

TRULS SKRAM LERØ

MA
//
Historie



AHKR
//
Vår 2021

BLANT GYLNE TAK



*KRISTEN BRUK OG BEHANDLING AV KULTSYMBOL I ALEXANDRIA OG OMEGN
CA. 4. TIL 6. ÅRHUNDRE EVT*

Blant gylne tak

© Truls Skram Lerø, 2021

Blant gygne tak: Kristen bruk og behandling av kultsymbol i Alexandria og omegn, ca. 4. til 6. århundre evt.

[Engelsk tittel // Amongst Gilded Roofs: Christian Use and Treatment of Cult Symbols in Alexandria and Beyond, c. 4th to 6th Century CE]

<https://bora.uib.no/>

Forsidedesign: Truls Skram Lerø

Forsidemaleri: Laureti, Tommaso. *The Triumph of the Christian Religion*. 1582.

Vatikanmuseet. Fotografi: Wikimedia Commons.

Blant gylne tak

*Kristen bruk og behandling av kultsymbol i Alexandria og omegn,
ca. 4. til 6. århundre evt.*

Truls Skram Lerø

MA: Historie

Universitetet i Bergen

Institutt for arkeologi, historie, kultur- og religionsvitenskap

Vår, 2021



Sammendrag

In this thesis I argue that the period of Late Antiquity from the 4th to the 6th centuries CE was a time displaying both marked breaks with the religious past, and great renewal and ingenuity. This is viewed through the lens of cult symbols, both in terms of how they were used and treated. I argue that though many Christians viewed symbols on a wholly different judgement set than their Pagan predecessors and contemporaries, many did not. While theologically and ideologically different, the use and treatment of symbols still operated to a vast degree on the terms of the same world and people with the same outlooks on, and necessities of, life. I argue that while some types of symbols went out of use, others were developed that were functionally equal to their replacements, and so were thus a matter of optics rather than fundamental change. The landscape of Alexandria – culturally, socially, and politically – owed both to the rest of Egypt and to the wider Graeco-Roman world, during this period. Therefore, while I have a tight geographical focus, the scope fluctuates between micro and macro perspectives, both in terms of select individuals versus generalizations of people, and also variations of views on how specific and different types of symbols were used, treated, and deemed to have a worldly efficacy.

On the one hand this thesis examines the active socio-political and religious efficacy and use of symbols in the iconoclastic attacks on the temple of Serapis in Alexandria in 392 CE, and the temple of Isis in Menouthis in 486 CE. On the other, a longer temporal perspective is employed in the examination of the development of the shrine of Apa Mena from the 4th century onwards, and how the religious efficacy of symbols used here, was informed and created. I argue that the use and treatment of symbols in these iconoclastic incidents were employed to drain and negate the efficacy of the cult symbols (primarily the statues). The use and treatment of symbols in Apa Mena were viewed differently however, where the efficacy of cult symbols – some new, some old – remained integral for the religious lives of Christians. I argue these different uses and treatments was a result of form, function and (sacred) context. Both pictorial and more “abstract” symbols – like saint’s relics – were deemed not only acceptable in a sacred space like Apa Mena, but wholly natural and necessary.

Forord

For to år siden var jeg sikker på én ting: jeg ville skrive om hvordan folk har *levd* religion. Nøyaktig hvordan dette skulle ta form hadde jeg ikke klart for meg, men jeg hadde blikket mitt vendt mot antikken. Etter å ha dykket hodet ned i religiøse nettverk i antikken for et halvt år, følte jeg – som romantikeren jeg er – det var riktiger å fullføre masterløpet mitt som en fullendelse av der historieinteressen min først ble pirret: Dan Browns fantasifulle, skjønnlitterære og noe fjasete fetisjering av symbol og kristendom. Bøkene hans har på sett og vis fungert som et kompass for måten jeg *ikke* ville behandle historien på, men fokuset på symbol ligger i bunn, dog fra et vidt forskjellig perspektiv. Etter hvert, fant jeg ut jeg ville undersøke hvordan kristendommen formerte seg i senantikken. Jeg har villet rotfeste abstrakte tanker og temaer i handling, og forsøke å se dem på premissene til den senantikke verden. Renessansemaleren Tommaso Lauretis *The Triumph of the Christian Religion* som pryder forsiden, er et førsterangs eksempel på hvordan senantikken har blitt symbolisert og misrepresentert, med anakronismene stilt frem midt i fokus; ett ensomt følelsesladd og opphøyd kors, med en ren hvit marmorstatue liggende i biter foran. Samtidig fanger maleriet en viktig essens, nettopp at både folk i samtid og ettertid har sett tiden etter keiser Konstantins styre – og århundret som fulgte ham – som noe paradigmatisk annet enn det som løp før. Det var det på mange måter også, men på mange måter også ikke. I denne avhandlingen utforsker jeg denne problematikken gjennom symbolbruk og behandling, som jeg også håper kan tale til noe tidløst.

Nå, med ambisjoner og intensjoner lagt ut, vil jeg først og fremst takke Emilia, Ellen, Thomas og Hans Kristian, sammen med alle andre på lesesalen i Sydneshaugens tredje etasje. Denne prosessen hadde vært langt tyngre uten de (litt for mange og lange) pausene våre. Jeg kan ærlig, og med dyp takknemlighet si, at til og med under en pandemi, har arbeidet sjeldent vært ensomt. Jeg vil også gi en stor takk til min veileder Eivind Seland for gode og nødvendige innspill, samt for støtten og det frie rommet jeg har fått til å jage etter interessene mine. Thomas har også vært en uvurderlig sparrepartner og hjulpet å krystallisere både idéer og tekst. Jeg vil derfor gi en ekstra takk til han, og også Hans Kristian, for interessante antikkdiskusjoner. Hva enn feil som måtte stå igjen i dette arbeidet er – som vi alle sier – min egen skyld.

Truls Skram Lerø, mai 2021.

Innhold

<i>Sammendrag</i>	<i>i</i>
<i>Forord</i>	<i>ii</i>
<i>Liste over figurer</i>	<i>v</i>
<i>Innledning</i>	<i>1</i>
Overblikk over tidligere relevant forskning	3
Fremgang og tilnærming til materialet	10
<i>Rammeverk</i>	<i>11</i>
Det religiøse landskapet	12
<i>Incerti</i> : Definisjonsspørsmålet	14
Helgenkulten: Den nye helbreder	17
Ikonofili og ikonoklasme	20
Øyets mysterie: Er guddommer til stede i bilder?	25
Billeddyrkelse i tidlig kristen litteratur	29
Retorikk og realitet i ikonoklasmen: Fra ødeleggelse til aksept	32
Virkefulle symbol	36

<i>Serapeumet // Ikonoklasmens retorikk og symboltopografisk strid</i>	38
Transformasjon: En ny religiøs topografi	41
Serapeumet: Religiøs polarisering og bykamp	43
Iseumet: Individ og gruppe	47
Tykheumet: Religion v. fortid	50
Ikonoklastiske metoder: Annullering av virkekraft	53
Paradering: Makt demonstrasjon og synsspredning	54
Kroppsangrep: Brenning, smadring og mutilasjon	56
Korsmerking: Eksorsisme og topografisk markering	59
Fortelling: Idékorreksjon og historieomskrivning	61
Oppsummering: Ikonoklasme og virkekraft	69
<i>Apa Mena // Bildebruk og virkekraft i helgenens landskap</i>	72
Apa Menas tekst: Gjenstander, manifestasjon og virkekraft	75
Apa Menas figurer: Votiv og virkekraft	78
Form: Antropomorf tvetydighet og <i>mimesis</i>	80
Funksjon: Gjenytelse og videreformidlet virkekraft	84
Apa Menas rom: Oppbygning av virkekraft	88
Minnets kontekst: Lokalisert hellighet	89
Levd rom: Holisme	93
Oppsummering: Virkekraft i Apa Mena	105
<i>Avsluttende tanker</i>	107
Kilder	111
Forkortelser	111
Litteratur	116
Figurer	123
Appendiks	136
Biskoper i Alexandria ca. 4.-6. århundre	136
Oversikt over hovedgruppen av Apa Menas mirakel	137

Liste over figurer

1. Estimat av Lea Stirling over ulike statuebehandlinger fra 3-6. århundre.
2. Serapeumet i Alexandria slik det stod i år 298 evt. etter Diokletians søyle ble reist. Tegning av Sheila Gibson.
3. Pompeius' søyle (originalt Diokletians søyle) på toppen av Serapeum-høyden i moderne tid.
4. Blikk fra sør på Serapeum-høyden i moderne tid.
5. Egyptiske statuer funnet ved Serapeumet.
6. Relieff på Ptolomaios III Euergetes' port i Karnak, med spesifikke mutileringer av føtter, hender og hoder.
7. Gjengitte spesifikke mutileringer fra Khnums tempel i Esna.
8. Hvit marmorstatue av Markus Aurelius, ca. 161-180 evt. Høyde: 2m. Korset på rustningen er risset over i ettertid.
9. Kors og spesifikk mutilering på en søyle fra Ramesseumet i Karnak.
10. Papyrusfragment fra The Alexandrian World Chronicle som viser Theofilos av Alexandria stående over Serapeumet, kjennetegnet av bildet av Serapis med modius og mørke ansikt.
11. Kanopisk krukke av Osiris-Hydreios med et *nemes*-hodeplagg, prydet med horn, en solskive og to uraeusslanger. Kroppen er dekorert med gudfigurer. Funnet i Ras el-Soda i Alexandria.
12. Kanopisk krukke av Osiris-Hydreios med en *atef*-krone. Funnet i Ras el-Soda i Alexandria.
13. Et utvalg Menas-flasker. Høyde 5.5-9.2 cm.

14. Feminine terrakottafigurer funnet ved Apa Mena. 5-7. århundre evt.
15. Naken feminin Apa Phib-figur, stående, med hendene på brystene. «Phib» markert på magen. Funnet ved gravplass i Bawit. Datert til 5. århundre evt. Høyde: 16.2 cm; bredde: 7.4 cm; dybde: 3.3 cm.
16. Relieff av St. Menas, omkranset av to kameler. Fra St. Thekla-helligdommen i Ennaton. Datert til 5. århundre.
17. Kart over kirkedistriktet i Apa Mena slik det stod på 500-tallet.
18. Utvidet kart over Apa Mena på 500-tallet, med markerte bueganger og inngangsport.
19. Byggefase av Martyrkirken og basilikaen i sentrum av Apa Mena.
20. Innsiden av krypten i Apa Mena
21. Inngang til gravrommet i Apa Mena.

Innledning

I marvelled seeing at the cross-roads Jove's brazen son [Herkules], once constantly invoked, now cast aside, and in wrath I said: Averter of woes, offspring of three nights, thou, who never didst suffer defeat, art today laid low. But at night the god stood by my bed smiling, and said: *Even though I am a god I have learnt to serve the times.*¹

Slik beskrev den pagane poeten Palladas de gamle gudenes stand, en gang i det fjerde århundret evt.² Kun to tiår etter kristne hadde blitt forfulgt av Diokletian ledet Konstantin kirkemøtet i Nikea i 325. Maktforholdene var i ferd med å endres. Mot slutten av århundret var situasjonen fullstendig snudd på hodet. På ett århundre hadde kristne gått fra å bli forfulgt til å forfølge. Palladas hadde så absolutt rett: tidene var endret. I løpet av det fjerde århundret, men særlig fra 391 og videre, ble tempel stengt, nedstrippet og i ekstreme tilfeller ødelagt. Fra dette fugleperspektivet skulle en tro det var en fullstendig ny verden. Det var det så definitivt ikke. Samtidig som kristne gikk til angrep på bilder og gikk i voldelig og/eller verbal konfrontasjon med templer, skikkelser og guder, ble store mengder av den klassiske arven beholdt og tilpasset. Gullbelagte tempel ble erstattet av gullbelagte kirker. Gamle gudebilder ble nedsmeltet, knust og mutilert. Men diverse symbol tok også plass i nye rom. Blant kristne tak i metropolenes og landsbyenes kirker og helgenhelligdommer utviklet nye symbolrepertoar seg. En annen bruk av bilder i kultsammenheng bredte om seg; både vidt forskjellig og virkelig likt pagane paralleller.

Tema for denne avhandlingen er hvordan kristne brukte og behandlet kultsymbol i Alexandria og omegn, fra ca. det 4. til det 6. århundre evt. Dette innebærer både pagane symbol, som ble sterkt motarbeidet, og kristne symbol som i varierende grad ble omfavnet og kritisert. Mye av den tidligere forskningen argumenterte for et paradigmatisk brudd mellom pagane og kristne symbolforståelser. I nyere tid er denne konklusjonen utfordret, særlig fra religionsvitenskapelige og antropologiske perspektiv. Kristne gikk i skarp opposisjon til tidligere symbol og et nytt repertoar av kristne symbol ble utviklet, men samtidig – som jeg her

¹ [Min kursiv] AG. 9.441, overs. Paton.

² For diskusjon rundt dateringen av Palladas' virke, se under, s. 51, n. 203 og 204.

vil argumentere for – var det en stor grad av funksjonell kontinuitet. Jeg stiller to hovedspørsmål: [1] Hva lå til grunn for kristnes behandling av kultsymbol? Og [2]: hvilke midler ble tatt i bruk for å tilføre eller frata *virkekraften* til disse kultsymbolene?

Med «virkekraft» (engelsk: «efficacy») mener jeg her en gjenstands opplevde evne til å påvirke verden. I religiøs forstand innebærer dette effekter som å forårsake helbredelse, til å sikre gode avlinger, en vellykket fødsel, eller apotropeiske krefter (dvs. evne til å avlede/avverge onde krefter). Det er veletablert at et bredt spekter av gjenstander brukt i hverdagslivet ble tenkt å ha en overnaturlig virkekraft både i før- og etter-kristen tid. I de kristne helgenhelligdommene ble nye virkefulle symbol utviklet. Ikonoklastiske angrep på de pagane templene kunne forsøke å påvirke virkekraften til kultbildene i flere former. For kristne kunne dette innebære å bevise at en pagan statue ikke hadde noen som helst virkekraft – for eksempel gjennom ødeleggelse eller brenning – eller å hindre negativ virkekraft, for eksempel gjennom demoneksorsisme. I tillegg kommer også den mer sosialt og politisk virkefulle siden av ikonoklasmen. Symbolangrep var også håpt å fungere som hemmende for oppslutningen rundt en guddom. Som et resultat av dette ga angrepene ofte prestisje og status som ble dratt nytte av i kirkelederes maktposisjonering.

Jeg vil kun undersøke billedlige kultsymbol, men vil også diskutere kristne relikvier sett i kontekst av bildebehandling. Begrep som «kultstatue» eller «kultbilde» er moderne.³ I denne avhandlingen undersøker jeg forståelsen og behandlingen av gudesymbolene i lys av *form*, *funksjon* og *kontekst*. Joannis Mylonopoulos har brukt tre nærliggende kategorier for å diskutere hva som gjorde en statue til en kultstatue: posisjonering (=kontekst), utseende (=form), og inkorporasjon i rituell aktivitet (=funksjon).⁴ Ifølge ham er det primært riter som definerer hvilke statuer som blir og ikke blir kultstatuer, som så i tur legger grunnlaget for videre rituell aktivitet. Utvidet til gudesymbol mer generelt, er et slikt skille ikke alltid lett å tyde. Det største skillet ligger mellom kontekst og posisjonering, hvor jeg vil bre ut rammen til å se på kontekst i landskapet forbi selve rommet hvor kultsymbolene stod.

Balansen mellom kristen ikonoklasme og ikonofili vil være sentralt i denne avhandlingen. Bildemotstand og bildeforsvar synes å være kontekstavhengig, men har ofte blitt behandlet separat i forskningen. Fra dette utgangspunktet har jeg delt fremstillingen i tre deler: Først vil jeg etablere et rammeverk basert på tidligere forskning og utvalgte kilder. Dette vil

³ Se videre diskusjon i Mylonopoulos, «Divine Images Versus Cult Images», 4–6.

⁴ Ibid., 6–12.

informere to eksempelstudier: den ene om nedstengningen av tempelet til Serapis i Alexandria i 392, den andre rundt utviklingen av helgenhelligdommen Apa Mena sør-vest for metropolen.

Motstanden mot tilbedelse av symbolene til Serapis, Isis og andre pagane guddommer, ble som regel ikke overført til symbolene til Jesus, St. Menas og andre helgener. De samme styresmaktene som ble tillagt ansvaret for å ha stengt Serapeumet, var delaktig i oppbygningen av Apa Mena. Mens virkekräften til symbol ble nedbrutt og annullert i Serapeumet på en rekke premiss, ble virkekräften til symbol i Apa Mena bygget opp under andre. Ved å sidestille disse rommene kan datidens kristnes blikk på egne og pagane bilder settes i perspektiv. Som jeg vil vise er bildet vi møter kontrastfylt, til tider nær paradoksalt, og definitivt fylt av konflikter. Forskjellene mellom idéene til ulike lærde, og mellom idéene til lek og lærd, synes i noen tilfeller delt av et dypt gap, mens de i andre fremstår relativt forent.

I første del vil jeg legge grunnlaget for de to eksempelstudiene. Jeg vil gi et overblikk over det religiøse landskapet i senantikken i Egypt, samt diskutere definisjonsproblemet med kategoriene «kristen» og «pagan». Jeg vil diskutere kristen ikonofili og ikonoklasme gjennom et utvalg kilder som vil settes i perspektiv av moderne forskning. Dette vil fungere som et viktig bakteppe for de to eksempelstudiene. Denne første delen vil avsluttes med å oppsummere hvordan jeg vil tilnærme meg kildematerialet, og hvorfor et fokus på virkekraft er godt egnet til å forstå symbolbehandlingen i denne perioden. Neste del om Serapeumet vil så innebære en detaljert, kritisk gjennomgang av de litterære kildene vi har til angrepet, hvor tempelets symbol diskuteres i varierende grad. Her vil sosiopolitisk virkekraft også spille en stor rolle, i motsetning til tredje del. Jeg vil også trekke inn symbolbehandlingen i to nærliggende tempel, og diskutere spesifikke handlingsresponsen til bilder og hvordan det påvirket virkekräften deres. I den tredje delen – om Apa Mena – vil gjenstandsmateriale bli drivkraften for brorparten av diskusjonen. Jeg vil omtale motivasjonene for bruken av disse, samt mulige tolkninger av symbolene. Jeg vil så tilby et perspektiv på hvordan disse symbolene burde forstås innenfor Apa Menas særegne hellige sted og rom, og hvordan dette bygget opp forventningene til virkekräften deres.

Overblikk over tidligere relevant forskning

Forskningen på behandlingen av symbol i bruk ved helgenhelligdommer som Apa Mena og tempelødeleggelse som det av Serapeumet har vært delt i ulike felt: ikonoklasme og

tempelforfall; ikonofili og kristen bruk av bilder. Flere har riktignok behandlet begge i ulike studier, men sjelden side om side. En del mer omfattende verk har også omfattet både kristne og pagane kulturfærer, eller situasjonen i Alexandria i senantikken mer generelt. Særlig de siste to tiårene har feltene blomstret, og en rekke berikende studier har blitt publisert. Som jeg vil vise her og gjennom resten av avhandlingen, har det blitt produsert en god del forskning på senantikkenes bybilder og sosiopolitisk kontekst for symbolbehandling disse tiårene. Dypere utforskning av religiøse motivasjoner for ikonoklasme og bildebruk blant kristne har sjelden blitt historisert for perioden før ikonoklasmestridene på 700- og 800-tallet. Mange diskusjoner av teologiske perspektiv på idol og ikon har blitt presentert, men disse har som regel blitt sentrert rundt disse stridene på grunn av det rike litterære materialet, da det sirkulerte en enorm mengde teologisk bilderefleksjon, knapt sett før eller siden. Bilder og symbol stod selvsagt ikke i stillstand i århundrene før. Flere har også diskutert hvordan kristen ikonografi løste teologiske problem som hvordan å avbilde den usynlige kristne Gud, men diskusjonene har sjelden gravd ned i spørsmål om hvordan kristne forstod bildenes *virkekraft* frem til ikonoklasmestridene da teologer argumenterte for bilders natur og guddommelig tilstedeværelse i dem. Under disse stridene ble det lagt ned retningslinjer for hvordan man *kunne* bruke bilder, mens det i tidligere perioder hadde vært fokus på ulike vis en *ikke* skulle bruke bilder.

Religion og samfunn i senantikkenes Alexandria og Egypt

Arkeologen Judith McKenzie (d. 2019) fra Universitet i Oxford har presentert den mest utfyllende fremstillingen av byutviklingen av Alexandria og omegn så langt,⁵ men med fokus på arkitektoniske symbol, heller enn statuer og lignende. I tillegg har McKenzie, sammen med Sheila Gibson og A.T. Reyes, gitt den mest detaljerte gjenkonstruksjonen av Serapeumet.⁶ Historikeren Christopher Haas' (d. 2017⁷) *Alexandria in Late Antiquity* har siden den ble publisert i 1997 også vært mye referert til, som et resultat av hans detaljrike gjennomgang av den sosiopolitiske situasjonen i byen. Det var imidlertid flere tilfeller i boken hvor Haas var for ukritisk til kildematerialet, noe som til tider resulterte i nær direkte gjenfortelling av kirkehistorier. Dette gjelder blant annet gjennomgangen hans av angrepet på Serapeumet.

⁵ McKenzie, Gibson, og Reyes, «Reconstructing the Serapeum in Alexandria from the Archaeological Evidence».

⁶ Ibid.

⁷ Haas' liv og karriere endte i tragedie før han skulle sone en tjuemåneders fengselsdom – mer vil jeg ikke nevne her da det er lett tilgjengelig på nettet – men ingenting tilsier at det han ble dømt for påvirket arbeidet hans om Alexandria.

Religionsviteren David Frankfurter er mulig den fremste forskeren på menneskers religiøse liv i senantikken Egypt i nyere tid. *Religion in Roman Egypt* fra 1998 har vært sentral i forskningen siden den ble publisert. Både i boken fra -98 og «oppfølgeren» fra 2018, *Christianizing Egypt*, viste Frankfurter viktigheten av geografisk sted, tradisjoner og vaner, sentrale karismatiske autoriteter og sosialt liv for utviklingen og særegenhetene til religion. Frankfurters arbeid har også belyst viktigheten av ulike religiøse aktørers egen agens i bruken og forståelsen av religiøse symbol, som vil bli sentralt i diskusjonen av Apa Mena.

Historikeren Roger S. Bagnall har kritisert Frankfurter for å være i overkant fokusert på kontinuitet.⁸ Som et resultat mener Bagnall at Frankfurters portrett av senantikken Egypt er noe ahistorisk. Mens Frankfurter har et individdrevet «nedenfra og opp»-perspektiv, er Bagnall «topp-tung» og opptatt av system. Ifølge Bagnall var det økopolitiske strukturer som resulterte i kristendommens dominans: «... the temples of Egypt, along with their traditional scripts, personnel, influence, festivals, and wealth declined markedly in the third century; but equally, many aspects of their life were already in decline in the first century».⁹ Nøkkelen til dette forfallet var mangelen på økonomisk støtte fra imperiet. Det var til syvende og sist ikke tro eller overbevisning som forsvant etter den tradisjonelle tempelmaktens forfall, og vakuumet åpnet opp for kristen fremvekst og maktsamling.¹⁰ Historikeren Frank R. Trombley pekte, noe liknende Bagnall, mot en sosialt drevet og strukturell forklaring på kristendommens suksess. Ifølge ham førte religiøse skismer mellom ulike pagane grupper til masser av omvendelser til kristendommen på grunn av dens kulturelle tilpasningsevne og velstrukturerte hierarki.¹¹

Trombley kan plasseres et sted mellom Bagnall og Frankfurter på en skala fra brudd til kontinuitet. Både Trombley og Frankfurter legger riktig fokus på tilpasningsevnen til den kristne ledelsen. Men slik jeg ser det, går Bagnalls perspektiv glipp av de grunnleggende realitetene i skapelsen av levd religion med det topp-tunge søkelyset. Selv om Bagnalls tilnærming har vist store endringer i den institusjonelle formen av senantikken religioner, mener jeg Frankfurter har fanget det faktiske religiøse livet til folk flest på mer nøyaktig vis, en naturlig følge av forskernes fagbakgrunn. Frankfurters forskning har vist hvordan kristendommen utviklet seg i det dynamiske samspillet mellom folk flest og diverse religiøse aktører. Dette religionsantropologiske perspektivet er en viktig del for å fylle inn manglende brikker i puslespillet som er kristne symbolforståelser i denne perioden. Som det vil bli tydelig

⁸ Bagnall, «Models and Evidence in the Study of Religion in Late Roman Egypt», 36–40.

