan, *The Passion of Perpetua and Felicity*, 152; Kitzler, *From "Passio Perpetuae" to "Acta Perpetuae"*, 9; Cobb, ”Suicide by Gladiator?”, 597, tolkar citatinledningen som att redaktören påstår sig citera ordagrant.

27. Kitzler, *From "Passio Perpetuae" to "Acta Perpetuae"*, 8–10, 117–118, menar att de flesta forskare numera betraktar citatet som autentiskt, men lämnar ett varierande utrymme för redaktörens ändringar. Jämför Vincent Hunink, ”Did Perpetua Write Her Prison Account?”, *Listy Filologicke* 133 (2010), 147–155; William V. Harris, *Dreams and Experience in Classical Antiquity*, Cambridge 2009, 110–113, 280, <https://doi.org/10.4159/9780674053977>; Heffernan, *The Passion of Perpetua and Felicity*, x, 3–8; Ameling, ”*Femina Liberaliter Instituta*”, 79–81; Böhme, ”The Conquest of the Real”, 223; Solevåg, *Birth of Salvation*, 200–201; Bremmer, *Maidens, Magic and Martyrs*, 353–357; Cobb, *The Passion of Perpetua and Felicitas*, 6–8.

förväntar sig att bli åtlydd.<sup>28</sup> Hans återkommande vädjanden utgör precis sådana konsensusinsatser vi kan förvänta oss när en familjemedlem behöver återföras till rätt beteende, låt vara betydligt mildare än vad en dotter som hotar familjens heder kan påräkna. Perpetuas avvisande svar vittnar om en avsevärd frihet gentemot den romerska familjehierarkin, vilket ska tolkas som en auktoritet hon hämtar i sin nyvunna kristna identitet.<sup>29</sup> I den kontexten blir faderns reaktion i första scenen – ett plötsligt uppblående vredesutbrott, följt av uppgivenhet – en förutsägelse om hur den traditionella romerska kulturen kommer att reagera: våldsamt förfölja de kristna, men i slutändan tvingas erkänna sig besegrad.

Den specifika norm Perpetua har brutit framgår tydligt av faderns rop *Supplicia!* ("Offra!"; 6.2), följt av prokuratorns uppmaning *Fac sacrum pro salute imperatorum* ("Utför offret för kejsarnas välgång"; 6.3).<sup>30</sup> Att offra till de grekisk-romerska gudarna räknades i kristen teologi som att dyrka demoner, men var i det övriga samhället ett självklart sätt att bidra till samhällets välgång och fortbestånd. Eftersom många olika gudomligheter kunde tänkas vara till hjälp i olika livssituationer fanns det ingen förväntan på att någon skulle delta i samtliga tillgängliga kulter, men att vägra helt var samhällsfarligt, eftersom det riskerade att dra gudarnas vrede över hela samhället. Dödsstraff, vilket återkommande drabbade kristna offervägrare,<sup>31</sup> kan därför ses som den yttersta konsensusinsatsen – att avlägsna avvikaren från samhällskroppen.<sup>32</sup>

Att någon som står i begrepp att avrättas betonar de ideologiska skillnaderna mellan den avrättande och den avrättade parten bör inte väcka någon förvåning,<sup>33</sup> men riskerar att överskatta det unikt kristna i Perpetuas

---

28. Helen Rhee, *Early Christian Literature: Christ and Culture in the Second and Third Centuries*, London 2005, 148–150.

29. Rhee, *Early Christian Literature*, 151–152.

30. Verbet *supplicia* kan också läsas som en maning att be om nåd, men prokuratorns efterföljande instruktion gör den tolkningen osannolik. Rhee, *Early Christian Literature*, 180–181, noterar att oavsett om man offerar *för* eller *till* kejsaren utgör offret ett kultiskt uttryck för politisk lojalitet.

31. Jämför Plinius, *Brev* 10.96; *Polykarpus martyrium* 12.1–3; *Justinus martyrium* 5.4–8; Tertullianus, *Apologeticum* 32.

