



Abstract

The purpose of this essay is to closer study the narrative of Saint Lucy in Jacobus de Voragine's work *Legenda Aurea* to be able to contribute to the present lack of research regarding Lucy of Syracuse. The essay uses the theories of cultural memory and the theoretical narratological framework of Mikhail Bakhtin to answer the question on how Lucy is portrayed in the *Legenda Aurea*. Furthermore, the essay answers the question on how the narrative constructs meaning to Jacobus' contemporary audience.

I will be asking the narrative questions based on a close reading of the narrative of Saint Lucy. Does the narrative convey a bigger picture? What role does time and place play in the understanding of the narrative? Are there other narratives in the *Legenda Aurea* that shapes the understanding of the Lucy narrative? Does the Lucy narrative allude to biblical models and narratives?

My first conclusion is that Lucy is portrayed as a tool for God's will to sacralize both time in general and the place of Syracuse in particular. Lucy is portrayed as God's protagonist in the fight against the roman heathen rulers and becomes victorious through her martyrdom.

My second conclusion is that Lucy is portrayed as an *alter Maria*, a saint shaped by a mariological understanding, whose purpose is to mediate between the inhabitants of Syracuse and God.

My third conclusion is that the narrative of Saint Lucy speaks to Jacobus de Voragine's contemporary audience about the ideal life according to the idea of evangelical perfection. This idea claims that the life is best lived in humility, chastity, and self-imposed poverty. The point for Jacobus' contemporary reader or listener is to imitate and incorporate these ideas into his or her own life.

Nyckelord:

Saint Lucy, Lucy of Syracuse, Lucia av Syrakusa, Jacobus de Voragine, *Legenda Aurea*, Mikhail Bakhtin, Jan Assmann, Aleida Assmann, Jacques Le Goff, André Vauchez, Steven Epstein, Sherry L. Reames, högmedeltiden, kulturellt minne, dialogism, heteroglossia, kronotop, helgon, helgonkult, legender, summa, sanctorale, temporale, alter maria, helgonberättelser, Saint Agatha, Saint Agnes, Diocletianus, mediatrix.

Innehållsförteckning

1. Inledning	2
1.1 Syfte och frågeställning	2
1.2 Tidigare forskning	3
1.3 Material	4
1.4 Teoretiskt ramverk	4
1.4.1 Kulturellt minne	5
1.4.2 Mikhail Bakhtin om heteroglossia, dialogism och kronotoper	7
1.5 Metod	8
1.6 Avgränsningar	10
1.7 Disposition	10
2. Bakgrund	11
2.1 Helgonkulten och dess historiska utveckling: Jacobus de Voragine och hans samtid	11
2.1.1 Helgonkultens historiska utveckling	11
2.1.2 Helgonlegendernas plats, betydelse och användning	13
2.1.3 Jacobus De Voragine	14
3. Undersökning	15
3.1 Etymologisk inledning av legenden	15
3.2 Den inledande mässan och S:ta Agathas inspiration	16
3.3 Lucias vision och längtan efter att ge bort hemgiften	17
3.4 Lucia ger bort sin hemgift och utlämnas till konsuln	18
3.5 Lucia inför konsuln – om Gud och avgudar	19
3.6 Om kroppen och Anden – hotet om bordellen	21
3.7 Lucia fixeras av den helige Ande och torteras	23
3.8 Lucia får ett spjut i halsen och proklamerar sin status som Syrakusas mediatrix	25
3.9 Paschasius halshuggs, Lucia dör efter viaticum, och en kyrka byggs i hennes ära	26
4. Diskussion	27
4.1 Mariologiska ingångar	27
4.2 Lucia utifrån tidsperspektiv	29
4.3 Lucia utifrån narrativets kronotoper	32
4.4 Dialogismens och heteroglossians Lucia	33
5. Slutsatser och sammanfattning	35
5.1 Slutsatser	35
5.2 Sammanfattning	37
5.3 Vidare studier	38
6. Käll- och litteraturförteckning	40
6.1 Källmaterial	40
6.2 Litteratur	40
6.3 Elektroniska källor	41

1. Inledning

Lucia som karaktär har varit ständigt närvarande i mitt liv genom min *nonno* (italienska för morfar) Angelo Tajani. Han var en av dem som såg till att den svenska Lucian fick äran att representera självaste helgonet i dess vagga, Syrakusa. Nonno Angelo var själv italienare och hade en god relation med kyrkan i Syrakusa. Hans engagemang i relationerna mellan Sverige och Italien möjliggjorde att den svenska Lucian var främst i Luciaprocessionen under firandet i Syrakusa under många år. Detta fascinerade mig oerhört som barn och är min starkaste drivkraft till denna uppsats. Arbetet som jag lagt ner med denna text är därför att se som en hommage till en stor man, en lärd man och en man som uppfylldes av berättelsernas kraft. Vila i frid, kära nonno.

I denna uppsats ska jag närmare studera en av de källor som ligger till grund för vår moderna förståelse av Lucia av Syrakusas liv samt de mirakel och gärningar som tillskrivits henne. Den källa jag valt som grund för min undersökning är *Legenda Aurea* av Jacobus de Voragine, skriven på 1260-talet. Lucia av Syrakusa är ett av de helgon vars kult tidigt sprids över Europa. Trots detta finns få bidrag om henne att hämta inom akademins ramar. Den etablerade forskning som de facto finns idag har mer att göra med frågor om de tidiga helgonen och källorna som omgärdar dem. I fråga om den narrativa karaktären Lucia som målas upp inom ramen för olika hagiografiska framställningar, samt vilket kulturellt minne nämnda legender konstruerat, finns i dagsläget en stor forskningslucka som denna uppsats gör en ansats att fylla. Det kulturella minnet är relevant att undersöka utifrån helgonlegendernas meningsskapande karaktär.

1.1 Syfte och frågeställning

Syftet med denna uppsats blir således att närmare studera Jacobus de Voragines hagiografiska verk *Legenda Aurea* (Gyllene legender) och narrativet om Lucia av Syrakusa för att ge ett bidrag till den idag smala forskningen om Lucia.

Lucia är ett stort helgon i den svenska kulturen men från en italiensk synvinkel är hon populär främst på Sicilien. Med hjälp av denna uppsats vill jag förstå hur ett helgon från 300-talets Syrakusa fortsatt äger aktualitet i vår tid. I vår del av världen är luciafirandet någonting närmast sekulärt som äger kulturell giltighet snarare än teologisk sådan. Därför blir det angeläget att genom narrativet om Lucia söka mig närmare en teologisk mening i texten. Uppsatsen tar därför sitt avstamp i den stora bristen på tidigare forskning kring Lucia och förståelsen av hennes person. Vad är det i Lucias person som gör att Jacobus väljer ha med

hennes berättelse i sitt verk? Vilken mening konstrueras för Jacobus de Voragine samtida läsare i läsandet av narrativet om Lucia? Finns det teman i texten som vittnar om drag i Jacobus samtid? Finns det förebilder till Lucia som format hennes person? Drar narrativet läsaren i någon särskild riktning genom hur den struktureras? Ingångarna är många då fältet är relativt fritt för ny forskning och mitt bidrag berör meningsskapandet i berättelsen om Lucia. Utifrån detta har jag valt att formulera min frågeställning för att närma mig någon form av förståelse för den samtida högmedeltida läsaren av *Legenda Aurea*:

- Hur framställs Lucia av Syrakusa i Jacobus de Voragine verk *Legenda Aurea* och vad kan hennes berättelse konstruera för mening i Jacobus de Voragine samtid?

1.2 Tidigare forskning

Jacques Le Goffs verk *In Search of Sacred Time* från 2014 är ett av få verk som behandlar Jacobus de Voragine och *Legenda Aurea* mer ingående. I detta lyfter han fram en tes om *Legenda Aurea* som en *summa* om tiden. Från Le Goff hittar vi teoretiska nycklar att applicera på de Voragine berättelse om Lucia, nämligen den om tiden och platsens roll i hans narrativ. Le Goff är också en av få forskare som ger något som helst bidrag till den i det närmaste obefintliga forskningen kring Sankta Lucia som person.

För att bättre förstå Jacobus de Voragine som person hämtar jag i denna uppsats stöd från Steven A. Epstein och boken *The Talents of Jacopo da Voragine*. Detta verk undersöker Jacobus från en genuansk kontext, från hans beskrivningar av helgonen och firandet av kyrkans heliga dagar. Slutligen utgår boken från Jacobus egna predikningar.

För att kunna säga någonting om en samtida syn på helgon under och efter Jacobus tid, använder jag mig av André Vauchez bok *Sainthood in the Later Middle Ages*. Detta verk är ett standardverk för förståelsen av medeltida fromhet, förståelsen av kyrkan i förhållande till synen på helgon, samt kulterna som omgärdade dem. Vauchez ger en bred inblick i hur helgonkulten utvecklats från senantiken till medeltidens slut. Vidare äger den giltighet för uppsatsen genom dess systematiska sätt att beskriva helgonens typologi och drag. Framför allt blir detta viktigt då Vauchez diskuterar maktfrågor i relation till det som omgärdar de processer som sker inom ramen för helgonförklaringar.

Då uppsatsen berör ett tämligen utforskat område och ett utforskat helgon blir denna tidigare forskning relevant för uppsatsen i sin helhet. Därför kommer samtliga av ovan

nämnda verk ligga till grund för förståelsen av berättelsen om Lucia och dess betydelse för den samtida kristne under Jacobus de Voragine's tid.

1.3 Material

Mitt källmaterial att studera är *Legenda Aurea*, eller Gyllene legender som den heter på svenska. Den är skriven och sammanställd ca år 1260 av Jacobus de Voragine, en dominikanbroder som systematiserade helgonberättelser i skolastisk anda. I denna finns en utförlig legend nedskrivna om Lucia av Syrakusa. I denna hagiografiska sammanställning finns även två legender om Agnes och Agatha. Dessa två fungerar som komparativa nycklar till uppsatsens undersökningsdel. Gyllene legender framställdes som ett systematiskt verk med syfte att utrusta predikanter med helgonens liv på ett sätt som knöt an till det romersk-katolska kyrkoåret.¹

Legenda Aurea är således indelat liturgiskt efter det romersk-katolska kyrkoåret – verket sträcker sig från advent till jul, jul till septuagesima, septuagesima till påsk, påsk till pingst, pingstoktaven till advent igen – och får därför en tydlig temporal karaktär. Vidare delas den in i ytterligare två delar, *sanctorale* och *temporale*. Verket kom till i en tid då den romersk-katolska kyrkan genom sina påvar centraliserat kanonisationsprocessen och etablerat ett monopol på att utse helgon. Boken reflekterar en externaliserad syn på religiösa motiv och känslor hos helgonen. Helighet blir förknippat med heroiska dygder som står i direkt konflikt med världsliga dygder. Bland dessa helighetsdygder framträder framför allt ett bortvändande och avsägande av det världsliga och en ständig kamp mot antagonister, som oftast porträtteras som demoniska, trolösa föräldrar, heretiker eller hotande sekulära härskare. Helgonen typologiserar i stället som martyrer, präster, munkar och nunnor.²

1.4. Teoretiskt ramverk

Som en del av det teoretiska ramverket för min narrativa undersökning kommer jag utgå ifrån tidigare anförda Jacques Le Goff och hans verk *In Search of Sacred Time*. Le Goff menar att Jacobus de Voragine's verk i sin helhet är att se som ett sätt att sakralisera tid och plats med hjälp av helgonen. Helgonen målas upp för att visa hur Gud har en vilja med tiden och hur kristendomen kom att göra den helig.³ Jacques Le Goff karakteriserar *Legenda Aurea* som en

¹ Jacobus de Voragine, *The Golden Legend: Readings on the Saints*, övers. Willam Granger Ryan, inl. Eamon Duffy, Princeton and Oxford: Princeton University Press, 2012, s. xi–xii.

² Duffy 2012, s. xiii–xiv, xix.

³ Le Goff 2014, s. xiii.

summa om tiden. Han beskriver tiden som ”en mänsklig tid, önskad av Gud och som gjorts helig, eller helgad, av kristendomen”⁴. Det finns alltså hos Jacobus, enligt Le Goff, en önskan om att sakralisera tiden (och platser). Denna tid är en relationell tid som utspelar sig mellan den övernaturliga Guden och mänskligheten. För Jacobus är det viktigt att förstå tiden som underställd Gud. Le Goff skriver att helgon fixerades vid det spatiala i deras gravar och i det kronologiska genom de framväxande festdagarna (*festivitas*) över deras liv – i stället för åminnelsen av deras dödsdag – som instiftades till helgonens åminnelse i den liturgiska kalendern. Helgonen blir på detta sätt en tidsmarkör för en sakralisering av tiden.⁵ Det går givetvis att kritisera grundantagandet om *Legenda Aurea* såsom en *summa* om tiden. Så gör exempelvis Epstein när han placerar verket inom en genuansk och kyrklig kontext och menar att hans åhörare inte behövde undervisas i helgondagarnas och de kyrkliga högtidsdagarnas företräde framför de sekulära motsvarigheterna. De var så att säga redan i den sakraliserade vardagen och behöver inte enligt Epstein träda in i den på nytt.⁶

För att besvara frågan om vilken mening och betydelse Lucias narrativ konstruerar i Jacobus samtidigt kommer denna uppsats att ta avstamp i Jan och Aleida Assmanns teorier om kulturellt minne. Deras tankar lyfter hur ett minne skapas över tid genom olika former av aktiv och passiv tradering. Det kulturella minnet skapar en identitetsmässig koppling som gör att gamla berättelser på nytt görs relevanta över tid och rum.

Till detta kommer jag anföras Mikhail Bakhtins tankar om heteroglossia, dialogism och kronotoper för att visa hur narrativet, med hjälp av dess dialoger samt dess tidsliga och rumsliga markörer, för narrativet om Lucia av Syrakusa framåt mot en förståelse av henne som karaktär. Slutligen vill jag med hjälp av ingångar om kulturellt minne visa hur berättelsen kunnat konstruera mening i Jacobus av Voragine samtidigt.

1.4.1 Kulturellt minne

Aleida Assmann tar sin utgångspunkt i Jurij Lotmans och Boris Uspenskijs definition av kultur, nämligen att kultur är ”ett samhälles minne som inte förs vidare genetiskt”, och lägger själv till ”med hjälp av externa symboler”⁷. Genom kulturen blir alltså människan förmögen att minnas utöver tid och dessutom konstruera mening. Assmann ser det som en form av

⁴ Le Goff, Jacques, *In search of sacred time: Jacobus de Voragine and the Golden legend*, Princeton: Princeton University Press, 2014, s. xiii, min övers.