⁹ Bagnall, *Egypt in Late Antiquity*, 267.

¹⁰ Ibid., 268.

¹¹ Trombley, *Hellenic Religion and Christianization*, 2:49.

i tredje del, har jeg mye å takke Frankfurters arbeid for, hvilket jeg til tider følger svært tett opptil.

Ikonoklasme og forhold til klassisk/pagan bildekultur

Studier som denne, som undersøker bilders makt i samfunn, står i gjeld til David Freedbergs *The Power of Images* fra 1989. Boken var ikke ensrettet mot den antikke eller senantikke verden, men i det umåtelig vide omfanget av eksempler på bilders makt oppigjennom historien, og responsteorien Freedberg la frem, ble også antikken velbelyst. Ikonoklasme og idolatri, bildekonsekrering, guddommelig tilstedeværelse i bilder, votivbilder, og bildebruk blant pilegrimer ble behandlet av Freedberg. Grunnet Freedbergs kolossale omfang ofret han til tider nyanser innad i grupper, deriblant mangfoldet blant senantikkens kristne.

Kunsthistorikeren Jás Elsner ved Universitetet i Oxford har også gitt mange viktige bidrag til kunstens rolle i både den antikke og senantikke verden.¹² Særlig *Art and the Roman Viewer* fra 1995 har tilført viktige perspektiv. I boken trekker han en linje fra klassiske kunstforståelser og observasjonsvaner, gjennom Mithras-kulten og endelig til kristendommen. Sentralt i dette skiftet, argumenterer han, var overgangen fra en naturalistisk til symbolsk kunstforståelse. Kristne utdypet kunstens nivå til langt mer enn bare det som kunne observeres med øyet. Med andre ord ble kunstens mystikk essensiell, i det minste i teorien. Jeg vil i løpet av avhandlingen stille spørsmål til en slik forenkling, som Elsner riktignok også har nyansert.

Forskningen på kristnes håndtering av den klassiske kunstarven er også rik, noen med størst vekt på religiøse perspektiv, andre med mer rent kulturelle perspektiv. Generelt konkluderte forskere i det forrige århundret at senantikkens kristne var konsekvent kritiske til kultsymbol som ble forstått som pagane, til enhver tid, og i enhver kontekst. De siste tiårene er dette blitt utfordret, hvor det har blitt påpekt at det også var et mangfold av positive responser til klassiske/pagane monument, statuer, bilder etc.¹³ I denne avhandlingen kommer jeg imidlertid til å fokusere på de ikonoklastiske og billedfiendtlige responsene til «pagane» kultsymbol. For selv om kristne også hadde en rekke positive responser var disse avhengig av at kunsten ble fratatt sine kultiske konnotasjoner. Pagane *kult* bilder høstet alltid negativ respons,

¹² Elsner, «Iconoclasm as Discourse»; Elsner, «Image and Ritual»; Elsner, *Imperial Rome and Christian Triumph*.

¹³ Saradi-Mendelovici, «Christian Attitudes toward Pagan Monuments» fra 1990, var blant de første

som forsøkte å kontekstualisere slike positive responser, men kun i generelle termer. Forskningstradisjonen på den kristne kunstens røtter i klassiske former og motiv er for øvrig langt eldre.

men kunne verdsettes om de ble desakralisert. Jeg vil diskutere slike responser og ikonoklastiske metoder i andre del av avhandlingen.

De siste årene har ikonoklastiske metoder og motivasjoner sett i lys av kristen-pagane dynamikker blitt viet mer oppmerksomhet. Særlig samleverket til Hahn, Emmel og Gotter, *From Temple to Church* fra 2008 er relevant, da flere av kapitlene omhandler Egypt. I boken ble perspektiv fra ulike fagbakgrunner presentert, og overgangen fra en verden dekket av pagane tempel til en dekket av kristne kirker ble illustrert gjennom en rekke ulike tema. Ikonoklastiske handlinger stod sentralt, sett i lys av sosiale, politiske og kulturelle kontekster. Jitse Dijkstra fra Universitetet i Ottawa har også kontekstualisert volden innenfor et større bilde og påpekt at angrepene, i det store og det hele, var sjeldne, ekstreme responser til paganisme.¹⁴ Historikeren Edward J. Watts fra Universitetet i California har presentert den mest dyptgående analysen av de sosiopolitiske strategiene til de alexandrinske biskopene Theofilos, Kyrill og Peter Mongos. I *Riot in Alexandria* fra 2010 viste han hvordan dette, og de stadig mer polariserte gruppedynamikkene på 400-tallet gjerne førte til voldelige utbrudd. Blant disse utbruddene var det ikonoklastiske angrepet på Iseumet i Menouthis mot slutten av 400-tallet, som jeg vil diskutere for å kontekstualisere Serapeum-hendelsen.

Arkeologene Troels Myrup Kristensen, Stine Birk, Birte Poulsen, Niels Hannestad og klassisisten Lea Stirling – alle ved universitet i Aarhus – har bidratt i flere artikler og bøker med detaljerte diskusjoner om ikonoklastiske handlinger og metoder, motivene bak disse, omfanget av dem, samt kristnes forhold til «pagan» kunst; særlig statuer.¹⁵ Kristensens arbeid er mest relevant for denne oppgaven av to grunner. For det første har han utforsket Egypt og dets særegne responser. Enda viktigere har han også argumentert for at visse ikonoklastiske metoder indikerer at kristne trodde pagane guder/demoner kunne direkte påvirkes gjennom avbildninger. Mens det tidligere har vært antatt at alle kristne simpelthen forstod bilder som *representative* for en guddoms tilstedeværelse, åpner Kristensens arbeid spørsmål til om dette er en misforståelse, og at mange fortsatt forholdt seg til gudene/demonene som direkte påvirkbare gjennom billedsymbol. Dessverre er det ikke alltid tilstrekkelig kontekst rundt billedresponser til å kunne tyde dette. Jeg vil stort sett holde dette spørsmålet åpent for å ta høyde for individuelle tolkninger, men aktualisere det hvor det synes mulig å besvare.

¹⁴ Se f.eks. Dijkstra, «Religious Violence in Late Antique Egypt Reconsidered»; Dijkstra, «The Fate of the Temples in Late Antique Egypt».

¹⁵ Se særlig Kristensen, *Making and Breaking the Gods*; Kristensen, «Miraculous Bodies»; Birk,

Kristensen, og Poulsen, *Using Images in Late Antiquity*; Birk og Poulsen, *Patrons and Viewers in Late Antiquity*; Hannestad, *Tradition in Late Antique Sculpture*.

Helgenkulten og billeddyrkelse blant kristne

På 1950-tallet utga Ernst Kitzinger en tradisjonsskapende artikkel som argumenterte for at en kristen kult rundt bilder som ytet mirakel først ble utbredt sent på 500-tallet. Disse tok form av todimensjonale ikon, i motsetning til paganismens tredimensjonale statuer. Først da, går reglen, kom fullverdige kultbilder – som utøvde mirakel, ble båret i prosesjoner, og generelt hadde en opphøyet status – tilbake i spill. Dette er fortsatt mer eller mindre konsensus for tidfestingen av det spesifikke fenomenet ikonkult er.¹⁶ Problemet er at ikoner ikke var den eneste formen kristne religiøse avbildninger tok. Kitzingers arbeid har tatt del i å opprettholde slutningen at tidlige kristne ikke tok i bruk bilder i kultsammenheng. På 70-tallet tok Charles Murray et oppgjør med dette. Hun kritiserte moderne forskere for å ha konstruert en kristen billedtradisjon som var i overkant kritisk til bilder frem til ikonoklasmestridene på 7-800-tallet, da billeddyrkelse endelig ble utredet i doktrine.¹⁷

I tråd med Murray var også Paul Corby Finney – forfatteren av *The Invisible God* fra 1994, løftet opp som det fremste verket om kristnes forhold til kunst i de første tre århundrene – kritisk til den tidligere anikoniske slutningen. Finney kritiserte også hvordan kirkens egen historiebruk under ikonoklasmestriden farget konklusjonene, både i eldre og nyere tid. Den tidlige kirken var feilaktig fremstilt som helhetlig ikonoklastisk og ikonofobisk. Som en følge hadde ikonofile synspunkt vært behandlet som anakronistiske og regelrett feil. Virkeligheten var motsatt: kristne brukte religiøse bilder.¹⁸ Dette er det enighet om i dag. Averil Cameron og Jás Elsner har imidlertid understreket den effektive tradisjonsskapelsen som tok plass under den bysantinske ikonoklasmestriden.¹⁹ Særlig i etterkant av det som ble kalt «ortodoksiens triumf» – etter kirkemøtet i Konstantinopel i 843 som legitimerte ikontilbedelse – ble tidligere tekster nedskrevet, omskrevet, forfalsket og fordømt. Anakronistiske bildesyn ble dermed tillagt tidligere perioder som vi ikke finner paralleller til i sikre kilder fra perioden. Men også før dette er det eksempel på tekster fra helgenhelligdommer som tilførte bildeforståelser til perioder det ellers ikke er kjent fra.²⁰ En må derfor ha tungen bent i munnen når det kommer til senere nedskrivninger og pseudo-forfatterens tilpasninger av historiene, som tekstene om Apa Mena.

¹⁶ Brubaker, «Icons before Iconoclasm?», argumenterte for en langt senere start, men har blitt kritisert av Averil Cameron for å ha en for snever definisjon av ikon; Cameron, «The Anxiety of Images»; Elsner, *Art and the Roman Viewer*, 332, n. 34 argumenterer for en mindre justering til midten av 500-tallet.

¹⁷ Murray, «Art and the Early Church», 344.

¹⁸ Finney, *The Invisible God*, 5.

¹⁹ Cameron, «The Anxiety of Images», 54–55; Elsner, «Iconoclasm as Discourse», 371–72.

²⁰ Se under, s. 75-78.

Kitzinger og mange andre baserte arbeidet sitt fullstendig på litterært materiale. Problemet som har vist seg er at de litterære kildene forblir stumme om mye vi kan finne spor av i arkeologisk materiale, eller var skrevet i opposisjon til noe dømt kjettersk. Elsner har også påpekt et godt poeng i at fokuset på ikonkultvekst fra 5-600-tallet er basert på antakelsen om at veksten i litterært materiale som omtalte ikonkult var identisk med en vekst av fenomenet.²¹ I motsetning til dette, fortsetter han, kunne en hevde at den økte omtalen av billeddyrkelse var snarere et skift i interesse – et nytt retorisk angrepsobjekt om man vil – snarere enn en reell økning i praksis. Han plasserte seg imidlertid ikke helhetlig i en av disse forståelsene av materialet og lot det forbli et åpent spørsmål. Jeg vil argumentere for at bilder forble brukt i ritual blant kristne i Egypt. De ble ikke dyrket på samme måte som disse mirakuløse ikonene, men folk opplevde fortsatt at de hadde virkekraft.

Som jeg vil komme tilbake til forble bilder i utbredt bruk i den egyptiske helgenkulten, både i helligdommene og i hjemmet. I denne avhandlingen håper jeg å kunne bidra til hullet i forskningen av hvordan kristne forstod deres egne religiøse bilder fra 3-500-tallet, hvor vi enda ikke har en god nok forståelse. I dag har vi derimot bedre kjennskap til hvordan kristne forstod pagane bilder, men jeg vil argumentere for at det også her var store variasjoner, og at de kristne forfatterne som omtalte gudebildene farget handlingsresponsene til dem med deres samtidige idéer. Ettersom tekstene som omtalte bilder i det fjerde og femte århundre stort sett var besatt av å kritisere og distansere seg fra pagan idolatri, har jeg valgt å kontrastere bildeforståelser gjennom disse to eksempelstudiene. Med dette vil jeg tilby en sammenfatning av perspektiv som ofte holdes adskilt, eller kun sammenlignes overfladisk. Jeg vil ha et holistisk fokus, hvor jeg vil mykne opp distansen mellom kristne og pagane symbol, men vil samtidig understreke viktige forskjeller der de finnes. Funksjonelt sett – om ikke alltid formmessig – stod billedlige symbol i sentrum av riter i helgenkulten, selv om symbol som opprettholdt samme funksjon og posisjon ble fordømt i templer. Her vil vektleggingen av virkekraft heller enn tilbudelse bli viktig for å se likhetene mellom kristne og pagane. I første eksempelstudium om Serapeumet vil jeg diskutere på grunnlag av litterære kilder, men vil legge til grunn moderne forskning som har vist at ikonoklasmen var mindre utbredt enn tidligere antatt gjennom arkeologisk materiale.²² I neste, om Apa Mena, vil jeg derimot snu dette og basere meg primært på arkeologiske spor som ikke ble behandlet av Kitzinger og lignende forskere.

²¹ Elsner, «Iconoclasm as Discourse», 372.

²² Se videre diskusjon under, s. 32-35.

Fremgang og tilnærming til materialet

De sentrale litterære kildene fra 400-tallet og videre er stort sett produsert av kirkefedre og kirkehistorikere. Det er åpenbart unntak, og der hvor perspektiv fra kvinner eller pagane finnes vil jeg forsøke å ta det med. Dette gjelder særlig i den tredje hoveddelen om Apa Mena, men i mindre grad andre hoveddel. For å forstå de litterære kildenes behandling av gudebildene er det viktig å være bevisst litterære *topoi*, intertekstualitet og bakenforliggende motiv for retorikken tilknyttet symbol. Det er også stadig mer gjenstandsmateriale som avdekkes hvor vi kan spore bildesyn fra behandlingen av dem. Dessverre er lite av dette fra Alexandria by, foruten en del funn fra forrige århundre i Kom-el-Dikka og Ras-el-Soda. Når det er sagt er resten av Egypt usedvanlig rikt på materiale, men jeg vil med visse unntak holde fokuset rettet på Alexandria og Apa Mena, for å kunne gå i dybden på materialet. Gjenstandsmaterialet har dratt mest nytte av endring i fokus og tolkningstilnærming, hvor mer alminnelige gjenstander har blitt diskutert – som votivfigurene fra Apa Mena jeg vil diskutere senere. Jeg har for øvrig gjennomgående valgt å illustrere argumentene mine gjennom det jeg mener er representative kildeeksempler, heller enn å diskutere i mer generelle ordelag. Dette gjelder både bruken min av litterære- og materielle kilder.

I denne avhandlingen har jeg hatt som mål å blande mikro- og makroperspektiv på symbol i tilknytning til kristen og pagan kult. Jeg har tatt en dekonstruktiv innfallsvinkel for de to eksempelstudiene. Med dette overordnede metodiske grepet vil jeg utforske hvordan symbol ble tolket og behandlet av kristne blant kirkens og templenes tak fra 3-500-tallet. Fokuset ligger i tråd med dette på respons og resepsjon, heller enn å avdekke noen innebygd ikonografisk mening. Responsene jeg gjennomgår her finnes også i andre områder, men jeg vil understreke at jeg kun diskuterer et fåtall av ulike varianter kristne og pagane symbolrepertoar. Det er velkjent at kristne utviklet et rikt repertoar av idéer om hvordan en kunne tilbe metafysisk og usynlig guddommelighet. Jeg har valgt å primært diskutere materielle uttrykk for symbolrespons og -tilbedelse blant kristne, men den usynlige Gud var som oftest del i tilbedelsen i ulike former. Det følger selvsagt også konsekvenser av å legge et snevert geografisk nett for eksempelstudiene, slik jeg har. Når jeg så omtaler «kristne» i generelle termer, må det tas med et visst forbehold. Selv om det finnes mange fellestrekk på tvers av tid, regioner og ulike grupper, er det åpenbart det er tids, regions- og gruppespesifikke variasjoner i symbolbruk og -behandling som har gått utenfor radaren min.

Rammeverk

Kristendommens historier – nærmest uavhengig av tema og tid – har inntil svært nylig lidd av svart/hvitt-kategoriseringer av hvem som kan kalles kristne, hva det innebar, og hvordan symbol brukt i kultusammenheng skal forstås. Som det vil bli tydelig i løpet av denne avhandlingen er jeg kritisk til en normativ oppdeling av «pagane» og «kristne» symbol da grensen mellom disse ikke alltid var tydelig. Det er problematisk at vi må bruke slike fellesbegrep, da det ikke fantes noen homogen «pagan» religion, ei heller noen pankulturell «pagan» gruppeidentitet. Selv om det gradvis må ha blitt klart for ikke-kristne at de skilte seg ut, spesielt i byene, er dette ikke entydig med utvikling av en fellesidentitet.

Jeg har for øvrig valgt å bruke ordet «pagan», som sjelden brukes på norsk. «Hedning» er fortsatt den vanligste betegnelsen på de mange gruppene med mennesker i dette området på denne tiden som ikke tilba den kristne Gud, men lyder i overkant fordømmende. «Pagan» er på sett og vis ikke mye bedre, og har på engelsk fått nær samme konnotasjon som «heathen»/«hedning», og har også et lignende etymologisk opphav (et usivilisert menneske som tilhørte eller kom fra landet). Andre begrep har også blitt brukt i moderne tid som «polyteist» eller «hellener» (også mye brukt av tidlige kristne), men selv om disse ikke bærer samme stank av fordømmelse, bærer også de med seg et kategoriserende innhold som ikke alltid stemmer. Ikke alle «pagane» var «hellener» – særlig ikke i Egypt – og flere kristne ble opplært i hellensk kultur. «Polyteist» er for generelt, da det har eksistert en rekke ulike polyteistiske religioner med en rekke særtrekk. Det har også blitt problematisert om kristne i senantikken like gjerne kunne blitt benevnt som polyteister også, blant annet grunnet den omfattende helgentilbedelsen.

I denne delen vil jeg gjennomgå et utvalg kilder og moderne forskning for å legge grunnlaget for de to senere eksempelstudiene. Jeg vil vise til forskjeller og likheter både innad og mellom kristne og pagane, med mål om å løse opp dikotomiske forståelser av «hva kristne gjorde/tenkte» og «hva pagane gjorde/tenkte». Dette vil jeg gjøre ved å vise lengre linjer i syn og praksis, og plassere bilde- og symbolbruk innenfor senantikken religiøse verden, først spesifikt i Egypt, deretter vise til mer generelt utbredte trender og idéer.

Det religiøse landskapet

Hvor stor del av befolkningen som ble kristnet i løpet av 300-tallet er svært usikkert, men det har blitt argumentert for en eksponentiell vekst etter Konstantins styre. Anslagene varierer mellom at 50-80% identifiserte seg som kristen mot slutten av 300-tallet, mot ca. 10-20 % i det første tiåret av århundret.²³ Målet til den kristne ledelsen var selvsagt 100%. Beregningene fanger imidlertid ikke mangfoldet, variasjonene og konfliktene innad i paraplygruppene «kristen» og «pagan». Mange grekere og romere så for eksempel ned på egyptisk religion, og særlig gudebildene med dyrehode ble latterliggjort. Denne kritikken ble overtatt av kristne retorikere. Samtidig var mange tatt opp i såkalte «mysterier» fra samme område. Eksempelvis ble Isis-kulten spredt over hele Middelhavet, men gjerne tilpasset regionale kulturelle trekk. Alexandria var heller ikke bare bebodd av ulike religiøse grupperinger, befolkningen var også multietnisk. Handelsmetropolen knyttet Middelhavet sammen med østlige havruter og var bebodd og besøkt av mennesker med et vidt spekter av kulturell bagasje.

Den senantikke verden var ikke binær, men fylt av mennesker i både stille og høylytt diskusjon med kulturell fortid og samtid. Hva det ville si å være kristen ble besvart på en rekke ulike måter. I tillegg til hvem som kunne kalles kristne, er, og var det, et stort spørsmål om kristnes forhold til tidligere kulturarv og religiøse uttrykk. Tidligere forskning opprettholdt gjerne at den «kristne» og «pagane» verden var delt. De siste tiårene har denne konklusjonen fått hard medfart, på en rekke ulike områder. De amerikanske historikerne G.W. Bowersock og Ramsey MacMullen er blant forskerne som har argumentert for at pagane kulturelle trekk overlevde gjennom senantikken i langt større grad enn tidligere antatt.²⁴ MacMullen beskriver en generell trend: «whatever was *least structured and elaborate* in religious behavior and *most remote* from the eye of authority proved the most likely to survive [...] what was ‘popular’ turned out to be *safe*.»²⁵ Bowersock vektlegger at pagane mennesker måtte reorientere seg etter nye kristne spilleregler, men poengterer at å bli døpt kristen «did not demand a renunciation of the past».²⁶

²³ Bagnall, «Religious Conversion and Onomastic Change»; Bagnall, *Egypt in Late Antiquity*, 281; Stenberg, «The Christianization of the Roman Empire», 91–98.

²⁴ Se særlig MacMullen, *Christianity and Paganism in the Fourth to Eighth Centuries*; Bowersock, *Hellenism in Late Antiquity*.

²⁵ [Min kursiv] MacMullen, *Christianity and Paganism in the Fourth to Eighth Centuries*, 76.

²⁶ Bowersock, *Hellenism in Late Antiquity*, 68.

Symbol stod sentralt i å befeste idéer om hvem kristne var, og hvordan en skulle te seg. Norman Yoffee har påpekt hvordan individer og samfunns identitet, minne og landskap er innvevd i hverandre. Landskap fungerer som fellesknytning til minner og fortid, uttrykt gjennom diverse former:

Memories are also ‘performed’ in space through the use of artifacts, heirlooms, and *spolia* in new places and in abandoned places. People make choices of which part of the past to *accommodate* and which to *reject* and how the past can be, within limits, *created*.²⁷

Behandlingen av gamle pagane gudesymbol – noen av dem satt opp som minnessymbol på offentlige plasser – var eksempel på en slik måte å omskrive historien. En forsøkte slik å konstruere en visuell identitet av ikke bare hva kristendommen var, men hvordan den romerske verden så ut. Frankfurter har i samme baner påpekt hvordan kristne religiøse eksperter i perifere områder relaterte seg til fortiden i både negative og positive former. Landskapet, religiøse vaner, minner og tradisjoner, tok stor del i å diktere diverse religiøse former og uttrykk.²⁸ Helgenhelligdommene var også tett knyttet til omkalfatringen av fortidens verdier. På landsbygden var helligdommene i denne perioden nesten alltid dedikert til martyrer, et stort antall av dem drept under Diokletian. Martyrene holdt en så sentral rolle i det senantikke egyptiske minnet at den koptiske kirken valgte år 284 som starten for kalenderen sin; året Diokletian steg til keisermakten.

Keiserne gikk i varierende grad til angrep på pagane tempel, gudesymbol og mennesker. Lovgivningen fra 300-tallet og videre varierte fra toleranse, via intoleranse, til regelrett forfølgelse av pagane. Foruten et kort avbrudd under Julian (361-363) forble alle keiserne kristne. Først under Theodosius’ styre fikk ikonoklastene virkelig medvind. Serapeum-angrepet og mange andre tempelstengninger har sammenheng med lovgivningen som siktet seg inn på den offentlige kulten. Kristne som kirkehistorikeren Rufinus av Aquileia og Shenoute av Atripe – en ivrig ikonoklast, og abbed i det hvite klosteret i Atripe – forsvarte tempelangrep med Theodosius’ lover i hende.²⁹ *Codex Theodosianus* 16.10.11 – fra juni 391 evt. som de hevdet å handle på grunnlag av – forbød riktignok å ofre til gudene i templene og også å oppholde seg i dem, men inneholdt ingen bud om å ødelegge dem. Den ble allikevel et essensielt legitimasjonsverktøy for anti-pagane ikonoklaster. Tempelødeleggelsene var ekstreme

²⁷ Yoffee, «Peering into the Palimpsest», 3.

²⁸ Frankfurter, *Christianizing Egypt*, 101–3.

