

# EVANGELIET ENLIGT HOMEROS: FRÅN EVA TILL MARIA

*Maria Stuesson (maria.stuesson@ctr.lu.se)*  
*Lunds universitet*

## Abstract:

This article presents and discusses the so-called Homeric centos attributed to the fifth-century Byzantine empress Eudocia. More specifically it looks at the passages about Eve and Mary, whose length in this Gospel narrative far exceed those of the New Testament texts. Eve and Mary frame the story of Jesus' life and death and can therefore be seen as an interpretative framework for this narrative. The Homeric centos, or *Homerocentones*, rewrite the Gospel story using verses from the Homeric epics and in the presentation of the two aforementioned characters the history of salvation is revealed. Eve allows, although unwittingly, sin to enter the world. And through Mary the word of salvation spreads as she receives the announcement of the resurrection. In the presentation of Mary, the cento dwells on the motif of grief. Similes and verses from Homer describing grief build up a character, whose accumulated grief in this narrative becomes something of a virtue. The elaboration of their characters in a Gospel narrative, and the interconnectedness of the two in the cento, thus inform an interpretation of Gospel stories in relation to classical literature.

## Keywords:

Mary as Mother, Eve, *Homerocentones*, Aelia Eudocia

## Introduktion

Omskrivningar, parafraaser och poetiska bearbetningar av de nytestamentliga evangelierna är en företeelse som tar sig olika uttryck i olika tider, där litterära gestaltningar av bibliska karaktärer, teologier och föreställningar med olika form och syfte breder ut sig på en kyrko- och litteraturhistorisk karta. I denna artikel ser jag närmare på en sådan omskrivning, nämligen den av den bysantinska kejsarinnan Eudokia författade homeriska cento. *Homerocentones*, som den kallas, är evangeliet om Jesus berättat med Homeros ord: hexameterverser hämtade från olika passager i Homeros två epos vävs samman för att gestalta berättelsen om Bibelns Jesus.

Men denna berättelse skiljer sig också åt från sin bibliska förlaga. I Eudokias cento inleds berättelsen med skapelsen och fallet, och i dess slutscener möter vi en moder som först sörjer sin döde son och sedan är den karaktär som tar emot budskapet om hans uppståndelse. Eftersom dessa passager avviker från Nya testamentet, och på ett sätt omformar hela evangelieberättelsen, blir de utgångspunkten för följande text. Mer specifikt handlar den om de två karaktärer som särskilt tydligt framträder i dessa passager: Eva och Maria. I *Homerocentones* blir Maria den nya Eva inte så mycket genom ett fokus på hennes syndfrihet som genom en narrativ struktur som också innehållsligt påminner om Homeros epos.

## Cento som genre och forskningen om *Homerocentones*

Centogenren har beskrivits som ett slags litterärt lapptäcke som strof efter strof sätter samman en ny berättelse. Det är en kompositionsteknik som kan ses som en extrem form av intertextualitet där citat från ett äldre verk får ny betydelse i ett annat litterärt sammanhang.<sup>1</sup> Som genre ligger centon också nära en typ av biblisk epik där Bibelns

---

<sup>1</sup> Sigrid Schottenius Cullhed skriver utförligt, på både svenska och engelska, om centolitteratur. Benämningen 'cento' som referens till en särskild typ av poetisk komposition finner hon först hos Tertullianus. Se Sigrid Schottenius Cullhed, *Proba the Prophet: The Christian Virgilian Cento of Faltonia Betitia Proba*, Leiden: Brill 2015, 1–2. Se också Karl Olav Sandnes, *The Gospel 'According to Homer and Virgil': Cento and Canon*, Leiden: Brill 2011, 107–108.

texter skrivs om i en mer utstuderad form.<sup>2</sup>

*Homerocentones* har under senare decennier fått mer uppmärksamhet än tidigare. Inte mindre än tre kritiska utgåvor av dessa texter har getts ut sedan millennieskiftet.<sup>3</sup> Detta nya intresse utgör en kontrast till den bedömning som Joseph Golega gjorde år 1960, nämligen att dessa texter är "weder des Druckes noch des Lesens wert."<sup>4</sup> Den bedömningen utgick ifrån en tidigare utgåva av detta sammanfogade verk, där också utgivaren själv tycktes tveka inför dess litterära kvaliteter och möjligheter.<sup>5</sup> Men Mark D. Usher, som 1999 publicerade en utgåva som han tillskriver den historiska gestalten och bysantinska kejsarinnan Eudokia Augusta, skriver att en sådan negativ hållning inte bara saknar förståelse och fantasi, utan dessutom missar textens heuristiska potential.<sup>6</sup> Denna positiva omvärdering kan sägas karaktärisera den forskning som nu sker. Nya utgåvor av texterna har bidragit till det större intresset, och gjort att forskare kan beträda dessa marker med frågor som inte i första hand rör textkritik. Den kritiska

---

<sup>2</sup> Mary Whitby jämför centon med biblisk epik men betonar att det handlar om olika tekniker för de olika texternas komposition. Mary Whitby, "The Bible Hellenized: Nonnus' Paraphrase of St John's Gospel and 'Eudocia's' Homeric Centos", i: J. H. D. Scourfield (red.), *Texts & Culture in Late Antiquity: Inheritance, Authority, and Change*, Swansea: Classical Press of Wales 2007, 195–231.

<sup>3</sup> André-Louis Rey (red.), *Centons Homériques (Homerocentra): Introduction, Texte Critique, Traduction, Notes et Index* (SC, 437), Paris: Cerf 1998; Mark D. Usher (red.), *Homerocentones Eudociae Augustae*, Stuttgart: Teubner 1999; Rocco Schembra (red.), *Homerocentones* (CCSG, 62), Turnhout: Brepols, 2007. Den senaste utgåvan är också den mest utförliga och innehåller flera olika versioner av *Homerocentones*: *Conscriptio Prima* är nästintill identisk med Ushers text, Schembras *Conscriptio Secunda* är Reys text, och dessutom innehåller Schembras utgåva tre kortare versioner. Samme Schembra har också gett ut de två längre redaktionerna med kommentar och översättning på italienska.

<sup>4</sup> "Värda varken tryck eller läsning." Här skall sägas att Golega använder sig av en text som inte är identisk med den jag kommer att följa i undersökningen nedan. Joseph Golega, *Der homerische Psalter: Studien über die dem Apolinarios von Laodikeia zugeschriebene Psalmenparaphrase*, Ettal 1960, 1.

<sup>5</sup> Arthur Ludwich publicerade 490 verser av det långa diktverket, som i nuvarande utgåvor varierar mellan ca 700 (Schembras tre kortare versioner) och 2400 verser (*Conscriptio prima*; *Secunda* är något kortare). Se diskussion hos Mark D. Usher, "Prolegomenon to the Homeric Centos", *AJP* 118 (1997), 305–321.

<sup>6</sup> Se Usher, "Prolegomenon", 305.

utgåva som ligger till grund för följande presentation är den senaste, men också mest utförliga utgåvan av Rocco Schembra, enligt vad han benämner som "conscriptio prima".

En sammanfattning av forskningsläget kan beskrivas på följande vis: centogenren och dess historiska bakgrund placeras oftast i en kontext där klassisk bildning och Nya testamentets texter i varierande grad ställs mot varandra. Karl Olav Sandnes beskriver hur denna typ av text kan läsas i relation till det edikt om lärare och undervisning som kejsar Julianus år 362 e.Kr. utfärdar.<sup>7</sup> En jämförelse mellan Eudokias cento och en latinsk dito är också en del av Sandnes undersökning, vilket implicerar en bredare syn på centogenrens framväxt och uppkomst liksom dess relation till andra och liknande litterära former.<sup>8</sup> Men Eudokias verk har också diskuterats utifrån hennes egen bakgrund och i relation till de övriga texter hon står som författare till.<sup>9</sup>

---

<sup>7</sup> Sandnes, *Gospel*, 84–97. En bredare diskussion återfinns i en tidigare monografi av samme författare: *The Challenge of Homer: School, Pagan Poets and Early Christianity*, London: T & T Clark 2009. För en något mer populärt hållen artikel om samma ämne, även om centolitteraturen inte är föremål för undersökningen, se Samuel Rubenson, "När Bibeln ersatte Homeros", *RIT: Religionsvetenskaplig Internettidskrift* 1 (2001), <http://lup.lub.lu.se/record/789275>.