⁵ Le Goff 2014, s. xii–xiii, 18, 25, 27.

⁶ Epstein, Steven, *The Talents of Jacopo da Varagine: a Genoese mind in Medieval Europe*, Ithaca: Cornell University Press, 2016, s. 72.

⁷ Assmann, Aleida, 2008, ”Canon and Archive”, i Erll, Astrid & Nünning, Ansgar, red., *Cultural memory studies [Elektronisk resurs] an international and interdisciplinary handbook*, Berlin: Walter de Gruyter, s. 97, min övers.

kontrakt mellan de döda, de nu levande och de som ännu inte fötts. Detta minne handlar först och främst om att glömma och att komma ihåg. Detta kan göras på två sätt, aktivt och passivt. Att aktivt glömma någonting definierar Assmann som att kasta bort eller tysta. När en gemenskap praktiserar det på en främmande gemenskap kan man således tala om att censurera. Att passivt glömma definieras genom det icke-medvetna. Det handlar om att händelser, personer eller ting blir irrelevanta, tappas bort eller negligeras. Assmann beskriver det aktiva minnet som att hålla det förgångna så som nutid (*past as present*) och det passiva minnet som att hålla det förgångna så som just det förgångna (*past as past*). Således kallar hon det aktiva minnet för *kanon* och det passiva för *arkiv*.⁸

Det aktiva minnet främjar den kollektiva identiteten hos en grupp. Assmann menar att ett aktivt minne alltid lider av platsbrist och därför måste ett fåtal texter, platser, personer eller ting hållas normativa. Inte vilka texter, personer, platser eller ting som helst kan få denna status utan de få delar som är del av det aktiva minnet kännetecknas särskilt av dess utvaldhed, värde och tidsmässiga hållbarhet. Assmann kallar den process, genom vilken dessa olika delar gått igenom för att få sin normativa status, för *kanonisationsprocess*. För kyrkan är detta rimliga processer, som i denna uppsats relateras till skapandet av helgon. Helgonen behålls i det aktiva minnet genom berättelser, bilder, namn, firanden på kalenderdagar och att helgonens namn återanvänds hos nyfödda barn. Kyrkan blir i detta fall en institution för det aktiva minnet. Det aktiva kulturella minnet är således artefakter (texter, personer, konstverk, tidsliga händelser, platser osv.) som sätts in i en ram som är oberoende av tid. Det kulturella minnet upprätthålls genom kollektivt och individuellt deltagande i tillbedjan, riter och ceremonier samt att de ges stor uppmärksamhet.⁹

Jan Assmann menar att minne är det fundament som möjliggör skapandet av en identitet, såväl en individuell som en kollektiv identitet. Han tillskriver särskild vikt till tiden som fenomen och menar att tiden i samspel med identiteten verkställer det som blir minnet. Kulturellt minne är enligt honom en form av kollektivt minne som delas av ett antal människor och förmedlar en kulturell identitet.¹⁰ Det kulturella minnet tar enligt J. Assmann former som kan jämföras med en institution. Minnet blir utvärtes och objektifierade i symboliska former för att kunna föras över från en situation till en annan och från en generation till en annan. Det kulturella minnet kräver enligt Assmann institutioner med

⁸ Ibid., s. 97–99.

⁹ Ibid., s. 100–101.

¹⁰ Assmann, Jan, 2008, ”Communicative and Cultural Memory”, i Erll, Astrid & Nünning, Ansgar, red., *Cultural memory studies [Elektronisk resurs] an international and interdisciplinary handbook*, Berlin: Walter de Gruyter, s. 109–110.

bevarande och återerindringsfunktioner för att kunna överföras just mellan dessa situationer och generationer.¹¹

För att möjliggöra för ett minne från väldigt lång tid tillbaka, eller kanske till och myter om gemenskapers tillblivelse, menar J. Assmann att det kulturella minnet traderas genom narrativ, sånger, danser, ritualer, masker och symboler med mera. Till detta har gemenskaper särskilda invigda specialister som leder ceremonier på särskilda tider när gemenskapen samlas. Minnet som sådant bevaras inte i dessa gemenskaper utan det är istället genom muntliga, skriftliga och ceremoniella myter – som kan sägas vara gemenskapens egen identitet och dess historiska medvetande – som ett historiemedvetande konstrueras inom gemenskapen.¹²

J. Assmann hävdar att om inte minnet äger en identitetsmässig koppling blir det således inte ett minne, utan bara kunskap. När tid, kunskap och identitet sammanflätas konstrueras det inom gruppen ett kulturellt minne. Om man således inte äger eller delar minnet med sin sociala grupp blir det svårt att höra till gruppen.¹³

1.4.2 Mikhail Bakhtin om heteroglossia, dialogism och kronotoper

Den ryske språkteoretikern och litteraturhistorikern Mikhail Bakhtins tankar om läsning och tolkning av noveller är en grundpelare för denna uppsats. Uppsatsen behandlar inte en novell, men Bakhtins teorier appliceras på ett gott sätt in i Lucia av Syrakusas narrativ då olika karaktärers dialoger och handlingar, tillsammans med narrativets spatiala karaktär, bidrar till ett särskilt meningsskapande. De tre narratologiska begrepp som uppsatsen vilar på är Bakhtins tankar om heteroglossia, dialogism och kronotoper. Bakhtin menar att språket i en novell är att betrakta som dialogiskt och bestående av vad han kallar heteroglossia. Heteroglossia är termen Bakhtin använder för att förklara att det vi tänker oss vara ett enhetligt språk, egentligen består av en mängd olika ”språk-tal” som interagerar och ideologiskt tävlar med och mot varandra. Det kan handla om särskilda språk-tal som exempelvis dialekter, gruppbetenden, professionella jargoner, språk över generationer eller auktoritetens särskilda språk. Heteroglossia hjälper att göra texten förståelig för en bredare publik genom att olika människor talar på olika sätt. Texten blir på detta sätt polyfon, eller flerspråkig. För Bakhtin är form och innehåll i en novell ett och samma. Språket som en verbal diskurs är inte historiskt neutralt utan ett socialt fenomen som är beroende av tid och

¹¹ Ibid., s. 110–112.

¹² Ibid., s. 112–113.

¹³ Ibid., s. 114.

plats. Varje språk-tal deltar i det till synes enhetliga språket och står i dialog med varandra. Detta kallar Bakhtin för dialogism. Novellens diskurs är dialogiskt inriktad och riktad mot ett svar. En politisk diskurs (språk-tal) kan således ha andra ambitioner än en religiös diskurs och de kan vidare ifrågasätta varandra. I dialogen mellan dessa diskurser föds ord som formas inom dialogen som ett levande svar och står därför bunden till den temporala, spatiala och historiska kontexten. Det går enligt Bakhtin inte att framföra en monologisk yttring av ett ord med given mening, utan redan vid yttrandet har den fått flera lager av social, historisk och ideologisk mening. Språket är således beroende av denna krock av motsatta krafter i dialogen. Yttrandena tar plats inom det enhetliga språket, samt parallellt i socialt och historiskt heteroglossia, och blir vad Bakhtin kallar för dialogiserad heteroglossia. Därför menar Bakhtin att språk inom noveller ska studeras som att de är ideologiskt mättade språk som skapar en världsbild. Vidare finns språket alltid i tiden med ett förflutet och en framtid – när vi uttalar ett ord blir det förkroppsligat i tiden. Den spatiala förståelsen av tiden är sammanvävd med akten att få ett svar tillbaka och Bakhtin menar att den interna förståelsedialogen av ett ord bör förstås inte som riktad mot ett främmande objekt inom ordet självutan mot det subjektiva trossystemet hos lyssnaren eller läsaren.¹⁴

Bakhtin ger särskild vikt till ett begrepp han benämner *kronotop*, från grekiskans *kronos* (tid) och *topos* (plats), som fungerar som ett sätt att materialisera tiden i platsen. Dessa kronotoper representerar de ting som för ett narrativ framåt. En kronotop innehåller en tidsrumslig förförståelse mot läsarens värld och hennes väntade mottagande av texten. Vidare omfattar den de händelser som skapar ett narrativ. På detta sätt kan Bakhtin knyta ihop ett narrativs spatiala förändringar med dess rumsliga. De är så att säga inbördes beroende av varandra och existerar parallellt. Ett klassiskt exempel på en kronotop för Bakhtin är tröskelns roll i Dostojevskij's noveller då den för narrativet framåt genom att visa på hur narrativet byter både tid och rum.¹⁵

1.5 Metod

Jacobus de Voragine sammanställer olika helgons liv och eftermäle. Det finns i denna skrift tydliga tendenser som lutar mot ett verk av apologetisk karaktär.¹⁶ Det gör det angeläget för

¹⁴ Key Theories of Mikhail Bakhtin 2018.

¹⁵ Collington, Tara, "Space, Time and Narrative: Bakhtin and Ricoeur", i *Space and Culture* 1(7): 221–231, 2001.

¹⁶ Nordbäck, Carola, "Kyrkohistorisk historiebruksforskning", i Urban Claesson och Sinikka Neuhaus, red., *Minne och Möjlighet, Kyrka och Historiebruk från Nationsbygge till Pluralism*, 14–43, Göteborg: Makadam Förlag, 2014, s. 21.

mig att se närmare på hur ett samtida högmedeltida kulturellt minne yttrat sig, framför allt gällande högmedeltidens syn på helgon och martyrer. Vidare finns det likheter mellan Jacobus de Voragine strukturerande av detta verk och med Eusebius strukturerande av hans kyrkohistoriska verk. Dessa likheter grundar sig i ett fokus på martyrskap, kyrkliga motståndare och kristna protagonister i Guds historia.¹⁷ Det blir utifrån denna likhet angeläget att se över Lucialegenden, framför allt vid en läsning av den tidiga kyrkan så som *auktoritativ* och *normativ*.¹⁸ Vidare representerar Lucia av Syrakusa, liksom Agnes och Agatha, en typ av kvinnliga senantika helgon som vördats och vördas genom sin jungfrulighet och påstådda mirakler som omgärdar dess personer. Därför blir det adekvat att jämföra Lucias berättelse med Agnes och Agathas berättelser.

Genom närläsning av Gyllene legenders framställning av Lucia avser jag att se hur narrativet framställer henne. Vilken bild avser Jacobus de Voragine ge de tilltänkta läsarna? För att kunna utläsa detta avser jag se närmare på narrativets temporala och spatiala markeringar. Tid och plats är enligt Le Goff centrala teman i framtagandet av Legenda Aurea som helhet, och det motiverar särskilt dessa markörers plats i undersökningen. Vidare kommer jag undersöka om legenden anspelar på bibliska förlagor, eller andra helgonberättelser inom Legenda Aurea, i sitt berättande. Finns det standardiserade karaktärsdrag hos andra kvinnor eller helgon som Jacobus av Voragine försöker tillskriva Lucia av Syrakusa? Dessa frågor avser jag kan leda den narrativa studien till att kunna säga någonting om Lucia och den högmedeltida synen på henne som helgon.

Det finns några nackdelar med mitt metodval. Främst vill jag nämna att det kommer vara svårt att se närmare på hur kulten runt Lucia utvecklats. Jag blir således bunden till den valda källan, dvs. Legenda Aurea, utan att djupgående kunna studera förändringar i kulten som omgärdat Luciatraditionerna. Vidare finns det alltid en risk att dra generella slutsatser om en medeltida syn på ett helgon utifrån en samling av helgonberättelser. Detta avser jag likväl vara möjligt då Legenda Aurea var väl spridd under högmedeltiden, även om Sherry L. Reames menar att spridningen var god tack vare flertalet orsaker. Bland dessa en stark mendikantrörelse och att Legenda Aurea uttryckte en samtida konservativ hållning till förmån för en hierarkisk syn på kyrkan i strid mot en framväxande demokratisk syn avseende helgon och helighet.¹⁹ Detta i sig säger ingenting om spridningen och det faktum att lekfolk fick sin

¹⁷ Nordbäck 2014, s. 20.

¹⁸ Wilken, Robert L., *The Myth of Christian Beginnings*, London: SCM Press Ltd, 1971, s. 24.

¹⁹ Reames, Sherry L., *The Legenda Aurea, a Reexamination of Its Paradoxical History*, Madison, Wis.: University of Wisconsin Press, 1985, s. 202–203.

undervisning av prästerskapet, till vilka Legenda Aurea vänder sig, gör att denna kritik blir irrelevant för uppsatsens intentioner.

1.6 Avgränsningar

Givet ovan beskrivna svårigheter till metodvalet har jag valt att avgränsa mitt ämne till att enbart handla om Gyllene legenders framställning av Lucialegenden. Således kommer jag inte behandla andra Lucialegender.

Det finns många ingångar i en uppsats om kvinnliga helgon. En av ingångarna jag valt att inte undersöka är frågan om genus. Vissa frågor i uppsatsen berör en särskild förståelse om kvinnlighet och jungfrulighet. På det stora hela kommer uppsatsen dock inte att utgå från genusteorier för att undersöka Lucia som kvinna och helgon.

Jag har också valt att avgränsa mig till en översättning av Legenda Aurea. Den översättning jag valt är William Granger Ryans engelska översättning från 1993 med tillhörande introduktion från Eamon Duffy från år 2012.

1.7 Disposition

Jag har disponerat min uppsats på följande sätt. I följande kapitel kommer jag ge en kort bakgrund till helgonkultens historiska utveckling från senantiken till mitten på 1200-talet. I samma kapitel kommer jag också beskriva helgonlegendernas plats, betydelse och användning under Jacobus de Voragine samtids. Sedan kommer jag också beskriva Jacobus de Voragine för att ge läsaren en insikt i hur hans tankar format Lucias narrativ. I det tredje kapitlet, undersökningsdelen, kommer jag systematiskt undersöka narrativet genom nio olika delar av narrativet som jag identifierat utifrån frågor jag presenterat i uppsatsens metodavsnitt. I det fjärde kapitlet kommer jag diskutera mina resultat från den narrativa undersökningen utifrån fyra olika perspektiv. Dessa är 1) mariologiska ingångar, 2) Lucia utifrån tidsperspektiv, 3) Lucia utifrån narrativets kronotoper, samt 4) dialogismens och heteroglossians Lucia. Vidare kommer den del av uppsatsens frågeställning som behandlar den konstruerade meningen hos Jacobus samtida läsare att diskuteras utifrån de teoretiska ingångarna om kulturellt minne. Detta kommer ställas mot undersökningens resultat. I det avslutande kapitlet kommer jag att presentera uppsatsens slutsatser, sammanfatta uppsatsen, samt lämna förslag på vidare studier om Lucia av Syrakusa.