²⁹ Hahn, «The Conversion of The Cult Statues», 340–41; Emmel, «Shenoute of Atripe and the

Christian Destruction of Temples in Egypt», 178–80; med videre eksempel i Hahn, Emmel, og Gotter, *From Temple to Church*.

håndhevelser som i verste fall kunne få rettslige følger. Først i 435 ble det lovfestet at pagane templer og andre kultsteder skulle ødelegges, og et kors plasseres i dem.³⁰ Loven ble imidlertid sjeldent utøvd i praksis, og det har blitt argumentert for at den heller viser et generelt religiøst klima enn vanlige handlingsresponser.³¹ Senere dristet romerske keisere seg til å forby paganisme mer generelt, men som MacMullen har vist var det grenser for hvor langt utenfor bysentrene forbudene ble håndhevet, og «paganisme» overlevde i diverse drakter i flere århundrer.³²

Flere av lovene fra 3-400-tallet forbød idoldyrking, men det var heller ingen konsistent straff.³³ De som omhandlet templer var spesielt rettet mot kultobjektene inni dem, snarere enn selve tempelet, men kunstnerisk verdi kunne tale for å bevare statuene. I år 382 ble det lovfestet at tempel som ikke lenger var kultsteder kunne beholde statuene inni i slike tilfeller.³⁴ I 399 ble det så erklært at templer som ikke inneholdt idol skulle bli stående.³⁵ Relativt kort etter kom loven fra 435, men så ble templene senere fredet i det vestlige riket av Majorian (regjerte 457-461). Senere skulle så Justinian (keiser i øst 527-565) tilbakeføre en langt hardere anti-pagan politikk. Den anti-pagane pendelen svingte frem og tilbake, men for hver gang ble en bit av paganismens løse struktur skåret av. Pagane kulturelle trekk ble ikke fullstendig utslettet, men gjennom årene innpasset i nye former, uttrykk og rom av senantikkenes mennesker.

Problemet om kristendom v. paganisme var ikke kun kulturelt. De storstilte kampene om senantikkenes sjel, uttrykt i lovgivning, doktriner, tempelangrep, forfølgelser, etc. påvirket også det sosiale landskapet. Hva det innebar å være «kristen» var mer enn et kulturelt spørsmål. Dessverre har forskningen tradisjonelt latt kirkefedrene alene besvare det.

Incerti: Definisjonsspørsmålet

Det er blitt problematisert i nyere tid om kun kristne tok i bruk kirker, pagane tempel, og jøder synagoger, eller om det var mer diffuse linjer. David R. Edwards har for eksempel argumentert for en slik situasjon i Antiokia i slutten av 300-tallet.³⁶ Det er også indikasjoner på at folk

³⁰ *Cod. Theod.* 16.10.25.

³¹ Kristensen, «Miraculous Bodies», 36–37.

³² MacMullen, *Christianity and Paganism in the Fourth to Eighth Centuries*.

³³ Se f.eks. *Cod. Theod.* 16.10.4-7; 16.10.9-14; 16.10.21; 16.10.23.

³⁴ *Cod. Theod.* 16.10.8.

³⁵ *Cod. Theod.* 16.10.18.

³⁶ Edwards, «On the Rhetoric of Ruins and Restorations».

besøkte kristne helligdommer uavhengig av om de var kristen eller ikke også i senere tid.³⁷ Hva gjorde så pagane der? Som jeg vil vise synes hovedsvaret å være at merkelappen «kristen» ikke var like viktig som at helgenkultene var virkefulle steder. Nøyaktig hvordan den interreligiøse sosiale dynamikken gikk for seg i Apa Mena, er vanskelig å besvare. Det er verdt å huske på at helligdommen vokste frem samtidig som frontene i kirken ble polarisert og kristne begynte å dominere. Ingen betviler at kirkefedrene ønsket så homogene forsamlinger som mulig, og slik sammensmeltning kom gjerne hånd i hånd med anklager om kjetteri. Samtidig forteller noen av mirakelhistoriene fra Apa Mena om konvertitter, som selvsagt var en seier for kirken og derfor naturlig å eksemplifisere.³⁸ Eksistensen av dåpskapell, i tillegg til at badene blant annet ble brukt for å vaske seg før en skulle døpes,³⁹ indikerer at Apa Mena muligens var et sted hvor flere nettopp formelt konverterte til kristendommen.

Dette er også tett tilknyttet hvor bevisst en var andre pilegrimers religiøse tilhørighet. Eric Rebillard har argumentert for at nord-afrikanske kristne i de første par århundrene ikke hadde bare en kristen identitet å spille på i dagliglivet, men at dette var én av flere som kunne iverksettes.⁴⁰ En rekke andre identitetsfaktorer, som eksempelvis yrke, hjemsted, alder og status ble da, som nå, spilt opp og ned alt etter sosial kontekst. Religiøs identitet var selvsagt ikke meningsløs, men heller ikke *konstant* altoverskyggende. Her er også indre stridigheter viktig å huske. Selv om pagane i en periode ble mål for angrep, finnes også nær uendelige antall eksempel av *kristne* som fordømte andre kristne. Som Rebillard viser til har det blitt utviklet mange ulike måter å innramme kristen identitet på, deriblant kategorier som «semi-kristen», eller oppdelte spekter med fullverdig kristne på den ene siden, og fullverdig pagane på den andre.⁴¹ Målet har vært å mykne opp dikotomien mellom kristne og pagane. Problemet i dette henseende er at disse kategoriene ofte bærer med seg en verdibaserte som dømmer noe som «mer kristent» eller «mer pagant» enn noe annet. Jeg har derfor valgt å simpelthen bruke begrepene «kristen» og «pagan» så lenge noen identifiserte seg selv som det, også i de tilfellene hvor de ble kritisert av en forfatter for å *ikke* være det.

Nylig har Maijastina Kahlos foreslått et nytt begrep – *incerti* – særlig relevant for kristendommens tidlige århundrer. *Incerti* kan oversettes noe som «vandrende mellom to punkt». Kahlos beskriver *incerti* som en slags hybridtilstand og religiøs gråsoner; religion ikke som «enten-eller», men «både-og».⁴² En *incerta/incertus* var ikke verken kristen eller pagan,

³⁷ Frankfurter, *Christianizing Egypt*, 110.

³⁸ Se appendiks, s. 137.

³⁹ Grossmann, «The Pilgrimage Center of Abū Mīnā», 292.

⁴⁰ Rebillard, *Christians and Their Many Identities in Late Antiquity*.

⁴¹ *Ibid.*, 2–3.

⁴² Kahlos, *Debate and Dialogue*, 31.

men beveget seg inn og ut av kristne og pagane praksiser og system. *Incerti* synes som et nyttig begrep for å kunne benevne mennesker i kristne tekster som deltar i praksiser kritisert av forfatterne; folk som ikke las falle inn under det tradisjonelle portrettet av «den perfekte» kristne. En mulig tolkning av synkretistiske praksiser rundt perifere religiøse eksperter og i Apa Mena, er å se dem som utført av kristne *incerti*. Når de reiste hjem igjen kunne så en *incerta/incertus* møte i en gudstjeneste og tilsynelatende være like «dydig» som biskopen oppfordret til. I en annen form kan *incerti* muligens benevne pagane mennesker som reiste til Apa Mena hvor de trådte inn i et kristent landskap. Samtidig er det påfallende at også *incerti*-begrepet tar utgangspunkt i nettopp en slik overtudet, klardefinert versjon av «pagan» og «kristen» som det forsøker å omgå. Om en benevner noe som utført av en *incerta/incertus* dømmer en også på sett og vis praksisene som originalt «pagan». Dette kan fort bli misvisende da praksisene var aktivt valgt og tilpasset av kristne og godt kjent av ledelsen i Apa Mena, som stod i nær kontakt med kirken i Alexandria. Jeg har derfor valgt å ikke ta det i bruk, men den underliggende idéen om religion som «både-og», har jeg ført videre.

Summa summarum er det essensielt å være bevisst definisjonsspørsmålet, for inntil de siste par tiårene har academia opprettholdt definisjonsmakten til kirkefedrene. Avvikende praksiser fra etablert ortodoksi har gjerne blitt bortforklart som overtro, eller stemplet som «ikke-kristent». I senantikke prekener ble spesielt kvinner angrepet for å tendere mot dette.⁴³ Å dømme noe som «overtro» er imidlertid et verdispørsmål. Noe kan ikke være overtro uten at noe annet er korrekt tro. «Overtro» er nødvendigvis derfor også et tolkningsspørsmål. Nyere forskning har til kontrast viet den gjengse kristne større vekt, og beveget seg vekk fra et dikotomisk definisjonssystem. Eksempelvis argumenterer MacMullen for at praksisene til de udefinerbare kristne massene må sees som like legitime som de biskopene idealiserte.⁴⁴ Ingen har nok fanget denne kritikken bedre enn Peter Brown: «Up to the present, it is still normal to assume that the average *homo religiosus* of the Mediterranean, and more especially, the average woman, is, like Winnie the Pooh, ‘a bear of very little brain’».⁴⁵

⁴³ Frankfurter, *Christianizing Egypt*, 66.

⁴⁴ MacMullen, *Christianity and Paganism in the Fourth to Eighth Centuries*, 158.

⁴⁵ Brown, *The Cult of the Saints*, 20.

Helgenkulten: Den nye helbreder

Tross kirkens trang til å distansere seg fra paganisme og idolatri, opptok og tilpasset kristne mange tidligere religiøse former. Behovet for helbredelse og beskyttelse var fortsatt reelt, og helgenkulten ble en av de viktigste sfærene hvor kristne søkte og fant dette. Det endrer ikke at helgenhelligdommene ble besøkt av store masser i søken etter helbredelse gjennom inkubasjon, mirakuløs observasjon og berøring av hellige symbol, rekontekstualisert under kirkens tak. Det er innenfor dette landskapet Apa Mena-figurene virket.

I sitt innflytelsesrike verk *The Cult of The Saints*, først utgitt i 1981, oppvurderte Peter Brown helgenkultens posisjon blant kristne på 3-500-tallet. Under reformasjonen og opplysningstiden var den katolske helgenkulten behandlet som massenes overtro; en tankeløs videreføring av den antikke verdens pagane kultformer.⁴⁶ Sentralt i Browns arbeid var et oppgjør med dette synet. Han belyste nyskapelsen i helgenkulten, drevet av vanlige folk i dynamisk samspill med kirkens ledelse. Fellestrekkene med tidligere kultformer kan overordnet forklares ved at helgenkulten var formet etter et «språk» basert på vaner og tradisjoner.⁴⁷ Dette «språket» tok både materielle former (f.eks. amuletter og figurer), mer abstrakte praksisformer (f.eks. inkubasjon), og språklige former (f.eks. synkretiseringen av kjent vokabular fra Asklepios' og Isis' kult.⁴⁸). Ulike kristne forventet ulike resultat fra helgenenes virkekraft, og hadde ulike perspektiv på hvordan man kunne gjøre seg fortjent til denne virkekraften.⁴⁹ Å snakke om direkte appropriasjon eller videreføring er derfor misvisende. I stedet må helgenkulten sees som et utspring av kompleks religiøs agens.

Apa Mena-helligdommen var ikke underlagt den katolske kirken, men pilegrimene reiste fra hele Middelhavet. Prosessen Brown omtaler gjaldt så absolutt også her, selv om nyansene var ulik. Brown beskrev disse nyansene som ulike «dialekter» i den reviderte utgaven av verket, opplyst av forskningen som fulgte i hans fotspor.⁵⁰ David Frankfurter er blant disse. Frankfurter har poengtert at kristendommen kanskje var intolerant ideologisk sett, men utøvelsen av denne intoleransen varierte fra region til region, og ut ifra ulike politiske ledere. Den fikk heller ikke stor innflytelse på privat og lokal praksis.⁵¹

⁴⁶ Ibid., xvi.

⁴⁷ Ibid., xvii.

⁴⁸ MacMullen, *Christianity and Paganism in the Fourth to Eighth Centuries*, 126–27, 156–57; Frankfurter, *Christianizing Egypt*, trekker frem en

rekke eksempel hvor kristne og pagane guder ble påkalt i samme formularer.

⁴⁹ Brown, *The Cult of the Saints*, xxvi–xxvii.

⁵⁰ Ibid., xix–xx.

⁵¹ Frankfurter, «Religious Practice and Piety», 332.

For Frankfurter er nøkkelen at rituelle praksiser baserte seg på regionale tradisjoner og behov som vokste ut av problem, farer, og nødvendigheter i det geografiske og sosiale landskapet. Helgenkulten tilbød goder i dagliglivet (f.eks. helbredelse og anskaffelsen av gjenstander med apotropiske krefter), som fylte et mer umiddelbart behov enn det mer abstrakte indre sjelelivet og etterlivet som biskoper oppfordret folk til å dyrke.⁵² Et slikt mer behovsdrevet psykologisk perspektiv har også blitt trukket frem i forskning på såkalte «magiske» praksiser tradisjonelt brukt i Egypt.⁵³ Det har blitt poengtert at det på sett og vis var lite som endret seg i bruk av «magi» fra et pragmatisk perspektiv. Slike teologisk perifere «magiske» praksiser beholdt samme funksjon, men tilpasset seg kristen mytologi og innhold, og forble i omfattende bruk.⁵⁴ Det store skiftet var *hvem* som legitimerte og utførte disse. Helgenhelligdommene har og blitt sett som overtakere/overtagere av rollen som «sykehus» fra tradisjonelle helbredelseskulturer som Asklepios' og Isis'.⁵⁵ Det åpenbare spørsmålet blir nettopp da: Hvor henvendte pagane seg for helbredelse? Et naturlig svar er Apa Mena og de mange andre helgenkultene som også ble besøkt av ikke-kristne.

Apa Mena bør sees i kontekst av praksiser utført i resten av Egypt. Frankfurter skiller mellom to måter helgentilbedelsen var synkretiserende her: For det første opererte helgenkult og levende hellige menn *i* og *etter* det religiøse landskapets tradisjonelle former. Tidligere pagan og kristen helligmannskult skilte seg grunnleggende fra hverandre ved at helgenenes kropp var *selve senteret* for helligdommene, snarere enn at helligdommen var et ledd mellom mennesket og gudene. Dette gjelder både kultformer hvor en oppsøkte levende hellige menn og kvinner, så vel som post-mortem-varianter som Apa Mena-kulten. For det andre stod helgenkult og levende hellige personer tydeligere i opposisjon til det tidligere systemet ved å plassere seg i perifere områder og retorisk angripe gamle skikker og idéer.⁵⁶ Dette tok både form av virkemiddel som ble tatt i bruk (Nilen, medisin o.l.), samt at de videreførte funksjonen tidligere helligdommer hadde ved å tilby beskyttelse mot onde krefter, orakeltjenester etc. Dette gikk ikke fri for kritikk. For eksempel fordømte Shenoute av Atripe hvordan kristne i hans krets hadde blitt gitt diverse midler for helbredelse av slike hellige mennesker: én fikk et slangehode som skulle knyttes rundt hånden, en annen en krokodilletann som også skulle knyttes rundt

⁵² MacMullen, *Christianity and Paganism in the Fourth to Eighth Centuries*, 156–57.

⁵³ Se f.eks. Dieleman, «Coping With a Difficult Life»; Frankfurter, *Christianizing Egypt*.

⁵⁴ Dieleman, «Coping With a Difficult Life», 342; Frankfurter, *Christianizing Egypt*, 29–30, har også vist til at det var samme skribenter med bånd til

ulike klostre som skrev de kristen-magiske tekstene som kopierte bibeltekster og nedskrev apokryfe tekster for å bevare legender.

⁵⁵ MacMullen, *Christianity and Paganism in the Fourth to Eighth Centuries*, 121–22.

⁵⁶ Frankfurter, *Christianizing Egypt*, 100–101.

hånden, og en siste hadde fått en reveklo som skulle knyttes til beinet.⁵⁷ Et vidt spekter av rituelle former var altså ikke typisk kristen eller pagan, men typisk for *regionen*.

Sentralt i helgenhelligdommene stod relikviene. Bruken av relikvier var en sentral, og kontroversiell del av helgenkultens nyskapelse: Helgenene var dødelige mennesker, ikke guder i seg selv.⁵⁸ Selv om en var kjent med guddommeliggjorte mennesker, ble tilbedelse av levningene til menneskers legemer møtt med sterke reaksjoner fra flere pagane, så vel som kristne teologer. Eunapius er blant de pagane som fordømte den kristne martyrtilbedelsen. Rett etter at han omtalte ødeleggelsen av Serapeumet,⁵⁹ rettet han seg inn på martyrforhelligelsen:

... they collected the bones and skulls of *criminals* who had been put to death for numerous crimes, men whom the law courts of the city had condemned to punishment, *made them out to be gods*, haunted their sepulchres, and thought that they became better by defiling themselves at their graves. 'Martyrs' the *dead* men were called.⁶⁰

Eunapius snudde her om på kritikken de kristne hadde gitt av pagane kultstatuer. *Martyrene* var de døde tilbedelsessymbolene. Den kristne relikviemotstanden var imidlertid marginal sammenlignet med den enormt omfattende jakten på helgenrelikvier, og andre hellige gjenstander og steder i senantikken. Folk oppsøkte steder som var bevist virkefulle for beskyttelse, fruktbarhet, helbredelse eller lignende. Hvilke steder dette var, var også påvirket av politisk spill og sosiale dynamikker. Den aktive forflytningen av relikvier til helligdommer er eksempel på kirkens måte å konkurrere med tempel.⁶¹ Forestillingene om stedenes virkekraft var drivende, mens merkelapper som «gudinne X» eller «helgen Y» var sekundære.

Det mer nylige søkelyset på den kristne private kulten har også korrigert tidligere konklusjoner.⁶² Senantikkenes kristne var aktive skapere av deres egen særegenheter i hjemmet. I denne sfæren fikk helgenkulten en annen karakteristikk. Som jeg vil komme tilbake til er det sannsynlig at Apa Mena-figurene virket ulikt i helligdommen og i hjemmet.⁶³ Hjemmets sfære var preget av dagliglivets utfordringer og hvor sykdom, død og begravelse, samt fødsel måtte håndteres.⁶⁴ Amuletter var blant de mest sentrale dagligdagse virkefulle mediene, både blant

⁵⁷ Ibid., 94.

⁵⁸ Brown, *The Cult of the Saints*, 6–8.

⁵⁹ Se under, s. 32 og 42–46.

⁶⁰ [Min kursiv] Eun. VS. overs. Wright.

⁶¹ Se videre diskusjon under, s. 90–92.

⁶² Brown, *The Cult of the Saints*, xxiii–xxiv, påpeker dette er en mangel i førsteutgaven hans som førte til at den tenderte mot å bli «topp-tung»

og la for stor vekt på kirkeledelsens rolle i utformingen av helgenkulten.

⁶³ Se særlig s. 86.

⁶⁴ Brown, *The Cult of the Saints*, xxiii–xxiv; Frankfurter, *Christianizing Egypt*, 34–68; se også særlig Rebillard, *The Care of the Dead in Late Antiquity*, for hjemmets ansvar over de døde.

kristne og pagane. Her også ble det utviklet et eget synkretistisk vokabular som hentet fra både kristen og pagan liturgi, navn og symbolikk, hvor kristne symbol ble mer og mer utbredt fra 300-tallet og videre.⁶⁵

Mens alt dette hadde en viss påvirkning på Serapeumet – som endelig falt da det hadde mistet støtte, og den kristne behandlingen av symbolene i tempelet baserte seg på både gamle, så vel som særkristne metoder – er det i Apa Mena den nye helbreder virkelig utfoldet seg. Til min kjennskap vet vi ingenting spesifikt om det rituelle vokabularet som var i bruk her, men vi har ikke funnet spor av amuletter fra helligdommen, ei heller har vi funnet spor av mer «problematisk» hellige menn. Praksisene i Apa Mena står slik sett nærere den etablerte lærde ortodoksien, men var en del av det bredere egyptiske landskapet skissert her. I denne kristne helligdommen ble imidlertid gamle antropomorfe gudefigurer og inkubasjon del av helgentilbedelsen på jakt etter helbredelse. Relikviene til martyren St. Menas – en forbryter i Diokletians øyne, men en helt i kristnes – la fundamentet for helligdommens virkekraft og bruken av tradisjonelle midler som slike figurer og inkubasjon. Jeg vil derfor senere gå i dybden på formen og funksjonen til disse tradisjonspregede figurene sett i kontekst av helligdommen. Jeg vil også utforske hvordan pilegrimsopplevelsen i Apa Mena kan ha gått for seg. Ved dette vil jeg utlede et resonnement for hvorfor disse kultiske billedsymbolene ble tillatt av kirkeledelsen gjennom flere århundrer og oppsøkt og tatt i bruk av utallige kristne.

Ikonofili og ikonoklasme

Den antikke verden har ofte blitt portrettert som at pagane var billeddyrkere og tidlige kristne var billedmotstandere. Et underliggende problem for studier som denne er hva som gjør et objekt til et idol, og om noen har retten til å bestemme dette. Tradisjonelt har forskningen gitt definisjonsgodet til teologene. Svaret har som regel blitt at ikke-kristne bilder var dømt idolatriske, mens kristne bilder var godkjente. Et bilde av Jesus ble som regel legitimert på helt andre premiss enn et bilde av Serapis, med unntak av dem som var motstandere av enhver form for religiøse avbildninger.

⁶⁵ Cline, «Amulets and the Ritual Efficacy of Christian Symbols», 362–63.

Det ikonofobiske synspunktet er bygget på en bokstavelig lesning av Bibelen, særlig da det andre mosebudet: «Du skal ikke lage deg gudebilder, ingen etterligning av noe som er oppe i himmelen eller nede på jorden eller i vannet under jorden».⁶⁶ Det er selvsagt ikke den eneste lesningen av Bibelens syn på bilder og bildebruk. Ikke bare har kristne gjennom århundrene tolket Bibelens budskap ulikt, men også jøder har hatt ulike oppfatninger. Bildefunn på veggene i synagogen i Dura Europos, samt funn på jødiske gjenstander i den lenge begravde byen, har fått forskere til å stille seg spørrende til om jøder i de første par århundrene etter vår tidsregning i det hele tatt var like bildekritisk som tidligere antatt.⁶⁷ I den jødiske lovteksten *Avodah Zarah* (ca. 450-550 evt.) uttrykkes også et komplisert forhold til bilder. Visse bilder som kunne forstås som idol ble forbudt. Da det ble lagt særs innviklede føringer er det ikke så lett å gripe hvilke bilder dette gjaldt. Samtidig ble det argumentert for å tillate dekorative bilder.⁶⁸

Arkeologiske spor av en særegen kristen ikonografi er ekstremt sparsommelig før 200-tallet. Før dette var også kristendommen antatt å dele det generelt ikonofobiske bildesynet til jøder. Konklusjonen som fulgte var lenge at kristendommen før dette var fullstendig anikonisk, men som nevnt er denne konklusjonen forlatt i dag.⁶⁹ Den særegne kristne ikonografien som vokste frem viser utvetydig at ikke alle kristne fulgte det bibelske bildeforbudet. Det har derfor blitt foreslått at tidlig kristendom ikke kan sies å være *anikonisk* – som gjerne hevdet tidligere – men heller *anti-idolatrisk*: «...that is deeply suspicious of images used for the purposes of cult».⁷⁰ I tillegg til dette stod den tidlige kristne kunsten på skuldrene til den klassiske pagane, og var i noen tilfeller umulig å skille ikonografisk fra hverandre. Slike eksempel kunne kun skilles ut ifra kontekst, ikke form, hvilket vil bli sentralt i diskusjonen av symbol i Apa Mena.

I de første par århundrene er det meste vi hører om religiøse bilder fra kristne forfattere overveiende kritisk. Det hersket en generell bekymring for at bilder var villedende for korrekt praksis og skulle endre opp med å bli tilbedt *til erstatning* for hva de representerte. Her er selvsagt definisjonsspørsmålet om idolatri på agendaen. Jeg bruker idolatri (gjærne oversatt som «avgudsdyrkelse» på norsk) som det nedsettende begrepet om andres billeddyrkelse, mens billeddyrkelse brukes som det mindre ladede begrepet om egen praksis. Linjen mellom tilbedelse av selve bildet og en mer generell rituell bruk er riktignok ikke alltid lett å skille, og samme praksis kan, og ble, tolket både som idolatri og akseptert dyrkelse. Det har blitt påpekt

⁶⁶ 2. Mos. 20.4.

⁶⁷ Strezova, «Overview on Iconophile and Iconoclastic Attitudes toward Images in Early Christianity and Late Antiquity», 229–30.

⁶⁸ Se spesielt AZ. 40b-41b.