32. Arthur J. Droge & James D. Tabor, *A Noble Death: Suicide and Martyrdom Among Christians and Jews in Antiquity*, San Francisco, CA 1992, 1: "From the Roman point of view this was not a persecution; it was the prosecution of individuals deemed to be a threat to the state." Sigrid Weigel, "Exemplum and Sacrifice, Blood Testimony and Written Testimony: Lucretia and Perpetua as Transitional Figures in the Cultural History of Martyrdom", i Jan N. Bremmer & Marco Formisano (red.), *Perpetua's Passions: Multidisciplinary Approaches to the Passio Perpetuae et Felicitatis*, Oxford 2012, 185–186, <https://doi.org/10.1093/acprof:osobl/9780199561889.003.0012>, menar att dödsstraffet tvingade den som vägrade offra till Roms gudar att själv bli ett sådant offer.

33. Jämför Rhee, *Early Christian Literature*, 4–5, 153.

värderingar. Som vi ska se förfäktar martyriet flera ideal som också var väl-etablerade i den grekisk-romerska kulturen i stort.

### Profetiska visioner

Stora delar av martyriets text utgörs av de fem drömlika visioner som etablerar Perpetua som en andlig auktoritet.<sup>34</sup> Den processen inleds redan när ett av hennes trossyskon förklarar: ”Syster och härskarinna, du är nu högt ansedd, och så betydande att du kan be om en vision och få se om lidande eller frigivning väntar oss” (4.1).<sup>35</sup> Visionerna fungerar både som bönesvar och som positiva konsensusinsatser där gudomliga bekräftelser av Perpetua väger upp samhällets avståndstagande.

I Perpetuas första vision klättrar hon på en stege kantad av lansar, svärd och dolkar upp till en ofantlig trädgård där en vithårig fåraherde hälsar henne varmt välkommen (4.3–9).<sup>36</sup> I den andra visionen ser Perpetua sin döda lillebror Dinocrates plågas i dödsriket, med cancersvulster i ansiktet och likt Tantalos oförmögen att nå vatten att dricka.<sup>37</sup> Perpetua ber intensivt för Dinocrates, och i den tredje visionen får hon också se honom helad från cancern, i hela och rena kläder, glatt plaskande i en damm som vilken sjuåring som helst (7.1–8.4).<sup>38</sup> I den fjärde leds hon till en amfiteater där en purpurklädd jätte manar henne att kämpa mot en egyptisk gladiator.<sup>39</sup> När hon lyckas sparka egyptern i ansiktet, fälla honom till marken och sätta foten på hans nacke jublar publiken, och jätten överräcker segerpriset – en grön kvist med gyllene äpplen (10.1–13). Den främsta hedersbetygelsen får

---

34. Visionernas drömlika karaktär stärks av deras komprimerade tid och rika bildvärld, samt av att de konsekvent avslutas med att den som ser visionen sägs vakna (4.10, 7.9, 8.4, 10.14, 13.8). Jämför Heffernan, *The Passion of Perpetua and Felicity*, 179–180, 183; Kitzler, *From "Passio Perpetuae" to "Acta Perpetuae"*, 13. En oklar gränsdragning mellan drömmar och visioner är inte ovanlig i gammaltestamentlig litteratur, och det är till exempel inte självklart om synerna i Sak. 1:8–6:8 ska betecknas som drömmar eller visioner. Lena-Sofia Tiemeyer, *Zechariah and His Visions: An Exegetical Study of Zechariah's Vision Report*, London 2015, 17–22.

35. Heffernan, *The Passion of Perpetua and Felicity*, 167, menar att formuleringen antyder att Perpetua redan på förhand var känd som visionär.

36. Herdens tilltal *tegnon* ("mitt barn") används vanligtvis av föräldrar, ammor och lärare, och antyder en nära relation. Se Solevåg, *Birthing Salvation*, 222; Bremmer, *Maidens, Magic and Martyrs*, 371–372.

37. Tantalos mördade enligt legenden sin son Pelops och serverade honom kokt till gudarna, för vilket han straffades genom att för evigt törstig stå i en sjö som drog sig undan så fort han försökte dricka. Mike Dixon-Kennedy, *Encyclopedia of Greco-Roman Mythology*, Santa Barbara, CA 1998, 287–288.