<sup>8</sup> Faltonia Betitia Probas cento har diskuterats ingående av Sigrid Schottenius Cullhed, som skrev sin avhandling om detta ämne, och som sedan publicerat den som monografi med titeln *Proba the Prophet*. Det finns ett antagande om att Eudokia skall ha haft tillgång till Probas cento genom en kopia av det som donerats till kejsaren; se t.ex. Julia Burman, "The Athenian Empress Eudocia", i: P. Castrén (red.), *Post-Herulian Athens: Aspects of Life and Culture in Athens A.D. 267–529*, Helsinki: Foundation of the Finnish Institute at Athens 1994, 63–87. Den komparativa ansatsen gäller också Mary Whitby som jämför Eudokias cento med Nonnos av Panopolis hexameterparafra: Mary Whitby, "Bible Hellenized". Se även Mary Whitby, "Nonnus and Biblical Epic", i: Domenico Accorinti (red.), *Brill's Companion to Nonnus of Panopolis*, Leiden: Brill 2016, 215–239.

<sup>9</sup> T.ex. Brian Sowers som skriver om tre av Eudokias texter och relaterar det till hennes atenska bakgrund; Brian Sowers, *Eudocia: The Making of a Homeric Christian*, University of Cincinnati 2008 (Doktorsavhandling). Sowers avhandling kommer enligt uppgift att publiceras under 2017 i Hellenic Studies Series vid Harvard University Press. Bokkapitlet "Retelling and Misreading Jesus: Eudocia's Homeric Cento" i: N. Calvert-Koyzis & H. Weir (red.), *Breaking Boundaries: Female Biblical Interpreters Who Challenged the Status Quo*, New York: T & T Clark 2010, 14–33, bygger på avhandlingen och diskuterar perikopen med den samariska kvinnan, vilket också är huvuddiskussionen om centons text i avhandlingen.

Utifrån ett läsarorienterat perspektiv beskriver Usher, som också har gjort en av editionerna, hur en kollision mellan biblisk och homerisk textvärld äger rum genom centons kompositionsteknik: det är en tolkning av bibelberättelsen som Eudokia använder Homeros ord för att gestalta.<sup>10</sup> I detaljstudiet av olika passager i *Homerocentones* är det olika aspekter som står i centrum. Vad som sker med den bibliska och homeriska texten i omtolkningen diskuteras, liksom varför vissa passager, teman eller motiv blir särskilt viktiga.<sup>11</sup>

I *Homerocentones* har vi ett verk som återger och tolkar en evangelieberättelse med hjälp av sammansatta verser från Homeros två epos, *Odysséen* och *Iliaden*. Det är en text som på ett sätt reflekterar distansen mellan språket och den verklighet det sägs avbilda. Och det är ett narrativ som kan ses som ett inlägg i diskussionen om kristen tradition och klassisk bildning, som ett försök till att förena dessa två världar i en och samma berättelse. Men det är också en genre som på ett annat sätt kan förstås som en högtravande demonstration av kunskap.<sup>12</sup> Så vad kan denna text säga? I det följande vill jag visa hur detta narrativ genom kombinationen av två berättelsevärldar formar en text där Eva och Maria ges homeriska drag, och att detta påverkar förståelsen av deras roll i den kristna historien.

---

<sup>10</sup> Mark D. Usher, *Homeric Stitchings: The Homeric Cento of the Empress Eudocia*, Lanham: Rowman & Littlefield 1998. Usher använder begreppet "Verfremdung", förfrämligande, för att illustrera vad som sker när orden från Homeros möter ett nytt sammanhang i Bibelns berättelser. Gamla ord ges nya förståelser och kräver av dess läsare ett engagemang när företeelser och utsagor möter ett motstånd i detta nya sammanhang, och vice versa. Begreppet förknippas med Bertolt Brecht som en del av dennes teaterestetik och teori.

<sup>11</sup> Alla ovan listade författare skulle kunna nämnas här, eftersom de ofta lägger tonvikt vid enskilda passager för deras undersökning. Men här bör också nämnas Andromache Karanika, som diskuterar de särskilt framträdande kvinnliga rösterna i denna cento, och som ser detta som en förlängning av författaren (eller snarare författandet) självt; Andromache Karanika, "Female Voice, Authorship, and Authority in Eudocia's Homeric Centos", i: J. Martínez (red.), *Fakes and Forgers of Classical Literature: Ergo Decipiatur!*, Leiden: Brill 2014, 95–107.

<sup>12</sup> Sandnes citerar Scott McGill som skriver: "[t]o present a cento is always on one level to trade in cultural capital and to affirm one's highbrow credentials"; Sandnes, *Early Christian Discourses*, 295. Se även Sowers, *Eudocia*, 66–71.

## Eudokia Augusta: medförfattare

Jag har än så länge lämnat författarfrågan åt sidan och accepterat ett grundantagande som görs, nämligen att Eudokia Augusta någon gång omkring 400-talets mitt författar en cento, som är ett av de verk hon skrivit och som har bevarats till eftervärlden. Troligtvis sker detta i Jerusalem efter att hon på ett eller annat sätt fallit i onåd hos kejsar Theodosius II och fått lämna Konstantinopel för Jerusalem.<sup>13</sup> Det är ett verk där hon synliggör sig själv i en förklarande inledning, och därigenom avslöjar de processer som detta verk kommit till genom.<sup>14</sup> I denna prolog skriver hon om Patricius som den som först och skickligt författat detta verk. Men hon skriver också att han inte har återgett allt korrekt, eftersom han varken har "bevarat versernas fulla harmoni" (οὐδὲ μὲν ἀρμονίην ἐπέων ἐφύλαξεν ἅπασαν, v 6) eller hållit sig till enbart de verser som förlagan (den klanderfrie Homeros) ger (vv 7–8). Att förbättra det verk som Patricius har påbörjat, och att enbart använda Homeros verk som textmaterial tycks därför vara det projekt som Eudokia tar sig an.

1. ἦδε μὲν ἱστορίη θεοτερέος ἐστὶν ἀοιδῆς.
2. Πατρικίος δ', ὃς τήνδε σοφῶς ἀνεγράψατο βίβλον,
3. ἔστι μὲν ἀνάοιο διαμπερὲς ἄξιος αἴνου,
4. οὐνεκα δὴ πάμπρωτος ἐμήσατο κύδιμον ἔργον.
5. ἀλλ' ἔμπης οὐ πάγχυ ἐτήτυμα πάντ' ἀγόρευεν
6. οὐδὲ μὲν ἀρμονίην ἐπέων ἐφύλαξεν ἅπασαν.
7. οὐδὲ μόνων ἐπέων ἐμνήσατο κείνος αἰείδων,
8. ὅπποσα χάλκεον ἦτορ ἀμεμφέος εἶπεν Ὀμήρου.
9. ἀλλ' ἐγὼ ἡμιτέλεστον ἀγακλεῆς ὡς ἴδον ἔργον
10. Πατρικίου, σελίδας ἱερὰς μετὰ χεῖρα λαβοῦσα,
11. ὅσσα μὲν ἐν βίβλοισιν ἔπη πέλεν οὐ κατὰ κόσμον,
12. πάντ' ἄμυδις κείνοιο σοφῆς ἐξείρουσα βίβλου·

<sup>13</sup> Händelserna omkring detta förfarande har ett legendariskt skimmer över sig. Kenneth G. Holum diskuterar de olika källornas framställningar av vad som utspelade sig vid det konstantinopolitanska hovet och mellan Eudokia och Pulcheria; Kenneth G. Holum, *Theodosian Empresses: Women and Imperial Dominion in Late Antiquity*, Berkeley: University of California Press 1982.

<sup>14</sup> Prologen till *Homero-centones* återges hos Schembra, men diskuteras också utförligt av Sowers.

13. ὅσα δ' ἐκεῖνος ἔλειπεν, ἐγὼ πάλιν ἐν σελίδεσσι
14. γράψα καὶ ἀρμονίην ἱεροῖς ἐπέεσιν ἔδωκα.
15. εἰ δέ τις αἰτιόωτο καὶ ἡμέας ἐς ψόγον ἔλκοι,
16. δοιάδες οὐνεκα πολλαὶ ἀρίζηλον κατὰ βίβλον
17. εἰσὶν Ὀμηρείων τ' ἐπέων πόλλ' οὐ θέμις ἐστίν.
18. ἴστω τοῦθ', ὅτι πάντες ὑποδορ' ἠστῆρες ἀνάγκης

Detta är historien om en gudaglädjande sång.  
Patricius, som den vist och skarpsinnigt skrev,  
är i evighet värd ständigt strömmande pris,  
då han som allra första sökte ryktbart göra detta verk.  
Men likväl berättade han inte helt sanningsenligt,  
inte heller bevarade han versernas fulla harmoni  
ej heller i denna sång mindes han bara de verser  
som hjärtat av koppar hos den klanderfrie Homeros sjöng.  
Men när jag såg detta praktfulla verk halvfärdigt  
av Patricius, och tog de heliga sidorna i handen  
och varje ord i den bok som inte var i ordning  
alltsamman rev jag ut ur dennes visa bok  
och allt som han utelämnat skrev jag åter ner  
och gav de heliga verserna deras harmoni tillbaka.  
Om nu någon anklagar och vill oss dra i skam  
på grund av de många dubbletter i denna iögonfallande bok  
för det är inte brukligt med många homeriska verser  
låt honom veta detta, att vi är alla slavar under nödvändigheten.