⁶⁹ Se over, s. 8.

⁷⁰ Kristensen, *Making and Breaking the Gods*, 19; Strezova, «Overview on Iconophile and Iconoclastic Attitudes toward Images in Early Christianity and Late Antiquity».

at alle former for pagane bilder var ansett som potensielle idol i kristne øyne, mens kristne bilder både kunne være, eller ikke være idol, altså kun bedragerske avbildninger.⁷¹ Dette synes imidlertid som en overforenkling. For all del, pagane bilder var som regel enkelt og greit avfeid som idoler, men denne dikotomien var ikke alltid gjeldende.

Origen (d. 254), som skrev, underviste og ble forfulgt i Alexandria på 200-tallet, var blant de første kristne som ga en forklaring på hvordan idol skilte seg fra bilder. Origen fastsatte at idol ikke var reelle, det vil si forsøkte å fange noe metafysisk, i motsetning til bilder som var basert på noe i verden.⁷² Kort tid før hadde Tertullian (d. 220) uttrykt et generalisert og gjennomsyrt fordømmende forhold til gudebilder.⁷³ Idolatri var ifølge ham den verste synden til menneskeheten, og et mord av sitt eget indre. Kun det å *vurdere* å legge seg foran et idol eller ofre til det var lik selve handlingen. Tertullian la en stor andel av skylden på skaperne av gudebilder. Å skape idol var å tilbe det, og håndverkerne av dem burde ikke slippes inn i kirkene. Athanasius av Alexandria (d. 373) sluttet et århundre senere at bruk av idol var, som andre pagane idéer og skikker, fundamentalt vokst ut av misforståelser.⁷⁴ Pagane tilba ikke guder, men kun tomme gjenstander laget av kunstnere. Det vi møter i denne perioden er kristne forfattere som ikke så noen måte å forene menneskeskapt bilder med hellighet: de evnet ikke å fange *virkelig* liv.

For flere var kristendommens viktigste forestillingsmiddel i stedet allegoriske symbol: korset, fisken, lammet etc. Som svar på et spørsmål om det var passende med bilder av martyrer og diverse jordlige motiv i kirker, mente St. Nilus av Sinai (d. 430) korset heller burde brukes:

... it would be childish and infantile to *distract the eyes* of the faithful with the aforementioned [trivialities]. It would be, on the other hand, the mark of a firm and manly mind to represent a single cross in the sanctuary, i.e., at the east of the most-holy church, for it is by virtue of the one salutary cross that humankind is being saved and hope is being preached everywhere to the hopeless.⁷⁵

St. Nilus kritiske innstilling var delt av flere andre kirkelærde,⁷⁶ men andre så bruk av kristne bilder som helt naturlig.⁷⁷ For eksempel beskrev Asterius av Amaseia sent på 300-tallet et maleri laget for å hedre St. Eufemia. Teksten er et av få eksempler på positiv kristen ekfrase

⁷¹ Elsner, «Iconoclasm as Discourse», 371.

⁷² Strezova, «Overview on Iconophile and Iconoclastic Attitudes toward Images in Early Christianity and Late Antiquity», 232.

⁷³ Se særlig Tert. *De. Idol.* 1-9.

⁷⁴ Ath. *Con. Gen.* 1.8-23.

⁷⁵ [Min kursiv] Nilus av Sinai, *Letter to Prefect Olympiodorus*, overs. Mango.

⁷⁶ Se eks. mellom 337-527 evt. i Mango, *The Art of the Byzantine Empire 312-1453*, 41-44.

⁷⁷ Se eks. fra samme periode, *ibid.*, 36-41.

(dvs. en detaljert kunstbeskrivelse) av kultbilder fra denne perioden. I beskrivelsen uttrykte han dyp interesse for bildets effekt på en tilbeder av helgenen. Maleriets oppgave, sa han, var å livliggjøre hendelsene og skape en opplevelse av nærhet til Eufemia og smertene hun måtte oppleve. Asterius' ekfrase var ikke bare en hyllest til helgenen, men også håndverket til kunstneren bak maleriet, som ble sammenlignet med greske mestere «who raised the art of painting to greatness, producing as they did paintings that were *almost alive*». ⁷⁸ Selv om bildet var essensielt for Asterius' religiøse opplevelse, var det ikke noe han mente fortjente *tilbedelse*, om enn umåtelig ros.

For å bedre sette de ulike perspektivene i system hvor nyansene beholdes, vil jeg her dele den religiøse billedrefleksjonen opp i tre kategoriske nivå. Det bør merkes at dette er en overforenkling som glanser over en mengde filosofiske nyanser, men nyttig er det allikevel. Det første nivået er det grunnleggende spørsmålet om det guddommelige burde avbildes i det hele tatt. Jødedommen og islam er begge religioner hvor det dominante svaret har blitt «nei». I islam har forskjønnnet tekst blitt sentral i stedet for bilder. ⁷⁹ Kristendommen har båret med seg uttrykk for både «ja»- og «nei»-svar til spørsmålet. Ulike ikonografiske varianter av korset vitner om dette; noen kun selve korset, andre med korset og Jesu kropp hengende fra den; noen hvor Jesus henger i smerte, andre følelses- og uttrykksløs. I det andre nivået spør det om visse bilder kan tillates og brukes for dekorasjon: Kan et problematisk motiv aksepteres så lenge det ikke er i en religiøs kontekst, eller absolutt fra religiøse følelser? Den kristne re-kontekstualiseringen av tidligere pagane kultbilder er åpenbare eksempel.

Det tredje nivået er mer komplekst og handler om bildets relasjon til det avbildede. Flere muligheter har blitt omfavnet av kristne; bildet kan være forestilt å være en direkte manifestering – en *legemliggjørelse*, eller inkarnasjon om man vil – av guddommen; bildet kan være kun *representativt*, et bindeledd mellom tilbederen og guddommen; eller bildet kan være tenkt *didaktisk*, et visuelt hjelpemiddel for en indre spirituell reise slik Asterius beskriver bildet av St. Eufemia. Vel så viktig er spørsmålet om *tilstedeværelse*, det vil si om noe guddommelig kan fornemmes gjennom bildene. Dette er fundamentet for både en representativ og en legemlig forståelse, mens den didaktiske legger «ansvaret» på den troende selv. Om ingenting guddommelig var til stede i bildet, kunne bildet heller ikke romme noe overnaturlig eller metafysisk. Samtidig er den kristne troen bygget på en allestedsværende gud, så slik sett var det

⁷⁸ [Min kursiv] Asterius av Amaseia, *Description of a painting of the martyrdom of St. Euphemia*, overs. Mango.

⁷⁹ Et visuelt tydelig eksempel på dette skillet kan sees i endringen av Hagia Sofias interiør etter erobringen av Konstantinopel.

ikke en nødvendighet at noe guddommelig var til stede i *selve* bildet for at det skulle være virkefullt. Dette er sentralt for å forstå votivfigurene jeg diskuterer i et senere kapittel, men som jeg vil komme tilbake til da var også disse problematisert og endte opp som et sær-egyptisk fenomen i senantikken.

Da Origen skilte idol fra bilder var det nettopp i fornektelsen av legemliggjørelsen av guddommer i bilder; idol prøvde å fange det metafysiske, hvilket ikke var mulig. Det norske ordet «avgud» fanger dette særs godt; kun et avtrykk, en kopi av et vesen. Forståelsen av bilder som legemliggjorte synes å følge tett opptil fremveksten av historier om mirakuløse bilder. Samtidig kan det trekkes en kontinuerlig linje fra den «antikke» til «kristne» verden angående direkte virkefulle symboler, dersom definisjonen utvides til også å omfatte eksempelvis amuletter og relikvier. Dette tredje nivået er ikke noe som ligger latent i et bilde eller symbol, men noe som tillegges det. I enkelte av de kristne litterære kildene anes det for eksempel at biskoper håpte at den analfabetiske forsamlingen kun skulle dra lære av billedmotiv, samtidig som det var fryktet at bilder ble til idoler i gale perspektiv.

Tanken om at noe menneskeskapt bilder kunne være legemliggjørelser av noe guddommelig har lagt i randsonen gjennom kristendommens historie – ofte et problematisk «annet», noe overtroisk – som hovedstrømningene har motarbeidet. I tilfeller der bilder har vært ansett som koblinger til det guddommelige har det som regel vært i deres kraft som representasjoner – en slags port, til syvende og sist Gud – eller som *acheiropoietai* («objekt ikke skapt av menneskelige hender»/«guddommelige avtrykk»⁸⁰) som for eksempel det velkjente likkledet i Torino. Oppdagelser av *acheiropoietai* startet ikke før mot slutten av 400-tallet, relativt kort tid før mirakuløse ikon ble popularisert. Den kristne litteraturen indikerer at et *acheiropoietai* var tenkt å få egenskapene sine fra tidligere kontakt med en levende hellig skikkelse som Jesus eller en helgen, eller fra relikvier.⁸¹ *Acheiropoietai* hadde dermed et nær innebygd forsvar mot avgudsdyrkning ettersom de var hellige avtrykk, og ikke menneskeskapt.⁸² Feilbarligheten til menneskets evner ble dermed omgått. Det samme kan sies for menneskelige relikvier som ben, blod og lignende – nærmest per definisjon legemlige

⁸⁰ Dette er en noe forenklet oversettelse. Kitzinger diskuterer kort ulike forståelser for begrepet og ulike former *acheiropoietai* fantes i, se Kitzinger, «The Cult of Images in the Age before Iconoclasm», 112–15.

⁸¹ *Ibid.*, 143.

⁸² Som Freedberg poengterer var identifikasjonen av et bilde som et *acheiropoietai* også en måte å forsikre at bildet var en presis og autentisk representasjon av hvem det avbildet Freedberg, *The Power of Images*, 394–95.

symbol – men som jeg vil diskutere i et senere kapittel var også relikvier problematisk i flere teologers syn. Kritikken fikk derimot ikke bredt gjennomslag i senantikken.

Skillet mellom legemlige og representative bilder kan synes kunstig fra utsiden, tenderende til «overteologisert» (om noe slikt kan sies mulig). Det er så absolutt også smånyanser som skiller, og jeg vil bemerke at dette kun er skisser av langt mer komplekse idéer som ikke alltid lar seg lett kategorisere. Forskjellen er allikevel kritisk å bemerke seg da den ligger til grunn for ulike lærde syn på bilder.

Før noen videre gjennomgang av perspektiv på bilder og bildebruk blant kristne kan det være nyttig å se dem i sammenheng med pagane perspektiv. Hele den senantikke kristne motstanden mot idol – eller avguder om man vil – var basert på forestillingen om at noen forstod bilder som legemlige.⁸³ Selve utgangspunktet for de ikonoklastiske angrepene var nettopp å fjerne muligheten for å tilbe en (falsk) guddom i fast form. Dette vanskeliggjør selvsagt også enhver diskusjon av bilder brukt i forbindelse med kult om en tar utgangspunkt i at kristne ikke tilba bilder, mens pagane eller andre vranglærde var billeddyrkere. I et slikt rammeverk er det nesten umulig å konkludere med noe annet enn et skarpt brudd i funksjonen til bilder. Undersøkt med finere kam viser et annet perspektiv seg. Selv om selve observasjonen av en gudestatue var viktig for mange pagane, var dette ikke identisk med en forståelse av legemlige statuer. Gudene var også mulig å kontakte gjennom andre middel enn billedsymbol. Dette er sentralt for å åpne en diskusjon om billedforståelse og billedbruk blant kristne i relasjon til pagane. For eksempel forble inkubasjon et viktig kontaktmedium til gudenes vilje både blant pagane, samt blant kristne i Apa Mena. I tillegg kunne billedsymbol ha andre funksjoner enn direkte tilbedelse, og var heller virkemiddel i kulten. Votivfigurer er eksempel på dette, som også ble mye brukt i Apa Mena.

Øyets mysterie: Er guddommer til stede i bilder?

Trestatuen av Artemis Orthia i antikkens Sparta er et klassisk legemlig bilde. Artemis' statue ble sagt av Pausanias (d. 180) å *kreve* blodsoffer.⁸⁴ Lignende var Artemis i Efesos ikke bare et

⁸³ Ibid., 389–90, påpekte riktig at kritikk mot bilders natur er kun én variant av ikonoklastisk motivasjon. Politiske motivasjoner, kulturelle

verdier, og/eller sosial uro har også vært viktige blant ikonoklastiske bevegelser.

⁸⁴ Paus. 3.16.7-11; Elsner, «Image and Ritual», 524–25.

bilde av gudinnen, men *selve* gudinnen.⁸⁵ Mange flere eksempel kunne blitt nevnt. I de kristne historiene om angrepet på Serapeumet ble en slik forståelse av kultbilder tillagt alle pagane. Ved å ødelegge kultbildene, forflytte dem – generelt fornekte tilbedelsen av dem – ville de kristne ikonoklastene bevise at gudebildene ikke var inkarnerte guder. Enkelte av dem innrammet det i stedet som at statuene var besatt av demoner. Forfatterne hadde til felles å hevde det var ingenting som tilsa at kultbildene fortjente tilbedelse. Helt sentralt var skiftet i de forestilte følgene som fulgte av tilbedelsen. Det ville ikke følge konsekvenser dersom de *ikke* ble tilbedt. Å *tilbe* dem var derimot skjebnesvangert: en ville lide under den kristne Guds dom.

Det blir for generalisert å si at kultstatuer i den gresk-romerske antikken var forstått som legemlige. Flere pagane hadde også forfektet en representativ forståelse.⁸⁶ I flere kilder beskrives opplevelsen av å se statuen som å se guden i levende live, men det er kun en ligning, ikke identifikasjon. Livius beskrev for eksempel Aemilius Paullus' opplevelse av Zevsstatuen på Olympia slik: «Looking on Jupiter [dvs. Zevs], he was moved in his soul *as though* the god were [sic!] present».⁸⁷ Observasjonen fikk direkte følger for statuen da Paullus identifiserte Zevs på Olympia som Jupiter Kapitolinus hvilket krevde en mer utførlig og større ofring.⁸⁸ På 380-tallet beskrev også historikeren Ammianus Marcellinus statuene i Serapeumet som *nesten* pustende.⁸⁹ Beskrivelsen synes heller som en litterær besjeling, enn en faktisk tro på at statuen hadde sitt eget liv. For de kristne polemikere hadde en slik nyansering lite å si. I det minste ga de ikke uttrykk for slik tilbakeholdenhet.

Den andre sofistiske bølgen som brast over den gresk-romerske verdenen på 100-tallet hadde også konfliktfylte perspektiv på kultbilder. Jás Elsner poengterte det slik:

The special interest of the Second Sophistic's writings on art lies in this unresolved conflict about the status of images: either they *deceive* with all the eloquence of illusionism or *they are what they portray* in a supernatural and potentially dangerous manner.⁹⁰

Ved introduksjonen av kristendommen, og da spesielt fra 300-tallet og utover, påpeker Elsner at det skjedde en gradvis og til tider eksplosiv utvisking av slike «bedragerske» (les: legemlige)

⁸⁵ Elsner, *Imperial Rome and Christian Triumph*, 206.

⁸⁶ Se eksempel i Parry, *Depicting the Word*, 33–36.

⁸⁷ [Min kurisv] Liv. 45.28.5, overs. Russell.

⁸⁸ Polybios beskriver også Paullus' møte med Zevsstatuen, men litt annerledes. Polybios gir heller ikke uttrykk for at guden var inkarnert i statuen. Fokuset ble heller lagt på skulptørens mesterlige

evner som greide å gjenskape guden. Russel har påpekt at i Polybios' versjon var det statuen som hadde en transformerende effekt på Paullus, i motsetning til Livius' versjon hvor det er statuen som blir forandret av Paullus. Russell, «Aemilius Paullus Sees Greece», 161–63.

⁸⁹ Amm. Marc. 22.16.12.

⁹⁰ Elsner, «Image and Ritual», 530.

bilder fra landskapet.⁹¹ Idealet som skulle få stødigst fotfeste i kristendommen var å tilbe bilders prototyper (f.eks. en helgen, Gud, Jesus), ikke bilder i seg selv.⁹² *Acheiropoietai* var særdeles verdige representative symbol da de var guddommelig påvirket, men også didaktiske bilder ble viktige for indre religiøse reiser. Flere kristne og pagane delte et «mystisk» ideal for synsakten.⁹³ Ideelt skulle en forenes med guddommen; et gjensidig blick som i dets høyeste form kunne ende i at skillelinjene mellom den seende tilbederen og den sette guddommen ble utvasket. I kirkekunsten fikk dette direkte påvirkning, hvor flere kirkerom var designet slik at bildene – både i en didaktisk og representativ forståelse – kunne fungere som hjelpemiddel hvor en gradvis ble ledet oppover et hellig hierarki.

Det kristne billedsynet har ofte blitt fremstilt i et distinkt annet syn- og bildeparadigme fra det pagane, men det er flere problem med dette. Fokuset på syn og observasjon i den religiøse praksisen var delt av både pagane og kristne, om enn gjennom forskjellige objektiv. I den greske antikken var det ingen identiske begrep for religiøse reisende som vi i dag omtaler som «pilegrimer». En reisende til et hellig sted kunne gå ved flere navn, blant annet *theōros*. Sentralt i en *theōros*' reise var selve *synsakten* av det hellige stedet, slik Paullus gjorde ved Olympia. Observasjonen av kultbildet ble en sentral religiøs aktivitet.⁹⁴ Dette har mye til felles med kristne pilegrimsreiser i senantikken. For eksempel beskriver Paulinus av Nola (d. 431) hovedmotivet for å reise til Jerusalem som «the desire to *see* and *touch* the places where Christ was present in the body».⁹⁵ Andre teologer som Gregor av Nyssa (d. 394), Augustin (d. 430) og Sofronios av Jerusalem (d. 638), uttrykte også viktigheten av synet i den religiøse opplevelsen.⁹⁶ For dem var også å se lik å berøre, selv om de vendte blikket mot ulike tilbedelssymbol. For både en *theōros* og en kristen pilegrim var synet sentralt i fornemmelsen av sted og roms guddommelighet, men ulike symbol ble bemerket og vektlagt. I kristne kultberetninger tok bilder generelt langt mindre plass, i det minste for en periode inntil 5-600-tallet.

Videre, var mye av de tidlige bilderefleksjonene til kristne skrevet i opposisjon til pagane. De pagane beskrivelsene av kultbilder hadde derimot ikke vært polemisk, og derav mindre bombastisk. Heller enn å plassere kristne på én pol, og pagane på en annen, burde billedresponsene og forståelsene sees som et overlappende spekter. Også kristne beskrev observasjonen av kultsymbol som å nærmest se eller fornemme noe guddommelig. I tillegg var

⁹¹ Ibid., 529–30.

⁹² Ibid., 530.

⁹³ Elsner, *Art and the Roman Viewer*, 88–99.

⁹⁴ Russell, «Aemilius Paullus Sees Greece», 163.

⁹⁵ Paul. Nol. *Ep.* 49; Vikan, *Early Byzantine Pilgrimage Art*, 26.

⁹⁶ Ibid.

ikke bare flere pagane kritisk til å se statuer som legemliggjorte – om enn hvor troverdige og nær levende de var – men flere kristne behandlet statuer som om de var nettopp legemlige; eller, i det minste behandlet statuen på en spesifikk måte som ville få reelle følger for «demonen» (guden) som besatt den.

Bilders virkelige natur var slik sett i en konfliktfylt posisjon blant kristne. I en mirakelhistorie fra Konstantinopel sent på 500-tallet hører vi om et pagant bilde som måtte gjennomgå en eksorsisme.⁹⁷ Dette skjedde da en ung håndverker skulle fjerne en gammel mosaikk som viste historier om Afrodite fra en vegg i huset sitt da han skulle konvertere deler av det til et kapell til Jomfru Maria. Følgene var spektakulære. Den unge mannens hender ble angrepet av demonen som besatt bildet og svellet opp hendene hans. Tidspunktet for handlingen indikerer derimot at det kun ble nødvendig å fjerne dette bildet da rommet skulle sakraliseres. Inntil da hadde ikke mosaikken vært et problem. Vi blir riktignok ikke gitt tidskontekst, eller noen utgreining om motivene bak. Var huset nyanskaffet? Var det som så mange dagligdagse prosjekt blitt lenge utsatt, men alltid problematisk? Slike spørsmål er selvsagt umulig å svare definitivt på. Hva det indikerer imidlertid er at selv om fortellingen er mytisk, så blir Afrodites bilde forstått som legemliggjort, riktignok av en demon, men på ingen måte kun representativt for gudinnen. En kunne avfeid det som kun overtroisk, et eventyr. Det er imidlertid ikke holdbart. Å gjøre noe slikt ville medført at en også må frata oppriktigheten fra et enormt kildemateriale av mirakuløse fortellinger.

Selv om en guddom eller demon var legemliggjort eller ikke fikk også angrep på gudesymbol en direkte påvirkning på den religiøse topografien, og ble dermed også sosialt og politisk virkefullt i offentligheten. Sentralt i den kristne ikonoklasmens suksess var nettopp denne sosiale og politiske siden. Som Elsner har argumentert for, var det klassiske romerske bybildet opphengt i å konstant innramme et rom som hellig.⁹⁸ Dette gjaldt selv markedene og badene. Dette resulterte i en overfladisk «tynn» tilværelse som mistet effekt med en gang disse symbolmarkørene forsvant. Selv om dette kan hjelpe å forstå ikonoklasmens effekt, må en ikke glemme at også kristne opphøyde hellige, materielle kontaktpunkt. Hvilken form dette tok varierte, fra *acheiropoietai* og relikvier, til amuletter og diverse andre medier fra helgenhelligdommer. Alle disse symbolenes virkekraft emanerte på et eller annet vis fra tidligere kontakt med et hellig menneske, og var slik indirekte former for guddommelig legemliggjørelse. Syn, observasjon og berøring forble essensielt blant mengder av kristne.

⁹⁷ Eustratius Presbyter *V. Eut.* 53, overs. Mango.

⁹⁸ Elsner, *Art and the Roman Viewer*, 190–245.

Billeddyrkelse i tidlig kristen litteratur

Etter de pagane kultbildene ble utradert fra landskapet synes billeddyrkelse å ha blitt vanligere blant kristne. Selv om bildebruken var konfliktfylt, er det umulig å se vekk fra at bilder og kunst ble en del av ulike kristne rom. Spørsmålet har vært i hvilken forstand og når. Bilder fikk sjelden en rolle i den tidlige kristne litteraturen, med mindre de var eksepsjonelle (i negativ eller positiv forstand). Som påpekt av Elsner hadde pagan religion – i det minste før kristendommens konkurranse – vært i svært liten grad teologisk. Folk flest forsøkte å godtgjøre gudene uten å tenke særdeles mye på hvordan de best burde forstås. Dette gjaldt også deres avbildninger: «Art did not provide commentary on religion, it *was* religion».⁹⁹ Det samme kan ikke sies å gjelde for alle kristne i senantikken, men i flere tilfeller forble påstanden gjeldende.

I første halvdel av 600-tallet skal Johannes, biskop av Tessalonike, visstnok ha blitt utfordret av en pagan om kristnes bruk av bilder. Lenge etter templene ble stengt var altså pagane opponenter fortsatt å finne. I forsvaret forfektet Johannes en representativ oppfatning av bildets guddommelighet.

Do you not in the churches paint images of your saints and worship them, and not only of saints, but also of your God? In the same manner you may consider that when we cherish our idols, we do not worship these, but the incorporeal forces to whom we do service through them.¹⁰⁰

Johannes svarte utfordreren at kristne kun lagde bilder av menn som hadde eksistert og hadde kropper for å minnes dem. Han resonnererte også at engler kunne avbildes. De var spirituelle vesen og noe annet enn guder, som – til tross for å være usynlig – hadde blitt sett av kristne. Kristne fant ikke opp noe, de gav ikke fysisk form til det som ikke hadde det. Kristne opphøyde ikke bildene, men det de representerte; ikke guder i seg selv, men «genuine slaves and friends of God who have the facility to intercede on our behalf».¹⁰¹ Johannes var også oppmerksom på at kristnes bilder kunne forstås som idol («... when we cherish our idols»), men at de ikke var idol av grunnene ovenfor. Denne dialogen er et testament til den økte refleksjonen rundt teologiske grunnlag for bildebruk i denne tiden på nippet til ikonoklasmestriden. Perioden fra 300- til det tidlige 500-tallet har ikke den samme rikdommen av overlevert teologisk billedrefleksjon, men bildebruk og bildetenkning var det så absolutt. Om ikke-geistlige var

⁹⁹ Elsner, *Imperial Rome and Christian Triumph*, 206.