38. Heffernan, *The Passion of Perpetua and Felicity*, 229–230; Böhme, "The Conquest of the Real", 232–234. Bremmer, *Maidens, Magic and Martyrs*, 377–379, föreslår att dammen och bägaren som Dinocrates dricker ur ska syfta på dopet och nattvarden, som Perpetua nyss tagit del av, vilket skulle betyda att pojken blivit kristen efter döden.

39. Att skildra kristna martyrer som gladiatorer var ett sätt att tillerkänna dem samma respekt som gladiatorer åtnjöt. Rhee, *Early Christian Literature*, 94.

hon i Saturus vision (11–13), där de båda bärs av fyra änglar inför en himmelsk tron där en vithårig man hyllas med orden ”helig, helig, helig” (12.2). Saturus skriver: ”Med förundran steg vi fram och stod inför tronen. Fyra änglar lyfte oss upp. Vi kysste honom, och med sin hand rörde han vid våra ansikten” (12.5). Visionen slutar med att den lokala biskopen och presbytern kastar sig för Perpetuas fötter (13.1–3).

Alla fem visionerna är väl förankrade i biblisk tradition. Som drömmare kan Perpetua jämföras med Josef (1 Mos. 37:5–11), Daniel (Dan. 2:19, 7:1–8:27, 10:1–12:13), Sakarja (Sak. 1:8–6:8), Petrus (Apg. 10:9–16) och Paulus (Apg. 16:9), som alla tar emot viktig information genom drömmar och visioner. Liksom trappan i Jakobs dröm i Betel (1 Mos. 28:12) ger Perpetuas steg möjligheter att färdas mellan himmel och jord,<sup>40</sup> och klargör att det är döden, och därefter himmelriket, som väntar henne och de andra fångarna. Liksom Hesekiel i visionen om döda ben som får liv (Hes. 37:1–10) får Perpetua en kallelse att be och profetera om nytt liv åt fränder bortom allt hopp och etableras därmed som en kraftfull förebedjare.<sup>41</sup> Daniel får i sin tronvision också se en uråldrig man med snövita kläder och hår som ull (Dan. 7:9), och lovsången vid tronen stämmer med vad som rapporteras i Jes. 6:4 och Upp. 4:8. Däremot är det bara Perpetua och Saturus som får komma nära nog att kyssa honom och ta emot hans smekning – en hedersbetygelse som visar på en sällsynt nära relation till Gud.<sup>42</sup> Det är helt följdriktigt att visionen avslutas med att den lokala kyrkliga hierarkin underkastar sig Perpetuas auktoritet.<sup>43</sup>

Kampvisionen vidgar perspektivet till hela mänskligheten och presenterar Perpetuas kamp som en del av den kosmiska kampen mot ondskan, där segerpriset är det eviga livet. Dess primära bibliska kontext är omedelbart efter syndafallet, där Gud lovar ormen: ”Jag ska väcka fiendskap mellan dig och kvinnan, mellan din avkomma och hennes: han ska trampa på ditt huvud, och du ska hugga honom i hälen” (1 Mos. 3:15). När Perpetua sätter foten på gladiatorns nakna förverkligas den profetian med henne, snarare än Kristus, i rollen som Evas avkomma. Bilden underlättas av latinska översättningar som använder femininumformen *ipsa* (”hon”) för kvinnans avkomma, trots att både den hebreiska grundtexten och Septuaginta har

40. Martyriets grekiska översättning använder samma term, κλίμαξ, som 1 Mos. 28:12 i Septuaginta. Heffernan, *The Passion of Perpetua and Felicity*, 447.

41. Rhee, *Early Christian Literature*, 100.

42. Jesaja får sina läppar renade av ett glödande kol (Jes. 6:1–13), men uppnår ändå inte samma närhet med Gud som Perpetua och Saturus. Även Mika (1 Kung. 22:19) och Hesekiel (Hes. 1:25–3:11) rapporterar visioner av Guds tron.