2. Bakgrund

2.1 Helgonkulten och dess historiska utveckling: Jacobus de Voragine och hans samtid

2.1.1 Helgonkultens historiska utveckling

Vördandet av helgonen och nedtecknandet av deras liv, verksamhet och mirakel i så kallade *vitae* började under senantiken. Under denna tid var det nästan uteslutande martyrer som blev helgonförklarade. Under medeltiden breddades begreppet helgon något, framför allt med anledning av att förföljelsen och dödandet av kristna till stor del upphörde. Då kom helgonens berättelser att användas bland annat för propaganda och påvligt beslutsfattande, och formade därigenom det kristna kyrkoårets liv. Interagerandet med helgonen var på detta sätt en omistlig del i lekfolkets fromhetsliv.²⁰

Under senantiken och tidig medeltid utsågs helgon genom att en persons liv väckt *vox populi*, det vill säga folkets röst. Till denna röst svarade biskopen an och en ”kanoniseringsprocess” kunde inledas efter att det första övernaturliga miraklet ägt rum. Då kunde den lokala biskopen upphöja (*elevatio*) och förflytta (*translatio*) nämnda helgons relikier till någon form av skrin för att därefter statuera en kult. Detta skedde genom nedtecknande av helgonets livshistoria och mirakel tillskrivna till helgonet enligt ovan nämnda *vita*. Sedan fördes denna berättelse tillsammans med helgonets namn in i en form av lokal helgonkatalog och gavs en plats – i stiftet – och en tid – i kyrkoårets liturgi – för rituellt firande i helgonets namn.²¹

Fram mot 1100-talets slut och in i början på 1200-talet centraliserades kanoniseringsprocesserna av helgonen från de lokala biskoparna till påvedömet i Rom. Detta skedde bland annat genom påve Alexander III, påve Gregorius IX och Fjärde Laterankonciliet. Detta monopol begränsade inledningsvis många av de lokala icke-erkända helgonkulterna.²²

²⁰ Katajala-Peltomaa, Sari, Salonen, Kirsi & Villads Jensen, Kurt, 2016, ”In the Name of Saints Peter and Paul” i Salonen, Kirsi & Katajala-Peltomaa, red., *Church and Belief in the Middle Ages: Popes, Saints, and Crusaders*, Amsterdam: Amsterdam University Press, s. 16.

²¹ Klaniczay, Gabor, 2016, ”The Power of the Saint and the Authority of the Popes” i Salonen, Kirsi & Katajala-Peltomaa, red., *Church and Belief in the Middle Ages: Popes, Saints, and Crusaders*, Amsterdam: Amsterdam University Press, s. 119.

²² Klaniczay 2016, s. 126.

Med denna nya centraliserade ordning för kanonisationsprocesserna förstärktes kontrollerna och undersökningarna kring helgonkandidaterna, deras livsberättelser och de mirakel som tillskrevs dem. Uppvisad helighet, dygdighet och övernaturlighet stod i fokus för undersökningarna av de olika helgonkandidaterna. Detta stod i kontrast till den tidigare ordningen som fokuserade mer på endast det övernaturliga. Helgonens levda liv och dygder kom därav att jämföras med de mer mirakulösa skeenden som omgärdade helgonens relikier. Dessa dygder, tillsammans med helgonens rykte, blev viktigare under 1200-talet. Fortfarande var det så att kyrkan enbart kunde kanonisera de helgon som uppbådade *vox populi*, men denna *vox populi* testades mer rigoröst än tidigare och i procedurer som liknade juridiska prövningar. I mötet mellan folkets röst och dessa, närmast juridiska, undersökningar blev kanoniseringsprocesserna snarast ett slagfält mellan två sidor. På den ena sidan stod det troende lekfolket, de lokala kyrkorna och den lokala biskopen. På den andra sidan stod påvedömet i Rom. I vissa fall tvekade inte kyrkan att blanda sig i lokala helgonkulturer när dessa ansågs vara goda exempel att efterlikna för de troende i deras samtid.²³

Hög- och senmedeltiden var en tid där framför allt medelhavsområdet upplevde en förnyad entusiasm i framväxande helgonkulturer. Dessa helgonkulturer främjades lokalt av klerker och lekfolk för att säkerställa deras pilgrimsmålens popularitet. Framväxten skedde snabbt och 1200-talets förnyelsevind och erfarenheten av det religiösa livet bidrog till en självbild att denna tid var som de stora kristna epokenas tider.²⁴

Denna förnyelse bör med stor förtjänst tillskrivas mendikantordnarnas nystartade verksamhet. I en värld som höll på att bli gammal och förlegad bidrog de med en återupptäckt av den apostoliska periodens liv. I centrum för denna nya period stod två portalkaraktärer, Franciskus av Assisi och Dominicus, som predikade om den frivilliga fattigdomen och den evangeliska perfektionen, det vill säga att leva ett evangeliskt liv. Av Dominicus lärjungar väcktes såväl nya som gamla kulturer till liv. Allt som vittnade om de evangeliska idealen var gångbart i hans hagiografiska författarverk. Bland de personer som arbetade med dessa äldre kulturer och helgon intog Jacobus de Voragine en särställning genom hans hagiografiska författande av *Legenda Aurea*. Detta verk kom starkt att bevara minnet av de religiösa erfarenheterna hos helgonen genom historien.²⁵ Jag menar att den historiesyn som omgärdar denna upptäckt bygger på en idealiserad bild av den tidiga kyrkan. Denna har traderats genom framför allt Eusebius kyrkohistoria. För uppsatsens syfte gör det ingen skillnad, utan den

²³ Vauchez 1997, s. 36–37, 47, 73.

²⁴ Ibid., s. 93, 105, 107.

²⁵ Vauchez 1997, s. 113, 120–121.

upplevda idealbilden av kyrkans apostoliska tid fungerar trots detta som en gyllene tidsålder laddad med ideal och erfarenheter att hämta av.

Mendikantordnarna kan inte stå som enskilt ansvariga för helgonkulternas förnyelse. En stod del av denna nya entusiastiska eran måste tillskrivas den stora massan av lekfolk. I de framväxande städerna inspirerades människor av personer likt Franciskus och Dominicus, deras efterföljare och deras ideal. På agendan stod nu en strävan efter helighet som gjorts tillgänglig för den bredare massan. André Vauchez beskriver kyrkan under den sista tredjedelen av 1200-talet som "the 'saint factory'"²⁶ med anledning av de många nya helgon som kanoniserades. Denna tid blev en form av popularitetskamp mellan gamla och nya helgon. Ibland användes de äldre mer beprövade helgonen för att motivera nya helgon. Så var fallet när några präster hävdade att Augustinus hade kommit till dem i en vision för att vädja för Thomas av Aquino under hans helgonprocess. De helgon som var nära i tid och plats förordades i det vardagliga livet men fortsatt var det så att de klassiska, mer beprövade helgonen alltså stod sig starkt i kyrkoårets liturgier. När kristendomen så blev massornas religion var det tätt sammanknutet med helgonkultens förnyelse.²⁷

2.1.2 Helgonlegendernas plats, betydelse och användning

Bruket att använda och skriva helgonlegender har, som tidigare anförts, varit en del av kyrkan sedan senantiken. Under medeltiden fortsatte detta arbete utifrån olika syften. Sherry L. Reames hävdar att den huvudsakliga poängen med att författa dessa helgonlegender var att främja kulten kring ett lokalt helgon. Det som avsågs att främjas var vördnaden för helgonet och dennes dygdiga liv. Genom imitation och undervisning om helgonens dygder och mirakulösa handlingar skulle de troende leva ett heligt liv. Bruket av legenderna blev därför en inspirationskälla och grund för särskilda firanden. Reames visar till exempel på hur exilerade personer under vissa helgondagar tilläts att komma tillbaka till gemenskapen. Vidare kunde de skuldsatta bli fria från skulder på dessa dagar. Helgonen var redskap för de troende att se hur Guds kärlek lyste in i världen och i deras liv. Den troende skulle genom helgonen möta det övernaturliga. Detta märktes tydligt när biskopen högtidligen förflyttade helgonens relikier för att fixera dessa i helgonets grav. I denna förflyttning framstod mötet med det övernaturliga klart för de troende.²⁸

²⁶ Ibid., s. 130.

²⁷ Ibid., s. 131–134.

²⁸ Reames 1985, s. 48.

Reames diskuterar vidare hur Bernard Gui (dominikanbroder och storinkvisitor under 1300-talets inledning) förkunnade för sin tid att helgonens legender alltid pekade bortom helgonet själv, mot Kristus. Därigenom var helgonens legender ett sätt för de troende att motta moralisk undervisning och inspiration för att kunna leva det evangeliska livet fullt ut. De mirakel som tillskrevs helgonen syftade även dessa mot det evangeliska livet i relation med Kristus. Genom helgonens mirakel manifesterades Guds kärlek och generositet med och för människorna. När helgonen utförde dessa mirakel var de således rikligt välsignade med Guds kraft. Denna kraft var bland annat god för att främja enheten inom kyrkan.²⁹

2.1.3 Jacobus De Voragine

Jacobus de Voragine var dominikanbroder och ärkebiskop i Genua. I sin roll som hagiograf författade han *Legenda Aurea* med syfte att rusta predikanter för tjänst över hela Europa. Hans texter om helgonen kom att användas flitigt under flera århundraden och har därigenom bidragit till kristendomens utveckling. För Jacobus var tiden och historien en stor svepning från skapelsen till den kommande världen. Denna historia systematiserade han i skolastisk anda till att bli hans ovan nämnda verk. Genom hans bruk av klassiska källor såsom helgonens *vita* och genom att företa sig ett så stort arbete som *Legenda Aurea* kunde han kontrollera allt han tecknade ner och bygga ett systematiskt verk med en särskild emfas. Genom hans urval av helgon går det att säga någonting om hur han såg på den sakraliserade världen.³⁰

Jacobus inspirerades särskilt av stora karaktärer som Augustinus av Hippo, Gregorius den Store och Ambrosius av Milano. Dessa kyrkofäder använde han som inspiration och källmaterial för att sammanställa *Legenda Aurea*. Detta reflekterade den samtida liturgiska kalendern noggrant eftersom många helgon kom från den tidiga kyrkans tid som martyrer under det hedniska romarriket eller som kyrkofäder under den post-nicenska perioden.³¹

Som dominikanbroder delade Jacobus mendikantordnarnas intresse av kyrkans tidiga heroiska tid. De såg martyrerna och apostlarna som ideal för hur det kristna livet skulle levas. För Jacobus blev det vidare en bild av vad kyrkan borde vara och vad den borde rymma. Dessa ideal går igenom även i senare valda helgon som han beskriver i sitt verk. Ett exempel är Elisabeth av Ungern som porträtteras som en av hög börd som hade en förkärlek till de svaga och sjuka. Hennes liv i ödmjukhet och välgörenhet tilltalade honom särskilt. Hennes

²⁹ Reames 1985, s. 64–66.

³⁰ Epstein 2016, s. 1, 71, 116, 274, 276.

³¹ Ibid., s. 69, 71.

självvalda fattigdom speglade ett avsälgande av det världsliga till förmån för det himmelska. Detta bortvändande från världen var centralt i Jacobus beskrivning av helgonen. Jacobus själv delade sin tids skepsis till egendom och fördömde kraftigt de som möjliggjorde fattigdomens utbredande.³²

Jacobus hade en särskild omsorg om själarna i de nu levande människorna, och helgonen var medarbetare i Guds vilja att vinna dessa själar. Helgonberättelserna var fyllda av mirakel och dessa syftade till att föra icke-troende människor till tro. Gällande mirakel såg han hela världen som ett mirakel. Gud arbetade genom naturens processer och människors skicklighet för att svara på de troendes böner. På så sätt visste Jacobus att miraklen kom från Gud och inte från helgonen. Även om han personligen hade liten direkt erfarenhet av mirakel accepterade han dem som en integrerad och normal del i livet.³³

3. Undersökning

3.1 Etymologisk inledning av legenden

Legendan om Lucia av Syrakusa inleds med en etymologisk utläggning. Detta bruk tros Jacobus ha hämtat från Isidor av Seviljas och hans stora encyklopedi *Etymologiae*.³⁴ Det blir omedelbart i läsningen viktigt att sätta grundtonen för hur Jacobus såg på kvinnan. I Lucias fall betonas särskilt hennes jungfrulighet. Le Goff skriver att den kvinnliga kroppen fortfarande var det huvudsakliga föremålet för helgelsen. Han går trots detta längre i sin syn på kvinnor än vad hans levnadstid vanligtvis föreskrev. Han menar att de kvinnliga jungfrurna är ”spouses of God”³⁵, ”super-angels”³⁶ och ”more illustrious than all the faithful”³⁷. Den etymologiska inledningen kan sägas fungera som en kronotop i att den förflyttar läsaren temporalt och rumsligt till Syrakusa och händelserna kring Sankta Lucia. Bruket av att använda naturliga och teologiska utläggningar för att sätta in karaktären för narrativet leder således läsaren in i en slags programförklaring för den kommande legenden. I detta fall sätts fokus på att fånga Lucias karaktär i förhållande till ljusets väg, tiden, platsen och Gud. Ljusets väg blir således den ram för dygderna som Lucia uppvisar. Narrativet uppmuntrar därmed

³² Epstein 2016, s. 148, 151, 163–164.

³³ Ibid., s. 149, 156, 164.

³⁴ Le Goff 2014, s. 12.

³⁵ Ibid., s. 28.

³⁶ Ibid.

³⁷ Ibid., s. 28–29.

läsarna att leva i enlighet med dessa dygder som således framstår som eftersträvansvärda och goda i sitt väsen.

3.2 Den inledande mässan och S:ta Agathas inspiration

Lucia, en kvinna av nobel härkomst, hamnar omedelbart i legendens inledning i sammanhanget av ett nära tidsligt och rumsligt minne: ”Lucy, the daughter of a noble family of Syracuse, saw how the fame of Saint Agatha was spreading throughout Sicily.”³⁸ Agathas verk och minne var påtagligt på Sicilien och Catania var en närbelägen stad där hon verkat bara ca 50 år tidigare, således skapas en temporal närhet i narrativet. Den lokala kulten kring henne i Catania förbinds nu med Lucia i Syrakusa. Den påtagliga pilgrimsfärden till helgonets grav bidrar till ett förkroppsligande av narrativet genom att såväl kyrkobyggnaden som hennes grav står helgad till Agatha. Lucias moder Eutychie blödarsjuka ger en anledning till den påtagliga pilgrimsfärden. Om vi utgår från att texten är polyfon och ideologiskt laddad kan således moderns namn utgöra flertalet punkter för analys.