¹⁰⁰ Johannes av Tessalonike, Mansi, 13.164-165, overs. Mango.

¹⁰¹ Ibid.

opptatt av dette nyanses skillet mellom representative og legemliggjorte bilder er et åpent spørsmål, men en kan riktignok ikke gi et generelt svar for en så stor gruppe som dette.

Bildebruk blant kristne var sjeldent et diskusjonsemne på 3-400-tallet. Fokuset var som oftest heller rettet på pagan idolatri. Det var derimot en lang rekke overordnede diskusjoner om Guds og Kristi materialitet, som i tur fikk implikasjoner på bilders form og funksjon. Spørsmål som om Kristus følte smerte påvirket ikonografien direkte. Over tid påvirket nye svar på dette om bilder av ham skulle være allegoriske eller realistiske, og om de skulle være følelsesladde eller følelsesløse.¹⁰²

Enkelte eksempel tyder også på gråsoner i billeddyrkelsen, hvor det gjerne er utydelige linjer mellom mentale og materielle bilder,¹⁰³ eller at et bilde ikke hadde virkekraft i seg selv, men at Gud allikevel var til stede i en eller annen form. Jesusstatuen i Paneas er et eksempel på sistnevnte. Eusebius var den første til å berette om denne som han så svært kritisk på. Han beskrev det som en gammel bronsestatue av en kappekledt mann som strakk hånden sin mot en kvinne.¹⁰⁴ Denne var (feil)tolket som å vise Jesus. Ved foten av den vokste en mirakuløs plante som kunne helbrede all slags sykdommer. Senere utsmykket både Philostorgius (d. 439) og Sozomen (d. 450) historien om statuen.¹⁰⁵ Ifølge Philostorgius var den satt opp for rent estetiske formål. Som den eneste av disse tre, understrekte Philostorgius at de kristne verken tilba eller forgudet statuen (*adoratio*), kun det den representerte. I motsetning til Eusebius, tvilte verken Sozomen eller Philostorgius på at statuen representerte Jesus. Sozomen forteller at pagane ødela statuen og dro den gjennom gatene. Julian erstattet så statuen med en av seg selv, men denne ble snarlig ødelagt av en voldsom ild fra himmelen. Senere samlet en gjeng kristne sammen bitene av statuen, forente dem igjen, og stilte den opp i en unevnt kirke. Ingen av forfatterne hadde imidlertid stilt spørsmål til den virkefulle planten som vokste ved statuen. Det var ikke statuen i seg selv som ytet Guds kraft: han virket gjennom planten. Fra særlig Eusebius' og Sozomens historie, synes det imidlertid ikke som alle kristne brydde seg om denne forskjellen.

Fra 400-tallet hører vi oftere om (representative) bilder av helgener som ble satt opp i kirker. Det ble trodd at ved å se inn i øynene til den avbildede helgenen kunne man sende bønnene direkte til hen.¹⁰⁶ Bilder hadde også en plass ved helgenhelligdommer på slutten av

¹⁰² Jensen, *Understanding Early Christian Art*, 151–55. Jensen peker bl.a. på hvordan Jesus ikke ble avbildet på selve korset før 500-tallet. Kanon 82 fra konsilet i Trullo i 692 fastslo også at avbildninger av Jesus som menneske var å foretrekke over Jesus som et allegorisk lam.

¹⁰³ Se f.eks. Cas. *Conl.* 10.2-5; Prud. *Lib. Perist.*, 9.5ff, med videre diskusjon under, s. 89 og 100.

¹⁰⁴ Eus. *HE.* 7.18.

¹⁰⁵ Philost. *HE.* 7.3; Soz. *HE.* 5.21.

¹⁰⁶ Strezova, «Overview on Iconophile and Iconoclastic Attitudes toward Images in Early Christianity and Late Antiquity», 238.

300-tallet hvor ikon av helgenene ble brukt, i det minste som dekorasjon.¹⁰⁷ I 406 skrev den latinske¹⁰⁸ Hieronymus i forsvar mot en annen kristen, Vigilantius, at siden mange kristne kom fra idolatri (i senantikken litteratur innforstått som paganisme) var det også naturlig at de tok i bruk *de samme* ritualformene de hadde brukt før.¹⁰⁹ Hieronymus kritiserte også Vigilantius for å hevde at martyrelivene var verdiløst dødt støv og aske.¹¹⁰ Martyrene var ikke død, forklarte Hieronymus, men sov kun midlertidig slik Lazarus hadde før han ble gjenopplivet. Knoklene burde derfor ikke gjemmes ute av syne i en kiste, slik Vigilantius ønsket, fordi det ville hindre *bevegelsen* til martyrene.¹¹¹ Ettersom praksisene ved helgenhelligdommene – som høyst sannsynlig innebar billedyrking, i det minste relikviedyrking – nå ble utført i en kristen kontekst, for å ære martyrene, og med et kristent tankesett, burde de derfor aksepteres.¹¹² Som lenge anerkjent var tilpasning og synkretisering av tidligere og ulike praksiser helt sentralt i formeringen av kristendommens mange ulike uttrykk. At bilder etter hvert fikk en så sentral rolle i flere kristne retninger taler slik sett for den potensielle makten som ligger i bilder, og et dypt behov for å visualisere tro, tradisjon og følelser. Hieronymus' beskrivelse testamenterer også til det langt mer dynamiske forholdet mellom teologer og folks tidligere praksiser, som forskere har vektlagt de siste årene.

Slike forsvar av bildebruk, bildevirkekraft og særlig billedyrkelse er definitivt i mindretall i tekstmaterialet jeg har kommet over før 500-tallet. At billedyrkelse og idolatri ble omtalt og kritisert i stort omfang i disse tidlige århundrene indikerer at disse kirkelærde anså det som et utbredt problem, og at det var genuin fare for at kristne i deres menigheter tok i bruk bilder i deres praksis, selv om dette ikke nødvendigvis er ens-tydende med idoldyrking. Med dette som utgangspunkt kan en angripe også de litterære kildene på ny, og forsøke å skille ut den billedkritiske retorikken fra et mer reelt, nyansert blikk på forståelsen av religiøse bilder blant bredere lag. I nyere tid har imidlertid flere og flere vendt til det arkeologiske materialet for å se bildene på deres egne premiss. Elsner har og bemerket hvordan bilder oppfordret til egen eksegese: Forståelsen av bilder ble ikke kun informert gjennom tekstlig eller muntlig lære.¹¹³ Ved å vende mot arkeologisk materiale kan vi undersøke bildebruk og billedyrkelse forbi rammene lagt ned av de litterære kildene. I tur kan så konklusjoner trukket ut av arkeologisk materiale informere ny lesning av litterære kilder.

¹⁰⁷ Ibid., 239–40.

¹⁰⁸ Hieronymus bodde i denne siste delen av livet sitt i et kloster i Betlehem han hadde ledet konstruksjonen av.

¹⁰⁹ Hier. *Con. Vig.* 7.

¹¹⁰ Hier. *Con. Vig.* 8.

¹¹¹ Hier. *Con. Vig.* 6.

¹¹² Hieronymus, *Con. Vig.* 7.

¹¹³ Elsner, *Art and the Roman Viewer*, 124.

Retorikk og realitet i ikonoklasmen: Fra ødeleggelse til aksept

Det har vært omdiskutert hvor omfattende de kristnes tempelstengninger var, og om hvor mye av tekstene som kun var hagiografisk og kirkehistorisk retorikk.¹¹⁴ Den senantikke kristne ikonoklasmen har som regel blitt behandlet på bakgrunn av kristenlitterære kilder med et sterkt pro-kristent perspektiv. Omfanget og konsekvensene av tempelangrep ble blåst opp av kristne forfattere, med mål om å stadfeste kristendommens triumf over, og distanse fra, «avgudsdyrkere». Ofte, men ikke alltid, ble skylden til kristne aktører forsømt i tekstene.

Johannes Hahn har påpekt at også pagane beretninger som Palladas' og Eunapius' viser at hendelsene vi hører om var mer enn kun episkopalt skryt.¹¹⁵ Sofisten Eunapius skrev direkte om Serapeumet kort tid etter angrepet. Palladas kjenner vi gjennom en rekke inskripsjoner, men han skrev ingenting direkte om tempelangrep. Disse ofte pessimistiske perspektivene er interessante ettersom de synes å bekrefte det generelle bildet kirkehistorikerne og hagiografene presenterer; paganismen var blitt undertrykt. Likevel burde ikke dette tas for bokstavelig. Mens Eunapius skrev tydelig fordømmende om de kristne angriperne, var Palladas mer i konflikt med sine egne guder, om enn bevisst den nye sosiopolitiske realiteten. På samme vis som de kristne forfatterne kan de begge derimot innehatt andre motiv enn historisk nøyaktighet når de malte slike negative portrett.

I motsetning til denne litterære tradisjonen har Jitse Dijkstra argumentert for at fenomenet burde bli studert på basis av arkeologiske kilder. Ved å legge dette som fundament håper Dijkstra å omgå det tunge sløret av retorikk i de litterære kildene.¹¹⁶ Arkeologisk materiale er selvsagt ikke uten egne kildeproblem, hvor spesielt datering er problematisk for dette studiet. Kristensen har vist med de «semantiske ødeleggelsene» av relieffer at også arkeologisk materiale har retoriske uttrykk.¹¹⁷ Den type ødeleggelse er, som poengtert av både Kristensen selv og Dijkstra, især vanskelig å sikkert datere til senantikken.¹¹⁸ Dijkstra ønsker å starte undersøkelser av tempelstengingene fra utgangspunktet at religiøs vold var langt sjeldnere enn antatt. Slik vil lesningen av kildene dreies om til å bli eksepsjonelle uttrykk for

¹¹⁴ For den egyptiske og alexandrinske konteksten se f.eks. Hahn, Emmel, og Gotter, *From Temple to Church*; Dijkstra, «The Fate of the Temples in Late Antique Egypt»; Dijkstra, «Religious Violence in Late Antique Egypt Reconsidered»; Perera, «Destruction of Statues in Late Antique Egypt»; Haas, *Alexandria in Late Antiquity*, 159–69.

¹¹⁵ Hahn, «The Conversion of The Cult Statues», 354.

¹¹⁶ Dijkstra, «The Fate of the Temples in Late Antique Egypt», 391–92.

¹¹⁷ Kristensen, *Making and Breaking the Gods*.

¹¹⁸ Dijkstra, «The Fate of the Temples in Late Antique Egypt», 398.

billedfiendtlighet. Selv om jeg senere vil diskutere nettopp de litterære kildene Dijskra ønsker å omgå, ligger dette synsskiftet i bunn.

Det er viktig å være oppmerksom på at ikke alle tempelovertakelser var voldelige affærer, heller ikke i Alexandria. Byens Cæsareum ble gitt av keiser Konstantius II til biskop Gregor av Kappadokia (339-46), men ifølge Haas ble den først tatt virkelig i bruk som biskopens hovedsete av etterfølgeren Athanasius.¹¹⁹ Slik, påpekte Haas, ble også biskopens sentrum flyttet fra periferien til sentrum av byen. Cæsareumet var også blant det første som møtte reisende som ankom den østlige havnen i Alexandria, og befestet slik kristendommens posisjon for tilreisende. Tykheumet, som lå ved agoraen, ble derimot sekularisert, muligens i 391 eller 392.¹²⁰ Her forble gamle statuer stående. Vi har imidlertid ingen arkeologiske spor av Tykheumet, all kunnskap om dets senere bruk kommer fra sporadiske litterære kilder.¹²¹ Byggets skjebne er derfor vanskelig å tyde, men presenterer en annen mindre voldelig respons til tempel og statuer, som synes å ha blitt akseptert ettersom de forble symbol for byens velferd og historiske opphav, og kunne slik skilles fra pagane assosiasjoner.¹²²

Jennifer Taylor Westerfeld har plassert de varierende tilnærmingene til faraoniske tempel blant koptisk-kristne i sammenheng med samtidens sosiale forhold:

... in the fourth century, paganism was still a living presence in Egypt and the existence of pagan religious monuments might reasonably be seen as a threat by developing Christian communities, but by the seventh century, Christians were overwhelmingly in the majority and the same monuments could be viewed as mere curiosities.¹²³

I tillegg til det sosiale elementet er tidsdistanse helt sentralt i Westerfelds argument. Westerfeld har også belyst pagane menneskers rolle i kristen litteratur over tid. Mens pagane er handlende aktører i tekster opptil rundt 4-500-tallet, ender de i senere tekster opp enten som maktesløse, eller fullstendig manglende. Hun eksemplifiserer dette med to kilder. Den tidligere av disse er av Shenoute av Atripe (d. 465), den senere er tillagt biskop Kyrill av Alexandria (d. 444), men

¹¹⁹ Georg valgte heller å ha hovedsetet i Dionysioskirken som vi ellers vet svært lite om. Haas, *Alexandria in Late Antiquity*, 208–11.

¹²⁰ McKenzie og Reyes, «The Alexandrian Tychaion: a Pantheon?», 38, n. 9.

¹²¹ Gibson, «Alexander in the Tychaion», 431–33.

¹²² Se under, s. 50-53.

¹²³ Westerfeld, «Landscapes of Memory», 30; Saradi, «The Christianization of Pagan Temples»,

125, har lignende påpekt at greske hagiografiske kilder tok en annen form fra midten av 400-tallet, altså litt tidligere enn de koptiske fra Egypt. Mens de kristne tidligere møtte på pagane statuer i tempelhistorier, ble templene nå oftere fortalt å være besatt av demoner som forsøkte å drive dem ut med makt eller frykt.

ble mer sannsynlig skrevet av en forfatter på 6-700-tallet i Kyrills navn. I Shenoutes preken blir tempelet og bildene inni (hieroglyfene) beskrevet i et negativt ordelag, mens i teksten av Ps. Kyrill beskrives tempelet nøytralt, hvor dørene åpnes av seg selv og gull kommer rennende ut. Rikdommene fra tempelet ble deretter på initiativ av Kyrills forgjenger Theofilos, og på beordring fra keiseren, fordelt til konstruksjonen av kirker, deriblant et martyrium for de tre hebreerne.¹²⁴ At templene inneholdt store rikdommer er et sjangertrekk i flere tekster fra 4-500-tallet, som av og til ble negativt vinklet, og av og til mer positivt vinklet, påpeker Westerfeld.

Det er ikke alltid så lett å skille pragmatiske bildesyn fra de mer intolerante. For eksempel beordret vestkirkens pave Gregor den Store (regjerte 590-604) at templer kunne gjenbrukes, men kultikonene inni dem måtte ødelegges.¹²⁵ Han instruerte så at kristne altere og relikvier skulle plasseres i templene, dette fordi han hevdet folk ville oppsøke de samme kultstedene igjen, uavhengig av om de gamle gudenes symbol bestod eller ei. Når stedet var blitt kristnet ville de over tid omvendes til å tilbe den kristne Gud. For Gregor kunne altså templene skilles ut fra den pagane arven, men gudebildene var uforenlig med et hellig kristent rom. To hundre år tidligere oppfordret den kristne poeten Prudentius (d. 413) derimot til å bevare kunst, men også den måtte desakraliseres:

Let the statues, the work of great artists, stand clean: let them be our country's loveliest ornament, and let no tainted usage steep the monuments of *converted art* in sin.¹²⁶

Som Elsner påpeker var det ifølge Prudentius bare den kunsten som ble brukt i offersammenheng som måtte fjernes.¹²⁷ Det betød ikke nødvendigvis mer enn en endring i konteksten den stod i, og ble brukt til. For Prudentius burde kunst for kunstneres og kunstens egen skyld fortsatt verdsettes, både for estetisk verdi og som et testament til fortidig storhet.

Elsner trekker også frem at mye tidlig kristen kunst spilte på sentral regional fortid, men fordreide den til å fremheve kristne (eller jødiske) karakterer, ikke klassiske.¹²⁸ For eksempel ble heller kristne skikkelser og motiv fra den romerske fortiden – i stedet for klassisk-mytologiske skikkelser og motiv – gjerne avbildet på sarkofagene til kristne romerske

¹²⁴ Westerfeld, «Landscapes of Memory», 31–41; Theofilos' forsøk på å etablere martyriumet ble imidlertid feilslått da han fikk problemer med å anskaffe relikviene til de tre hebreerne som lå i Ctesiphon, se Frankfurter, *Christianizing Egypt*, 139–40.

¹²⁵ Greg. Magn., Registr. 11.56; MacMullen, *Christianity and Paganism in the Fourth to Eighth Centuries*, 124.

¹²⁶ Prud. *Con. Symm.* 1.502-5, overs. Elsner.

¹²⁷ Elsner, *Imperial Rome and Christian Triumph*, 109.

¹²⁸ *Ibid.*, 191–97.

aristokrater. Noen slik positiv historiefordreining av symbolene i templene er for det meste fraværende i kildene til Serapeum- og Iseum-angrepene, ettersom de var truende kultsteder i forfatternes øyne. Men som jeg vil vise senere beskrev flere av dem hvordan symboler ble utstilt for å minne om (den pagane) fortidens «idioti», med ett enkelt unntak i den egyptiske *ankh*-hieroglyfen som ble tolket som det kristne korset.¹²⁹

Lea Stirling har laget et estimat av ulike former for statuebehandlingspraksiser fra det 3. til 6. århundret fra ikke-eksisterende til fremtredende [fig. 1].¹³⁰ Estimaten viser hvordan ødeleggelse og mutileringer økte i denne perioden, men var ikke like vanlig som gjenbruk av statuer som bygningsblokker i konstruksjon og nedsmelting for kalk til bygningsmasse. Når disse destruktive praksisene nådde en høyde på 500-tallet, begynte også kristen ikonkult å utbre seg. En kan så spørre seg, var den voksende kristne ikonoklasmen parallell med en økt bruk av billedlige symbol blant kristne? Eller var simpelthen bilderefleksjonene et nytt fokus for den kristne teologiske debatten? Stirlings estimat viser også en nedgående trend i produksjon av nye statuer, men dette er riktignok kun statuer. Mange andre symbolbærende medier fortsatte i bruk som allerede vist, og som jeg vil komme tilbake til i tredje del. I Egypt er særlig den store produksjon av tekstiler påfallende. Helt frem til 700-tallet ble både pagane og bibelske myter fortsatt avbildet på disse.¹³¹ Som Elsner påpeker er det dessverre sjelden klart hvilke funksjoner slike tekstiler hadde; kanskje de var en måte å uttrykke religiøs tilhørighet, en honnør til *paideia*, eller kun en utførlig festdekorasjon for en av eliten?¹³²

En av de sentrale endringene i overgangen til et kristent religiøst landskap, var at avbildninger i ulike rom fikk nye roller. Som anerkjent av både kristne som Prudentius og av pagane som Palladas ble spillereglene for kunstens plassering og funksjon endret. Dette gjaldt særlig offentlige rom, men sjeldent i de private som stort sett forble utenfor søkelyset til autoritetene. Når det kommer til kultstatuer hadde kristendommen en sentral rolle i deres nye rolle i senantikken. Som Elsner påpeker la kristne teologer fra seg alle religiøse forbehold mot å permanent flytte slike statuer mot gudens vilje som tidligere var forestilt å ha alvorlige konsekvenser.¹³³ Det var derimot vanlig å midlertidig flytte enkelte i forbindelse med religiøse festivaler. I romersk religion ble også kultstatuer permanent flyttet rundt, da gjerne til Roma, men da hadde religiøse eksperter forsikret seg om at guddommen godtok dette. Som jeg vil

¹²⁹ Se under, s. 61-69.

¹³⁰ Kristensen og Stirling, «The Lives and Afterlives of Greek and Roman Sculpture», 12.

¹³¹ Elsner, *Imperial Rome and Christian Triumph*, 110.

¹³² Ibid.

¹³³ Ibid., 189.

komme tilbake til senere er det nettopp en slik forkastning av kultstatuers egentenkning og tilknytning til ulike tempel som Rufinus beskriver i sammenheng med Serapeumet.

Virkefulle symbol

Ikke bare symbolformer som amuletter, ikon og statuer, men også enkeltymbol endret seg over tid. Et tydelig eksempel på dette er det kjente *acheiropoietoset*, Mandylionet av Edessa. Mandylionet var et tørkle Jesus hadde vasket ansiktet med og ga til kong Abgar av Edessa for å beskytte riket hans. Når vi hører om det virkefulle Kristus-symbolet for første gang på slutten av 300-tallet, var det derimot ikke noe tørkle i det hele tatt, men et papyrus-brev.¹³⁴ Gjennom århundrene fra slutten av 300-tallet til 500-tallet ble *acheiropoietoset* omgjort til et tørkle, og til slutt også et ikon av Abgar som holdt tørkleet.¹³⁵ Selv om det endret form, forble Mandylionet – eller riktigere den hellige koblingen mellom kong Abgar og Kristus – virkefullt. Det virkefulle symbolet ble endret, men en kobling til noe guddommelig som skilte det fra andre gjenstander var essensielt hele veien.

Av den grunn er det problematisk at forskningen stort sett har behandlet enkeltfenomen som ikonkult. Selv om dette utvilsomt er et interessant fenomen i seg selv, utelater det å se tilbedelse knyttet til andre former for symboler. For å tilpasse en gammel metafor: Ikonkult er for all del et interessant tre, men ikke bare går en glipp av skogen av andre symbol, en graver heller ikke ned til røttene for å se hvor og hvorfor noe slikt tre grodde ut av jorden. Mens ikonkult-diskusjonen i bunn og grunn har vært sentrert rundt teologiske idéer om menneskets evne til å skape et troverdig bilde av guddommelighet; kan et bredere perspektiv på symbolbruk – som da omfatter votivfigurer, relikvier, statuer, amuletter, hellige mennesker – gi et mer dynamisk avtrykk som kan si mer om relasjoner til en religiøs fortid, hvordan mennesker relaterer seg til guddommelighet, og hvordan praksiser formes av tradisjon, landskap og sosiokulturell kontekst. Dette kan også tilføre noe til videre diskusjoner av enkeltfenomen som fremveksten av ikonkulten eller utfoldelsen av kristen billeddyrkelse. Å trekke inn bruken av relikvier, men også mer allment brukte gjenstander, oppfordrer til refleksjon over hvorvidt slike

¹³⁴ Eus. *HE*. 1.13.6-9, siterer det som angivelig skal ha vært brevet, men uten noen beskrivelse av dets virkekraft. Det er først senere i århundret, i Eg. *Itin.* 17.1. og 19.8-10 vi blir fortalt om brevets mytiske virkekraft. Egeria forteller også at hun hadde opptil

flere kopier av brevet hjemme, men disse hadde ingen virkekraft og var heller av intellektuell interesse. Eg. *Itin.* 19.18-19.

¹³⁵ Vikan, *Early Byzantine Pilgrimage Art*, 79–82.

symbol var alternative medier som fylte lignende behov og funksjoner som kultbilder. Elsner nærmet seg et slikt poeng: «Instead of the black stones and cult statues of antiquity, Christianity developed—especially in the late fourth and early fifth century—a cult of relics».¹³⁶

En burde også nyansere forskjellene mellom symbol som var ansett å fortjene tilbedelse, som relikvier, og hva som var enkelt og greit tenkt å ha en materiell innvirkning på verden, som amuletter. Et fokus på *virkekraft* snarere enn *tilbedelse* kan dermed belyse en annen side av de ulike kristnes syn på religiøse bilder. Amuletter og relikvier var imidlertid ikke ansett å kreve noe i motsetning til slik mange pagane forstod legemliggjorte statuer. En kan se det som et timeglass: Når timeglasset tømmes går det utover en selv eller verden, som for eksempel at en ville få dårlige avlinger. Når timeglasset fylles følger det positive effekter som helbredelse fra sykdom eller lignende. Å tilbe relikvier eller bruke amuletter kunne kun fylle opp timeglasset, mens for en pagan var det å ikke ofre og tilbe til en legemliggjort guddom å tappe timeglasset. Det betyr ikke at viktigheten av å ta i bruk virkefulle gjenstander ble mindre viktig, men det var et annet grunnleggende forholdsskifte.