43. Heffernan, *The Passion of Perpetua and Felicity*, 291–292; Böhme, ”The Conquest of the Real”, 235–236; Kitzler, *From "Passio Perpetuae" to "Acta Perpetuae"*, 39, 54; Cobb, ”Suicide by Gladiator?”, 611; Rebillard, *The Early Martyr Narratives*, 17.



maskulinum,<sup>44</sup> och förebådas när Perpetua i sin första vision trampar en orm på huvudet som vore han den första stegpinnen på himlastegen (4.7).<sup>45</sup> De gyllene äpplena motsvarar livets träd, vars frukt skänker evigt liv (1 Mos. 2:9, 3:22, 3:24), sammanfört med det odödlighetens träd med gyllene äpplen som Hera i den grekiska mytologin planterat i hesperidernas trädgård vid oceanens rand.<sup>46</sup>

Tillsammans ger de fem visionerna Perpetua en status som är jämförbar med gammaltestamentliga drömmare och profeter,<sup>47</sup> men som också är gångbar utanför den judisk-kristna traditionen. Den antika världen ansåg allmänt att drömmar kunde förmedla budskap från gudarna,<sup>48</sup> om man bara kunde skilja sådana profetiska drömmar från medicinska drömmar som gav kunskap om kroppens tillstånd, och från reflektiva drömmar som bara speglade dagens tankar.<sup>49</sup> Den antika medicinen satte värde på medicinska drömmar som diagnosverktyg,<sup>50</sup> och för att tolka profetiska drömmar

---

44. Detaljen att Perpetua före kampen förvandlas till en man (*facta sum masculus*; 10.7) går att tolka som en anpassning till profetians maskulina former, om man inte helt enkelt ser manligt kön som en nödvändighet för kampmotivet. Arthur J. Pomeroy, "Status and Status-Concern in the Greco-Roman Dream-Books", *Ancient Society* 22 (1991), 56, noterar att grekisk-romerska handböcker i drömtydning tolkar en förvandling från man till kvinna som ett dåligt omen, medan motsatt förvandling inte ens nämns.

45. Rhee, *Early Christian Literature*, 154, noterar att handböcker i drömtydning förknippar giftormar med mäktiga män och huvuden med föräldrar, vilket gör att ormen här kan symbolisera både djävulen och den romerska föräldraauktoriteten. Jämför Böhme, "The Conquest of the Real", 229; Heffernan, *The Passion of Perpetua and Felicity*, 252; Solevåg, *Birthing Salvation*, 212–213, 254–255; Bremmer, *Maidens, Magic and Martyrs*, 385.

46. Ada Cohen, "Mythic Landscapes of Greece", i Roger D. Woodard (red.), *The Cambridge Companion to Greek Mythology*, Cambridge 2007, 317, <https://doi.org/10.1017/CCOL9780521845205.012>; Böhme, "The Conquest of the Real", 229; Heffernan, *The Passion of Perpetua and Felicity*, 267–268; Solevåg, *Birthing Salvation*, 213. Jämför Hesiodos, *Theogonia* 215–216 (Loeb Classical Library 57, 20).

47. Föreställningen att profetskap och martyrskap hör ihop går tillbaka på Matt. 5:11–12; Apg. 7:55–57; Mart. Pol. 12, och i Eusebius, *Historia ecclesiastica* 5.16.12, används frånvaron av montanistiska martyrer som ett argument mot de montanistiska profeterna. Se Katarina Waldner, "Visions, Prophecy, and Authority in the *Passio Perpetuae*", i Jan N. Bremmer & Marco Formisano (red.), *Perpetua's Passions: Multidisciplinary Approaches to the Passio Perpetuae et Felicitatis*, Oxford 2012, 204–209, <https://doi.org/10.1093/acprof:osobl/9780199561889.003.0013>. Se också Solevåg, *Birthing Salvation*, 226; Kitzler, *From "Passio Perpetuae" to "Acta Perpetuae"*, 51–55.

48. Pomeroy, "Status and Status-Concern", 59; Harris, *Dreams and Experience in Classical Antiquity*, 1–2; Joseph Barbera, "Sleep and Dreaming in Greek and Roman Philosophy", *Sleep Medicine* 9 (2008), 906, <https://doi.org/10.1016/j.sleep.2007.10.010>. Som Harris och Barbera noterar var både Aristoteles (384–322 f.v.t.) och Cicero (106–43 f.v.t.) skeptiska till profetiska drömmar.