För det första ser vi ett grekiskt namn som tillskrivs personifieringen av gudinnan för glädje eller godhet. Bland de romerska gudarna motsvarar detta gudinnan Felicitas. När Lucia och Eutychie kommer till kyrkan gör de det under pågående mässa. En kristen förståelse för mässan är den att den transcenderar tid och rum. Med denna förståelse går det att följa Le Goffs argument om att *Legenda Aurea* syftar till sakraliseringen av tid och rum genom att sätta in legenden i sammanhanget av just mässan. Evangelietexten som de hör görs alltså inom ramen av en helig tid och en helig plats. Eutychie binds i den lästa texten samman med den kvinna med blödarsjuka som helas av Jesus. Det blir här en text i texten som skapar en faktisk och tidlig gemenskap mellan Eutychie och den blödarsjuka kvinnan i bibeltexten och vidare Lucia till Agatha genom Lucias försäkran till sin moder. Vid en vidsyntare tolkning går det också att läsa in en gemenskap mellan Agatha och Jesus genom helgonets förböner. Det finns alltså två kontexter som narrativet än så länge rör sig i, helgonens gemenskap och familjens gemenskap. Lucias försäkran till modern att beröringen av Agathas gravsten kommer leda till helandet av hennes sjukdom är också i sig en spatial förening mellan himmel och jord:

³⁸ Jacobus de Voragine 2012, s. 27.

If you believe what you have just heard, you should also believe that Agatha is always in the presence of him for whose name she suffered martyrdom; and if in this faith you touch the saint's tomb, you will instantly recover your health.³⁹

Mässan förbinds på detta sätt med Agathas grav genom att båda förenar himmel och jord.

3.3 Lucias vision och längtan efter att ge bort hemgiften

Efter mässan ger narrativet läsaren en kronotop som sammanflätar en närliggande kult med ett tidsmässigt övernaturligt förflyttande genom tilltalet i visionen från Agatha. Drömmen blir platsen för visionen, och således också kronotopen. Vidare finns tydliga bibliska konnotationer avseende drömmar genom exempelvis Josef och hans drömmar. I drömmen, eller visionen, ses Agatha omgiven av vackra stenar och änglar som sammantaget vittnar om himlen. Återigen ger narrativet en ny förflyttning av plats. Agatha ger Lucia en form av himmelskt mandat att själv verka som helgon genom helande. Det är också nu som Lucia ges titeln som jungfru och som konsekrerad åt Gud:

My sister Lucy, virgin consecrated to God, why do you ask me for something that you yourself can do for your mother? Indeed, your faith has already cured her." Lucy, awakening, said to her mother: "Mother, you are healed!"⁴⁰

Tidigare har detta bara antytts i den etymologiska inledningen. Detta kan ses som en vändning i narrativet. När kallelsen har förmedlats av Agatha ändras Lucias liv till att endast vilja leva i enlighet med Guds vilja och i allt söka transcendera det mänskliga. Detta yttrar sig omedelbart genom Lucias reaktion till sin mors helande. Hon ber henne om att bli löst från hennes trolovade och om tillstånd att ge bort sin hemgift åt de fattiga. Detta, menar Le Goff, var en samtida dygdig handling i tiden då *Legenda Aurea* skrevs och tros ha kommit från de framväxande mendikantordnarnas tiggande, en rörelse som Jacobus själv var en del av.⁴¹ Moderns svar på detta framställer henne snarare som en värdslig person och för första gången ger narrativet läsaren en motsättning mellan Lucia och hennes familj:

But in the name of her to whose prayers you owe your cure, I beg of you to release me from my espousals, and to give to the poor whatever you have been saving for my

³⁹ Jacobus de Voragine 2012, s. 27.

⁴⁰ Ibid., s. 27–28.

⁴¹ Le Goff 2014, s. 45–46.

dowry." "Why not wait until you have closed my eyes," the mother answered, "and then do whatever you wish with our wealth?" But Lucy replied: "What you give away at death you cannot take with you. Give while you live and you will be rewarded."⁴²

Lucia uttrycker en längtan efter att leva ett helgonlikt liv, någonting som i sin tur är praktiskt översättningsbart för en högmedeltida kristen att styra sitt liv efter. Jacobus verkar alltså vilja få läsaren att i allt söka det himmelska. Det finns också en biblisk förlaga att väga denna del av narrativet emot. När Jesus i Matteusevangeliet 19:21–22 ålägger den unga mannen att sälja allt och ge till de fattiga för att få det eviga livet skapas en möjlig väg till helighet. I narrativet om Lucia och Eutychia kan dessa två karaktärer sägas välja olika vägar. Lucia framstår som den som väljer det eviga livet. Eutychia säger inte rakt ut att hon inte vill, men hon tvekar och detta skulle kunna härledas till hennes nobla härkomst och att hon, likt den unge mannen i evangelietexten, ägde mycket.

3.4 Lucia ger bort sin hemgift och utlämnas till konsuln

Vid Eutychias tvekan gällande hemgiften gör hon också ett sista framträdande i narrativet när hon hjälper Lucia att dela ut hemgiften. Från denna stund finns en omedelbarhet hos Lucia att ge bort det hon äger, och i förlängningen att leva ett heligt liv. För första gången i narrativet presenteras nu en antagonist, Lucias trolovade. Le Goff beskriver honom som att inte vara förälskad i Lucia som person, utan i Lucias tillgångar. Han tror sig kunna få personlig vinning när han säljer Lucias egendom, men tvärvänder när Lucia ger bort vinsten till de fattiga. I hans angivande till kejsaren möter vi olika språkdiskurser, eller språk-tal. Med Bakhtins ord är vi nu mitt i en dialogiserad heteroglossias kamp:

Being a stupid fellow he saw a future gain for himself and began to help out in the selling. But when everything had been sold and the proceeds given to the poor, he turned Lucy over to the consul Paschasius, accusing her of being a Christian and acting contrary to the laws of the emperors.⁴³

Lucias trolovade verkar sida vid sida med Lucia vid försäljningen. Han befinner sig då inom vad vi kan kalla en ekonomisk eller maktens diskurs. Lucia befinner sig däremot inom en

⁴² Jacobus de Voragine 2012, s. 28.

⁴³ Jacobus de Voragine 2012, s. 28.

kristen religiös diskurs som gör samma sak, men med ett annat syfte. Här kan vi se att samma ord leder till två helt olika slutmål.⁴⁴

Det finns bibliska referenser till Matteus 13:44–45 om skatten i åkern och den dyrbara pärlan. Olika aspekter av denna del av narrativet skulle kunna leda den vidare på olika sätt. Om den omnämnda fastigheten (*property*) som Lucia sägs ha funnit är till den trolovade, så kan det vara narrativets sätt att leda hennes trolovade till Kristus. Om fastigheten istället är Kristus själv, framstår narrativet snarare såsom en övergång från det världsliga till det heliga.

När Lucias trolovade inser vad Lucia gjort verkar skammen och orätten han upplevt vara så stor att han överlämnar Lucia till konsuln Paschasius. I och med detta överlämnande leds narrativet också in i en slags passionsberättelse där Lucia och konsuln står på varsin sida av dialogismen. Det är möjligt för läsaren att här läsa in överlämnandet av Kristus till rådet, när denne läser om Lucias överlämnande till konsuln. Därav sker nu ett möte mellan en politisk diskurs och en religiös diskurs. Det är en kamp mellan det himmelska och det jordiska som Jacobus målar upp. Just kampen mot de sekulära styrande är någonting som Jacobus ofta målar upp i *Legenda Aurea*. Tydligast framträder det i legenden om Ambrosius.⁴⁵

3.5 Lucia inför konsuln – om Gud och avgudar

Genom överlämnandet av Lucia till konsuln sker en förflyttning i narrativet till det som kan sägas vara ett inledande på Lucias förestående martyrdöd. När Lucias möte med konsuln målas upp i narrativet framträder en ny antagonist, Paschasius, som enligt Reames tjänar till att vara en motståndare till Gud. Martyrerna, i detta fall Lucia, tar ofta i *Legenda Aurea* rollen att stå upp mot dessa motståndare, samt att förgöra dem.⁴⁶ Dialogen mellan Lucia och Paschasius inleds med att Paschasius kräver av Lucia att offra till de romerska gudarna. Detta var under den romerska förföljelsens tid ett vanligt sätt att agera mot de kristna. Vad som följer skulle kunna vara en dialog som bottnar i någon form av ironi:

Paschasius summoned her and commanded her to offer sacrifice to the idols. Lucy's answer was: "The sacrifice that is pleasing to God is to visit the poor and help them in their need. And since I have nothing left to offer, I offer myself to the Lord."⁴⁷

⁴⁴ Le Goff 2014, s. 46.

⁴⁵ Reames 1985, s. 120–121, 126, 129.

⁴⁶ *Ibid.*, s. 98.

⁴⁷ Jacobus de Voragine 2012, s. 28.

Lucia talar om offertanken men utelämnar helt de romerska gudarna ur dialogen. Hennes svar är att det stora offret består i besökandet och hjälpanget av de fattiga och eftersom hon redan gjort detta kan hon intet annat offra än sig själv. På detta sätt förekommer hon sin egen martyrdöd.

Paschasius svar verkar fylla en funktion av att slå bakut genom det kommande nederlaget. Reames skriver i *Legenda Aurea* att martyrernas utsträckta uppdrag av att vara Guds motståndares motståndare innebär att förlöjliga dem som de kämpar mot.⁴⁸ Detta framgår genom Lucias konstaterande av att hon följer sin Herre och Paschasius sina herrar, hon försöker lyda sin Herre, han försöker lyda sina herrar, hon fruktar sin Herre och han fruktar sina herrar. De bibliska konnotationer som väcks i och med denna del av dialogen för tankarna till Elia och Baalsprofeterna på Karmel i 1 Kungaboken 18:16–39:

Paschasius retorted: "Tell that story to fools like yourself, but I abide by the decrees of my masters, so don't tell it to me." Lucy: "You obey your masters' laws, and I shall obey the laws of my God. You fear your masters and I fear God. You are careful not to offend them, I take pains not to offend God. You want to please them, I wish to please Christ. Do then what you think will be of benefit to you, and I shall do what I think is good for me."⁴⁹

Lucia verkar på något övernaturligt sätt förstå vad som håller på att ske när hon förkunnar att Paschasius ska fortsätta med sina planer. Denna dialog präglas av olika språk-tal. Med liknande ord talar de om olika saker. Lydnad, fruktan och efterföljelse är delar av olika heteroglossia. För Lucia verkar narrativet tyda på en religiös heteroglossia där makten, fruktan, lydnaden och efterföljelsen tillhör Gud. För Paschasius vittnar desamma om hans överordnade herrar inom den romerska hierarkin. Det finns således representerat olika diskurser i denna del av narrativet som skulle kunna förstås som juridiska, sociala och teologiska.

Hos Jacobus identifierar Reames två centrala dygder i hans beskrivningar av helgonen. För det första handlar det om styrkan i motståndet mot allt det som kan kännetecknas som världsligt och för det andra en form av transcenderande över världsliga värden. Med det andra beskriver Reames det som "values that labels life preferable to death, health to suffering,

⁴⁸ Reames 1985, s. 98.

⁴⁹ Jacobus de Voragine 2012, s. 28.

sensory pleasure to insensibility, and so on.”⁵⁰ Detta skapar en förståelse för Lucias svar på Paschasius uttalande om att hon slösat bort arvet på förförare och att hon talar som en hora. Hennes arv är placerat på ett gott ställe säger hon, och med detta indikerar hon att egendomar inte är något som tilltalar henne utan de gör sig bäst hos de fattiga. Vidare säkerställer hon att hon aldrig har haft att göra med förförare av vare sig sinne eller kropp:

Paschasius: "You have squandered your patrimony with seducers, and so you talk like a whore"; but Lucy replied, "As for my patrimony, I have put it in a safe place, and never have had anything to do with any seducers of the body or of the mind." Paschasius: "Who are these seducers of the body and the mind?" Lucy: "You and those like you are seducers of the mind, because you induce souls to turn away from their Creator. As for the seducers of the body, they are those who would have us put the pleasures of the flesh ahead of eternal joys."⁵¹

Dessa förförare av sinnet förstår vi genom Paschasius fråga och Lucias svar vara Paschasius själv och de som på liknande sätt fjärmar människan från hennes skapare, och kanske även en skapad ordning. Jag ser detta stå väl i samklang med Jacobus tanke om transcenderandet av världsliga värden. Detta argument stärks ytterligare genom Lucias svar om de kroppsliga förförarna såsom de som sätter köttets njutning framför den himmelska njutningen. Med uttalandena framställs Paschasius ännu tydligare, likt ovan angivet, som en fiende inte bara till helgonet själv, utan till Gud.⁵²

3.6 Om kroppen och Anden – hotet om bordellen

Bemött med anklagelserna från Lucia lanserar Paschasius en egen motattack genom att hota med piskrapp för att hon ska förbli tyst. Till detta svarar Lucia att Guds ord inte kan tystas, varpå Paschasius ställer en serie av frågor som leder dialogen in på nästa beskrivande drag gällande Lucia: ”So you are God?”⁵³ Denna fråga kan vid en omedelbar läsning jämföras med frågan Jesus får av såväl Rådet om han är Messias (Matteus 26:63) som av Pilatus om han är judarnas kung (Matteus 27:11). Kontexten för frågan ter sig snarlik när Lucia står inför konsuln i vad som skulle kunna kallas för en förhørsliknande kontext. Till denna fråga svarar

⁵⁰ Reames 1985, s. 161.

⁵¹ Jacobus de Voragine 2012, s. 28.

⁵² Reames 1985, s. 98.

⁵³ Jacobus de Voragine 2012, s. 28.

Lucia, likt jungfru Maria, att hon är Guds tjänarinna. Vidare parafraserar hon från Matteus 10: 18–20 och hävdar att det är den helige Ande som talar genom henne.