Tilnærminger som Frankfurters – hvor motivasjonen bak, samt funksjonen til, religiøse handlinger blir satt i fokus – åpner flere spennende muligheter som lett blir glant over i mer spesifiserte studier av institusjonelle endringer, tempelangrep eller fenomen som ikonkult. Ved å se de lange linjene i tilbedelsessymbolers funksjon åpnes et perspektiv som gjerne mistes i disse studiene. Noen kompromiss følger naturligvis. Som med alle tilnærminger og metoder med lange tidsperspektiv får en ikke sett fremveksten av enkeltfenomen i samme nyanser. En kan heller ikke overse forskjellene forskningen har trukket frem, som at ikoner gjerne behøvde å bli konsekret før de kunne bli kultbilder, mens relikvier simpelthen *hadde* virkekraft.¹³⁷ Samtidig er det verdt å stille spørsmål til om særlig relikviekulten fylte inn et vakuum, som også ikonkulten senere skulle. Skilte egentlig motivasjonen bak, og funksjonen til tidligere pagan tempelkult og kristen helgenkult seg så mye? Det fagfilosofiske spørsmålet blir da om de nye praksisene og symbolforståelsene heller burde sees som – for å låne Braudels ofte siterte frase – «skum på overflaten»? Med dette utgangspunktet er det på tide å utforske symbol i Serapeumet og Apa Mena. Mens diverse midler og metoder ble tatt i bruk i fortellingene om Serapeumet for å *bryte ned* virkekräften til symbolene, ble andre tatt i bruk for å *bygge opp* og tilføre virkekraft til symbol i Apa Mena.

¹³⁶ Elsner, *Imperial Rome and Christian Triumph*, 230.

¹³⁷ Freedberg, *The Power of Images*, 97–98.

Serapeumet // Ikonoklasmens retorikk og symboltopografisk strid

I år 392 evt. ble det storslagne tempelet til Serapis angrepet av kristne ikonoklaster i Alexandria. Siden Ptolemaios III Euergetes (d. 221 fvt.) reiste det originale bygget, hadde Serapeumet ligget på en naturlig høyde i bydelen Rhakotis. Rundt 200 år før det kristne angrepet, muligens i 181 evt., hadde tempelet brent ned. Allerede en gang før 215-216 evt. var Serapeumet imidlertid reist igjen og utvidet.¹³⁸ Det samme var ikke tilfellet etter 392. Angrepet ble forsøkt innrammet som paganismens siste sukk av kristne kirkehistorikere. Det var det ikke. Nær et århundre senere i 486 evt. ble Iseumet i Menouthis¹³⁹ arena for enda en voldelig konkurranse mellom pagane og kristne. Theofilos' etterfølger Kyrill hadde tidligere forsøkt å utkonkurrere Isis' presteskap, til liten suksess.¹⁴⁰ Som angrepet på Iseumet og en rekke andre eksempler viser, var kampen om den religiøse topografien langsom. Det var imidlertid en kamp de kristne vant igjen og igjen.

Angrepene på Serapeumet og Iseumet ble betydningsfulle symboler for den kristnede sjelen til Alexandria og omegn. Fire kirkehistorikere skrev de påfølgende seksti årene om Serapeum-angrepet, og Iseum-hendelsen ble en viktig arena tidlig i Zacharias' *Vita* om Antiokias patriark Severus (styrte 512-518 evt.).¹⁴¹ I disse historiene var ødeleggelsen av gudestatuene sentral. Diverse andre symboler for de pagane gudene ble også trukket frem for å bevise påstandene om idolatri. Kultstatuene ble tatt ut av deres gamle hus, ødelagt, mutilert og paradert gjennom byen så hele folket kunne se. Også i Iseum-angrepet ble statuene hovedmålet og brakt i en triumf fra Menouthis til Alexandria, og endelig brent foran byens gamle Tykheumet; ett tempel som også hadde blitt kapret, men blitt håndtert med mildere hånd.

¹³⁸ McKenzie, *The Architecture of Alexandria and Egypt*, 195–96.

¹³⁹ Dagens Abukir, litt over 20km øst for Alexandria. Byen har fått navnet fra martyrhelgenen Kyros (Apa Cyr).

¹⁴⁰ Montserrat, «Pilgrimage to the Shrine of SS Cyrus and John at Menouthis in Late Antiquity», 257–63; se også under, s. 92.

¹⁴¹ Zac. V. Sev. 14-37.

For Serapeum- og Iseum-angrepene er vi prisgitt detaljene i de fire kirkehistoriene som omtalte angrepet i ettertid.¹⁴² For Iseum-hendelsen har vi ingen ikke-kristne kilder. I Serapeumets tilfelle har vi mange pagane kilder som beskrev tempelet i forkant av angrepet, men kun Eunapius – angivelig et øyenvitne – beskrev angrepet i ettertid, og det vel så polemisk som de kristne. Den første kristne kirkehistorien var skrevet av Rufinus av Aquileia (ca. 402 evt.¹⁴³), og var skrevet som en videreføring av Eusebius' kirkehistorie. Rufinus hadde tilbrakt åtte år i Alexandria fra 373-380.¹⁴⁴ Selv om dette resulterte i rik detaljkunnskap, er ikke alt like troverdig – spesielt ikke beretningene om det som befant seg innenfor tempelmurene – og beskrivelsen er gjennomsyret av ideologiske motivasjoner og forvridd av retoriske virkemiddel for å underbygge disse. Når det er sagt har Rufinus blitt forsvart for å være mer pålitelig enn de tre som fulgte i hans spor. Sokrates fullførte kirkehistorien sin en gang mellom 439-446, Sozomen fulgte så, senest rundt 448, og deretter Theodoret, en gang mellom 444 og 460-tallet.¹⁴⁵ En kan nærmest trekke en linje fra nøyaktighet mot et mer mytisk preg over angrepet fra Rufinus til Theodoret. Selv om påliteligheten blir mer og mer problematisk, er kildene verdifulle levninger for ikonoklastiske idéer.

Da kirkehistorikerne Rufinus, Sokrates, Sozomen og Theodoret fortalte om angrepet på Serapeumet – og Zacharias om Iseumet – bygget de avskyen for gudebildene på et vers fra Salmenes bok. Verset går mer detaljert til verks enn det velkjente mosaiske forbudet¹⁴⁶ mot å lage gudebilder:

Folkenes gudebilder er sølv og gull, menneskehender har laget dem. De har munn, men kan ikke tale, de har øyne, men kan ikke se. De har ører, men kan ikke høre, det er ikke pust i deres munn. Slik blir også de som lager dem, og alle som setter sin lit til dem.¹⁴⁷

I verset blir sammenhengen mellom kroppslige avbildninger og reelle menneskelige kropper skjært i to, og verre blir dette formulert i form av løgn: å tilbe pagane idol vil føre til intet mindre enn drapet av ens eget indre.

Til tross for alle krefter de kristne teologene på denne tiden investerte i å argumentere imot statuers virkekraft så er det helt tydelig at de ikke greide å løsrive seg helt fra nettopp dette

¹⁴² Beskrivelsene av Serapeum-angrepet finnes henholdsvis i Ruf, *HE*, 11.22-30; Sok. *HE*, 5.16-17; Soz. *HE*, 7.15; Theo. *HE*, 5.22.

¹⁴³ Van Deun, «The Church Historians after Eusebius», 162.

¹⁴⁴ McKenzie, *The Architecture of Alexandria and Egypt*, 202.

¹⁴⁵ Leppin, «The Church Historians (I): Socrates, Sozomenus, and Theodoretus», 223–26.

¹⁴⁶ 2 Mos. 20.4.

¹⁴⁷ Sal. 135.15-18.

synet. Som blant andre Patricia Cox Miller argumenterer for, er statuefrykten vi møter tydelige tegn på at disse demonenes krefter måtte håndteres.¹⁴⁸ For flere innebar dette mer enn kun retorisk handling. Enkelte ikonoklaster mente gudebilder ikke hadde noen virkekraft i det hele tatt, mens enkelte handlet nettopp for å *annullere* denne. Sistnevnte indikerer at troen på virkefulle bilder fortsatte også i denne tidligere perioden før utbredelsen av kristen ikon-kult. I Serapeum- og Iseum-angrepene møter vi på slike tilfeller av religiøs vold rettet mot pagane gudebilder. Den siste verselinjen fra sitatet over er verdt å ha i minnet. Ikke bare formenes det om ektheten til bilder, men det å lage eller ta dem i bruk var også å dele deres gudløshet, som i tur ville forpurre etterlivet. I en slik bokstavelig bibellesning ble det «lagt opp til» en oss/de deling mellom ikonofile og ikonoklaster, uten egentlige gråsoner. Derav var veien til ikonoklasme som en identitetsmarkør og gruppeprestisjefremmende metode relativt kort.

I disse historiene møter vi i varierende grad på spesifikke, taktile responser mot kultstatuene. Statuer som ble ødelagt ved bruk av bønn var også en vanlig litterær *topos*, men var, i mangel av et bedre ord, mer «mytisk» preget. Ødeleggelse skyldt av bønn var en metode for å ikke bare fremheve motstand mot idolatri, men også å fremheve karakterenes særegne hellighet.¹⁴⁹ Det er ellers verdt å nevne at alle disse fortellingene er deler av større historiske verk, og at billedfokuset ikke er utpreget i alle delene. Kampen mot idolatri var tross alt kun én del av den tidlige kirkens større narrativ.

I dette kapittelet vil jeg diskutere hva beskrivelsene kan fortelle oss om de kristnes forståelse av disse symbolene, med særlig fokus på Serapeumet. Iseumet vil brukes som tilleggsinformasjon, både for å gi et blikk på situasjonen i Alexandria et århundre etter Serapeum-angrepet, og for å fylle ut om ikonoklastiske metoder som ble tatt i bruk. Jeg vil også svært kort diskutere Tykheumet for å presentere en annen form for symbolbehandling i tempel. Rufinus omtalte definitivt flest statue- og kultureksempel fra Serapeumet, og det forholdsvist detaljert sammenlignet med de andre tre som skrev om angrepet. Mange av eksemplene spilte imidlertid på troper og beskrivelser etablert i tidligere tekster. Jeg vil derfor dissekere deler av kirkehistoriene, primært Rufinus' beretninger, og vise mulige intertekstuelle bånd og retoriske motiv. Zacharias' beretning vil brukes for å fylle ut symbolresponser og repertoaret av ikonoklastiske metoder.

¹⁴⁸ Miller, *The Corporeal Imagination*, 141–42.

¹⁴⁹ Kristensen, «Using and Abusing Images in Late Antiquity (and Beyond)», 271.

Ved å gå tekstene i sømmene og kontekstualisere retorikken håper jeg å danne et mer detaljert bilde av ulike idéer om virkekräften til symbolene, hvor jeg vil vie oppmerksomheten mot statuene og behandlingen av dem. Jeg vil granske hvordan bilder ble brukt for retoriske grep som bevis for ideologiske poeng, hvordan symbol ble brukt for å legge krav på den religiøse topografien, og avslutningsvis hvordan rommet symbolene eksisterte i, påvirket responsen. Allerede her kan det sies at samtlige symbol i tekstene om Serapeum- og Iseum-angrepene ble forstått som tilbedelsessymbol som enten mottok eller ledet til kult. Hvordan står symboltolkningen i forhold til landskapet og rommet de eksisterer i? Hvordan og til hvilke formål blir symbolene rekontekstualisert? Og hvilke midler og metoder ble tatt i bruk for å bryte ned og annullere den religiøse, og endre den sosiale virkekräften til gudesymbolene?

Målet her er ikke å fastslå noen eksakt hendingslinje for angrepene, ei heller dykke ned i årsaker eller følger av dem. Dette har allerede blitt besvart så godt det las gjøre med materialet vi har.¹⁵⁰ Kildenes beretninger om hendelsene er i overkant varierende og ideologisk forvrengt til at jeg har noe å tilføre i denne forstanden. Jeg vil likevel sette kildene i både et ideologisk og et sosiopolitisk perspektiv på grunnlag av denne tidligere forskningen for å vise motivasjoner bak symbolbehandlingene, samt mulige innvirkninger angrepene kan ha hatt på byens mennesker. Det må også bemerkes at dette kapittelet primært avspeiler bildesynet til et bestemt sett lærde, høytstående individer. Kildenes bildesyn er som oftest også kritikkfylt, så jeg vil her for det meste diskutere billedfiendtlige responser.

Transformasjon: En ny religiøs topografi

For å forstå hvorfor Serapeum-angrepet er så viktig, må en forstå posisjonen tempelet holdt i Alexandria. Mens Iseumet er sporløst forsvunnet har vi et ganske klart bilde av hvordan Serapeumet en gang så ut [fig. 2]. Judith McKenzie har ledet denne gjenskapningen, basert på en blanding av litterære beretninger, så vel som restene av tempelet som står i Alexandria i dag.¹⁵¹ Her vil jeg kun gi et svært grovt overblikk.

¹⁵⁰ Se særlig Hahn, «The Conversion of The Cult Statues»; Dijkstra, «Religious Violence in Late Antique Egypt Reconsidered», 31–36; Dijkstra, «Crowd Behaviour and the Destruction of the Serapeum».

¹⁵¹ McKenzie, *The Architecture of Alexandria and Egypt*, 53–56, 195–203, 243–46; McKenzie, Gibson, og Reyes, «Reconstructing the Serapeum in Alexandria from the Archaeological Evidence».

Den greske retorikeren Aphthonius av Antiokia beskrev Serapeumet som en akropolis (bokstavelig: «øverste by»), både grunnet tempelets høyde og plasseringen på toppen av byen.¹⁵² Gangen opp til murene som omkranset komplekset var på nærmere hundre trappetrinn fra østsiden. I tillegg var en inngang tilgjengelig fra nord på tempelets platå som kunne brukes av dem som ankom med kjerre. Nær den østre inngangen ruvet Pompeius' søyle over plassen med en statue av Diokletian på toppen. Denne nådde så høyt at den kunne sees fra land og sjøs. Aphthonius nevnte ikke kultbilder eller innsiden av selve Serapis' tempel, kun det omkringliggende komplekset, men sist nevnes: «What was impossible to be describe has been omitted».¹⁵³ I tillegg til selve tempelet til Serapis inneholdt Serapeumet også et enormt bibliotek, samt forelesningshaller. Angivelig var dette etterkommeren av det ødelagte verdensvidunderet, biblioteket i Alexandria.¹⁵⁴ Rufinus' støttet opp skissen Aphthonius presenterte i starten av historien sin, men gikk deretter hardt til angrep på tempelets symbol.

Serapis var hovedguddommen i byen. Kombinert med den autoritative plasseringen til tempelet var nedstengningen av Serapeumet et velegnet symbol for kristendommens triumf i byen. Høydebeliggenhet er, og har vært, et inngrodd mål for status på tvers av kulturer. For eksempel var de greske gudene bosatt på toppen av Olympusfjellet, Moses hentet steintavlene og kommuniserte med Gud på toppen av Sinai, og egypterne i oldtidsriket bygget pyramidene så høyt de kunne så de kunne nå opp mot solen. Listen kunne fortsatt, også fra kulturer unna Middelhavet. Da kristendommen befestet seg i landskapet formet nye sentrum seg omkring kristne bygg, ofte reist i tidligere perifere områder. I Alexandria er ikke plasseringene av kirkene helt sikker ettersom ingen står igjen i dag. Vi vet derimot at en kirke eller martyrium ble bygget kort tid etter, på vestsiden av tempelhøyden til Serapeumet.¹⁵⁵ Kontrasten mellom den nye kirken og det falne tempelet må ha vært påfallende – det falne huset til Serapis tilside-satt av et skinnende nytt bygg for den kristne Guds representanter.

De kristne forfatterne fortalte ikke mye om hva som ble igjen etter angrepet, foruten statuene og eiendelene som ble tatt med. Dette ble på sett og vis støttet av den pagane øye-observatøren Eunapius som fortalte lite om hendelsen, men kritiserte de kristne for å ha vært griske og tatt med seg alle tempelets eiendeler. Eunapius nevnte at ikke bare statuer ble angrepet eller tatt med fra Serapeumet, men også votivofringer.¹⁵⁶ Hvilke former disse tok nevnte han ikke, men de var antakeligvis større, verdifulle gjenstander. Noen valgte å ødelegge dem, andre

¹⁵² Aph. *Prog.* 12.

¹⁵³ Aph. *Prog.* 12, overs. Reyes.

¹⁵⁴ Amm. Marc. 22.16.13.

¹⁵⁵ McKenzie, Gibson, og Reyes, «Reconstructing the Serapeum in Alexandria from the Archaeological Evidence», 108–9.

¹⁵⁶ Eun. *VS.* 472.

å ta dem med seg. Det er godt mulig slike votivgjenstander ble smeltet om slik Sokrates forteller.¹⁵⁷ Det eneste som stod igjen var tempelets gulv, ifølge Eunapius. Han hadde imidlertid også sine egne grunner for å overdrive, og svartmalte de kristne som han kalte Eurymedons kjemper.¹⁵⁸ Det er naturlig å tro en pagan observatør på 400-tallet vil ha sett ødeleggelsen av Serapeumet med ærefrykt og fortvilelse, slik Eunapius gjorde. For en kristen katekumen eller nykonvertitt er det umulig å si hva som har gått gjennom hodet, men en viss ambivalens er nok trolig; både et øyeblikk til å reflektere over ens tidligere religiøse liv, samt vitne styrken til ens nye religiøse institusjon.

Ironisk nok er kun Serapeumet mulig å oppsøke i dag. Restene av tempelet ligger i dets eget tomrom i dagens Alexandria for alle å se [se fig. 3-6]. Lite gjenstår, kun Pompeius' søyle – men Diokletians statue er fjernet – nedslitte bygningsfundament og en knippe ulike statuer hentet opp fra rommene under høyden. Om disse statuene en gang stod i Serapeumet, vet vi ikke sikkert. Vi vet derimot at langt ifra alle ressursene og byggematerialene ble rensket ut og høstet etter angrepet i 392. Prosessen frem til slik Serapeumet er i dag tok lang tid. For eksempel ble søylene langs murene først fjernet i 1167 evt. av Saladin og flyttet til sjøkanten, både for å svekke bølgenes slag mot bymurene og stagge invaderende korsfarere.¹⁵⁹ Over sekstenhundre år har Serapishøyden gradvis forvitret lik paganismen skulle.

Serapeumet: Religiøs polarisering og bykamp

Hva som antente Serapeum-angrepet varierer i alle de fire kirkehistoriene. Felles var at kristne hentet diverse symbol fra et pagant tempel og ødelagte, brente, og/eller latterliggjorde dem foran befolkningen. Den oftest siterte utløseren er oppdagelsen og invaderingen av et mithreum. Dette resulterte i reaksjoner fra pagane, som på ulikt vis endte opp i at de forskanset seg i Serapeumet. Enten på ordre av keiseren eller biskopen – men med keiserens lovgiving i hende – ble tempelet så invadert av kristne ikonoklaster som drev ut de pagane. Hva som hendte med dem varierte: Noen flyktet, andre ble fortalt å konvertere hvilket kan ha vært mulig, men fremstår først og fremst som ren opphøyning av den kristne tro. De kristne repeterte så

¹⁵⁷ Se under, s. 63-64.

¹⁵⁸ Eun. VS. 472. Eurymedon, kongen av kjempene, gikk til krig mot gudene og tapte (Hom. *Od.* 7.56). Det er spesifikt Theofilos som blir sammenlignet med ham, og leder de andre kristne kjempene. Sammenligningen fungerer som en profeti av

Theofilos og de kristnes endelikt. Eunapius hadde selvsagt historisk feil. Den moralske dommen er derimot en annen sak.

¹⁵⁹ McKenzie, Gibson, og Reyes, «Reconstructing the Serapeum in Alexandria from the Archaeological Evidence», 110.

handlingene som hadde fremprovosert de tidligere reaksjonene. Gudesymbol ble blant annet ødelagt, paradert og utstilt i bybildet. Jeg vil komme tilbake til behandlingsformene senere.

Det er blitt stilt spørsmål til hvorvidt de kristnes handlinger i disse kildene er troverdig eller om de ble blåst opp eller var kun representativ for én faksjon. Haas argumenterte for at det var byprefekten og soldatene hans som var ansvarlig for nedstengningen av Serapeumet, ikke en gruppe munkesom i mange andre tempelangrep i Egypt og som Eunapius insinuerte; Theofilos da mer en gallionsfigur enn hjernen og musklene bak.¹⁶⁰ Ifølge ham er det sannsynlig at beboere i bydelen som Serapeumet lå i – Rhakotis – vil ha vært involvert i hendelsene.¹⁶¹ Også pagane studenter antas å ha deltatt ettersom tempelkomplekset hadde flere forelesningshaller for filosofiundervisning og lignende. Kristensen har poengtert mer generelt at det synes som det var en rekke ulike responser også blant kristne.¹⁶² Det er derfor heller ingen grunn å tro at det stod en homogen kristen gruppe bak angrepene, verken på Serapeumet eller blant publikumet som vitnet brenningen av statuene funnet i Iseumet.

Til tross for alle hans detaljer om den sosiopolitiske situasjonen i Alexandria, presenterte Haas angrepet på Serapeumet forholdsvis ukritisk etter kirkehistorienes narrativ, først og fremst ut ifra Rufinus' historie: opptøyer ble utløst etter funnet av noen gjemte grotter og kammer (det er Sokrates som spesifiserer at dette var et mithreum) under en basilika, hvor det lå en rekke kultobjekter.¹⁶³ Hahn anser derimot ekspedisjonen ned i mithreumet og paraderingen av symbolene for å være en planlagt provokasjon, og bygningen av en kirke over, et tydelig forsøk på å overta landskapet.¹⁶⁴ Dijkstra har lignende argumentert for at misnøye mot et av biskop Theofilos' mange byggeprosjekt – denne kirken – antente opptøyene ved Serapeumet, som kun i et senere stadium av konflikten formet seg til å få religiøse denotasjoner.¹⁶⁵

Ifølge Hahn var Theofilos' egeninteresser utslagsgivende for Serapeum-angrepet.¹⁶⁶ Kombinasjonen av Sokrates, Eunapius og Palladas' beskrivelser viser Theofilos' systematiserte handlinger mot kultsteder i Alexandria. Theofilos hadde i løpet av sin tid i embetet blitt en mektig patron i byen. Resultatet av angrepene var at biskopen oppsamlet umåtelige rikdommer. Som Hahn påpeker, er det kun kilder fra langt senere i den koptiske tradisjonen som nevner dette. Rikdommen ga Theofilos ressurser til å bygge muligens så mye som et dusin kirker i

¹⁶⁰ Haas, *Alexandria in Late Antiquity*, 166.

¹⁶¹ *Ibid.*, 165.

¹⁶² Kristensen, *Making and Breaking the Gods*, 194.

¹⁶³ Haas, *Alexandria in Late Antiquity*, 161–62.

¹⁶⁴ Hahn, «The Conversion of The Cult Statues», 356.

¹⁶⁵ Dijkstra, «Crowd Behaviour and the Destruction of the Serapeum», 297–303.

¹⁶⁶ Hahn, «The Conversion of The Cult Statues», 352–60.

byen – hvilket ga arbeid til innbyggerne – bestikke ledelsen i Konstantinopel for å drive ut rivalen Johannes Krysostomos, solidifisere posisjonen sin som en trygg velstående patron, og ikke minst stagge paganismens konkurranse. Også ikke-kristne som Palladas ble del av hans klientell etter angrepene.¹⁶⁷ Uansett motivasjon, påpeker Hahn at det viser en annen politisk linje enn den langt mer fredfulle, men kompromissløse forgjengeren Athanasius, som hadde hatt en særdeles turbulent tid på St. Markus' trone.