49. M. Andrew Holowchak, "Interpreting Dreams for Corrective Regimen: Diagnostic Dreams in Greco-Roman Medicine", *Journal of the History of Medicine and Allied Sciences* 56 (2001), 388–399, <https://doi.org/10.1093/jhmas/56.4.382>.

50. Holowchak, "Interpreting Dreams for Corrective Regimen", 382–386.

fanns handböcker att tillgå,<sup>51</sup> vilka lärde drömtydaren att bortse från när den törstige drömmer om vatten eller den förälskade om föremålet för förälskelsen.<sup>52</sup> Platon (ca 428–ca 348 f.v.t.) låter Sokrates (ca 470–399 f.v.t.) lita på drömmar både för att motivera sitt levnadssätt och för att få kunskap om att döden stundar,<sup>53</sup> och Diodorus Siculus (ca 90–ca 30 f.v.t.) vittnar om att Alexander den store (356–323 f.v.t.) drömt fram det rätta motmedlet mot ett gift som hotade att döda hans officerare.<sup>54</sup> Att drömma profetiska drömmar är alltså ett idealiserat beteendemönster i både judisk-kristen och grekisk-romersk tradition. Budskapet är klart även för den som inte känner igen de bibliska referenserna: den gudomliga sfären accepterar och ärar Perpetua, trots att det jordiska samhället vill göra sig av med henne.

### Filosofiskt dödsförakt

Att martyriet delar flera ideal med den grekisk-romerska kultursfären blir än tydligare i Perpetuas skildrade attityd till döden, både i hennes egen text och i den avslutande martyrb berättelsen. Från början lider hon svårt i den mörka fängelsehålan, där trängseln gör hettan kvävande och hotet om våld från vakterna är ständigt närvarande (3.5–6), men efter att ha fått ha sin son hos sig i fångelset vänder det: ”Genast repade jag mig, mitt lidande och oron för mitt barn lättade, och mitt fångelse förvandlades plötsligt till ett palats, så att jag hellre ville vara där än någon annanstans” (3.9). Sedan kan hon frimodigt bekänna sin tro inför domstolen. De andra fångarna finner hopp i hennes visioner och på avrättningsdagen skildrar redaktören en grupp muntra fångar som tågar mot döden på arenan som vore det till himlen de gick (18.1). Perpetua ser åskådarna i ögonen tills de vänder bort blicken (18.2),<sup>55</sup> sjunger segervisst i väntan på sin avrättning (18.7) och när gladiatoren tvekar att ge henne dödsstöten hjälper hon honom att styra svärdet mot strupen (21.9).

Denna ståndaktighet inför den egna avrättningen motsvarar etablerade grekisk-romerska ideal för en god död, där även en påtvingad eller självvald död är hedersam för den som möter den med samma lugn, mod och

---

51. Barbera, ”Sleep and Dreaming in Greek and Roman Philosophy”, 906–907; Harris, *Dreams and Experience in Classical Antiquity*, 134–139.

52. Pomeroy, ”Status and Status-Concern”, 59.

53. Platon, *Sokrates försvarstal* 33c (Loeb Classical Library 36, 164); Platon, *Kriton* 44a–b (Loeb Classical Library 36, 218). Jämför Harris, *Dreams and Experience in Classical Antiquity*, 25, 160–162.

54. Diodorus Siculus, *Bibliotheca historica* 17.103 (Loeb Classical Library 422, 414–418). Jämför Harris, *Dreams and Experience in Classical Antiquity*, 91.

55. Våluppfosttrade kvinnor sänkte vanligen blicken i mäns sällskap. Bremmer, *Maidens, Magic and Martyrs*, 412.

värdighet som de antika filosoferna.<sup>56</sup> Diogenes av Sinope (ca 412–323 f.v.t.) rullar helt enkelt in sig i manteln och slutar andas,<sup>57</sup> medan Menedemus av Eretria (ca 339–ca 265 f.v.t.) och stoikern Kleanthes (ca 330–ca 230 f.v.t.) fastar tills döden inträder.<sup>58</sup> Och den dödsdömde Sokrates, vars död idealiserats mer än någon annans, föreläser oförskräckt om fördelarna med att lämna kroppen bakom sig för att låta själen obehindrat ägna sig åt filosofin,<sup>59</sup> och tömmer sedan giftbägaren lugnt (εὐκόλως) och oberört (εὐχερῶς).<sup>60</sup>