30. Πατρίκιος δ', ὃς τῆνδε σοφὴν ἀνεγράψατο δέλτον,
31. ἀντὶ μὲν Ἀργεῖων στρατιῆς γένος εἶπεν Ἑβραίων,
32. ἀντὶ δὲ δαιμονίης τε καὶ ἀντιθέοιο φάλαγγος
33. ἀθανάτου ἤεισε καὶ υἷέα καὶ γενετῆρα.
34. ἀλλ' ἔμπης ξυνὸς μὲν ἔφν πάρος ἀμφοτέροισι,
35. Πατρικίῳ κάμοι καὶ θηλυτέρῃ περ εὐούση·

Patricius, som skrev denna visa skrift,  
I stället för om Argivernas armé, talade om hebréernas släkte  
Och i stället för en demonisk och gudafientlig strid  
Sjöng han om Sonen och den odödliges Far.  
Likväl delar nu detta gemensamma verk både  
Patricius och mig själv, fastän jag är en kvinna.

Eudokia försvarar i den första delen av citatet sin användning av dubletter (δοιάδες), nämligen flera sammanhängande verser som i följd placeras in i den nya berättelsen.<sup>15</sup> Praxis tycks annars vara att infoga en vers i taget. Just detta är en viktig punkt för Usher, som genom denna uppgift avgör vilken av redaktionerna som är Eudokias egen.<sup>16</sup>

Textfrågorna och problemen med textens skriftliga tradering tar dock inte slut här. Fler författare tycks ha lagt sin hand vid verket, ändrat och korrigerat genom att ändra ordningen på hur verser är placerade vid sidan av varandra för att berätta den berättelse som i homerisk språkdräkt blir ett kristet evangelium. Bland de namn som nämns i manuskripten och utgåvorna finns också en Optimus och en Kosmas av Jerusalem. Usher menar att den utgåva som André-Louis Rey har gett ut, liksom *conscriptio secunda* i utgåvan av Rocco Schembra, är att betrakta som en representation av detta senare stadium av textredaktionen.<sup>17</sup>

I den följande diskussionen finns alltså ett antagande, nämligen att Eudokia Augusta någon gång under 400-talets mitt fogar samman ett kristet evangelium av verser från Homeros klassiska epos. I detta arbete utgår hon från ett redan sammanfogat verk av Patricius. Dessutom kommer hennes text att under historiens lopp fortsatt att förändras och skrivs om. Redan från början är detta ett verk som är intimt sammankopplat med skriftlig tradering och textproduktion. Även om en forskare som Brian Sowers har velat framhäva verkets

---

<sup>15</sup> Usher skriver att δοιάδες ibland missförstås som tvetydigheter, dubbla meningar, men menar att det här specifikt avser två eller flera verser som följer på varandra som också gör det i det verk från vilket orden hämtas; Usher, "Prolegomenon", 313. Detta är också något som skiljer de olika versionerna åt. *Conscriptio secunda* använder inte alls dubletter i samma utsträckning.

<sup>16</sup> Se Usher, "Prolegomenon", 315. Sowers skriver att Usher till och med går så långt att han ser ett specifikt manuskript som överensstämmande med den text som Eudokia författar. Sowers skriver att denna hypotes inte har nått någon vidare konsensus idag, men att Eudokias revision av texten motsvarar det som vi kan finna i Schembras utgåvor av de olika redaktionerna; Sowers, *Eudocia*, 74–75.

<sup>17</sup> Se diskussion hos Usher, "Prolegomenon", 308–310. Schembra gör också bedömningen att de tre senare recensionerna också de är just senare. Vi har alltså inte tillgång till *Homerocentones* så som det skrevs av den omtalade Patricius, utan snarare samlingar av dessa sammanfogade verk.



performativa aspekter och funktioner så får man inte glömma att den skrivna texten är mer än bara ett hjälpmedel för muntligt framförande i det långa diktverket.<sup>18</sup>

### Evangeliet som epik: en frälsningshistoria

Från olika passager i de två homeriska diktverken hämtar alltså Eudokia verser och placerar dem i en berättelse som tar sin början i världens begynnelse, med skapelsen och fallet.<sup>19</sup> Berättelsen sträcker sig sedan fram till uppståndelsen och himmelfärden som delvis formas utifrån ett homeriskt hemkomstmotiv.<sup>20</sup> Vid en jämförelse med Probas latinska cento så är Eudokias betydligt längre, 2354 verser jämfört med Probas 694, och består till större delen av Jesu liv och verksamhet.<sup>21</sup> Uppdelningen mellan berättelser hämtade från Gamla respektive Nya testamentet ger en betydande övervikt åt nytestamentlig text, medan 1 Moseboken 1–3 utgör en inledning till den frälsningshistoria som berättas i Eudokias verk.<sup>22</sup> Att se Jesu liv och verk inom detta ramverk är förstås inget nytt i sak utan speglar snarast en traditionell förståelse och tolkning av Jesu verk. Men att placera denna förståelse i en homerisk språkdräkt är däremot nyskapande.

Inledningen av centon riktar sig till åhörarna av den berättelse som följer. Redan här går det att se hur verser från Homeros som följer direkt på varandra också gör det hos Eudokia. Fokus riktas snart mot den person som detta evangelium enligt Homeros handlar om: Jesus, som beskrivs med orden "han som äger all makt över dödliga människor och gudar". Beskrivningen fungerar som en formelliknande perifras

---

<sup>18</sup> Schottenius Cullhed ser en parallell mellan centokomposition och citering av bibel i patristisk litteratur, en parallell som hon tycks förstå utifrån de materiella förutsättningarna som codexformat utgör, Se Schottenius Cullhed, *Proba the Prophet*, 1–2.

<sup>19</sup> Precis som i Probas latinska cento så tar berättelsen om Jesus form utifrån en bakgrund i Gamla testamentet och en Guds plan för mänskligheten som utformas.

<sup>20</sup> Se Sandnes, *Gospel*, 222–224.

<sup>21</sup> Längden som Probas cento har liknar mer de senare, kortare versionerna av *Homero-centones*.

<sup>22</sup> De verser som berättar om skapelsen och fallet kan sägas vara 8–89. Det som följer omtalar visserligen sådant som kan förstås utifrån händelser i 1 Mos, omtalade onda handlingar till exempel, men det är generella händelser och handlingar och inte specifikt relaterade till moseböckernas fortsättning.

för att ange person, då namnen på de bibliska karaktärerna inte alltid har någon språklig motsvarighet i Homeros epos.<sup>23</sup>

1. Κέκλυτε, μυρία φύλα περικτιόνων ἀνθρώπων,  
(Il 17.220 + Od 2.65)
2. ὅσοι νῦν βροτοί εἰσιν ἐπὶ χθονὶ σῆτον ἔδοντες  
(Od 8.222)
3. ἡμὲν ὅσοι ναίουσι πρὸς ἠῶ τ' ἠέλιόν τε,  
(Od 13.240)
4. ἡδ' ὅσοι μετόπισθε ποτὶ ζόρον ἠερόεντα,  
(Od 13.241)
5. ὄφρ' εἶπω τά με θυμὸς ἐνὶ στήθεσσι κελεύει,  
(Il 7.68)
6. ὡς εὖ γινώσκητ' ἡμὲν θεὸν ἠδὲ καὶ ἄνδρα,  
(Il 5.128)
7. ὃς πᾶσι θνητοῖσι καὶ ἀθανάτοισιν ἀνάσσω<sup>24</sup>  
(Il 12.242)

Hör mig, ni talrika folk av människor som bor häromkring  
människor som lever nu på vår jord och av den har sin näring  
både de folk som bor åt gryningljuset och solen,  
och de åt andra hållet till, mot mörkret i väster  
varmt om hjärtat ligger mig det jag nu tänker säga  
så att ni väl må känna, den både gud och mänska  
han som äger all makt över dödliga människor och gudar.<sup>25</sup>

Diktjaget som talar här synliggör sig själv med dessa inledningsord,

---

<sup>23</sup> Se Usher, *Homeric Stitchings*, kapitel 3 (epub-format).

<sup>24</sup> Den grekiska texten följer Schembras *Conscriptio prima, Homero-centones*. Ushers utgåva skiljer sig något i numreringen av verserna och använder sig av en bästa text, medan Schembras ger utförligare varianter.