Kirkeledelsens støtte var kritisk i tekstene om disse angrepene. Generelt var slutningen at så lenge lederen var rettledet, enten keiseren eller den lokale biskopen, var handlingene legitimt. Theofilos var helteskikkelsen i fortellingene om Serapeumet, men han handlet ikke alene. Også keiseren var en helt sentral aktør som støttet opp Theofilos i bakgrunnen. Mer generelt var keiserens religiøse iver ofte essensiell for å beskrive situasjonen til kristendommen. Dette fikk både positive utslag når keiseren stilte seg bak biskopene eller andre fremstående kristne, men ble særlig negativt vinklet under Julians periode (361-363), den siste keiseren som prøvde å stagge kristendommen. Rufinus skrev at «In Julian's time the ferocity of the pagans sprang forth in all its savagery, as though the reins had gone slack».¹⁶⁸ Theodoret fremstilte keiserens tempelpolitikk som bestemmende for samfunnet uten egentlige gråsoner:¹⁶⁹ Enten ble idolatri og andre uttrykk for paganisme forbudt og dermed ikke praktisert, eller så ble det ikke håndhevet – under Valens – eller i verste fall oppmuntret til – under Julian – og vantroen sirkulerte fritt. Dette var typisk polemikk: Enten var samfunn (eller enkeltmennesker) på den rette vei, eller så var en på den gale, synonymt med frifarende kjetteri og/eller paganisme.

Det endelige utfallet av angrepet varierer i historiene, men de ser det alle som en enorm seier. Rufinus hevdet at biskoper over hele Egypt gikk til angrep på tempel og helligdommer – eller «gravplasser» som han kaller dem – i etterkant av angrepet.¹⁷⁰ Serapeum-hendelsen var ifølge ham katalysatoren som brakte den demoninfiserte paganismen i kne. Dette ble gjentatt av Theodoret, i mindre grad av Sozomen,¹⁷¹ og ikke av Sokrates. Hvorvidt tempelstengningen beskrevet i disse kirkehistoriene strakk seg utenfor Alexandrias murer er tvilsomt, som vist av forskningen til Dijsktra, Hahn og flere; mulig, i beste fall.

¹⁶⁷ Ibid., 357–59.

¹⁶⁸ Ruf. *HE.* 11.28.

¹⁶⁹ Theo. *HE.* 5.20.

¹⁷⁰ Ruf. *HE.* 11.28.

¹⁷¹ Emmel, Gotter, og Hahn, «'From Temple to Church'», 2–3. Sozomens flyttet nedstengningen av

templene i resten av Egypt til senere i historien (Soz. *HE.* 7.20), hvor han adresserte Nil-floden også. I Soz. *HE.* 7.15 beskrives Serapeum-hendelsen kun som endepunktet for Alexandrias templer, mens biskopene i andre byer fortsatt slet.

Det som er helt sikkert – tydelig både i kristne og pagane kilder – er at kristne autoriteter ble dristigere over tid, og følte seg sikrere på deres egen rett til å invadere pagane steder. Eunapius fordømte de kristne autoritetene, det vil si biskopen og munkene i ettertid av Serapeum-angrepet. Ifølge ham var de kun:

... men in appearance but led the lives of swine, and openly did and allowed countless unspeakable crimes. But this they accounted piety, to show contempt for things divine. For in those days every man who wore a black robe [dvs. munkene] and consented to behave in unseemly fashion in public, possessed the power of a tyrant...¹⁷²

I tillegg til at kultsteder stod for fall, ble pagane menneskers handlingsrom innskrenket, men de ble ikke fullstendig drevet ut. Både før og etter disse angrepene valgte flere kristne å studere under pagane lærere dersom de var dyktigere enn de kristne alternativene.¹⁷³ Studenter reiste langveisfra for å studere under Alexandrias klassiske læremestre. Alexandria tilbød fortsatt en av de beste retoriske og grammatiske utdanningene i den østlige delen av Middelhavet på 480-tallet da Iseumet ble angrepet.¹⁷⁴ Det er imidlertid tydelig – basert på de anti-pagane lovene som ble tegnet, angrepene på diverse tempel og fremtredende personer, Palladas' observasjoner og hendelser som det nær mytologiserte mordet på den pagane filosofen Hypatia i 415 – som at det religiøse handlingsrommet ble smalere og strengere, både metaforisk og bokstavelig talt. Palladas så svært mørkt på samtiden og den greske kulturens stand; de som klenget seg til den gamle kulturen holdt fast i en tapt, død, drømmeverden som hadde glippet fra virkeligheten.¹⁷⁵ Spenningsene var også høy mellom ulike lærde grupper. I enkelte tilfeller måtte studenter avlegge ed om å ikke oppsøke lærerens rivaler, men dette var ikke noe nytt for 400-tallet, og skolene var ikke foruten det ene og andre basketak.¹⁷⁶ Dette er en viktig påminnelse om at sameksistens ikke nødvendigvis er verken forsonlig eller fredelig, men kan være antagonistisk.

Oppsummert var Serapeum-hendelsen ikke alene ansvarlig for at pagane ble drevet vekk fra Alexandria, men som Dijkstra understreker representerte angrepet et kritisk vendepunkt.¹⁷⁷ Serapeum-hendelsen, og andre slike voldelige sammenstøt, var ekstreme tilfeller av religiøs polarisering. Iseum-hendelsen led også av religiøs polarisering, men må forstås i kontekst av andre sosiale faktorer også, som det voldelige handlingsmønsteret til studentmiljøet i byen og

¹⁷² Eun. VS. 472, overs. Wright.

¹⁷³ Trombley, *Hellenic Religion and Christianization*, 2:20.

¹⁷⁴ Watts, *Riot in Alexandria*, 2.

¹⁷⁵ AG. 10.82; se videre kontekst i Hahn, «The Conversion of The Cult Statues», 358–59.

¹⁷⁶ Watts, *Riot in Alexandria*, 3–4.

¹⁷⁷ Dijkstra, «Religious Violence in Late Antique Egypt Reconsidered», 42.

sosioreligiøse nettverk. Mer om dette straks. Som diskutert tidligere er det viktig å ha i mente at religiøs identitet var kun én av flere identiteter som kunne spilles på.¹⁷⁸ Gitt de enorme mengdene konvertitter på 300- og 400-tallet, synes imidlertid perioden å ha vært preget av dyptgående religiøs selvbevissthet, både blant kristne og pagane. Keiser Julian er et prakt eksempelar på polariseringen, da han forsøkte å etablere en felles hierarkisk og hellenisert pagan gruppe, blant annet gjennom å gjentatte ganger fordømme de kristne i Alexandria.¹⁷⁹ Storstilte ikonoklastiske angrep var en av flere måter kristne autoriteter forsøkte å samle byen i opposisjon mot paganisme, og angrepene var gylne, men blodige, muligheter for biskopenes politiske posisjonering. I de senantikke tekstene ble som regel teologiske motivasjoner fremhevet for å legitimere billedangrepene: Idolatri var en fare for mennesket og måtte utraderes. Men andre motivasjoner lå også murrende under.

Iseumet: Individ og gruppe

Begivenhetene som ledet opp til Iseum-hendelsen illustrerer den noe vaklende sosioreligiøse dynamikken for en lærd pagan, ett århundre senere.¹⁸⁰ Zacharias' historie om hendelsen sentrerte seg rundt studenten Paralius.¹⁸¹ I 485 ankom Paralius Alexandria for å studere under den pagane grammatikeren Horapollon, sammen med andre pagane, men også kristne. En av hans tre eldre brødre – Athanasius – hadde konvertert til kristendommen på en reise til Alexandria, og blitt tatt opp blant munkene i et nærliggende kloster i Ennaton, ni mil vest for byen. Paralius oppsøkte ham imot de andre brødrenes ønsker, og endte opp i teologiske samtaler med Athanasius. Han var ikke overbevist, og forble inntil videre en tilhenger av hans gamle guder, visstnok fordi han la stor vekt i en mirakelhistorie fra Isis-tempelet. Følgende etter dro Paralius to ganger til for å oppsøke Isis, men ble støtt da Isis' kun ville åpenbare seg for ham den første gangen. Rasende av gudinnens svikt reiste han tilbake til Alexandria for å tale imot de pagane gudene og hans pagane læremestre. Dette ble møtt av sterke reaksjoner fra studentene som forsvarte lærerne sine. Paralius ble banket opp av sine medstudenter og søkte tilflukt hos en gruppe kristne studenter i umiddelbar nærhet, noen av dem tilknyttet Ennaton-klosteret, blant andre Zacharias selv. De vendte så tilbake til Ennaton, sendte bud til biskopen om hva som hadde hendt, og lederen av klosteret spredte ordet blant folket i Alexandria. Biskop Peter

¹⁷⁸ Se over, s. 14-16.

¹⁷⁹ Haas, «Hellenism and Opposition to Christianity in Alexandria», 223–24.

¹⁸⁰ Se en utdypet gjennomgang og kontekst i Watts, *Riot in Alexandria*, 1–23, 234–53.

¹⁸¹ Zac. V. Sev. 14-37ff.

Mongos engasjerte seg, og kort tid etter var angrepet på Iseumet i gang: Gudebilder og diverse andre gjenstander ble tatt ut av tempelet og knust. Zacharias forteller også en gruppe idol fra Iseumet – som enten var laget av bronse, eller hadde spesiell kunstnerisk verdi – ikke ble brent, men satt til side i vente av videre instruksjon fra Peter Mongos for hvordan de skulle behandles.¹⁸² Frank Trombley argumenterte for at disse ble overgitt til kirken i Alexandria, noen til bruk, andre til salg.¹⁸³ Resten ble brakt videre i en triumfparade til Alexandria som stoppet foran Tykheumet. Videre detaljer om denne paraden, kommer jeg tilbake til senere.¹⁸⁴

Som påpekt av Trombley var Menouthis registrert som en kristen landsby i kirkens lister på denne tiden, men var i virkelighet langt fra dette.¹⁸⁵ Zacharias innrømte dette, men brukte det som legitimasjon for angrepet. Han forteller hvordan det var kristne ledere i Menouthis, men at disse var svake i troen. De ble bestukket med gull for å overse pagane ofringer.¹⁸⁶ Målet for billedangrepene var enkel, ifølge Zacharias:

... we wanted to show them [dvs. de pagane i Menouthis] that all the power of the pagan gods *and* demons has actually been *dissolved* and lost *after* Christ, the word of God, had come and become human—he who voluntarily carried the cross for our sake in order to abolish all contrary power.¹⁸⁷

Sitatet er interessant ikke bare fordi Zacharias forklarer formålet han så i angrepet han selv tok del i, men fordi han anerkjenner at ikke alle gudene var demoniske. I tillegg aksepterer han at pagane guder *hadde* makt før i tiden, men det endte da Jesu bar korset opp til Golgata. Hvorvidt Zacharias her mener en mer reell virkekraft fra kultaktivitet, eller simpelthen mer symbolsk at de hadde mistet makten sin over mennesket, er vanskelig å si. Angrepet var allikevel unektelig del av en forestilling. Det var en måte å vise både teatralisk og empirisk at pagane guder ikke lenger hadde noen makt, og at kristendom var den korrekte tro.

Edward Watts har argumentert for at biskopene tok i bruk strategier til ulike forgjengere.¹⁸⁸ Ifølge Watts forstod Zacharias biskop Peter som «a controversial and misunderstood champion of anti-Chalcedonian orthodoxy»,¹⁸⁹ heller enn en viktig bekjemper av paganisme. Watts legger søkelyset på Peters støttespillernavigering. Peters forgjengere Dioskoros og Timoteus Aileros – som begge var monofysitter og dermed i opposisjon til

¹⁸² Zac. V. Sev. 30.

¹⁸³ Trombley, *Hellenic Religion and Christianization*, 2:223–24.

¹⁸⁴ Se under, s. 54–56.

¹⁸⁵ Trombley, *Hellenic Religion and Christianization*, 2:224.

¹⁸⁶ Zac. V. Sev. 31.

¹⁸⁷ [Min kursiv] Zac. V. Sev. 30, overs. Ambjörn.

¹⁸⁸ Watts, *Riot in Alexandria*, 155–253, særlig 216–253.

¹⁸⁹ *Ibid.*, 15–16.

keiseren – hadde basert makten sin på båndene med asketene omkring Alexandria.¹⁹⁰ Peter, som aldri offisielt hadde fordømt læren fra Kalkedon, stod i klinsj mellom en gruppe innflytelsesrike monofysittiske asketer og den nye keiseren Zeno. Peters handlinger i Menouthis var ifølge Watts derfor en måte for biskopen å befeste sin religiøse autoritet i byen, og spilte på Theofilos' politiske linje som greide å høste støtte både blant de egyptiske munkene og keiseren.¹⁹¹ Mariangela Monaca har også sett de ulike historiene om angrepene på Iseumet i Menouthis – for flere er beskrevet til ulik tid – i lys av indre kristne stridigheter. Kalkedoneren Sofronios tillla Kyrill fortjenesten for nedstengningen da han skrev på 600-tallet – dette etter Kyrill grunnla en helligdom til helgenene Kyros og Johannes – mens monofysitten Zacharias beskrev det i sammenheng med Peters styre.¹⁹² Det er selvsagt mulig det er snakk om to forskjellige Iseum her, for i selve Alexandria hadde helligdommer til Isis vært spredt over hele byen.¹⁹³ Uansett er det tydelig at håndfast motstand mot paganisme var et viktig prestisjeelement for biskopene, som også kunne brukes i indre-kristne maktkamper.

Disse andre motivasjonene stiller spørsmål til om billedangrepene først og fremst var drevet av trangen til å fremme god kristen praksis. Helt grunnleggende lå de teologiske imperativene. Det er umulig å måle betydningen av disse. Hva en definitivt ikke kan, er å avfeie dem. Zacharias forteller i forbifarten om hvordan Paralius slet med det vi i dag ville kjennetegnet som angst, sentrert rundt idolene.¹⁹⁴ Kort tid før Paralius ble døpt hadde Zacharias besøkt ham på Paralius' ønske. Zacharias fant ham i svette og depresjon etter å ha brent noen idoler. Demonene som hadde virket i dem var skyld i dette, ifølge Zacharias. Ved å lese en kristen homilie ble demonene drevet ut, og angsten forsvant. Det er all grunn til å betvile at angsten sporenstreks forduftet, men selve fortellingen illustrerer den fullt reelle frykten enkelte kristne holdt for demoner og idol.

Paralius' tilfelle er selvsagt på individnivå. Vi kan ikke vite sikkert hvor representativ fryktresponen var, men det var antakeligvis et ekstremt tilfelle. For de større ikonoklastiske responsene som tempelangrep var definitivt prestisje en viktig sosiopolitisk motivasjon. Ofte fulgte heder og ære etter anti-pagan ikonoklasme i disse århundrene. Selve den ikonoklastiske handlingen kan også ha fungert som en identitetsmarkør ikke bare for biskopen, men også for alle de deltakende; en måte å stille seg i opposisjon til pagane idéer og grupper. En kommer heller ikke unna at mange av angrepene vi hører om på 3- og 400-tallet rettet mot symbolisert

¹⁹⁰ Ibid., 190–253. Watts argumenterer for at Timoteus Aileros og Dioskoros så tilbake til Athanasius, og hans forkjempelse for ortodoksi og motstand mot de arianske keiserne.

¹⁹¹ Ibid., 233–50.

¹⁹² Monaca, «Between Cyril and Isis», 288–301.

¹⁹³ Haas, *Alexandria in Late Antiquity*, 148–50.

¹⁹⁴ Zac. V. Sev. 37-38.

paganisme, bærer preg av maktkamp, enten eksplisitt, eller mer latent underliggende: Serapeumet hovedsymbolet i byen; Hypatia en farlig lærer; angrepet på Iseumet utløst av stridigheter mellom ulike studentgrupper; listen kunne fortsatt.

Alexandrias kulturelle mangfold skapte også problemer for kristne predikanter. I mange tilfeller lå en språkbarriere mellom forkynneren og forsamlingen, en av flere faktorer til den manglende doktrinelle homogeniteten. Dette var ikke bare et problem for kristne. I det første århundret evt. forsøkte den pagane taleren Dio Krysostomos å irettesette Alexandrias befolkning.¹⁹⁵ Problemet var at publikumet bestod av grekere, syrere, libyere, sicilianere, etiopiere, arabere, persere, indere etc. I lys av dette språklige mangfoldet var utviklingen av kristne dekorative og didaktiske ikonografiske variasjoner ikke bare viktig for å spre den kristne læren grunnet omfattende analfabetisme, men også for å kommunisere på tvers av språk. Lignende var den teatraliske ikonoklasmen en utvetydig demonstrasjon av maktforholdene. Språkbarrieren ble dermed brast gjennom, og kristendommens dominans over byen ble innbrent i alles øyne.

Tykheumet: Religion v. fortid

Som nevnt tidligere var vold bare en mulig respons, og flere andre tempel og statuer ble behandlet på en rekke ulike måter. Alle synes imidlertid å ha hatt til felles å bli tatt ut av en kultisk kontekst. Et interessant unntak er fortellingen om munken Anoub i *Apophthegmata Patrum*.¹⁹⁶ Anoub var en egyptisk munk (senere klosterleder) som flyktet fra Scetis til et konvertert tempel i Terenuthis litt lenger sør i Nil-deltaet, i år 407 evt. etter klosteret deres ble invadert.¹⁹⁷ I Terenuthis-residensen stod en steinstatue, antakeligvis av en gud da den stod i et tidligere pagant tempel,¹⁹⁸ men det spesifiseres ikke. Kristensen har brukt historien om Anoub for å eksemplifisere tvetydige og kreative måter kristne tok i bruk pagane bilder.¹⁹⁹ I syv dager kastet Anoub steiner på statuens ansikt, for så å be den om tilgivelse om kvelden. En av munkebrødrene hans, Poemen, spurte hvorfor en troende ville gjøre noe slikt. Anoub forklarte ham det ikke var fordi han trodde statuen brydde seg, men for å understreke et medmenneskelig poeng for sine munkebrødre: Man skulle være urokkelig i vennskap uansett om man ble

¹⁹⁵ Venit, «Alexandria», 104.

¹⁹⁶ AP. Anoub 1.

¹⁹⁷ Brakke, «From Temple to Cell, From Gods to Demons», 100.

¹⁹⁸ Kristensen, *Making and Breaking the Gods*, 195, omtaler statuen som pagan av denne implisitte

årsaken.

¹⁹⁹ Ibid.

fornærmet, lik statuen. Anoubs hadde et daglig omskiftelig forhold til denne statuen som forble noe tydelig «annet» enn en kristen figur. Det er vanskelig å tydelig si hva som ble lagt i denne statuen. Poemens reaksjon tyder på at det var nærliggende å tro at Anoubs handlinger var religiøst begrunnet, selv om Anoub talte imot dette. Hevet over tvil, er faktumet at statuen ikke lenger var herren i tempelet.

Som Palladas' innskrifter viser, var slike endrede maktforhold mellom guder og mennesker forstått av pagane. Dersom de pagane gudene en gang hadde hatt noen stor-skala virkekraft på samfunnet, var den nå under tvil og fryktet å ha svunnet hen. Fortvilelsen til Palladas over Herkules-statuen, samt beskrivelsene hans av et Tykheum gir et innblikk i en mann i kamp med de pagane gudenes nye rammer og vilkår. Tekstene om Tykheumet blir som oftest tolket bokstavelig. Ifølge Palladas ble tempelet gjort om til et vertshus, men beskrivelsen synes primært satirisk, og ment å kritisere Tykhe for hennes maktesløshet til å påvirke verden.

And of thee too, Fortune [dvs. Tykhe], they make mockery now thou art changed,
and at the end thou hast not even spared thy own fortune. Thou who hadst once a
temple, keepest a tavern in thy old age, and we see thee now serving hot drinks to
mortals. Justly bewail thine own mischance, fickle goddess, now that thou reversest
thine own fortune like that of mortals.²⁰⁰

Selv gudinnen for hell og lykke kunne ikke redde seg selv. Palladas uttrykte her et mer negativt syn på guddommen han adresserte seg til, enn da han beskrev Herkules.²⁰¹ Tykhes person ble anklaget for likegyldighet; hun ville gi verken seg selv eller mennesket lykken. Samtidig som Palladas anerkjente Tykhes nye posisjon og derav presset fra kristne ikonoklaster, kritiserte han også gudinnen for å være flyktig, ukontrollert, uten makt; en tjener til sine nye herrer.²⁰² Det synes som Palladas mente «vertshus» som en metafor, da Tykheumet ble stående som et viktig monument i byen. Palladas' henviste muligens til bruken av vin i nattverden, og kritiserte Tykhe for å ha blitt en «vertinne» for kristne.

Som McKenzie og Reyes har påpekt, er både plasseringen av Palladas' Tykheum, og dateringen av kilden, omdiskutert.²⁰³ Både Alexandria og Konstantinopel er foreslått. Mens innskriften tidligere var datert et sted rundt overgangen til det 5. århundre, har den nylig blitt foreslått å være fra 320-330-tallet grunnet nye funn.²⁰⁴ Uavhengig av datering må kilden stamme

²⁰⁰ AG. 9.183, overs. Paton.

²⁰¹ Se over, s. 1.

²⁰² Dette er enda tydeligere i en annen av Palladas' innskrifter om Tykhe, se AG. 9.180.

²⁰³ McKenzie og Reyes, «The Alexandrian Tychaion: a Pantheon?», 38.

²⁰⁴ Wilkinson, «Palladas and the Age of Constantine».

fra etter tempelet ble behandlet av kristne. Det er problematisk å legge mye tiltro i Palladas' beskrivelse av tempelets nye funksjon, både fordi beskrivelsen er tynn, dateringen er usikker, for ikke å snakke om at det er usikkert hvilket tempel det er snakk om i det hele tatt. Når det er sagt indikerer Palladas' beskrivelse at tempelkonversjonene hadde den ønskede effekten biskopene var ute etter. Om enn satirisk, viser denne og mer polemisk fordømmende kilder som Eunapius' at flere pagane følte seg truet av de kristne autoritetene. Men mens Eunapius anklaget de kristne, la Palladas heller ansvaret på de pagane gudene selv, som var blitt beseiret av en mektigere Gud og hans representanter. Ine Jacobs har påpekt at selv om troverdigheten til de pagane litterære kildene ofte er usikker, viser de at tempeltransformasjoner fra hellige til sekulære steder var sett som godt mulig i samtidens øyne.²⁰⁵

Fra en hevdet øyevitnebeskrivelse av Tykheumet i Alexandria av Pseudo-Nikolaos får vi et kristent perspektiv på byggets interiør i kristen tid. Dateringen til kilden er svært usikker, men de vanligste estimatene plasserer kilden etter Palladas.²⁰⁶ Ps. Nikolaos beskrivelse indikerer en fredelig symbolbehandling. Ifølge ham stod statuene – blant annet av Alexander den store som byens grunnlegger, ptolomeiske konger og to ubetegnedde filosofer – fortsatt i tempelet. McKenzie og Reyes påpeker det derfor er mulig beskrivelsen stammer fra før tempelet senere kom i søkelyset til kristne ikonoklaster. En senere kirkehistorie fra tidlig 600-tall nevner derimot at det stod en gruppe statuer fortsatt, som arabiske kilder gjentar århundrer senere.²⁰⁷ Det spesifiseres ikke hvilke disse var i noen av dem. I en arabisk kilde fra 900-tallet understrekes det at noen var upåvirket, andre var ødelagt. Hvilke som stod forble usagt.

Gibson diskuterer om muligheten for at det aldri hadde stått noen kultstatue til Tykhe i Tykheumet, men at denne stod i et annet tempel.²⁰⁸ En egen kultstatue til Tykhe ville ikke hatt en plass å stå i, slik Ps. Nikolaos beskriver rommet. I stedet synes det som en statue til Alexander stod i sentrum av Tykheumet, oppå en søyle med symboler av jordens rikdom. Om det faktisk var to ulike Tykheum, er det mulig Palladas beskrev det som inneholdt Tykhes kultstatue. Det er sannsynlig at den type historiske, og mer fellesmytologiske statuer som de Ps. Nikolaos beskriver, var fullt spiselig for kristne. Disse forble stående i Tykheumet, antakeligvis fordi de

²⁰⁵ Jacobs, «Temples and Civic Representation in the Theodosian Period», 137.

²⁰⁶ Dateringen av kilden varierer fra 3-1200-tallet. Antakeligvis stammer teksten fra sent i det fjerde århundret eller det femte. Gibson, «Alexander in the Tychaion», 433–34; McKenzie og Reyes, «The Alexandrian Tychaion: a Pantheon?», 38.

²⁰⁷ McKenzie og Reyes, «The Alexandrian Tychaion: a Pantheon?», 47–51. De arabiske kildene omtaler riktignok ikke tempelet med samme navn, heller som «Den grønne kuppelen» (*al-Qubba al-Hadra*), men McKenzie og Reyes mener dette antakeligvis var Tykheumet.