På motsvarande sätt framhåller den judiska Andra Mackabeerboken den nittioårige Elasar, som när myndigheterna kräver att han ska äta svinkött föredrar att bli piskad till döds framför att försöka lura dem genom att byta ut det förbjudna köttet mot tillåtet (2 Mack. 6:18–31), liksom sju bröder som ivrigt låter sig skalperas, lemlästas och halstras över öppen eld hellre än att överge sina fäders tro (2 Mack. 7:1–41).<sup>61</sup> Fjärde Mackabeerbokens författare stärker kopplingen till den grekiska filosofin genom att använda Elasar och de sju bröderna som bevis för att förnuftet kan övervinna till och med driften att undvika smärta (4 Mack. 1:7, 1:20).<sup>62</sup> Det grekiska idealet om en god död blir därigenom ett verktyg i kampen mot det grekiska inflytandet över det judiska folket.

---

56. Timothy Hill, *Ambitiosa Mors: Suicide and the Self in Roman Thought and Literature*, New York 2004, 2, 197–202, <https://doi.org/10.4324/9780203492840>; Catharine Edwards, *Death in Ancient Rome*, New Haven, CT 2007, 21, 29–33; Valerie M. Hope, *Roman Death: The Dying and the Dead in Ancient Rome*, London 2009, 54–58; Candida R. Moss, *Ancient Christian Martyrdom: Diverse Practices, Theologies, and Traditions*, New Haven, CT 2012, 27–29, 36–37.

57. Diogenes Laertios, *Om kända filosofers liv och tankar* 6.2 Diogenes (76) (Loeb Classical Library 185, 78).

58. Diogenes Laertios, *Om kända filosofers liv och tankar* 2.17 Menedemus (143) (Loeb Classical Library 184, 274), 7.5 Kleanthes (176) (Loeb Classical Library 185, 282).

59. Platon, *Faidon* 61e–107b (Loeb Classical Library 36, 308–484).

60. Platon, *Faidon* 117c (Loeb Classical Library 36, 518–520). Droge & Tabor, *A Noble Death*, 20–22; Sissa, "Socrates' Passion", 244–246; Victoria Vasquez, "Jesu död i Markusevangeliet – skamlig eller ärofull? En jämförelse mellan antika framställningar av ärofull död och Markusevangeliets passionsberättelse (14:32–15:39)", *Svensk Exegetisk Årsbok* 85 (2020), 180–185.

61. Droge & Tabor, *A Noble Death*, 73–74. Tyler A. Stewart, "Jewish Paideia: Greek Education in the Letter of Aristes and 2 Maccabees", *Journal for the Study of Judaism* 48 (2017), 195–200, <https://doi.org/10.1163/15700631-12340146>, placerar in Andra Mackabeerboken i en ambition att bygga upp en judisk bildningstradition liknande den grekiska, men med Torah och judisk lagtradition i centrum. Elasar blir då en förebild i sitt motstånd mot det grekiska inflytandet.

62. David A. deSilva, *4 Maccabees*, Sheffield 1998, 51–55, 66–74. Thomas Witulski, "Antiochos contra Eleazar – Das vierte Makkabäerbuch als Zeugnis des Ringens um ein zentrales Element jüdischen Glaubens", *Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft* 125 (2013), 289–303, <https://doi.org/10.1515/zaw-2013-0018>, menar att Fjärde Mackabeerbokens ärende är att hävda den judiska traditionens förankring i samma förnuft som den grekiska filosofin, i opposition mot motståndare som hävdar att judisk lag strider mot förnuftet.

När både Perpetua själv och redaktören tillskriver henne samma oberörda attityd inför sin egen stundande död, framställer de henne som en fullblodsfilosof vars övertygelse är viktigare än jordelivet,<sup>63</sup> och etablerar oberördhet inför döden som ett ideal som martyriet delar med grekisk-romersk kultur i allmänhet. Perpetuas likhet med bibliska drömmare och profeter kompletteras därmed med en hög status även i den grekiska filosofiska traditionen, som värderar rationalitet, principfasthet och självkontroll – vilket bekräftas av fångvaktarens ökande respekt för sin fånge (9.1).