<sup>25</sup> Den svenska översättningen av *Homero-centones* följer Ingvar Björkessons översättning av *Iliaden* och *Odysséen*, Stockholm: Natur och Kultur 2000 resp. 1995. Syftet med översättningen är att ge en idé av textens innehåll, och delar av dess form. Centons ändringar i texten och ibland av sammanhanget gör att jag ändrar i översättningen då jag anser att det behövs. Hexametern bryts upp ibland i denna översättning men kvarstår förstås i den grekiska texten.

som också beskriver syftet med berättelsen som följer. Textrollerna som presenteras, med både avsändare och mottagare, har varken någon direkt motsvarighet i den episka förlagan eller i Bibeln. I evangelierna är den närmaste förlagan möjligtvis Lukasevangeliets tilltal till Theofilos. *Odysséen* och *Iliaden*, å andra sidan, inleds med en invokation, en åkallan till att inspirera poeten.<sup>26</sup> Men i *Homerocentones* finns ingen sådan åkallan, utan diktjaget, eller berättarrösten, som nu vänder sig till den talrika åhörarskaran, är ett jag som använder Homeros röst, som så att säga blir Homeros. På ett sätt agerar poeten som musa genom att klargöra varifrån inspirationen kommer. Men det finns också, som Brian Sowers har noterat, en slags åkallan av åhörarna, som är i behov av evangeliets budskap.<sup>27</sup>

Det finns alltså en skillnad mellan invokationen hos Homeros och den i *Homerocentones* samtidigt som invokationen i den senare ändå passar evangeliets berättelse och kan förstås som en tolkning av evangeliet. Diktjagets tilltal, liksom den öppna inbjudan till att höra vad som berättas, kan ses som en spegling både av den frälsning som Sonen skall åstadkomma för alla människor (v 136), och av den rörelse ut ur berättelserna som kan anas i Nya testamentets evangelier.<sup>28</sup> Frågan är hur vi bör tolka inledningen i *Homerocentones*: innebär centons riktning mot en lyssnande skara istället för en gudomligt åkallad inspiration ett avståndstagande från Homeros? I en inledning som riktar sig till hela den mänsklighet som genom Guds plan (ἡ βουλή) ska räddas ser jag det universella tilltalet som en särskilt viktig poäng.<sup>29</sup> Samtidigt som Homeros fungerar som både musa och poet har centokompositören en annan roll genom att hon använder sin röst för evangeliets skull, så att säga.

---

<sup>26</sup> *Odysséen* inleds, i översättning, på följande vis: "Musa, berätta om mannen, den mångbefarne, som länge / irrade kring sen han härjat Troja, den heliga staden" (Od 1.1–2). *Iliaden* inleds på likande sätt: "Vreden, gudinna, besjung som brann hos Peliden Achillevs, / den som sänt tusen kval över olycksfödda achaier!"

<sup>27</sup> "The centoist takes up the role of invocational poet, yet where Homer and Hesiod invoke the muses for their inspiration, Eudocia invokes an audience in need of the Gospel message"; Sowers, *Eudocia*, 95.

<sup>28</sup> Men vi kan också tänka oss att den universalistiska rörelse som finns i slutet av Matteusevangeliet (28:19) får belysa utformningen av *Homerocentones*.

<sup>29</sup> Hos Proba tycks däremot en invokation till Gud finnas med; se Cullhed, *Proba the Prophet*, 113–136, 192–195.

Medan de bibliska evangelierna ofta betraktas som en form av antik biografi möter vi i *Homero-centones* en genre som tar sin början i Gamla testamentets skildring av världens skapelse och syndafallet. Skapelseberättelsen inleds med verser hämtade från beskrivningarna av Akilles sköld i *Iliadens* 18e kapitel i vilka inte mindre än sex verser i följd prisar det skickliga hantverket (vv 8–13). När Gud skapar världen hör vi talas om djurens och fåglarnas tillkomst i paradiset, liksom forandet av mannen. Men kvinnan möter vi först när ormen inleder henne i frestelse. Sandnes skriver att tolkningen av 1 Mos 2–3 är en nyckel till evangeliet enligt Homeros hos Eudokia.<sup>30</sup> Syndafallet utgör onekligen en bakgrund till Guds stora plan. Det framkommer exempelvis i en scen mellan Fadern och Sonen, där en dialog äger rum.<sup>31</sup> Samtalet mellan personerna i gudomen klingar homeriskt och motivet kan förstås utifrån diskussioner mellan gudarna i Olympen i exempelvis slutet av *Iliaden* 1.<sup>32</sup> Planen handlar om alla människors frälsning, eftersom människorna alltsedan synden har kommit in i världen har fortsatt att begå brott mot Gud och mot varandra. Vad gäller denna plan kan en intressant punkt noteras, nämligen att den i mångt och mycket motsäger Homeros berättelse och vänder på orden till att betyda det rakt motsatta. Så noterar Sandnes att mänsklighetens frälsning (att alla människors släkte och avkomma ska räddas, πάντων ἀνθρώπων ῥῦσθαι γενεήν τε τόκον τε, v 136) inte har denna betydelse hos Homeros.<sup>33</sup> Där föregås dessa ord av utsagan att det är svårt, nästan omöjligt, att rädda människan. Kontrasteringen av berättelser blir än tydligare i den beskrivning av människornas synder som också innefattar att människorna vänt sig till Kroniden, till Zeus, alltså till fel Gud (πάντες δ' εὐχετόωντο κελαινεφεΐ Κρονίωνι, v 123). Detta är ett exempel på en av svårigheterna med att läsa *Homero-centones* och att förstå förhållandet mellan Homeros text och den berättelse som tar form med hjälp av Homeros ord. Ibland används Homeros ord för att kontrastera och motsäga den värld som beskrivs i

---

<sup>30</sup> Sandnes, *Gospel*, 189–192.

<sup>31</sup> Jag har redan varit inne på Lukasevangeliets prolog och Matteusevangeliets universalism. Sandnes ser här en parallell till Johannesevangeliet; Sandnes, *Gospel*, 192.

<sup>32</sup> Se Sandnes, som menar att det också är ett bibliskt motiv och han ser Jesaja, men också Johannesevangeliet som delar av detta motiv: Sandnes, *Gospel*, 193.

<sup>33</sup> *Ibid.*, 193.

*Odysseen* och *Iliaden*.<sup>34</sup> För att begripliggöra denna kontrast gör Sandnes en uppdelning mellan Eudokias användning av *verba* och *res*: ord och sak, eller stil och mening.<sup>35</sup> Att *Homerocentones* innehåller ord från Homeros epos innebär inte att de innehåller samma sak, eller får samma mening i det nya sammanhanget, den nya berättelsen. Detta *res*, d.v.s. den mening som finns i *Homerocentones*, är ett annat än det som finns i Homeros, eftersom det är hämtat från Bibeln och den vidare kristna tradition som orden placeras in i.<sup>36</sup> I detta sammanhang ställs Homeros världsbild på ända; verserna som används sätts in i en vidare beskrivning av människornas synder som i den nya kontexten blir en negativ framställning. Homeros, liksom Vergilius, kunde ses som källor att ösa ur, som encyklopedier av kunskap och formuleringar.<sup>37</sup> Men betyder det att vad som helst kan sägas med hjälp av deras ord? I Eudokias fall tycks det onekligen vara så när en sak hos Homeros blir en helt annan hos henne även när samma ord används.

Verser, ord och begrepp relaterar alltså till två olika berättelsevärldar, till Homeros epos å ena sidan, och till den av Eudokia sammanfogade centon å den andra. På ett mer abstrakt plan finns det Sandnes kallar *res* och som åsyftar berättelsen i stort och som i större utsträckning relaterar till ett bibliskt narrativ. Eudokias homeriska evangelium utgår till stor del från enskilda händelser med fokus på underberättelser. I dessa lämnas större utrymme åt enskilda personers reflektioner, känslor och direkta tal än motsvarande passager i de nytestamentliga evangelierna. Berättelserna byggs ut till att innefatta känslor och reaktioner på det inträffade i en form som hämtas ifrån mötet med Homeros episka framställning av krigets gång och konse-

---

<sup>34</sup> Se diskussion hos Whitby, "Bible Hellenized", 211. Hon refererar till Smolak, som gör skillnad mellan tre förhållanden mellan verserna i centon och deras ursprungliga kontext: neutrala, parallella och kontrasterande.

<sup>35</sup> Sandnes, *Gospel*, 110.

<sup>36</sup> Det är inte med nödvändighet så att Eudokia enbart använder en tradition som finns utanför denna text. Det går ju också att betrakta verket som något mer konstruktiv i sin syntes mellan homeriskt epos och bibliskt evangelium.

<sup>37</sup> "Homer's epics were held to be encyclopaedic: with the help of interpretation everything could be extracted from his writings. How to manage the house, run the polis, wage war, make speeches, cure sickness; laws, good and bad morals, knowledge about the deities – all could be found in Homer's epics."; Sandnes, *Challenge of Homer*, 45.

kvenser.<sup>38</sup> Strukturen och progressionen i narrativet känns igen ifrån evangelierna och harmoniserar passager ifrån dem. Men central för berättelsen är just den idé om frälsning som redan har diskuterats och som snarast får förstås som en tolkning av evangelieberättelsen i relation till Gamla testamentet.