Parafraseringen från Matt 10: 18–20 är grunden till Paschasius nästa fråga: ”So the Holy Spirit is in you?”⁵⁴ Jacobus låter Lucias svar visa på någonting som för honom är viktigt, nämligen jungfruligheten, när hon svarar att de som lever kyska liv fungerar som ett tempel för den helige Ande: ”Those who live chaste lives are temples of the Holy Spirit.”⁵⁵ Med Le Goffs antagande om *Legenda Aurea* som en sakralisering av tid, och i detta fall framför allt plats, går det att argumentera för att Lucia i och med detta svar visar på hur hennes kropp är, eller görs, helig. Reames uttrycker Jacobus tendens att upphöja jungfruligheten som dygd för ”rather extreme propaganda for virginity”⁵⁶. Vidare menar hon att denna tendens är en del av konservativa prästcentrerade ideal.⁵⁷

Narrativets rättegång börjar lida på sitt slut och Paschasius förkunnar sin dom om att Lucia ska föras till en bordell så att hennes kropp, där den helige Ande finns, ska besudlas. På detta sätt menar Paschasius att om Lucia förlorade sin högaktade jungfrulighet förlorar hon också den helige Ande, vilket stämmer väl med Lucias utläggning om de som lever kyska liv. Vad Jacobus i stället gör är att låta en samtida idé strömma fram i narrativet. Idén om att kroppen, och i förlängningen Lucias jungfrulighet, omöjligt kan besudlas om hennes sinne inte samtycker till det, är värd att särskilt notera:

"The body is not defiled," Lucy responded, "unless the mind consents. If you have me ravished against my will, my chastity will be doubled and the crown will be mine. You will never be able to force my will. As for my body, here it is, ready for every torture."⁵⁸

Lucia uttrycker snarare tvärtom att om hon blir våldförd mot hennes vilja så kommer hennes kyskhet att fördubblas ”... and the crown will be mine”⁵⁹. Vid en snabb jämförelse mellan Lucia och Agnes, ser vi att samma renhetsiver framkommer även hos henne. Narrativet om Agnes går möjligen steget längre och fördömer även äktenskapet som sådant, inte bara de sexuella handlingarna. Le Goff menar att denna passage är att förstå som att Lucias själ förblir jungfrulig. Detta med anledning av en kristen distinktionen mellan kropp och själ. Le Goff själv ser dock problematiskt på detta uttalande och denna idé. Han menar att idéer likt denna

⁵⁴ Ibid.

⁵⁵ Ibid.

⁵⁶ Reames 1985, s. 206.

⁵⁷ Ibid.

⁵⁸ Jacobus de Voragine 2012, s. 28.

⁵⁹ Ibid.

kan ibland ha bidragit till en accepterande syn på prostitution inom den medeltida världen. Likaså menar han att förståelsen av kropp och själ som separerade ting riskerar att motivera ännu värre handlingar.

Den krona som Lucia förutspår kan inte syfta till någon annan än martyrernas krona. På detta spår fortsätter hennes uttalande i den avslutande dialogen i detta kapitel när hon proklamerar att hon är redo för allt vad Paschasius tänker göra med henne. Hon kallar till och med honom för djävulens son och befäster därmed vad Reames tidigare kallade för martyrerna som Guds motståndares motståndare. Befästs görs även den tidigare beskrivna polemiken mellan helgonen och sekulära härskare.⁶⁰ Jag menar att denna dualism är aktuell för teologer idag att särskilt hålla ihop med anledning av Le Goffs uttalande. Det finns i vår tid en större öppenhet än någonsin att tala om mäns våld mot kvinnor. Att konstruera en teologi som riskerar att bidra till beteenden likt dessa bör därför undvikas.

3.7 Lucia fixeras av den helige Ande och torteras

När Paschasius avkunnar domen för sina prokuratorer och bestämmer att Lucia ska utelämnas åt en skara som ska få utnyttja henne till egen njutning tills hon är död går narrativet till slut in på det som ska bli Lucias sista tid, hennes martyrium. Narrativet har hittills följt någonting som jag menar skulle kunna liknas vid en övergång från en kallelse, till en verksamhet och slutligen till en slags *via dolorosa*. Jag menar att det finns paralleller att dra med Kristi kallelse vid dopet, hans verksamhet och hans passion.

När narrativet om Lucia nu går in i sitt sluteskede är det värt att notera den hittills knappa förekomsten av gudomliga, eller övernaturliga, ingripanden i Lucias berättelse. Det är någonting som annars kan tyckas vara vanligt förekommande i hagiografiska källor. Reames menar att detta är ett särskilt förekommande drag hos Jacobus. Hans tendens att skriva fram helgonens autonomi har också varit fallet till denna punkt i narrativet.⁶¹ Lucia beskrivs nu fixerad på platsen av den helige Ande. Inget kunde flytta henne, varken 1000 män, 1000 oxar eller magiker, och detta för att ”the Lord’s holy virgin could not be moved”⁶². Jacobus kallar här Lucia för just detta, Herrens heliga jungfru. Det finns uppenbara konnotationer till jungfru Maria i bruket av ett språk likt detta. Genom att stå emot magikernas besvärjelser skulle denna passage också kunna gå att se i ljuset av kampen mellan kristna och hedningar. Vidare blir platsen för fixeringen även den plats där narrativet senare uttrycker som platsen för

⁶⁰ Le Goff 2014, s. 46–47; Reames 1985, s. 206.

⁶¹ Reames 1985, s. 139.

⁶² Jacobus de Voragine 2012, s. 29.

Lucias död och där kyrkan efter henne upprättas. Denna plats går således att se som en kronotop där tid och plats sakraliseras även för framtida generationer.

I det enhetliga språket förekommer enligt Bakhtin heteroglossia, alltså, som ovan angivet, när olika språk-tal står mot varandra ideologiskt i ett till synes enhetligt språk. Detta kan sägas ske när Lucias och Paschasius dialog om häxkraft äger rum:

Magicians were brought in to try to move her by their incantations: they did no better. "What is this witchery," Paschasius exclaimed, "that makes a thousand men unable to budge a lone maiden!" "There is no witchery here," said Lucy, "but the power of Christ; and even if you add ten thousand more, you will find me still un- movable."⁶³

När folksamlingen försöker bära bort Lucia och hon fixerats på plats av den helige Ande uttrycker Paschasius en förvåning över vilken häxkraft som verkar vara i gärningen. På detta svarar Lucia med att det inte är tal om någon häxkraft, utan snarare om Kristi kraft som beskyddar henne. Detta Kristi skydd hjälper mot Paschasius försök att motverka de häxkrafter han påstår är i görningen genom urin, genom att bränna henne på bål (likt Agnes) och hålla kokande olja över henne. Till detta svarar Lucia med ett uttalande om att hon bett om hennes martyrskaps förlängning så att de troende ska kunna frigöras från deras lidande och att de icke-troende ska få tid att förolämpa henne. Jacobus sätt att beskriva Lucias martyrskap tydliggör hans tendens att förakta det världsliga till förmån för det himmelska. De troende bör på samma sätt förakta det världsiga och alltid söka det himmelska. Reames verkar vidare tro att de icke-troendes förolämpningar av helgonen bör stå i samband med en uppvisning av Jacobus samtida vilja att visa på var motståndet finns idag. Lucias önskan att de icke-troende ska kunna förolämpa henne skulle på detta sätt kunna vara ett uttryck för att visa de troende vem den riktiga fienden är i en form av andligt krig. Dominikanerna var enligt Reames en del av den påvliga militian och de tog verkligen försvaret av den kristna tron som en del av sin kallelse. Det skulle kunna vara en grund för att förstå Lucias uttalande gentemot de icke-troende. Denna del av narrativet verkar leda till att både Lucia och Paschasius vilja sker. Som läsaren noterar sker detta med två motsatta ingångar.⁶⁴

⁶³ Ibid.

⁶⁴ Reames 1985, s. 99, 118, 159.

3.8 Lucia får ett spjut i halsen och proklamerar sin status som Syrakusas mediatrix

Efter Lucias svar om bönen om det förlängda martyriet möts läsaren av en ny karaktär i narrativet. Konsulns vän är den som ger det första slaget genom att hugga en kniv i Lucias hals. Vem denna vän är framgår inte explicit i texten men det finns skäl att hävda att denna vän är någon av de tidigare beskrivna prokuratorerna. Detta hade i sig kunnat vara skäl för djupare efterforskning. Hur kommer det sig att det inte är konsuln själv som hugger helgonet? Varför föregår inte hugget av ett proklamerande av någon form av beslut eller dom? Lucia får utstå en liknande behandling som S:ta Agnes som även hon fick en kniv huggen i halsen.⁶⁵ Kniven, eller knivhugget, markerar en form av kronotop i narrativets handling. Det finns med andra ord en tid innan och en tid efter denna händelse som markeras särskilt med Lucias proklamation att i och med detta är freden återställd till kyrkan. Någoting sker alltså i samband med denna händelse och Reames menar att denna kamp mellan helgon och härskare kan grunda sig i Jacobus samtida förståelse och maktkamp som nyss ägt rum mellan Fredrik II och påveskapet. I denna förståelse av Legenda Aurea blir en av helgonens funktioner att vara polemiker mot de sekulärt styrande. Denna övernaturliga händelse där Lucia fortsatt behåller talets förmåga trots knivhugget i halsen går vidare att se i ljuset av den tidigare beskrivna kampen mellan Gud och sekulära härskare. Det finns likheter med Jesu tal på korset när han i Johannes 19:30 uttrycket att hans verk är fullbordat. Helgonets övernaturliga krafter förmår henne vidare att profetera. Denna profetia måste dock anses vara felaktig eftersom kejsare Maximianus inte dog samma dag eller år som Jacobus anger i narrativet.⁶⁶

När Diocletianus nämns uttryckligen i en helgonberättelse ger det läsaren en särskild notering. I Legenda Aurea får helgonen som blivit martyrer under den diocletianska förföljelsen ett särskilt starkt företräde. I frågan om den diocletianska förföljelsen stärks tendenserna i Legenda Aurea att ställa olika diskurser mot varandra, och då framför allt sekulära och religiösa. Le Goff menar att detta har sin grund i förståelsen av tid i Legenda Aurea. De tidiga helgonen fungerade som tidsmarkörer för att visa på hur någoting gammalt, det hedniska, nu skulle ändras till någoting nytt, det kristna. Helgonen blir på detta sätt i Le Goffs tankar de som används för att sakralisera denna övergångstid. I Legenda Aurea markeras detta särskilt genom att Lucias narrativ finns inom den del av *temporale* som behandlar förnyelsens, eller tillbakakallelsens, tid. I en bredare förståelse är de tidigare helgonen att förstå analogiskt i den tid som sakraliserades i och med Jesu födelse. Särskilt tydligt blir det i och med att Lucias liturgiska dag infaller i adventstiden som markerar tiden

⁶⁵ Jacobus de Voragine 2012, s. 103.

⁶⁶ Reames 1985, s. 126; St. Lucy u.å.

inför ankomsten av Kristus. Jacobus förståelse av denna förnyelsens tid är att den börjar med uttåget ur Egypten och intåget av Gud i världen genom inkarnationen. Det är i detta ljus vi får bedöma Lucia.⁶⁷

I denna del av narrativets slutskede markerar Lucia att hennes helgontid har inletts:

At this point the consul's friends, seeing how distressed he was, plunged a dagger into the martyr's throat; but, far from losing the power of speech, she said: "I make known to you that peace has been restored to the Church! This very day Maximian has died, and Diocletian has been driven from the throne. And just as God has given my sister Agatha to the city of Catania as protectress, so I am given to the city of Syracuse as mediatrix."⁶⁸

Det är en kraftig utsaga och samtidigt är det svårt att utläsa det på annat sätt då Lucia inte bara jämför sig själv med Agatha, utan även erkänner sig själv som mediatrix. Denna titel är en titel som Jacobus i övrigt endast ger till jungfru Maria. Det är alltså återigen ett fall av likhet med Maria som ges av Jacobus till en jungfru. På denna utsaga kommer narrativets slut också markera hennes betydelse särskilt genom att upprätta en kyrkobyggnad. Därför är det tillbörligt att här erkänna Le Goffs tanke om helgonen som temporala och spatiala medel för Gud att sakralisera världen. Genom Lucias liv, martyrskap och död sakraliseras tiden genom datumet för hennes förestående död och platsen för hennes martyrskap.

3.9 Paschasius halshuggs, Lucia dör efter viaticum, och en kyrka byggs i hennes ära

När så Lucia uttalat sin status som helgon svänger narrativet plötsligt genom att Paschasius utpekats som plundrare av provinsen. Romerska sändebud arresterar honom och för honom tillbaka till Rom där han döms till halshuggning av senaten. Ett plötsligt instick i narrativet kan tyckas. Jag menar att detta är klimax på den tidigare anförda tanken om kamp mellan stat och kyrka, mellan sekulära härskare och Gud. Följaktligen går denna händelse att förstå utifrån en tanke om kyrkans vinst över staten, om Guds seger över den sekulära härskaren. Helgonet blir på detta sätt ett sändebud för Guds dom över det sekulära, eller om man så vill, Guds redskap i striden mot det sekulära. Narrativet målar på detta sätt upp en tydlig förlorare som inte går att lita till, inte ens bland sina egna landsmän.⁶⁹

Lucias slut är däremot mer förutsägbart utifrån narrativets utveckling fram till denna

⁶⁷ Le Goff 2014, s. 10, 25–26; Jacobus de Voragine 2012, s. 3.

⁶⁸ Jacobus de Voragine 2012, s. 29.

⁶⁹ Reames 1985, s. 121.

punkt. Hon är fortsatt fixerad vid den plats där hon ska dö, där kyrkan ska resas och som ska göras helig. Vidare beskriver narrativet hur Lucia inte dör innan hon mottaget *viaticum*, de sista gåvorna. När hon mottagit dessa och församlingen närvarande hade svarat med sitt amen dör hon således. Legenda Aurea lägger vid flertalet tillfällen emfas på mottagandet av eukaristin inför ens förstående död. Vi hittar exempel på detta i flertalet olika berättelser inom Legenda Aurea, men framför allt kan vi luta oss mot berättelsen om Augustinus där Jacobus skriver:

”At last, when his end was near, he taught this memorable rule, namely, that no man, no matter how high his merit might be, should die without confession and the Eucharist.”⁷⁰

Mässan blir också inramande för narrativet som helhet. Såväl narrativets inledning som avslutning sker inom ramen för mässan, vilket i sig, som tidigare anförts, ges i en miljö där det spatiala och temporala beskrivs som överskridande. Denna inramning gör att vi kan tänka oss hela Lucias livsberättelse inom ramen för denna annorlunda temporala och spatiala verklighet. När hon sedan begravs och en kyrka reses till hennes ära görs detta för att med hjälp av Lucia sakralisera denna plats i Syrakusa, och tiden som anges för detta i narrativet är 310, i Herrens år.