### Mänsklig värdighet

Perpetuas höga status är också högst påtaglig i hur hon bemöter den romerska makten. När militärtribunen behandlar sina fångar med överdriven grymhet, konfronterar Perpetua honom och frågar ansikte mot ansikte: ”Varför tillåter du inte att vi söker svalka, vi som är de ädlaste av kejsarens missdådare, satta att kämpa på hans födelsedag? Bidrar det inte till din ära om vi förs fram vid god hälsa?” (16.3). Perpetuas ord får tribunen att rysa (*horreo*) och rodna (*erubesco*) av skam (16.4), och han säger genast till om en mer human behandling av fångarna.

När de dödsdömda når arenan vill vakterna att de klär ut sig, männen till Saturnuspräster och kvinnorna till Ceresdyrkare (18.4).<sup>64</sup> Detta är under Perpetuas värdighet,<sup>65</sup> och hon utbrister: ”Har vi kommit hit frivilligt, var det inte för att få vår frihet kränkt. Har vi överlämnat våra liv, var det inte för att göra något sådant. Detta är vårt avtal med er” (18.5). Trots det ovanliga i att en dödsdömd vägrar godta villkoren för sin egen avrättning accepterar tribunen argumentet och låter de kristna gå in på arenan i sina egna kläder (18.6).

När Perpetua kämpat mot en vild ko har hennes tunika fått en reva, och hennes hår har kommit i oordning. Mån om sin värdighet justerar hon

63. Sissa, ”Socrates’ Passion”, 252–253; Solevåg, *Birthing Salvation*, 224–225.

64. Att klä ut dödsdömda på detta sätt var en etablerad praxis. Saturnus (Kronos) associerades vanligen med tiden och åkerbruket, men identifierades i Karthago också med den feniciska guden Baal Hammon. Ceres (Demeter) var skördens och moderskapets gudinna, identifierad med den karthagiska månggudinnan Tanit. K.M. Coleman, ”Fatal Charades: Roman Executions Staged as Mythological Enactments”, *The Journal of Roman Studies* 80 (1990), 44–73, <https://doi.org/10.2307/300280>; Dixon-Kennedy, *Encyclopedia of Greco-Roman Mythology*, 96, 108–109, 274; Luke Roman & Monica Roman, *Encyclopedia of Greek and Roman Mythology*, New York 2010, 121–122, 132–133; Heffernan, *The Passion of Perpetua and Felicity*, 326, 330–331; Bremmer, *Maidens, Magic and Martyrs*, 413–415.

65. Den latinska texten identifierar inte Perpetua med namn här, men *generosa illa* (”hon den välborna”) kan knappast syfta på någon annan, och den grekiska översättningen använder hennes namn. Jämför Craig Williams, ”Perpetua’s Gender: A Latinist Reads the *Passio Perpetuae et Felicitatis*”, i Jan N. Bremmer & Marco Formisano (red.), *Perpetua’s Passions: Multidisciplinary Approaches to the Passio Perpetuae et Felicitatis*, Oxford 2012, 58, <https://doi.org/10.1093/acprof:osobl/9780199561889.003.0005>.

tunikan över låret och ber om en hårnål för att sätta upp håret ordentligt. Det passar ju inte för en martyr att ha håret utsläppt, som vore hon sorgklädd på sin äras triumfdag (20.4–5).<sup>66</sup>