Det som nu kommer att diskuteras är främst Marias, men också Evas, platser och roller i berättelsen. För det frälsningsdrama som målas upp med homeriska penseldrag omges av dessa karaktärer. Eva är i *Homerocentones* en flicka som uppträder utanför stadsmurarna, och som där möter den bedrägliga ormen, lurar mannen och aningslöst släpper in synden i världen.<sup>39</sup> Maria är den gestalt som föder frälsningen, och den som i slutet av berättelsen förmedlar budskapet om Jesu uppståndelse.<sup>40</sup> Även om dessa två är bifigurer sett till berättelsen i stort så har de roller som påverkar handlingen på ett avgörande sätt. När Eva presenteras i berättelsen är det med samma vers som Jesus möter den samariska kvinnan med senare i samma verk. Kontexten gör att vi förstår att det är ormen hon möter, liksom det i den senare passagen är tydligt att det inte är det.

39. κούρη δὲ ξύμβλητο πρὸ ἄστεος ὑδρευούση  
(Od 10.105)

utanför staden stötte han [ormen] samman med en flicka  
bärande vatten

---

<sup>38</sup> "The Iliad and Odyssey are a Bible of human experience. Somehow they contained all Eudocia needed to tell the Gospel story. Whenever and wherever Eudocia needed to express greatness, pain, truthfulness, deceit, beauty, suffering, mourning, recognition, understanding, fear, or astonishment, there was an apt Homeric line or passage ready in her memory to be recalled."; Usher, *Homeric Stitchings*, kapitel 8 (epub-format).

<sup>39</sup> Sandnes lyfter fram hur verser hämtade från beskrivningen av det trojanska kriget hos Eudokia används för att beskriva syndafallet (v. 88): "Worth noting is that in Eudocia's centonizing of the fall, this war is caused by female frailties", skriver han. Det är en allmän utsaga som kan beskriva både den episka cykeln och det trojanska krigets början, och, föstås, Första Mosebokens syndafall; Sandnes, *Gospel*, 191.

<sup>40</sup> Kopplingarna till samtida mariologi är många, och det går att se Maria både som den nya Eva och som förmedlare i detta narrativ. Dessa kopplingar bygger främst på den narrativa framställningen och inte på explicita utsagor i berättelsen.

86. ἡ μέγα ἔργον ἔρεξεν αἰδρεΐησι νόοιο,  
(Od 11.272)
87. οὐλομένη, ἡ πολλὰ κάκ' ἀνθρώποισιν ἔδωκε,  
(Od 17.287)
88. πολλὰς δ' ἰφθίμους ψυχὰς Ἄϊδι προΐαψεν,  
(II 1.3)
89. πᾶσι δ' ἔθηκε πόνον, πολλοῖσι δὲ κήδε' ἐφῆκεν.  
(II 21.524)

i sin aningslöshet begick hon en fasansfull gärning  
den fördömda, som ger människan idel bekymmer,  
modiga hjältars själar i mängd har hon störtat till Hades,  
och vållat alla nöd och tunga sorger åt många.

Mot bakgrund av detta skeende tar så den omtalade planen vid, Guds plan för att rädda mänskligheten. Det måste ske genom sonen som tar sig an sitt öde. Och när vi lämnar deras dialog sätts planen i verket och ängeln närmar sig kvinnan, en kvinna som trots sveket tidigare i berättelsen nu är med i denna frälsningsplan. Sandnes medger en viss osäkerhet då det kommer till vilka åhörarna var och till vilken grad de kunde känna igen de bibliska karaktärerna i *Homero-centones*. Eftersom Eudokia enbart använder Homeros som textmaterial och inte ändrar mer än nödvändigt i detta så finns heller inga namn som beskriver de olika karaktärerna. Ibland används uttryck som återkommer om dessa karaktärer, men känner vi inte till evangelieberättelsen sedan tidigare, vet vi inte heller att det nu är Maria och inte Eva som är kvinnan i berättelsen.<sup>41</sup> Usher, som läser Eudokias cento utifrån ett läsarorienterat perspektiv, förutsätter att denna läsare måste vara väl insatt i Bibelns berättelsevärld, men också välbekant med Homeros, för att kunna förstå texten och följa med i dess svängningar. Den konstruerade läsaren, modelläsaren, blir så den läsare som fullt ut förstår de olika världar som möts i *Homero-centones*. Men i centotexten finns också en samtidighet som enbart kommer till uttryck i den nya konstruerade berättelsen. Min läsning av detta verk vill sätta dessa två kvinnor, Eva och Maria, i relation till varandra och se hur de samspelar i verket för att bygga ut bibelberättelsen och narrativisera en förståelse av Evas roll

---

<sup>41</sup> Sandnes, *Gospel*, 196.

i syndafallet som motsvaras av Marias roll i frälsningen. Att det därmed går att se en viss ambiguitet i vilken kvinna det är som introduceras i centon gör att en relation mellan dem lättare går att iakttä.<sup>42</sup>

Från att vara kvinna eller flicka övergår Maria i berättelsen om Jesu födelse till att bli modern, "modern, hon som födde och fostrade honom som liten" (μήτηρ ἧ μιν ἔτικτε καὶ ἔτρεφε τυτθὸν ἑόντα). Denna vers identifierar Maria som karaktär, och återupprepas varje gång hon framträder.<sup>43</sup> Och modern är en viktig gestalt i detta homeriska evangelium, först i födelseberättelsen, men också i slutet när hon ger röst åt sorgen och händelserna vid Jesu död. Det är till denna senare passage vi nu skall vända oss.

### Evangeliet och det direkta talet: Marias sorgesång

Skapelsen, fallet, och planen för att rädda mänskligheten har så att säga berett väg för berättelsen om Jesus, "han som äger all makt över dödliga människor och gudar". Jesus föds, döps, helar, uppväcker och undervisar. I *Homerocentones* berättas om den sista måltiden, Getsemane, förräderiet, korsfästelsen, döden och uppståndelsen, och i slutet av detta narrativ möter vi alltså modern igen.

I de nytestamentliga evangelierna lämnas inte mycket utrymme för kvinnorna vid Jesu grav.<sup>44</sup> I *Homerocentones* sker en förskjutning i berättelsen som ger större utrymme åt dessa karaktärer, framför allt genom att placera Jesu mor som karaktären i fokus för detta skeende. Den gestalt som har mest plats i Nya testamentet däremot, Maria Magdalena, finns bara här som en av de anonyma skuggorna i bak-

---

<sup>42</sup> I och med att namn inte kan användas om karaktärerna genom den kompositionsteknik som Eudokia använder, så är det möjligt att se en parallell i beskrivningen av de båda flickorna, αἱ κοῦραι, i detta verk.

<sup>43</sup> Se Usher, *Homeric Stitchings*, kapitel 3. Just denna formel återkommer i födelseberättelsen, och i slutet, vid den döde Jesus och den tomma graven: vv 296, 304, 360, 2050 och 2179. Omskrivningen och beskrivningen har hämtats från Od 23.325 och handlar där om Odysseus mor. Det är en beskrivning som dock inte finns med vid bröllopet i Kana-passagen i Eudokias text, även om modern finns med där.

<sup>44</sup> Mot denna bakgrund diskuterar också Thomas Arentzen Romanos skildring av moderns klagan i dennes skildring av passionen, döden och uppståndelsen; Thomas Arentzen, *Virginity Recast: Romanos and the Mother of God*, Lunds universitet 2014 (Doktorsavhandling), särskilt 201–223.



grunden.<sup>45</sup> När vi först möter den sörjande modern är det vid den döde Jesu sida, ett motiv som kan anas i Johannesevangeliets framställning, men som också har paralleller i Homeros epos. Sorgen som tar sig uttryck i klagan över den döde Hektor i *Iliadens* 24e sång möter vi nu som ett bibliskt motiv.<sup>46</sup> Utöver detta, som Usher har pekat på, tror jag också att det här är viktigt att se på Marias roll i narrativet i stort, och det utrymme som hon faktiskt ges i slutet av denna berättelse.<sup>47</sup> Jesu döda kropp har tagits ned från korset och lagts på en bädd. Vid sidan av denna står modern.