4. Diskussion

I denna del utläggs och diskuteras valda delar av undersökningens resultat utifrån den grundläggande frågeställningen om hur Jacobus de Voragine konstruerar en förståelse och en bild av Lucia. Mer precist diskuteras Lucia utifrån fyra aspekter som på olika sätt belyser henne som helgon, förståelsen av hennes narrativ samt vilken mening de försöker att skriva fram.

4.1 Mariologiska ingångar

Undersökningens resultat visade på en tendens att beskriva Lucia i mariologiska termer. Framför allt tar Lucias narrativ fasta på tre titlar, av vilka jag kommer diskutera två. Dessa är jungfru, mediatrix, Herrens tjänarinna. De två sistnämnda kommer jag närmre diskutera, då den förstnämnda inte på något sätt tillför någonting nytt till ett kvinnligt helgon, utan snarare faller inom ramen för vad som kan förväntas i en källa likt Legenda Aurea.

⁷⁰ Jacobus de Voragine 2012, s. 513.

Att Lucia ges titeln som mediatrix för Syrakusa är inte bara oväntat, det är också en oerhörd stor prestige som Jacobus genom denna titulatur investerar i henne. Inget annat helgon i hela *Legenda Aurea* får bära denna titel bortsett från jungfru Maria och Kristus själv. Rollen som mediatrix, eller medlare, har en historiskt snårig förståelse inom den kristna teologin, framför allt i förhållande till jungfru Maria. Till skillnad från Agatha, som ges till staden Catania som beskyddare (*protectress*), ges alltså Lucia som medlare (*mediatrix*). Jacobus användning av termen mediatrix i *Legenda Aurea* görs uteslutande som titulatur i olika böner inom narrativet för Marias himmelsfärd.⁷¹ Det är således en titel som är att se som himmelskt verkande, eller av övernaturlig karaktär. Mediatrix-titeln måste ses i relation till Kristus och narrativet pekar på ett underordnande av Lucia i relation till Kristus. Samtidigt belyser det ingenting om självaste frälsningsverket, vilket är ett av de sammanhang där medlingsrollen diskuterats inom katolsk teologi. Exempelvis belyser Thomas av Aquino, en samtida dominikanbroder till Jacobus, i sitt verk *Summa Theologiae* att endast Kristus är att se som den perfekta medlaren mellan människan och Gud. Däremot utesluter han inte möjligheten för vilken människa som helst att vara någon form av medlare, men inte fulländad i den mån Kristus är fulländad.⁷²

Om Jacobus beskrivande av Lucia som mediatrix de facto innebär ett medlande mellan Syrakusaborna och Gud uppvisar narrativet ett helgon i närmaste kristologiska termer. Jag anser det vara osannolikt att detta skulle vara Jacobus mening, utan får med hjälp av narrativet snarare sälla mig till att Lucia blir en form av helgon som kan ses som en form av *alter Maria*. Detta på samma sätt som Franciskus av Assisi utan problem kunde kallas för en *alter Christus*.⁷³ Inte för att någon trodde att han var Kristus, utan för hans Kristuslika liv. På samma sätt går det att öppna för möjligheten att Lucia lever ett Marialikt liv, och genom Jacobus temporala placering i perioden inför Kristi födsel, förebådar hon liturgiskt, likt Maria, det nya som ska komma att gro, befrielsen från den romerska förföljelsen.

Lucia framställer sig själv i en av dialogerna med konsuln Paschasius som Guds tjänarinna (*handmaid of God*⁷⁴). Det är snarlikt hur Maria målar upp sig själv i Lukasevangeliets första kapitel i mötet med ängeln Gabriel där hon säger att hon är Herrens tjänarinna (*handmaid of the Lord*⁷⁵). Rent begreppsligt handlar titulaturerna om samma sak.

⁷¹ Jacobus 2012, s. 471, 475–476.

⁷² Thomas av Aquino 1947, *The Summa Theologica*, Övers. Fathers of the English Dominican Province, IIIa, Q26, a.1–2, <https://ccel.org/ccel/aquinas/summa/home.html> [hämtad 8/12 2021].

⁷³ Vauchez 1997, s. 337.

⁷⁴ Jacobus 2012, s. 28.

⁷⁵ Luk 1:38 [KJV].

Detta stärker ytterligare min tes om att Lucia målas upp som någon form av alter Maria. Detta är dock inget starkt argument utan kan tänkas bygga på ett begrepp som kan ges till vem som helst som sätter sitt liv i tjänst till Gud. Så är fallet exempelvis när Jacobus beskriver Gregorius som sparande guld för 3000 Guds tjänare. Skillnaden däremellan är att de 3000 tjänarna saknar titeln som mediatrix och kan därför inte med rimlighet diskuteras inom en liknande kontext.⁷⁶

4.2 Lucia utifrån tidsperspektiv

4.2.1 *Lucia utifrån temporale*

Uppsatsen tar Le Goffs tankar om *Legenda Aurea* som en summa om tid som en del av den teoretiska förståelsen. Genom denna avvägning blir det särdeles centralt att diskutera undersökningens resultat utifrån *Legenda Aureas* tidsliga struktur, det som Jacobus kallar *temporale*. Denna tid är både en mänsklig tid och en liturgisk tid vilket Jacobus visar då han delar in varje högtidsdag och varje helgon i olika delar i såväl en liturgisk som en faktisk dag i årets kalender. Dessa används sedan som ett medel för att visa på hur Gud genom frälsningshistorien använder helgon för att sakralisera tiden. Lucia själv befinner sig inom ramen för det som Jacobus kallar återkallelens tid och som sträcker sig dels från Mose och uttåget ur Egypten till Jesu födelse, dels genom adventstiden. Såväl Mose som Jesu liv och verksamhet markerar tydliga historiska nedslag där Guds och människors tid sammanflätas genom Guds eget inträde i historien. För att konkretisera denna förståelse av historien visar Epstein hur Jacobus förstår Alla helgons dag. Jacobus hade kännedom om det romerska templet Pantheon i Rom, där alla gudar firades, och hur det år 605 gavs av kejsare Phocas till påven Bonifatius. Detta tempel kom att bli Santa Maria Rotonda efter att det renats och rensats på hedniska symboler. Därefter helgades det till jungfru Maria och alla martyrer. Epstein visar därefter att Jacobus erkände att påven Gregorius den Store flyttade festen för Maria och martyrerna till första november. Detta kom att bli Jacobus bas för firandet av alla helgons dag och således passar det in i det större historiska narrativet om hur det hedniska besegras så att något nytt i frälsningshistorien kan träda in.⁷⁷ I en bredare förståelse av *Legenda Aurea* använder Jacobus Lucia för att visa på mer dominikanska ideal som fattigdom och evangelisk perfektion.⁷⁸

⁷⁶ Jacobus 2012, s. 176.

⁷⁷ Epstein 2016, s. 111–112.

⁷⁸ Le Goff 2014, s. 19–21; Vauchez 1997, s. 120–121.

Att förstå Lucia utifrån adventstiden hjälper läsaren av narrativet att låsa upp några viktiga saker för att skapa en förståelse av helgonet. Adventstiden, likt det mesta i *Legenda Aurea*, syftar till att peka på Kristus. Den etymologiska inledningen i vilken Lucia noteras som *Lux*, ljuset, för tankarna mot adventsstjärnans ljus som, enligt Matteusevangeliets andra kapitel, lyser upp vägen för de österländska stjärntydarna till Kristus. Vidare förstås också denna adventstid som en fastetid, någonting som går igen vid uttåget ur Egypten och de 40 dagarnas vandring i öknen. Tiden som helhet pekar alltså framåt mot Kristus och hur Gud låter någonting nytt formas och bli konkret i tiden.⁷⁹

Likheterna mellan Mose och Lucia förtjänar också särskild fördjupning för att på så sätt bringa fram Lucias karaktär. Mose fick uppdraget att befria sitt folk från en hednisk härskare i ett hedniskt land, i hans fall farao och Egypten. För Lucia var kampen likaledes mot en hednisk härskare i ett hedniskt land, i hennes fall Paschasius och Romarriket. För Jacobus kan det vittna om den nyss avslutade kampen mellan Fredrik II och påvedömet. Utifrån en samtida förståelse av Jacobus tidiga läsare finns det skäl att hävda en förståelse för Lucia utifrån att hennes martyrium ägde rum år 310, strax innan ediktet om religionsfrihet stadfästes av kejsare Konstantin år 313.⁸⁰ På detta sätt skriver narrativet fram en befrielse från hedniska förtryckare i Rom i en tidlig förståelse av befrielsen från Egypten. Är detta skäl nog för att hävda storheten i Lucias tidiga populära kult? Jag anser att det är en spännande frågeställning för vidare forskning i frågan om Luciakultens utveckling.

När Lucias martyrskap fullbordas förkunnar hon att freden kommit till kyrkan. Detta kan ställas i relation till den större händelse som inkarnationen är. När Gud blir människa kommer freden till hela världen. Lucia och staden Syrakusa blir analoga, fast med betydligt mindre kraft, med inkarnationens större skeende. Allt det som händer från narrativets inledning fram till hennes martyrdöd pekar således på den tidigare anförda adventstiden, såväl i teman av fasta, ljus och fred. Lucia banar alltså vägen för att Kristus kan komma med fred till sin kyrka genom Lucia. Eller för att uttrycka det med Le Goffs terminologi – Lucia används som redskap för att sakralisera tiden och platsen Syrakusa.⁸¹

4.2.2 Lucia och det kulturella minnet

Lucia av Syrakusa har genom sitt liv och sin berättelse bevarats i minnet av framför allt den västliga kristenheten. Utifrån Jacobus de Voragine's narrativ ges läsaren några nycklar för att

⁷⁹ Jacobus de Voragine 2012, s. 27.

⁸⁰ Constantine I 1999.

⁸¹ Le Goff 2014, s. xiii.

förstå hur detta gått till. Först och främst vill jag återvända till A. Assmans devis om det aktiva minnet så som *past as present*. Genom att narrativet, likt tidigare anförts, sätts in i eukaristins tidsram förstås också Lucia i denna ram som transcenderande tid och rum. På detta sätt blir Lucia, likt de andra helgonen, levande genom att hennes berättelse fortsatt läses och särskilda mässor firas till hennes ära. Detta sker enligt traditionen den 13 december. Dessa särskilda *festivitas* blir enligt J. Assman utvärtes och objektifierade i symboliska former genom de rituella bönerna, läsningarna och dylikt. Vidare finns det flera temporala markörer i narrativet som gör att minnet om henne närmare kan spåras. Till exempel har Jacobus daterat hennes dödsår och namngivit såväl Lucia själv som namnen på de romerska hedniska kejsarna Maximianus och Diocletianus.

Minnet av Lucia har traderats från Syrakusa, vilket narrativet vittnar om som platsen för hennes liv och död. Från Syrakusa har också en kult spridit sig till den grad att Lucia, som en av få kvinnor, finns nedtecknad med särskilda böner och antifoner i Gregorius den Stores kanonbön.⁸² Genom påve Gregorius kanonbön kan vi således med säkerhet säga att minnet av henne traderats genom kyrkan som institution. Processen när kyrkan väljer ut vad som ska komma ihåg inom ramen för institutionens minne kallar A. Assman för *kanonisationsprocessen*. Kyrkobyggnaden som restes efter Lucias död är en artefakt som är en del av det aktiva minnet. Idag på platsen för hennes död står kyrkan *La Basilica di Santa Lucia al Sepolcro*.⁸³

Genom att berätta berättelsen om Lucia, genom att be de särskilt angivna bönerna och genom att backas upp av den kyrkliga institutionen är således narrativet om Lucia meningsskapande och vill säga någonting viktigt in i den kyrkliga gemenskapen. Såväl A. Assmann som J. Assman menar att minnet främjar den kollektiva identiteten hos gruppen. Denna identitet har traderats i ovan beskrivna sammanhang från Lucias tid, via Jacobus tid och äger fortsatt stor betydelse för kristna idag. Även Lucias narrativ får mening och betydelse genom en koppling bakåt i tiden som traderas och förs in i hennes minne, nämligen Agathas inträde i narrativet och hennes koppling till Syrakusa. Agatha funkar som en slags förespråkare för Lucia, och visionen från henne ger legitimitet till Lucias fortsatta popularitet i Syrakusa och i kristenheten.

⁸² St. Lucy u.å.

⁸³ La Storia della Basilica di Santa Lucia u.å.

4.3 Lucia utifrån narrativets kronotoper

När Bakhtin talar om kronotoper som något som skapar en förförståelse hos läsaren och ett sätt att materialisera tiden, möter vi detta grepp omedelbart i Jacobus etymologiska inledning. Den sätter en grundton i vilken tid, på vilket sätt och i vilket rum vi närmar oss varje helgon. I Lucias etymologiska inledning för Jacobus in läsaren till en tidlös tolkning inuti en meningsfull ram, ljuset. Denna meningsfulla ram, etymologin, var enligt Le Goff en för tiden vetenskaplig ansats att förstå helgonen utifrån namnets djupare innebörd. Det rum som läsaren bjuds in i, ljusets rum, bidrar till att skapa en förförståelse om Lucia som präglad av nåd, renhet, en rak väg mot Gud och utan fördröjning i tid.⁸⁴

När Lucia omedelbart efter den inledande mässan somnar vid Agathas grav går narrativet över i en dröm. Denna dröm går att förstå som en kronotop. Den är i samband med mässan och den sker vid Agathas grav, därför blir det relevant i studiet av detta narrativ att sammankoppla Lucia och Agatha, någonting som jag i undersökningen ovan noggrannare visat på. Denna sammankoppling med Agatha kan också bidra till den lokala kulten på Sicilien. Traderingen av krafter som verkar skrivs fram från Agatha till Lucia öppnar upp för en förståelse av kontinuitet av handlande från Gud. Utifrån Le Goffs grundläggande förståelse av *Legenda Aurea* kan denna bild tjäna till en jämförelse med frälsningshistorien, det vill säga ett kontinuerligt handlande för att sakralisera tid och plats.

Mässan blir narrativets temporala angivelse, det vill säga transcenderandet av tid och rum, och graven blir den spatiala manifesteringen. I mässans och gravens rum förstås hela narrativet, eftersom det också avslutas med Lucias egen grav och mottagandet av *viaticum*. Denna tendens framträder mer och mer i uppsatsens arbete och således finns det möjlighet för framtida studier att närma sig Lucia just utifrån denna tidsliga och rumsliga förståelse för ytterligare studier om karaktären Lucia.