I de här scenerna är det den dödsdömda själv som utför konsensusinsatser för att justera den romerska övermaktens beteendemönster, anmärkningsvärt nog med viss framgång.<sup>67</sup> Det romerska rättssystemet tar ifrån de dödsdömda all värdighet genom att sätta dem i en mörk och överhettad fängelsehåla, klä ut dem till företrädare för religiösa föreställningar de tagit avstånd ifrån och reducera dem till blodigt slaktavfall utom räckhåll för de vanliga begravningsritualerna.<sup>68</sup> Men Perpetua ställer sig i vägen, ser makten i ögonen, och insisterar på att få svalka sig, behålla sina kläder och sätta upp sitt hår. Hennes beteende är ett starkt uttryck för den kristna värderingen att varje människa äger en inneboende värdighet.<sup>69</sup> Medan det hierarkiska antika samhället kunde se en sådan värdighet hos en välutbildad adelsdam med filosofiskt dödsförakt som Perpetua, gäller principen för henne alla människor, slavar som fria. Perpetuas medfångar får också svalka sig och behålla sina kläder, och till och med Dinocrates är väl klädd (*bene vestitum*) i hennes tredje vision (8.1).

Att makten låter sig övertalas att tillmötesgå Perpetuas krav utgör också en viktig retorisk teknik som återkommer martyriet igenom. Hennes far som inte blir åtlydd (3.3), fängvaktaren som efter hand visar fångarna respekt (9.1) och slutligen själv blir kristen (16.4), tribunen som skäms (16.4) och låter de dödsdömda behålla sina kläder (18.6) – alla tar de emot en dödsdömds kritik som kraftfulla konsensusinsatser riktade mot den romerska makten och bidrar till intrycket att det romerska samhället förr eller senare ska göra de kristna värderingarna till sina egna.

Tanners kulturmodell hjälper oss alltså att urskilja både likheter och skillnader mellan grekisk-romerska värderingar i allmänhet och de normer och ideal som *Perpetuas och Felicitas martyrium* står för. Trots att martyriet inledningsvis tecknar en skarp kontrast mellan de kristna martyrerna och det samhälle som vill deras död, står det i slutändan klart att den implicerade författaren delar flera av den grekisk-romerska kulturens värderingar. För att etablera Perpetuas auktoritet lyfter texten fram hennes högborna status, hennes drömlika visioner och hennes lugn och värdighet i mötet med

---

66. Rhee, *Early Christian Literature*, 145; Heffernan, *The Passion of Perpetua and Felicity*, 341; Solevåg, *Birthing Salvation*, 237–238.

67. Rhee, *Early Christian Literature*, 155–156.

68. Coleman, "Fatal Charades", 46–47, 66; Hope, *Roman Death*, 60.

69. Jämför Anders Piltz, "Det svårfångade människovärdet", *Signum* 17:8 (1991), 248–251; Ingemund Hägg, "Alla människors lika värde eller människans värdighet", *Tidskrift för politisk filosofi* 18:3 (2014), 2–19.

döden – ideal som är väl etablerade i grekisk-romersk kultur. Två värderingar har däremot visat sig skilja martyriet från det omgivande samhället: dels den vägran att offra till de romerska gudarna som utgör den givna utgångspunkten för en tidigkristen martyrberättelse, dels principen om alla människors inneboende värdighet. Precis som martyriet tycks vilja förutsäga är detta två ideal som med tiden kommit att bli allmänt omfattade i det västerländska samhället, vilket på ett tankeväckande sätt illustrerar hur en motkulturell berättelse framgångsrikt kan påverka majoritetskulturen. ▲

#### SUMMARY

This study analyzes the early third-century *Passion of Perpetua and Felicitas* using Kathryn Tanner's theoretical model of cultures as sets of behavioural patterns, continuously upheld by consensus efforts guiding children, newcomers, and rebels towards expected norms and ideals. In early Christian stories such as this one, we may observe how the narrative characters choose between specifically Christian behavioural patterns and patterns that are available in Greco-Roman society more generally. Observations of the narrative's plot, characterizations, and attitudes towards narrated behaviour may inform us of the values of the implied author. Despite the sharp contrast depicted between the defenseless Christian martyrs and the brutal Roman society intent on killing them, the implied author turns out to share many values with Greco-Roman culture. Perpetua's ability to receive and explain prophetic dreams and her calm and rational attitude towards her own execution are ideals that are as valid in a Greco-Roman context as in a Jewish-Christian one. Two values are found to distinguish the *Passion* from Greco-Roman culture: the norm not to sacrifice to the Greco-Roman gods that constitutes the given plot of an early Christian martyrdom story and the principle of inherent human dignity, extended even to slaves and convicts.