2050. μήτηρ δ', ἣ μιν ἔτικτε καὶ ἔτρεφε τυτθὸν ἑόντα,  
(Od 23.325)
2051. ἀμφ' αὐτῷ χυμένη λίγ' ἐκώκυε, χερσὶ δ' ἄμυσσε  
(II 19.284)
2052. στήθεά τ' ἠδ' ἀπαλὴν δειρὴν ἰδὲ καλὰ πρόσωπα.  
(II 19.285)
2053. ἐκπάγλως γὰρ παιδὸς ὀδύρετο οἰχομένοιοι,  
(Od 15.355)
2054. ὄξυ δὲ κωκύσασα κάρη λάβε παιδὸς ἑοῖο,  
(II 18.71)

---

<sup>45</sup> Att Jesu mor tar över denna plats har ingen motsvarighet i Probas cento som är betydligt mer koncist än denna. Det ser också olika ut i de olika versionerna av *Homero-centones*. I Reys text, och Schembras *Conscriptio secunda*, finns visserligen Jesu mor vid graven som en av flera kvinnor, och den som främst tar emot budskapet om Jesu uppståndelse, men det direkta talet finns inte alls med i texten på samma sätt.

<sup>46</sup> I *Iliaden* 24 är det Andromache, Hekuba, och Helena som leder klagosången över den döde hjälten.

<sup>47</sup> "Mary's lament over her dead son (240ff) continues the structural intertextuality of the larger scene, and builds on the comparison of Christ with Hector and Patroclus in accordance with D'Assigny's rule of Contraries and Opposites: she embraces him and addresses him as Briseis does Patroclus (2041–2; 2064), weeps for him as Thetis for Achilles (2044, 2048), faints, recovers, and pronounces a moving elegy like Andromache at Hector's funeral (2046; 2058–61; 2065–7), and mourns her son's trip to Hades as Anticleia does Odysseus's (2049–51; 2062–3) ... The comparison of Mary with Briseis and Andromache follows from the initial comparisons of Christ with Patroclus and Hector. With Thetis and Anticleia, Mary shares the additional attribute 'mother' and the iconic quality 'grief.'; Usher, *Homeric Stitchings*, kapitel 8 (epub-format).

2055. ἀμβρόσιαι δ' ἄρα χαῖται ἐπερρώσαντο ἄνακτος.  
(II 1.529)
2056. τὴν δὲ κατ' ὀφθαλμῶν ἐρεβεννὴ νύξ ἐκάλυψεν.  
(II 22.466)
2057. ἀλλ' ὅτεδὴ ῥ' ἄμπνυτο καὶ ἐς φρένα θυμὸς ἀγέροθη,  
(Od 5.458)
2058. καὶ ῥ' ὀλοφυρομένη ἔπεα πτερόεντα προσηύδα·  
(II 5.871)
2059. "τέκνον ἐμόν, πῶς ἦλθες ὑπὸ ζόφον ἠερόεντα  
(Od 11.155)
2060. ζωὸς ἐών; χαλεπὸν δὲ τόδε ζωοῖσιν ὀραῖσθαι.  
(Od 11.156)
2061. οἴμοι, τέκνον ἐμόν, περὶ πάντων κάμμορε φωτῶν,  
(Od 11.216)
2062. πῶς ἂν ἔπειτ' ἀπὸ σεῖο, φίλον τέκος, αὔθι  
λιποίμην; (II 9.437)
2063. πῆ γὰρ ἐγώ, φίλε τέκνον, ἴω; τεῦ δώμαθ' ἴκωμαι  
(Od 15.509)
2064. πῶς ἔτλης Ἄϊδόσδε κατελθέμεν, ἐνθά τε νεκροί;"  
(Od 11.475)
2065. ἀμφὶ δὲ παιδὶ φίλω βάλε πῆχεε δάκρυ χέουσα·  
(Od 17.38)
2066. κύσσε δέ μιν κεφαλὴν τε καὶ ἄμφω φάεα καλὰ  
(Od 16.15)
2067. χειρὰς τ' ἀμφοτέρων· θαλερὸν δὲ οἱ ἔκπεσε δάκρυ.  
(Od 16.16)
2068. "τέκνον, ἐμοί γε μάλιστα λελείψεται ἄλγεα λυγρὰ.  
(II 1.362 + II 24.742)
2069. οὐ γὰρ μοι θνήσκων λεχέων ἐκ χειρᾶς ὄρεξας.  
(II 24.743)
2070. οὐδέ τί μοι εἶπες πυκινὸν ἔπος, οὔ τέ κεν αἰεὶ  
(II 24.744)
2071. μεμνήμην νύκτας τε καὶ ἤματα δάκρυ χέουσα.  
(II 24.745)
2072. ἀλλὰ με σός τε πόθος σά τε μήδεα, φαίδιμε υἱέ,  
(Od 11.202)
2073. σὴ τ' ἀγανοφροσύνη μελιηδέα θυμὸν ἀπηύρα.  
(Od 11.203)

2074. τῷ σ' ἄμοτον κλαίω τεθνηότα, μείλιχον αἰεὶ.  
(II 19.300)
2075. νῦν δὲ σὺ μὲν ῥ' Αἴδαο δόμους ὑπὸ κεύθεσι γαίης  
(II 22.482)
2076. ἔρχεαι, αὐτὰρ ἐμὲ στυγεροῦ ἐνὶ πένθει λείπεις."  
(II 22.483)
2077. ὡς ἔφατο κλαίουσ', ἐπὶ δ' ἔστενε δῆμος ἀπείρων.  
(II 24.776)

Och modern, hon som födde och fostrade honom som liten  
slängde då sig på hans lik med skärande verop och klöste  
barmen, ansiktets vackra hy och den lenhyllta halsen.  
Så förtvivlad är hon över sonen hon mistat,  
och jämrade högljutt själv och lade sin arm kring hans huvud,  
och på den Eviges panna föll hans ambrosiska lockar.  
Dunkel natt betäckte med ens hennes ögon,  
men när hon kommit till sans igen och återfått andan  
då med en jämrande röst gav hon orden vingar och sade:  
"Käraste barn, hur tog du dig dit, till mörkret därnere,  
fastän du lever? För levande är det ju svårt att besöka.  
Ack jag, mitt arma barn, mest olycksdrabbad av alla,  
hur skall jag, mitt älskade barn, kunna stanna här ensam?  
Vart tar jag vägen mitt barn? vem tror du tar mot mig?  
Hur har du vågat dig ner till Hades, dit till de döda?"  
Hon tog sin älskade son i famn under strömmande tårar  
och kysste sedan hans panna ömt och hans strålande ögon,  
sedan hans händer, och rörd göt hon ymniga tårar  
"Barn, mig allra mest har du lämnat i gränslös förtvivlan.  
Aldrig sträckte du ut från din dödsbädd armarna mot mig  
och gav mig inget ord till lindring och tröst som jag sedan  
gråtande alltid kunde ha mints i dagar och nätter.  
Saknaden efter dig, dina kloka råd och din godhet  
dödade all min lust att leva, käraste son.  
Gränslöst sörjer jag dig – du var alltid så vänlig emot mig  
Nu djupt under jorden stiger du ner, till Hades' domäner  
och lämnar mig i förtärande sorg här hemma."  
Klagande sade hon så, och jämmer uppfyllde staden.

Den klagan som modern ger uttryck för här rymmer ingen glädje. Ungefär som Andromaches sorg i *Iliadens* slut ger Maria uttryck för de känslor som överväldigar henne. Delar av hennes sång är också hämtade från denna homeriska gestalt och ger ord åt sorgen och döden liksom uttryck för en oro för framtiden. Relationen mellan Jesus och Maria är personlig. För modern är inte Jesus "den som äger all makt över gudar och människor", utan bara hennes egen son, som hon sörjer när han dör. Något liknande finns inte att läsa i de nytestamentliga evangelierna, men vi ska också komma ihåg att det fanns andra traditioner om Mariagestalten som hade utvecklats under de första århundradena e.Kr.<sup>48</sup> Här, med hjälp av Homeros, tar denna gestalt en narrativ form. Sandnes skriver att "the wailing women are given a role that far exceeds the New Testament testimony. The identity of the women is far from clear. Compared to the New Testament it is surprising that the mother of Jesus is given such a prominent place."<sup>49</sup> Eudokias evangelium skiljer sig ifrån de nytestamentliga evangelierna på en rad olika punkter. Maria Magdalena har helt försvunnit ur narrativet och modern har fått en roll som mer påminner om Homeros *Iliad* än om de biografiliknande historierna om Jesus. Samtidigt finns modern närvarande vid korset i Johannesevangeliet. Och med tanke på Eudokias samtid är det rimligt, rentav troligt, att diskussionerna om moderns roll i frälsningshistorien också är en del av de narrativa framställningarna där hon figurerar.<sup>50</sup> Vad som däremot är intressant att notera är hur Marias roll i *Homerocentones* tar form utifrån en bakgrund som snarast hämtas hos Homeros och den rituella klagosången.

När modern återigen träder in på scenen närmar vi oss en för nytestamentliga exegeter mer familjär miljö: den tomma graven.<sup>51</sup> På den

---

<sup>48</sup> Stephen Shoemakers introduktion till Maria-gestalten under de första fem århundradena av kristendom beskriver en växande fromhet och vördnad gentemot den som i Eudokias samtid blir kallad Gudsmoder; se Stephen J. Shoemaker, *Mary in Early Christian Faith and Devotion*, New Haven: Yale University Press 2016.