Platsen för Lucias fixering, martyrskap och sedan uppförandet av hennes kyrka blir den slutgiltiga, och för Le Goff kanske den viktigaste, kronotopen för förståelsen av narrativet. Genom att förstå denna plats ges läsaren också det tydligaste belägget för Jacobus företag att sakralisera det temporala och spatiala. Ibland, skriver Le Goff, krävs det för sakraliseringen av tiden att det spatiala sakraliseras. Detta görs tydligast genom byggandet och konsekreterandet av en kyrkobyggnad. Det är genom denna kyrka som tiden bäst kan förstås som helig. Genom denna andliga byggnad bidrar lekmän och prästerskapet till Guds handlande i tiden genom sina böner och genom deltagandet i sakramenten.⁸⁵ Det går på detta

⁸⁴ Le Goff 2014, s. 35.

⁸⁵ *Ibid.*, s. 177–178.

sätt att hävda att freden har kommit till kyrkan, vilket anges i denna del av narrativet, genom att Lucias martyrium möjliggör inbrytandet av Guds härlighet i Syrakusa. Att detta dessutom sker genom Paschasius väns kniv som huggs i hennes hals visar på hur Gud inte begränsar sig till handlande genom helgonen, utan också kan bruka hedningarna för att fullända martyriets verklighet.

4.4 Dialogismens och heteroglossians Lucia

Genom ansatsen att närma mig karaktären Lucia utifrån Bakhtins tankar om dialogism och heteroglossia vill jag utröna hur Lucia kan förstås utifrån narrativets övriga karaktärer och hennes engagerande i dialoger med dessa. De olika personer i narrativet som Lucia är i dialog med är Eutychia, den trolovade utan namn samt Paschasius.

Eutychia ges en biblisk förförståelse genom hennes sammanbindande med den blödersjuka kvinnan som helas av Jesus. I denna berättelse helar Jesus kvinnan utifrån uttalandet att hennes tro har hjälpt henne.⁸⁶ I Lucias narrativ helas Eutychia genom Agathas försäkran om att Lucias tro har hjälpt hennes moder. Frågan som narrativet ställer läsaren blir därav, hur ska Lucia förstås i relation till detta helande? I den bibliska berättelsen är det Kristus som helar genom ett svar på kvinnans tro. I Lucias narrativ är den grundläggande förståelsen i stället att Lucias tro helar kvinnan. Det krävs en problematisering av denna del av narrativet för att göra det rättvisa. Vem kan räknas som ansvarig för helandet? Är det Gud som handlar genom Lucia? Är det Agatha som helar genom Lucia? Eller är det Lucias tro som är så stark att den i sig själv står som ansvarig för helandet? För att argumentera inom Le Goffs ramverk vill jag därför hävda att den rimligaste förståelsen är att se Lucia, och Agatha, som verktyg för att sakralisera tid och plats. Min tolkning blir således en förståelse av helandet som Guds ingripande genom Lucia. Detta talar för den tidigare anförda tanken om Lucia som medlare, mediatrix, av gudomliga krafter.

Eutychias relation till Lucia förstås vidare utifrån deras skillnader. När Lucia önskar bli löst från sin trolovning och ge bort hennes hemgift visas hennes helighet i ljuset av Eutychia. När modern tvekar och frågar om det inte går att vänta tills Eutychia själv är död framhärdat Lucia. Detta bidrar till att manifestera omedelbarheten och det starka strävandet efter helighet som kännetecknar ett helgon. Just viljan att ge bort pengarna var som tidigare anförts under Jacobus samtid viktigt ideal, framför allt hos mendikantordnarna.⁸⁷ Lucias uttryck att göra det

⁸⁶ Mark 5: 25–43 [Bibel 2000].

⁸⁷ Le Goff 2014, s. 46.

i detta liv blir också ett ömmande av moderns själ. Eutychias funktion i narrativet är således att visa på en form av gradering för heligheten. Hon framställs som god och samtidigt syftar hon till att framställa Lucia i ännu godare och heligare dager.

I förhållande till sin namnlöse trolovade framstår Lucia som en naturlig motpol. Detta blir tydligast i språk-talet som verkar i narrativet gällande hemgiften. När han ser en egen framtida ekonomisk vinning i en fastighet, talar istället Lucia utifrån tanken att pengar givna till de fattiga är en investering i någonting annat. Narrativet skulle kunna tala för att det är en investering i sin själ för Kristi skull. Narrativets heteroglossia pekar således bortom en rent ekonomisk diskurs. Den trolovade är också den som möjliggör Guds handlande i narrativet genom att överlämna Lucia till konsuln. Det framgår att den trolovade förlitar sig på kejsaren och kejsarens lagar. Till detta framträder Lucia som sätter sin tillit till Gud och Guds lagar. Dialogen mellan Lucia och hennes trolovade leder på detta sätt läsaren genom historisk, politisk och religiös heteroglossia och bidrar genom detta till att förtydliga det som allting ska sluta i – Lucias martyrium.

Paschasius entré möjliggör narrativets dialoger att konstruera Lucias olika beskrivningar, hennes verksamhet och i förlängningen hennes martyrium. Tidigare i uppsatsen har tanken om martyrerna såsom Guds stridande i kampen mot Guds motståndare beskrivits. Detta blir tydligt i den polemik som dialogerna mellan Paschasius och Lucia rymmer. Vidare kan vi genom narrativet förstå Lucia utifrån Paschasius hedniska tendenser. Hans brukande av magi, hans offer till de romerska gudarna och den våldsamma tortyren syftar alla till att framställa honom som en motpol till Lucia. Jacobus vill visa upp Lucia som en som är kallad till att leva ett liv i evangelisk perfektion⁸⁸. Den teologiska heteroglossian som behandlas av Paschasius och Lucia bidrar särskilt till narrativets meningsskapande. Ofta är dessa delar i narrativet fyllda av ironi och slutprodukten konstrueras med hjälp av samma ironi. När Paschasius exempelvis hävdar att piskan ska tysta Lucia, så minns läsaren eller åhöraren Tertullianus uttalande om att martyrernas blod är kyrkans utsäde.⁸⁹ På samma sätt blir frågan om den helige Ande finns inom Lucia ironisk då hon genom sitt martyrium helgas av just den helige Ande. Vidare blir även Syrakusa helgat genom hennes martyrium. Det ironiska i dessa olika språk-tal bidrar till att Paschasius blir ansvarig för att Lucia överhuvudtaget skulle kunna bli ett helgon. Antagonistens roll i narrativet är således att

⁸⁸ Vauchez 1997, s. 120.

⁸⁹ Det egentliga citatet lyder: ”the blood of Christians is seed.” Tertullianus 1962 [1950], *Apologetical works*, Washington, D.C.: The Catholic University of America Press, L:13.

konstruera protagonisten Lucia. Den slutgiltiga ironin blir den som leder till att Lucias martyrium säkerställer freden, och att Paschasius själv blir tillfångatagen och avrättad.

5. Slutsatser och sammanfattning

I detta kapitel kommer jag först presentera uppsatsens slutsatser utifrån uppsatsens syfte och frågeställning för att sedan sammanfatta uppsatsen i sin helhet. Därefter kommer jag lämna tre frågor som kan vara föremål för fortsatta studier om Lucia av Syrakusa.

5.1 Slutsatser

Lucia av Syrakusas plats i *Legenda Aurea* cementeras genom Jacobus vilja att förstå sin egen tid och kyrkans liv utifrån vad Epstein kallar den heroiska tiden i kyrkan. De tidiga helgonen från den romerska förföljelsen får ett starkt företräde i Jacobus de Voragines urval bland helgonen. Lucias martyrium, hennes vilja att ge bort allt och hennes försakande av det världsliga till förmån för det som hör Gud till stämmer väl in i den större tematiska helhet som tillsammans konstruerar *Legenda Aurea*. Jacobus placerar in Lucias narrativ i den större del av *Legenda Aurea* som definieras som återkallelens tid. Genom att placera hennes narrativ i denna del framställs Lucia som ett verktyg för Guds kontinuerliga intrång i världen. Denna tid startar med Mose som får uppdraget att föra sitt folk ut ur Egypten och bort från den hedniska härskaren Faraos. På samma sätt förstås Lucia utifrån hennes roll som motståndare mot de sekulära romerska härskarna. Genom att denna tid placeras inom den liturgiska adventstiden pekar Lucias narrativ också fram mot Kristus och inkarnationens verklighet. Således blir Lucia en bild för hur helgonen – med Le Goffs ord – används av Gud för att sakralisera tiden. De blir så att säga en fortsättning av frälsningshistorien. I Lucias eget narrativ tydliggörs denna kontinuitet genom att Lucia förespråkas av Agatha av Catania i en dröm. Med hjälp av Bakhtins begrepp *kronotoper* har uppsatsen visat hur hela narrativet om Lucia sätts in i eukaristins ram såsom transcenderande såväl det temporala som det spatiala. Vidare förstås med hjälp av Le Goff hur helgonen används för att sakralisera platser. I Lucias fall sakraliseras Syrakusa genom hennes martyrium och att en kyrka reses på platsen för hennes död. Min första slutsats är alltså att *Lucia framställs som ett verktyg som används av Gud för att sakralisera såväl tiden som platsen Syrakusa, genom att hon används som Guds protagonist i kampen mot de romerska hedniska styrande och vinner seger genom sitt martyrium.*

Lucias liv och hennes berättelse ger särskild mening till Jacobus egen samtid. Reames visar på hur framväxten av de nya mendikantordnarna under Jacobus tid på nytt väcker gamla

apostoliska ideal till liv. Jacobus själv tillhörde dominikanorden och dessa, tillsammans med franciskanerorden, ville leva ett liv i evangelisk perfektion. Detta innebar bland annat ett liv i frivillig fattigdom och att leva såsom Jesus levde. I Lucia ser Jacobus en person som genom sitt enkla liv i fattigdom och kyskhets vittnar om detta evangeliska liv. Genom den etymologiska inledningen till hennes narrativ får läsaren också en ledtråd till detta genom utläggningen av Lucias namn. Namnets rot kommer från ordet *lux* som Jacobus menar ska syfta till ljusets väg. Uppsatsen har också visat hur förståelsen och populariteten av Lucia som en motståndare mot hedniska härskare kan vara en analogi till den för Jacobus nyss avslutade kampen mellan Fredrik II och påvedömet. Detta är någonting som vidare bekräftas genom att anlägga Bakhtins teorier om dialogism och heteroglossia på narrativet. I dialogerna med Paschasius framstår Lucia som en motpol till konsuln. Den politiska, juridiska och teologiska heteroglossian som framträder i dialogerna konstruerar Lucia som ett helgon som lever ett liv i enlighet med idén om evangelisk perfektion och läsarna och åhörarna ska imitera detta liv. Min andra slutsats är att *Lucia av Syrakusa framställs som en alter Maria, det vill säga ett helgon formad av en mariologisk förståelse, som medlar mellan invånarna i Syrakusa och Gud.*

Genom samverkan mellan olika metoder och teorier i uppsatsen har jag kunnat konstruera Lucia som en karaktär formad av en mariologisk förståelse. Jacobus beskriver Lucia som *mediatrix* åt Syrakusa. Detta är en titel som han i övrigt endast ger åt just jungfru Maria i förhållande till hennes himmelsfärd och tjänst efter jordelivet. Således hävdar jag att Lucia är att förstå som en himmelskt medlande person, mellan invånarna i Syrakusa och Gud. Det finns i narrativet en jordisk aspekt om hennes medlande som möter läsaren i inledningen. När Eutychia helas med hjälp av Guds ingripande genom Lucia, har jag i diskussionen visat på hur detta kan förstås inom ramen för Lucia som *mediatrix*, närmare bestämt genom Lucias tro. Vidare finns likheterna med Maria i hennes egen utsaga om sig själv som Herrens tjänarinna. Dessa två titlar, *mediatrix* och Herrens tjänarinna, möjliggör för mig att dra slutsatsen om Lucia som en *alter Maria*, en andra Maria. Detta begrepp ska förstås som att hon genom sin marialikhet identifieras starkt med sin föregångare, precis som Franciskus av Assisi identifierades med Kristus genom att han kallades för *alter Christus*. Med detta sagt gör ingen av de två helgonen anspråk på att vara vare sig Maria eller Kristus, utan enbart lika dem och starkt identifierade med dem. Det är ett starkt utlåtande baserat på ett fåtal observationer som hade behövts stärkas genom flertalet källor och en bredare diskussion. Jag vill trots detta dra denna slutsats för att uppmuntra till vidare forskning om Lucias mariologiska förståelse. Min tredje slutsats är att *Lucia av Syrakusas berättelse för Jacobus*

*de Voragine*s samtida läsare vittnar om ett idealiskt liv i enlighet med idén om evangelisk perfektion, det vill säga livet i ödmjukhet, kyskhet och självvald fattigdom, som läsaren och åhöraren ska imitera.

5.2 Sammanfattning

Denna uppsats har tagit sig an frågan om Lucia av Syrakusa utifrån Jacobus de Voragine verk *Legenda Aurea*. Syftet med uppsatsen var att närmare studera Lucias narrativ utifrån detta verk för att bidra till den idag närmast obefintliga forskningen som finns om hennes person. Utifrån detta formulerade jag min frågeställning: *Hur framställs Lucia av Syrakusa i Jacobus de Voragine*s verk *Legenda Aurea* och vad kan hennes berättelse konstruera för mening i Jacobus de Voragines samtid?

För att undersöka mitt källmaterial valde jag att utforma min undersökning utifrån tre teoretiska ingångar. För det första applicerade jag Jacques Le Goffs förståelse om *Legenda Aurea* som en *summa* om tiden. För det andra redogjorde också för teoretiska ingångar om kulturellt minne från Jan och Aleida Assmann som jag applicerade på uppsatsens diskussionsavsnitt. För det tredje valde jag att läsa narrativet utifrån Mikhail Bakhtins teorier om dialogism, heteroglossia och kronotoper.

I uppsatsens bakgrundskapitel redogjorde jag först för helgonkultens historiska utveckling från senantiken fram till 1200-talets mitt. Därefter belyste jag kort helgonlegendernas plats i kyrkans liv, dess betydelse och hur de använts. Bakgrundskapet avslutades sedan med en redogörelse av Jacobus de Voragine, hans bakgrund, livsverk, inspirationer och syn på helgonen.

I uppsatsens undersökningsavsnitt gick jag systematiskt igenom narrativet. Detta hade jag delat upp i nio delar som jag grep mig an i tur och ordning. I undersökningsavsnittet identifierade jag fyra särskilda aspekter som jag närmare diskuterade i uppsatsens diskussionsavsnitt, nämligen 1) Lucia utifrån Mariologiska ingångar, 2) Lucia utifrån tidsperspektiv, 3) Lucia utifrån narrativets kronotoper, samt 4) dialogismens och heteroglossians Lucia.