<sup>49</sup> Sandnes, *Gospel*, 221.

<sup>50</sup> Som parallell kan nämnas en text som Jakobs protoevangelium.

<sup>51</sup> Innan denna scen beskriver centon Jesus i dödsriket. Både Sandnes och Usher gör kopplingar till Nikodemusevangeliet för denna del av centon; se Sandnes, *Gospel*, 217–220.

tredje dagen möter vi några kvinnor som fortfarande sörjer. Modern är den karaktär som står ut bland dem. De andra kvinnorna försvinner snart ut i den narrativa periferin, och lämnar plats för den som i denna evangelieberättelse tar emot budskapet om Jesu uppståndelse.

2171. τὸφρα δὲ αἱ γυναῖκες ἀολλέες ἦλθον ἅπασαι,  
(II 9.551 + Od 22.446)
2172. αἱ ὀλοφυρόμεναι, θαλερὸν κατὰ δάκρυ χέουσαι,  
(Od 22.447)
2173. ἔνθα δὴ νύκτας δύο τ' ἤματα συνεχῆς αἰεὶ  
(Od 9.74)
2174. κάππεσεν. ἀμφὶ δὲ οἱ θάνατος χύτο θυμοραϊστής,  
(II 16.414)
2175. κλαῖον δὲ λιγέως, ἀδινώτερον ἢ τ' οἰωνοί,  
(Od 16.216)
2176. φῆναι ἢ αἰγυπιοὶ γαμψώνυχες, οἷσί τε τέκνα  
(Od 16.217)
2177. ἀγρόται ἐξείλοντο πάρος πετεηνὰ γενέσθαι·  
(Od 16.218)
2178. ὥς ἄρα ταί γ' ἐλεεινὸν ὑπ' ὀφρύσι δάκρυον εἶβον.  
(Od 16.219)
2179. μήτηρ θ', ἢ μιν ἔτικτε καὶ ἔτρεφε τυτθὸν ἐόντα,  
(Od 23.325)
2180. κλαῖε μόνον οὗ παιδὸς ἀμύμονος, ὅς οἱ ἔμελλεν  
(II 24.85)
2181. αὐθις ἀναστήσεσθαι ὑπὸ ζόφου ἠερόεντος.  
(II 21.56)
2182. παιδὸς γάρ οἱ ἄλαστον ἐνὶ φρεσὶ πένθος ἔκειτο,  
(Od 24.423)
2183. κεῖτ' ἄρ' ἀναυδος, ἄπαστος ἐδητύος ἠδὲ ποτήτος,  
(Od 4.788)
2184. ὀρμαίνουσ' εἰ οἱ θάνατον φύγοι υἱὸς ἀμύμων.  
(Od 4.789)
2185. τῆς δ' ἐλεεινοτάτῳ ἄχεϊ φθινύθεσκον παρειαί,  
(Od 8.530)
2186. καὶ ῥ' ἀπομόρξατο χερσὶ παρειαῖς φώνησέν τε,  
(Od 18.200)
2187. "ὦ μοι, τέκνον ἐμόν, τί νύ σ' ἔτρεφον αἰνὰ  
τεκοῦσα; (II 1.414)

2188. ὦ μοι, ἐγὼ πανάποτμος, ἐπεὶ τέκον υἷα ἄριστον.”  
(II 24.255)
2189. ὡς δὲ χιῶν κατατήκετ' ἐπ' ἀκροπόλοισιν ὄρεσσιν  
(Od 19.205)
2190. ἦν τ' Εὐρος κατέτηξεν, ἐπὴν Ζέφυρος καταχεύη  
(Od 19.206)
2191. τηκομένης δ' ἄρα τῆς ποταμοὶ πλήθουσι ῥέοντες,  
(Od 19.207)
2192. ὡς τῆς τήκετο καλὰ παρήϊα δάκρυ χεούσης.  
(Od 19.208)

Under tiden kom de, kvinnorna, fösta ihop,  
häftigt jämrande, under ymnigt strömmande tårar,  
när i två hela nätter och dagar i rad alltjämt tillsammans  
stöp han; livsutplånande död göts ut kring den fallne,  
Högljutt klagade de, mer skärande gällt än en havsörn  
eller en skäggam med krökta klor när ur boet en bonde  
bortrövat ungarna grymt innan ännu de lärt sig att flyga:  
ej mindre ömkansvärt ur ögonen strömmade gråten.  
Och modern, som födde och fostrade honom som liten  
över den son hon snart skulle mista, men av ödets beslut  
så vända hit igen från det dystra underjordsmörkret.  
Otröstlig smärta tyngde hennes själ för sonens skull,  
och hon låg tyst – hon kände ej lust att äta och dricka –  
grubblande över sin skuldlöse son: hur han skall undfly  
döden.

Och hennes kinder vissnade snabbt och tärdes av plågor,  
tankfull strök hon sin kind med handen sakta och sade:  
”Stackars mitt barn som jag fostrat och fött till plåga och ofärd!  
Ack, jag eländiga – mor till den allra yppersta hjälten”  
Liksom på höga berg den snö som västan har hopat  
tinar för ostlig vind och upplöst rinner i strömmar  
och alla floder fylls av smältvattnet ända till brädden,  
så smälte kindernas sköna hy när hon jämrande utgöt tårar.

I Eudokias beskrivning av de sörjande kvinnorna lyfts ytterligare ett homeriskt drag in i narrativet: jämförelserna. De dröjer sig kvar för att

beskriva sorgen, och handlingen stannar upp vid det som tycks vara Marias främsta dygd i denna del av berättelsen.<sup>52</sup> Fokuset på moderns sorg och tårar tycks bidra till ett narrativ som frossar i dessa känslor. Från Homeros staplas verser på varandra för att utförligt beskriva smärtan och sorgen. Resultatet av denna homeriska Mariagestalt blir en kvinna som delar den mänskliga erfarenheten av sorg. Efter denna beskrivning träder en ängel in i berättelsen, en budbärare med skinande kläder och tröstande ord till Maria som genom denne får veta vad som har skett. Ängelns budskap är ämnat till henne och det är hon som sedan sprider ordet vidare. I denna evangelieberättelse är det Maria, Jesu mor, som är vittnet till den tomma graven; det är hon som tar emot budskapet ifrån ängeln, och hon som sprider ordet vidare. Även ängeln fokuserar på hennes sorg, och säger till Maria att lägga av sig sorgen. Sedan kommer hennes son tillbaka, och ger henne uppdraget att berätta om vad som har hänt (2204–2225). I berättelsen kan hon därmed ses som en karaktär som förmedlar frälsning. Hennes tal, även om det är indirekt, förkunnar vad hennes hjärta redan har vetat. Det finns en progression i Marias känsloliv i dessa passager. Även om tårarna är kvar stillas sorgen, som inte längre är lika bottenlös som i början.

2226. ὡς φάτο, τῆς δ' εὐνησε γόον, σχέθε δ' ὅσσε γόοιο.  
(Od 4.758)
2227. καὶ τότε μιν μύθοισιν ἀμειβομένη προσέειπε,  
(Od 19.252)
2228. "ἔσσεται οὕτω, φίλε· ἔθεν δ' ἔνεκ' ἐνθάδ' ἰκάνω,  
(Od 16.31)
2229. ὄφρα ἔ τ' ὀφθαλμοῖσιν ἴδω καὶ μῦθον ἀκούσω.  
(Od 16.32)
2230. ἀλλά μοι ᾧδ' ἀνὰ θυμὸν ὀϊεται, ὡς ἔσεταί περ."  
(Od 19.312)
2231. ἔγνω γὰρ φᾶρός τε χιτῶνά τε εἶματ' ἰδούσα.  
(Od 7.234)

---

<sup>52</sup> Diskussionen hos Arentzen om sorgen hos Maria i Romanos hymner utgör en intressant kontrast till Eudokias användning av gråten och klagan; se Arentzen, *Virginity Recast*, 218–223.

2232. ἡ μὲν θαμβήσασα πάλιν οἰκόνδε βεβήκει  
(Od 1.360)
2233. μνηστήρων μεθ' ὄμιλον, ἐπεὶ διεπέφραδε πάντα,  
(Od 17.590)
2234. ἐντροπαλιζομένη, θαλερὸν κατὰ δάκρυ χέουσα.  
(Il 6.496)
2235. παιδὸς γὰρ μῦθον πεπνυμένον ἔνθετο θυμῶ,  
(Od 1.361)
2236. καὶ ῥα ἐκάστῳ φωτὶ παρισταμένη φάτο μῦθον  
(Od 2.384)
2237. ἀγγελεύουσα γυναιξὶ καὶ ὄτρυνέουσα νέεσθαι.  
(Od 18.186)

Orden lindrade då hennes sorg och hejdade gråten  
och hon tog till orda igen och talade så till honom  
"Så skall det vara, vän, det är ju för den skull jag kom  
för att se det men också be dig berätta vad som har hänt  
Men i mitt hjärta anar jag nog vad som kommer att hända"  
redan hon ju känt igen hans kläder, kitonen och manteln  
Och slagen av häpnad drog hon sig då till sin våning tillbaka  
ut till friarnas lag igen sen hon fullgjort sitt uppdrag  
medan hon ofta vände sig om, under strömmande tårar.  
Tankfull och de kloka orden om sonen behöll hon i hjärtat.  
Och till varje man gick hon fram och talade ordet  
För kvinnorna berättade hon och bad dem att skynda.