Uppsatsens diskussionskapitel strukturerades utifrån de 4 ovan anförda perspektiven. Jag visade här hur Lucias berättelse utifrån de teoretiska ingångarna om kulturellt minne styrktes genom den kyrkliga institutionens aktiva ihågkommande av Lucias liv. Detta visades i narrativet främst genom kyrkan som restes efter hennes död och genom Agathas förespråkande för henne i narrativets inledning. Vidare ställdes Lucias narrativ mot Bakhtins

teoretiska ingångar. Denna ingång bidrog till förståelsen av Lucia som en del av Guds kontinuerliga frålningshistoria för att sakralisera tid och plats. Narrativets dialoger konstruerade en bild av Lucia som förkastande det världsliga till förmån för det himmelska.

Slutligen presenterade jag slutsatser som jag utgick från diskussionskapitlet och som svarar an på uppsatsens syfte och frågeställningar. Lucia framställs som en *alter* Maria som fungerar som en medlare mellan invånarna i Syrakusa och Gud. Lucia som person stämmer väl överens med dominikanska ideal om självvald fattigdom och evangelisk perfektion. Vidare framställs hon som Guds förkämpe mot de hedniska romerska styrande och att detta går att läsa analogt i Jacobus samtid för den nyss avslutade kampen mellan Fredrik II och påvedömet. Lucia blir också ett redskap för Guds kontinuerliga intrång i världen och Guds vilja att sakralisera tiden och platsen, i Lucias fall Syrakusa.

I uppsatsen har teorierna om kulturellt minne tillsammans med Bakhtins narratologiska theoretiska ingångar varit en god grund. När de sedan lades på Le Goffs grundläggande förståelse om *Legenda Aurea* som en *summa* om tiden möjliggjordes ett studium av texten utifrån temporala ingångar som varit ovärderligt för att konstruera en förståelse om Lucia. Detta möjliggjorde uppsatsens frågeställning att bli besvarad på ett adekvat sätt och gav ett nytt ljus åt framför allt förståelsen av Lucia utifrån narrativets plats i Jacobus *temporale*.

5.3 Vidare studier

Jag har under uppsatsskrivandets gång identifierat tre frågor som skulle kunna vara föremål för fortsatta studier av Lucia av Syrakusa. Jag har valt att fokusera dessa förslag på fortsatta studier uteslutande utifrån karaktären Lucia. Detta då det större ämnet om helgonkulten under högmedeltiden redan upptagit en större plats i forskningen.

För det första vill jag lyfta behovet av en fortsatt narrativ forskning utifrån de ramar som omhuldar narrativet som helhet. Narrativet omsluts på båda sidor av gravar och eukaristi. Gällande inledningen mottager Lucia sin kallelse vid Agathas grav efter att hon firat eukaristin. Vid slutet av narrativet läggs Lucias relik i graven omedelbart efter att hon mottagit viaticum, dvs. de eukaristiska gåvorna. Konstituerar detta någon särskild läsning av narrativet som jag inte belyst i min läsning?

För det andra finns det ett stort utrymme att forska vidare på hur det kommer sig att ett lokalt helgon från Syrakusa fått den plats hon fått i den kyrkliga traditionen. I denna uppsats öppnar jag upp för att en möjlighet hade kunnat vara att Lucias narrativ temporalt utspelar sig nära kristendomens upprättelse i Romarriket i och med religionsfrihetsediktet i Milano år 313.

Lucias tillskrivna dödsår är således bara 3 år innan. Finns det andra skäl till att just Lucia fått en så framskjuten position bland helgonskaran?

För det tredje menar jag att den mariologiska förståelsen av Lucia möjliggör för fortsatt forskning om Lucia. Går det att spåra dessa mariologiska ingångar i andra tidiga källor av Lucia? Om inte, varför finns de då representerade i Jacobus de Voragines narrativ? Vad skulle det betyda för kristenheten om Lucia så tätt förknippas med jungfru Maria? De mariologiska frågorna förtjänar att ställas utifrån de frågor jag nu väckt i och med denna uppsats.

6. Käll- och litteraturförteckning

6.1 Källmaterial

Jacobus de Voragine. 2012. *The Golden Legend: Readings on the Saints*. Övers. Willam Granger Ryan, inl. Eamon Duffy. Princeton and Oxford: Princeton University Press.

6.2 Litteratur

Assmann, Aleida. 2008. "Canon and Archive". I Erll, Astrid & Nünning, Ansgar, red., *Cultural memory studies an international and interdisciplinary handbook*. Berlin: Walter de Gruyter.

Assmann, Jan. 2008. "Communicative and Cultural Memory". I Erll, Astrid & Nünning, Ansgar, red. *Cultural memory studies an international and interdisciplinary handbook*. Berlin: Walter de Gruyter.

Collington, Tara. 2001. "Space, Time and Narrative: Bakhtin and Ricoeur". *Space and Culture* 1(7): 221–231.

Epstein, Steven. 2016. *The Talents of Jacopo da Varagine: a Genoese mind in Medieval Europe*. Ithaca: Cornell University Press.

Katajala-Peltomaa, Sari, Salonen, Kirsi & Villads Jensen, Kurt. 2016. "In the Name of Saints Peter and Paul" I Salonen, Kirsi & Katajala-Peltomaa, red. *Church and Belief in the Middle Ages: Popes, Saints, and Crusaders*. Amsterdam: Amsterdam University Press.

Klaniczay, Gabor. 2016. "The Power of the Saint and the Authority of the Popes" I Salonen, Kirsi & Katajala-Peltomaa, red. *Church and Belief in the Middle Ages: Popes, Saints, and Crusaders*. Amsterdam: Amsterdam University Press.

Le Goff, Jacques. 2014. *In search of sacred time: Jacobus de Voragine and the Golden legend*. Princeton: Princeton University Press.

Nordbäck, Carola. 2014. "Kyrkohistorisk historiebruksforskning". I Urban Claesson och Sinikka Neuhaus, red., *Minne och Möjlighet, Kyrka och Historiebruk från Nationsbygge till Pluralism*, 14–43. Göteborg: Makadam Förlag.

Reames, Sherry L. 1985. *The Legenda Aurea, a Reexamination of Its Paradoxical History*. Madison, Wis.: University of Wisconsin Press.

Tertullianus. 1962 [1950]. *Apologetical works*. Washington, D.C.: The Catholic University of America Press.

- Vauchez, André. 1997. *Sainthood in the Later Middle Ages*. New York: Cambridge University Press.
- Wilken, Robert L. 1971. *The Myth of Christian Beginnings*. London: SCM Press Ltd.
- ### 6.3 Elektroniska källor
- ”La Storia della Basilica di Santa Lucia.” u.å. Basilica Sanctuario Santa Lucia al Sepolcro. <http://www.basilicasantalucia.com/default.aspx?c=basilica> [hämtad 20/12 2021]
- ”Constantine I.” 1999. *Britannica*. <https://www.britannica.com/biography/Constantine-I-Roman-emperor>, Encyclopædia Britannica, Inc. [hämtad 8/12 2021].
- Thomas av Aquino. 1947. *The Summa Theologica*. Övers. Fathers of the English Dominican Province. <https://ccel.org/ccel/aquinas/summa/TP/TP026.html#TPQ26OUTP1> [hämtad 8/12 2021].
- ”Key Theories of Mikhail Bakhtin.” 2018. *Literary Theory and Criticism*. Nasrullah Mambrol. <https://literariness.org/2018/01/24/key-theories-of-mikhail-bakhtin/> [hämtad 27/10 2021].
- ”St. Lucy.” u.å. *New Advent – Catholic Encyclopedia*. <https://www.newadvent.org/cathen/09414a.htm>, New Advent LLC. [hämtad 23/11 2021].

7. Bilagor

7.1 Bilaga 1 – Saint Lucy, Virgin

(Se nästa sida)

do as he likes, but you are going to stay right here.” Suddenly a mighty wind blew up, demolished the king’s palace, snatched up the boy and the cup, and carried him to the threshold of the chapel where the parents were celebrating, to the great joy of all. Other sources would have it, however, that the aforesaid youth was of Norman origin and was on his way to the Holy Land when he was captured by the sultan, who had him whipped on the feast of Saint Nicholas and threw him into prison. There the boy fell asleep and woke to find himself in the chapel his father had built.



4. *Saint Lucy, Virgin*

Lucy comes from *lux*, which means light. Light is beautiful to look upon; for, as Ambrose says, it is the nature of light that all grace is in its appearance. Light also radiates without being soiled; no matter how unclean may be the places where its beams penetrate, it is still clean. It goes in straight lines, without curvature, and traverses the greatest distances without losing its speed. Thus we are shown that the blessed virgin Lucy possessed the beauty of virginity without trace of corruption; that she radiated charity without any impure love; her progress toward God was straight and without deviation, and went far in God’s works without neglect or delay. Or the name is interpreted “way of light.”

Lucy, the daughter of a noble family of Syracusa, saw how the fame of Saint Agatha was spreading throughout Sicily. She went to the tomb of this saint with her mother Euthicia, who for four years had suffered from an incurable flow of blood. The two women arrived at the church during the mass, at the moment when the passage of the Gospel was being read that tells of the Lord’s cure of a woman similarly afflicted. Then Lucy said to her mother: “If you believe what you have just heard, you should also believe that Agatha is always in the presence of him for whose name she suffered martyrdom; and if in this faith you touch the saint’s tomb, you will instantly recover your health.”

So, when all the people had left the church, the mother and her daughter stayed to pray at the tomb. Lucy then fell asleep, and had a vision of Agatha standing surrounded by angels and adorned with precious stones, and Agatha said to her: “My sister Lucy, virgin consecrated to God, why do you ask me for something that you yourself can do for your mother? Indeed, your faith has already cured her.” Lucy, awakening, said to her mother: “Mother, you are

4. SAINT LUCY, VIRGIN

healed! But in the name of her to whose prayers you owe your cure, I beg of you to release me from my espousals, and to give to the poor whatever you have been saving for my dowry.” “Why not wait until you have closed my eyes,” the mother answered, “and then do whatever you wish with our wealth?” But Lucy replied: “What you give away at death you cannot take with you. Give while you live and you will be rewarded.”

When they returned home, they began day after day to give away their possessions to satisfy the needs of the poor. Lucy’s betrothed, hearing about this, asked the girl’s nurse what was going on. She put him off by answering that Lucy had found a better property which she wished to buy in his name, and for that reason was selling some of her possessions. Being a stupid fellow he saw a future gain for himself and began to help out in the selling. But when everything had been sold and the proceeds given to the poor, he turned Lucy over to the consul Paschasius, accusing her of being a Christian and acting contrary to the laws of the emperors.

Paschasius summoned her and commanded her to offer sacrifice to the idols. Lucy’s answer was: “The sacrifice that is pleasing to God is to visit the poor and help them in their need. And since I have nothing left to offer, I offer myself to the Lord.” Paschasius retorted: “Tell that story to fools like yourself, but I abide by the decrees of my masters, so don’t tell it to me.” Lucy: “You obey your masters’ laws, and I shall obey the laws of my God. You fear your masters and I fear God. You are careful not to offend them, I take pains not to offend God. You want to please them, I wish to please Christ. Do then what you think will be of benefit to you, and I shall do what I think is good for me.” Paschasius: “You have squandered your patrimony with seducers, and so you talk like a whore”; but Lucy replied, “As for my patrimony, I have put it in a safe place, and never have had anything to do with any seducers of the body or of the mind.” Paschasius: “Who are these seducers of the body and the mind?” Lucy: “You and those like you are seducers of the mind, because you induce souls to turn away from their Creator. As for the seducers of the body, they are those who would have us put the pleasures of the flesh ahead of eternal joys.”

This moved Paschasius to say: “The sting of the whip will silence your lip!” Lucy: “The words of God cannot be stilled!” Paschasius: “So you are God?” Lucy: “I am the handmaid of God, who said to his disciples, ‘You shall be brought before governors and before kings for my sake, but when they shall deliver you up, take no thought how or what to say, for it is not you that speak but the Holy Spirit that speaks in you.’” Paschasius: “So the Holy Spirit is in you?” Lucy: “Those who live chaste lives are the temples of the Holy Spirit.” “Then I shall have you taken to a brothel,” said Paschasius, “your body will be defiled and you will lose the Holy Spirit.” “The body is not defiled,” Lucy responded, “unless the mind consents. If you have me ravished against my will, my chastity will be doubled and the crown will be mine. You will never be able to force my will. As for my body, here it is, ready for every torture. What are you waiting for? Son of the devil, begin! Carry out your cruel designs!”

Then Paschasius summoned procurers and said to them: "Invite a crowd to take their pleasure with this woman, and let them abuse her until she is dead." But when they tried to carry her off, the Holy Spirit fixed her in place so firmly that they could not move her. Paschasius called in a thousand men and had her hands and feet bound, but still they could not lift her. He sent for a thousand yoke of oxen: the Lord's holy virgin could not be moved. Magicians were brought in to try to move her by their incantations: they did no better. "What is this witchery," Paschasius exclaimed, "that makes a thousand men unable to budge a lone maiden!" "There is no witchery here," said Lucy, "but the power of Christ; and even if you add ten thousand more, you will find me still unmovable." Paschasius had heard somewhere that urine would chase away magic, so he had the maiden drenched with urine: no effect. Next the consul, at the end of his wits, had a roaring fire built around her and boiling oil poured over her. And Lucy said: "I have prayed for this prolongation of my martyrdom in order to free believers from the fear of suffering, and to give unbelievers time to insult me!"

At this point the consul's friends, seeing how distressed he was, plunged a dagger into the martyr's throat; but, far from losing the power of speech, she said: "I make known to you that peace has been restored to the Church! This very day Maximian has died, and Diocletian has been driven from the throne. And just as God has given my sister Agatha to the city of Catania as protectress, so I am given to the city of Syracuse as mediatrix."

While the virgin was still speaking, envoys from Rome arrived to seize Paschasius and take him in chains to Rome, because Caesar had heard that he had pillaged the whole province. Arriving in Rome he was tried by the Senate and punished by decapitation. As for the virgin Lucy, she did not stir from the spot where she had suffered, nor did she breathe her last before priests had brought her the Body of the Lord and all those present had responded Amen to the Lord. There also she was buried and a church was raised in her honor. Her martyrdom took place about the year of the Lord 310.



5. *Saint Thomas, Apostle*

The name Thomas means abyss; or it means twofold, the Greek word for which is *didimus*; or it comes from *thomos*, which means a dividing or separating. Thomas is called abyss because he was granted insight into the depths of God's being when Christ, in answer to his question, said: "I am the way and the truth and the