Hos Eudokia karaktäriseras Maria främst genom indirekt karaktärisering, genom den poetiska rösten och det egna talet. Hon är en kvinna i likhet med Eva i berättelsens början men istället för att medverka till skapelsens fall är hon del av dess frälsning. I ett evangelium enligt Homeros tar Mariagestalten form utifrån de många kvinnliga karaktärer som står till buds i de långa diktverken. Och ofta, men inte alltid, modelleras centons karaktärer utifrån liknande karaktärer som hos Homeros.<sup>53</sup> I detta narrativ är det Maria som tar emot ängelns budskap om uppståndelsen, och hon är också den som förmedlar detta vidare, vilket kan ses som en utvidgning av hennes förmedlande roll i

---

<sup>53</sup> Usher diskuterar detta utförligt i Usher, *Homeric Stitchings*, kap. 5 och 8 (epub-format).



denna berättelse.<sup>54</sup> Det är inte konstigt att modern ges en viktig roll i den kristna berättelsen i stort, eller att den sörjande och klagande modern blir ett allt vanligare inslag i skildringen av Maria i senare traditioner. När det gäller ett delvis annat sammanhang har Margaret Alexiou frågat sig hur ett motiv som jungfruns klagan har kunnat uppstå inom grekisk tradition. I relation till *Homero-centones* ser jag motivet som ett resultat av kollisionen mellan olika berättelser som tillsammans formar den nya texten.<sup>55</sup>

### Evangeliet enligt Homeros: Eva och Maria

Denna artikel har behandlat ett verk som i olika tider har bedömts på mycket olika sätt. Från att i praktiken ha varit förbisett har *Homero-centones* under senare tid fått flera kritiska utgåvor och kommit att diskuteras i både böcker och artiklar. Jag har valt att fokusera på Eudokias berättelse, och två karaktärer i den som utvecklas i mycket högre grad än i den nytestamentliga skildringen av evangelieberättelsen och som i denna berättande text sätts i relation till varandra. Eva och Maria är två omdiskuterade gestalter i kyrkornas historia, och diskussionen om deras roller och funktioner, plats och relation fortgår väl alltjämt i samtida receptioner och reproduktioner av bibliska gestalter, föreställningar och teologier. I *Homero-centones* har jag velat lyfta fram hur en narrativ gestaltning av dessa karaktärer både reproducerar och skapar nya tolkningar av karaktärer som i olika tider har getts olika uttryck.

The significance of storytelling in early Christianity can hardly be overestimated. Indeed, from the very beginning, Christians told and retold stories that would come to shape the development of the movement as well as individual lives. The power of stories and images in miniature is apparent in the use of metaphor and symbol in early Christian literature.<sup>56</sup>

---

<sup>54</sup> Till skillnad från NT finns här inget tvivel på hennes trovärdighet.

<sup>55</sup> Detta kan ses som en del av ett svar på hur och varför. Influenser från syriska traditioner framhålls som en del av hur en sådan tradition har tagit form; se Margaret Alexiou, *The Ritual Lament in Greek Tradition*, 2 utg. Reviderad av Dimitrios Yatromanolakis och Panagiotis Roilos, Lanham: Rowman & Littlefield 2002.

<sup>56</sup> Kim Heines-Eitzen, *The Gendered Palimpsest: Women, Writing, and Representation in Early Christianity*, Oxford: Oxford University Press 2012, 69–70.

Kim Heines-Eitzens beskrivning av berättelsernas plats i den kristna världen pekar på en viktig punkt i resonemanget om vad berättelser gör: de är också en del av traditionens utveckling, och de fortsätter att vara det även utanför en fastställd kanon. Hennes resonemang går till stor del ut på att diskutera berättelsers olika presentationer av kvinnor i den kristna traditionen, och att relatera dessa till texttradering och textproduktion. Hon diskuterar både Evas och Marias roller i olika texter och visar hur de berör frågor om etik och ideologi.

Eve, Mary the mother of Jesus, and Mary Magdalene are three female characters who come to play a significant role in emergent discourses about gender, virginity, and asceticism. In the retelling of each of their stories, scribes, interpreters, and readers embellished, modified, and expanded the narratives about them. Such a practice shows one of the many ways in which stories about women were used "to think with": to wrestle with issues of Christian practice and belief required attending to the very representation of women in early Christian texts.<sup>57</sup>

Att dessa gestalter porträtteras på olika sätt kan iakttas genom att se på de olika recensionerna av *Homerocentones*, där moderns klagan inte alls får samma utrymme i de senare texterna, där hon framstår som mer kontrollerad i jämförelse.<sup>58</sup> Eudokias berättelse tycks befinna sig i ett slags mellanläge, på så sätt att den placerar Eva och Maria som tolkningsram för berättelsen i stort. Genom dem förmedlas både fall och frälsning. I denna tolkning försvinner även Maria Magdalena som en av kvinnorna vid graven, och hennes roll och förmedlande funktion ger vika för moderns. I och med en sådan omskrivning går det att dra slutsatsen att familjerelationen framhålls.

---

<sup>57</sup> Heines-Eitzen, *The Gendered Palimpsest*, 87. Diskussionerna kring etik har jag inte kommit in på här, men det är något som diskuteras av Sowers i relation till passagen om den samariska kvinnan: Sowers, *Eudocia*, 95–132; Sowers, "Retelling and Misreading Jesus", 27–33.

<sup>58</sup> I *Conscriptio Secunda*, Rey's text, är det tydligare att det är flera kvinnor som rör sig ut mot den tomma graven. De namnges till och med. Kontrollfunktionen tycks utgöras av de nytestamentliga evangelierna, och centotexten avviker inte lika mycket från denna förlaga.

Utöver de mer deskriptiva inslagen i denna artikel har jag velat presentera *Homerocentones*, i den version som i samtida forskning tillskrivs Eudokia Augusta, som en text som använder två kvinnliga karaktärer för att sätta in berättelsen om Jesus i en frälsningshistoria där dessa två, Eva och Maria, Jesu mor, omger narrativet. De två karaktärernas roller bygger ut den evangelieberättelse som står att finna i de kanoniska evangelierna och placerar dem i ett frälsningshistoriskt schema av fall och upprättelse. Även om modern finns med i Johannesevangeliets beskrivning av Jesus på korset så blir Marias roll i Eudokias narrativ en helt annan. I detta homeriska lapptäcke är det framför allt sorgen som gör henne till en mycket mänsklig, och homerisk, gestalt.<sup>59</sup> Enligt Usher så söker Eudokia att föra in människors upplevelser och känslor i den bibliska evangelieberättelsen, ett syfte som de homeriska eposen kan hjälpa henne med. Mariagestaten liknar på ett sätt de sörjande kvinnorna hos Homeros mer än de vittnande kvinnorna i Nya testamentets evangelier. Inom ämnet för Nya testamentets exegetik finns det en, om än väldigt liten, diskussion om kvinnorna vid graven kan ses mot bakgrund av en slags litterär genre av rituell klagan.<sup>60</sup> Eudokias verk, som tycks föra samma resonemang, gör en djupdykning i denna klagan, för vilken Maria, modern, blir en representerande röst.

---

<sup>59</sup> Hos Homeros finns sorgen, gråten och klagan hos både män och kvinnor. Även om den formella klagan uttrycks av kvinnor så tycks sorgen inte vara enbart förknippad med kvinnlighet. Den har inte heller en tydligt negativ klang hos denne. Se också Whitby, som diskuterar sorgen hos Marta och Maria, och hos Jesus i berättelsen om Lasaros; Whitby, "Nonnus and Biblical Epic", 230–234.

<sup>60</sup> John Dominic Crossan och Kathleen E. Corley är exempel på namn som skriver om denna genre som något som ligger bakom de skrivna evangeliernas framställning av kvinnorna vid graven; se t ex Kathleen E. Corley, *Maranatha: Women's Funerary Rituals and Christian Origins*, Minneapolis: Fortress Press 2010. Också Margaret Alexiou diskuterar Johannesevangeliets framställning av den sörjande Maria i sin studie av litterära representationer av kvinnors rituella klagan i Alexiou, *Ritual Lament*.