²⁰⁸ Gibson, «Alexander in the Tychaion», 451–52.

kunne kobles til byens velvære,²⁰⁹ og var del av en felles fortid som opphøyde Alexandria som by. Disse kunne tømmes for kultisk betydning, uten å bli forflyttet eller behandlet. Serapeumet og Iseumets statuer mottok ikke samme nåde.

Ikonoklastiske metoder: Annullering av virkekraft

Det kan være informativt å først vie noen ord til å sette den pagan-rettete kristne ikonoklasmen i et vidt perspektiv med bysantinsk og tidligere ikke-kristen ikonoklasme. Dette er selvsagt et ekstremt grovkornet overblikk.

I artikkelen «Iconoclasm as Discourse: From Antiquity to Byzantium» har Elsner vist hvordan ikonoklasme var en viktig måte å angripe sine rivaler lenge før kristendommen markerte seg i Middelhavet. Under principatet ble for eksempel bildeødeleggelser en av flere metoder for å utviske eller modifisere samtidens minne om (tidligere) aristokratiske rivaler; en skikk ofte navngitt *damnatio memoriae*.²¹⁰ Hele statuer ble knust, statuehoder ble kappet av og byttet ut, og/eller inskripsjoner ble endret. Dette skulle også bli vanlig praksis for mange keisere – spesielt de som hadde en konfliktfylt maktovertakelse – og senere også i episkopale maktkamper, men da gjerne i andre billedformer enn statuer. Disse tidligere gresk-romerske ikonoklastiske formene vil jeg noe generaliserende navngi «klassisk», og synes å ha vært lite religiøst motivert. Denne klassiske ikonoklastiske handlingen var ikke bare en kritikk av bildet, men også en måte å posisjonere seg politisk og kulturelt. Det er vanskelig å si dette ikke gjelder alle slike handlinger, også de senere kristne, men disse senere kristne hadde også religiøse imperativ. Elsner viser videre til hvordan det ble vanlig i senantikken å la et fåtall statuer stå igjen for å sikre at budskapet fikk ekstra tyngde; selve glemselsakten måtte huskes.

Elsner peker også på en viktig ulikhet mellom den senere bysantinske ikonoklasmen og tidligere klassisk eller anti-pagan kristen ikonoklasme.²¹¹ De sistnevnte typene prøvde som regel ikke bare å angripe selve bildet, men bildets prototype, det vil si mot bildets referent, for kristne ikonoklaster som regel en unevnt demon. Den bysantinske billeddiskusjonen og

²⁰⁹ McKenzie og Reyes, «The Alexandrian Tychaion: a Pantheon?», 48, påpeker det samme, men også at det er mulig det stod andre statuer i Ps. Nikolaos' Tykheum, enn det hadde i klassisk tid.

²¹⁰ Elsner, «Iconoclasm as Discourse», 370–71; i oldtidens Egypt hadde følgene vært enda mer

dramatiske. Å ødelegge et individs statue var også en måte å hindre deres videre liv i dødsriket, se også flere eksempler i Freedberg, *The Power of Images*, 389.

²¹¹ Elsner, «Iconoclasm as Discourse», 383–85.

ikonoklasmestriden omhandlet derimot ikke lenger selve prototypen – det ville innebære at man angrep selve Kristus, Jomfru Maria, eller en annen helgen dersom man gikk til handling mot et bilde av dem. Spørsmålet ble heller om representasjonen selv, altså selve håndverket, var i overensstemmelse med god kristen tro, om for eksempel Kristus-avbildninger virkelig var en direkte kontaktvei til Kristus, om slike avbildninger kunne *virkelig* vise hans sanne guddommelighet. Det overordnede spørsmålet var da som før, om bilder var passende å rette tilbedelse mot. Når det er sagt gjør Elsner et godt poeng i å skille mellom angrep på prototype og representasjon. Lik annen kristen kritikk av pagane gudebilder, ser vi at det ble spilt på begge i historiene om disse angrepene; både prototypen ble angrepet for å egentlig være demonisk, ikke guddommelig, og i tråd med dette ble representasjonen kritisert for å være løgnaktig.

Det bør også bemerkes at vi møter på tydelig definerte gudesymbol i disse historiene med tilhørende navn. Å vite hva som «egentlig» var bildets referent er til tider kunstig å skulle avdekke i dag. For eksempel ble Jesus tidvis avbildet i den skjeggkledte, langhårede karakteristikk til guder som Dionysios og Serapis, og Maria delte ikonografi med tidligere modergudinner som Isis. Nyanserte forskjeller kan gi oss en pekepinn på at de ble forstått som den ene eller den andre, men i bunn og grunn må vi også akseptere at det ofte krever en høy grad av sofistikert ikonografisk kunnskap, og identifikasjonen må baseres på hva som var naturlig å anta for tid, sted og individ. Vår symbolidentifikasjon lider ofte av manglende kunnskap om hvor gjenstandene en gang stod. Men til og med hvor vi har kjennskap til konteksten må individets tolkning og resepsjon gis spillerom. I disse historiene opererer imidlertid diverse aktører – både forfatterne og ikonoklastene – som ikonografiske dirigenter som satt merkelapper på de ulike symbolene. Som jeg vil vise hadde de til tider feil, og i andre tilfeller ble detaljer oversett og/eller vridd om. Fra de følgende ikonoklastiske metodene ser vi imidlertid at også mange symbol ble tilpasset ny bruk – hvor en må åpne for mulige nye tolkninger av referenten – og at virkemiddel ble tatt i bruk for å tilpasse forståelsen av symbolenes referent (f.eks. stemplet som egentlig kristne eller demoniske).

Paradering: Makt demonstrasjon og synsspredning

Blant de viktigste ikonoklastiske metodene var triumfparaden, hvor maktesløsheten til gudene ble demonstrert for folket. Både Rufinus, Sokrates og Zacharias beskrev triumfparader av symboler tatt fra templene. Hovedmotivasjonen til paradene synes å være trefoldig: For det

første var det en måte å fysisk bringe statuene ut av en kultisk kontekst. Ute av kultrømmets vegger lå ikke konteksten til rette for samme grad av tilbedelse. På gatenivå er det rimelig å anta tilbedelse vil ha vært nær umulig i denne perioden, da det var synlig for alle å se om en ofret, hvilket var blitt ulovlig.

For det andre var paradene en perfekt arena for å latterliggjøre pagan ekstravaganse og usømmelighet. Håpet var å spre denne forståelsen av bildene blant bredere lag av folket. Det å gjøre uvanlig ikonografi (fra ens eget synspunkt) til latter var et gammelt retorisk våpen, hvor spesielt de egyptiske gudene med sine dyrehoder fikk ekstra hard medfart blant romere, også i før-kristen tid. Sokrates videreførte denne tradisjonen blant annet ved å fortelle hvordan pagane apehode- og fallosstatuer ble tatt fra templene og stilt ut i offentligheten.²¹² Samme stereotyper var spredt blant mobben i Menouthistriumfen, ifølge Zacharias.²¹³ Rufinus skisserte på sin side to langt mer alvorstunge parader – først i forkant av Serapeum-hendelsen, så etter – som også inkluderte statuemutilasjon og brenning, men ikke at spesifikke gudebilder ble gjort til narr.²¹⁴ I stedet dekonstruerte Rufinus gudesymbolene bit for bit ved å gjøre rede for deres opphav og bedrag. Mer om det senere.

For det tredje etablerte paradene nye maktforhold i den brede offentligheten. Både det nye religiøse lederskapet i byen ble understreket, i tillegg til den kristne Gudens overlegne virkekraft. Paradene hadde vært en sikker vei til voldsutbrudd i Alexandria på 300-tallet. Følgene var ikke alltid klare, og både kristne og pagane kunne dømmes. Men *etter* Serapeum-hendelsen synes pagane å måtte belage seg på dette i Alexandria, om ikke i resten av Egypt. Det senere Iseum-angrepet brøt ikke ut av en parade, men ble antent av en konflikt mellom pagane og kristne studenter. Angrepet endte riktignok i en storstilt triumfparade, men denne knyttet en knute på konflikten i stedet for å utløse en, i det minste til vår kjennskap.

Paraden fra Menouthis til Alexandria beskrives mer detaljert enn paradene i Serapeum-historiene, og endte foran Tykheumet i byen. Trombley åpner for at dette kan være samme Tykheum som Palladas' beskrev som konvertert til et vertshus.²¹⁵ Ironien i at Tykhe – fru lykke og hell – var nå relegert til en «vertinne» for kristne,²¹⁶ kan ha vært nettopp grunnlaget for at Peter Mongos valgte stedet som endestopp for Menouthistriumfen. Dette er riktignok kun spekulativt. Vel så viktig var byggets sentrale posisjon i byen. Tykheumets dører var også stedet hvor Theodosius' lov fra 391 hadde blitt naglet til, og hadde slik stor symbolsk verdi for ikonoklastiske handlinger.

²¹² Sok. *HE*, 5.16. Se videre diskusjon under, s. 63.

²¹³ Zac. *V. Sev.* 35.

²¹⁴ Ruf. *HE*. 11.22-23.

²¹⁵ Trombley, *Hellenic Religion and Christianization*, 2:14, n. 66.

²¹⁶ Se problematisering over, s. 51-53.

Foran Tykheumet holdt Peter en teatralisk, hånlig, og ikke minst forhånds dømt, skueprosess mot Isis og hennes presteskap, representert ved symbol fra tempelet og én enslig prest.²¹⁷ Rettsaken gir oss indikasjoner på Peters makt. Biskopen hadde autoritet nok til å samle sammen kommandanter, byråkrater, det lokale senatet, og kunne offentlig holde Isis-presten for retten.²¹⁸ Den faktiske rettslige dommen ble imidlertid ilagt senere. Peters rett var kun for «show». Trombley har poengtert hvordan Isis-presten svarte akkurat det Peter ønsket å høre, og koblet statuenes prototyper til bibelske antagonister: han innrømmet at en reptilformet treskulptur («the wooden dragon») var selve slangen fra Edens hage.²¹⁹ Grunnen for dette, argumenterer Trombley, var at presten så det best å tilfredsstille Peter og mobben han kontrollerte. Trombley stiller ikke spørsmål til om Zacharias la dette til selv, for å påvise prestens skyld. Antakeligvis gjorde han ikke det. At Zacharias var et øyevitne, sier ikke mye. Presten er derimot ikke alene i å ha gitt en anklager ønskede svar. Det er for eksempel kjent at siktede under den spanske inkvisisjonen fabrikkerte overnaturlige aspekt.²²⁰ Mange andre eksempler fra rettsaker uavhengig av tid og sted kunne garantert blitt funnet, men jeg har ikke sett det nødvendig. Det er på ingen måte banebrytende at folk resulterer i å akseptere påstander for å ende en umulig, stressgjennomsyrt situasjon.

Ved Tykheumet ble gudebilder fra Iseumet så smadret, mutilert og brent, som et tillegg til dem tidligere ødelagt i Menouthis. Scenen var satt og teppet gått opp.

Kroppsangrep: Brenning, smadring og mutilasjon

Selv om paradene var mest for offentlig prestisje og teater, hadde spesifikke metoder som brenning langt-levde teologiske imperativ. I 5. mosebok ble israelittene oppfordret til brenning som en ikonoklastisk metode, etter de forlot Egypt og Gud ville underlegge dem syv folkeslag:

Når Herren din Gud overgir dem til deg og du beseirer dem, skal du slå dem med bann. Du må ikke slutte pakt med dem og ikke vise dem nåde. [...] slik skal dere gjøre med dem: Riv ned altrene deres, slå i stykker steinstøttene, hugg ned Asjera-stolpene²²¹ og *brenn opp gudebildene*.²²²

²¹⁷ Zac. V. Sev. 33-35.

²¹⁸ Zac. V. Sev. 33-34.

²¹⁹ Zac. V. Sev. 34, overs. Ambjörn; Trombley, *Hellenic Religion and Christianization*, 2:13–14.

²²⁰ Ibid., 2:112–13.

²²¹ Asjera er en semittisk fruktbarhets- og morsgudinne som hadde en rolle i flere oldtidsreligioner.

²²² [Min kursiv] 5. Mos. 7.2-5.

Brenning var en vanlig ikonoklastisk metode, som verken kan karakteriseres som typisk kristen eller egyptisk. Kristensen har vist hvordan ødeleggelse av spesifikke deler av bilder utført på en spesifikk metode, hadde lang tradisjon i Egypt, i både før- og etter-kristen tid. Dette kaller han for «the semantics of response». Å bli brent levende (*vivus exuri*) var strafferettslig blant det verste en kunne bli idømt. Nærmest alle de ikonoklastiske handlingsresponsene kan kobles til alvorlige straffeformer som ble rettet mot folk av lavere status, som halshugging eller annen kroppsmutilasjon.²²³

For denne avhandlingen er det viktigste argumentet til Kristensen at det ble tenkt en direkte kobling mellom gudebildets kropp og gudenes liv/eksistens.²²⁴ Å ødelegge bildets føtter var å hindre gudens bevegelse, å ødelegge øyne var å fjerne synet etc. Dette baseres på en ontologisk billedrefleksjon om at gudene – eller demonene som de kristne kalte dem – bak statuene faktisk fantes. Selv om slike kroppsangrep ofte ble brukt for å understreke religiøse poeng, er det ikke universelt implisitt at gudebilde og gud var direkte virkningskoblet.

Spørsmålet er om dette var implisitt for kristne ikonoklaster, slik Kristensen argumenterer for. Dette går tilbake til spørsmålet om gudebilder var forstått som legemliggjorte guder. Som jeg viste tidligere, var det mange ulike idéer om dette både blant kristne og pagane.²²⁵ Alle ikonoklastiske angrep trenger i tråd med dette ikke implisere at gudebildene var legemliggjørelser.

Det kan være nyttig å skille mellom handlende ikonoklast og tilskuere angående forståelser av statuenes natur. Slik Rufinus beskrev det, var brenningen ment å bevise for folk at det nettopp *ikke* var noen kobling mellom gud og gudebilde.²²⁶ Flere av tilskuerne delte garantert biskopens forståelse allerede, uten behov for videre overbevisning. Da Zacharias besøkte Paralius for å helbrede angsten tilknyttet idolene er det mer utydelig hvorvidt Zacharias trodde demonene hadde innvirkning på ham, eller om kun Paralius tenkte dette.²²⁷ Under Peters triumf fornektet Zacharias i alle fall – visstnok sammen med resten av mobben – at både selve de pagane gudene, samt bildene deres, hadde virkekraft.²²⁸ Brenningen av dem var *bevis* for dette, ikke et krav for å annullere den. Men igjen nevnte Zacharias, lik Rufinus, at kristne ledere måtte demonstrere både i handling og ord at idolene var tomme. Zacharias fortalte om natten i

²²³ Kristensen, *Making and Breaking the Gods*, 181–82.

²²⁴ *Ibid.*, 176–95.

²²⁵ Se over, særlig s. 23–31.

²²⁶ Særlig Ruf. *HE*. 11.30 hvor han omtaler virkekraften til Serapis og Gud over Nilen, men se også 11.23.

²²⁷ Se over, s. 49.

²²⁸ *Zac. V. Sev.* 34.

forkant av angrepet på Iseumet. En lokal kristen prest beroliget dem som skulle angripe kultbildene på morgenkvisten, ved å demonstrere livløsheten til et knippe små kultstatuetter.

When the priest of this church saw that they were afraid [antakelig for virkekräften til de pagane gudene] [...] he brought us, after the meal, to one of the church chambers (*oikos*), in which the idols had been placed, saying [...] I trample them with my feet, and offer them nothing but contempt [et retorisk spill på offerpraksis] *regarding them as nothing*.²²⁹

Etterpå messet forsamlingen betryggende salmer i kor, blant annet deler av det tidligere nevnte verset fra Salmenes bok.²³⁰

I tillegg til å skille mellom handlende ikonoklast og tilskuere burde også ulike ikonoklastiske handlinger skilles. Slik jeg ser det kan mer nyanserte handlingsresponser – som øye- eller fotangrep – gjerne kobles til forsøk på å annullere virkekräften og skade gudene. Jeg har ikke funnet eksempel på dette i de litterære kildene jeg har behandlet. Mer nøysomme angrep rettet mot spesifikke kroppsdelar var antakelig metoder som ikke var ment for direkte offentlig demonstrasjon, og heller for å gå til angrep på selve gudene/demonene. Når det er sagt hadde de selvsagt påvirkning for dem som observerte handlingene i etterkant, eksempelvis på utsiden av tempelrelieff [fig. 6-7]. Men selv om slike spesialiserte angrep synes å ha vært rettet mot statuenes virkekraft og gudene de var forestilt å legemliggjøre, er det ikke selvsagt for all statuemutilasjon. For eksempel ble kjønnsorgan og kvinners bryster kappet av nakne statuer, som har mer med kristne idéer om sedelighet å gjøre, enn religiøs virkekraft.²³¹ En kan innvende at dette hadde påvirkning på statuenes sosiale virkekraft i form av å instruere de som vitnet dem om dydig kroppssyn, men det blir nok å strekke virkekraft-begrepet litt langt i denne konteksten. Også mer generelle responser som lemlestelse, smadring, nedrivning og brenning synes oftest å fungere demonstrativt teatralisk, slik vi kjenner det fra historiene.

Som Kristensen påpeker, er det en påfallende sammenheng mellom valg av hvilke statuer som ble ødelagt offentlig og materialet de var laget av.²³² Vi hører nemlig oftest om trestatuer som blir ødelagt ved brenning foran folkemengder. Ifølge ham kan dette være nettopp et resultat av det ikonoklastiske teateret. En steinstatue kunne ikke brennes på samme måte, men passet derimot bedre til å rives ned og brytes i stykker. Riktignok har vi spor av noen

²²⁹ [Min kursiv] Zac. V. Sev. 31, overs. Ambjörn.

²³⁰ Zac. V. Sev. 32; Sal. 135.15-16: «Folkenes gudebilder er sølv og gull, menneskehender har laget dem. De har munn, men kan ikke tale».

²³¹ Jacobs, «Production to Destruction?», 278–79.

²³² Kristensen, *Making and Breaking the Gods*, 181–82.

tilfeller av steinstatuebrenning, men dette er i mindretall. For at publikum skulle se brenningen måtte i så fall en steinstatue stå på en synlig plass, hvilket kulttrommene ikke alltid var, og de var vanskeligere å flytte over lengre distanser enn statuer av tre. Som nevnt var også statuenes kunstverdi viktig i behandlingsdommen.²³³ For statuene i Iseumet betød dette at noen – antakeligvis av tre – ble brent, mens de som var særlig pent laget, så vel som de laget av marmor, et messingalter og den reptilformede treskulpturen ble bevart inntil Peter Mongos bestemte hva som skulle skje med dem.²³⁴ Alteret og reptilskulpturen nevnes spesifikt i triumfen, mens hva som skjedde med resten av disse spesielt verdifulle statuene er utydelig. Mange statuer ble imidlertid ødelagt både ved selve Iseumet og utenfor Tykheumet under triumfen.

Selv om disse metodene hadde tydelige ideologiske motivasjoner, er det en fare for å se seg blind på teologiskberettigete motiv i ikonoklastiske handlinger. Ikonoklasme med ideologiske motivasjoner var ikke nødvendigvis rettet mot kampen mot idolatri. For eksempel har Kristensen argumentert for at angrep på søylemonument ikke nødvendigvis kom av at statuene mottok noen form for kult.²³⁵ Dette gjelder blant annet for Diokletians statue som stod i midten av Serapeumet oppå Pompeius' søyle. Diokletians statue blir ikke nevnt i noen av fortellingene om Serapeum-angrepet, men heller ikke senere. Det er vanskelig å si om dette var fordi statuen ikke ble revet ned da, eller at den ikke passet inn i historien de ønsket å fortelle. Kristensen påpekte her igjen det teatraliske aspektet i ikonoklasmen. På lignende vis som et offentlig statuebål, må synet av en fallen statue ha vært dramatisk og oppildnende for tilskuerne. Diokletian var en kjent kristenforfølger i Egypt, og selv om vi ikke har noen tekstlige kilder om hvordan den forsvant synes det relativt trygt å anta at den ble revet ned vel så mye på et historisk, som et teologisk grunnlag. Alle disse eksemplene på ikonoklastiske kroppsangrep er tydelig voldelige. De var ment å hemme de pagane gudene, enten kun symbolene deres, eller symbolet og guden bak. Den siste metoden jeg vil nevne her, korsmerking, har blitt tolket mer tvetydig.

Korsmerking: Eksorsisme og topografisk markering

Det finnes mange arkeologiske kilder til innrissinger av kors på pagane gudesymbol. Vi har derimot få litterære kilder som kontekstualiserer dem på samme måte som metodene beskrevet

²³³ Se over, s. 34-35, 48.

²³⁴ Zac. V. Sev. 30.

²³⁵ Kristensen, «Using and Abusing Images in Late Antiquity (and Beyond)», 269.

ovenfor, og vi hører ikke om dem i disse kirkehistoriene.²³⁶ Tre hovedmotivasjoner trer frem i de litterære kildene: Korsmarkeringen kunne være del av eksorsistiske ritual, de kunne være forsøk på å holde ondskap på avstand, eller de kunne være en del av dåpsritual for å gjøre statuene kristne.²³⁷ Metoden kan altså tolkes både positivt og negativt.

Tidligere var det oftest foreslått at korsmarkeringen var en måte å døpe symbolene – og ved det en positiv respons til bildene – men Kristensen er kritisk til hvor utbredt dette var.²³⁸ Plasseringen av markeringene er essensiell. For eksempel mener han korsmarkeringer over øynene ikke kan forklares som annet enn forsøk på eksorsisme og å gjøre bildene maktesløs. I de mest hardhendte behandlingene av todimensjonale bilder ble gjerne en tidligere figur utvisket. I enkelte tilfeller – som på en søyle ved Ramesseumet i Karnak – er kors blitt innrisset i tillegg til at et hode er fullstendig meislet vekk [fig. 9].²³⁹ Hvorfor også korsene var nødvendig er vanskelig å si. Muligens fordi ikonoklasten var oppildnet, og kors var en enkel måte å markere handlingen som kristen? Eller kanskje det ble gjort av ulike mennesker til ulik tid?

Korsmarkeringene er tydelige tegn på at disse statuene, relieffene etc., måtte håndteres for å kunne bestå. Hvilken metode, og den nøyaktige motivasjonen, varierte; noen mer rituelt betont enn andre. Helen Saradi-Mendelovici foreslo at overskrivningen av kultsteder med kristne symbol – fra enkle kors til fullverdige kirker – var ment å rense disse tidligere besudlede stedene. Ine Jacobs har argumentert for at de fleste eksemplene av spesifikt statuer – ikke relieff – som fortsatt finnes i dag, ikke kan ha vært eksorsistiske.²⁴⁰ Dette fordi nær alle er av historiske skikkelser, ikke guder. Kun få eksempler er funnet hvor guder er blitt merket med kors, men da er også andre deler av statuen mutilert, som indikerer en større alvorsgrad. Jacobs foreslår at korsmerkingene på gudestatuer kan ha vært en måte å sikre at demonenes (gudenes) virkekraft var hemmet før man gikk til videre angrep. Korsene på statuer av historiske figurer – ofte kun portretthoder – er for øvrig ofte ømfintlig innrisset. Jacobs mener dette indikerer at statuene var ment å forbli utstilt.

På samme måte som andre ikonoklastiske metoder, kunne korsmarkeringer ha både et religiøst og et sosialt/romlig aspekt. Det religiøse aspektet av korsmarkeringene er avhengig av at symbolet innehadde krefter som måtte annulleres, hvilket kun gudestatuer besatt. Kristensen påpeker i samme gate at korsmerkinger gjerne var en form for *interpretatio christiana*; det vil

²³⁶ Kristensen, «Miraculous Bodies» viser til kun ett enkelt eksempel. I kilden omtaler keiser Julian kristne som risset inn kors på statuehoder i nedsettende termer.

²³⁷ Jacobs, «Production to Destruction?», 279.

²³⁸ Kristensen, «Miraculous Bodies», 36–39.

²³⁹ Kristensen, *Making and Breaking the Gods*, 184.

²⁴⁰ Jacobs, «Production to Destruction?», 279.

si en måte å appropriere og tolke tidligere statuer på ny som avbildninger av kristne skikkelser. Dette ligger tett opp til forståelsen av at statuene ble døpt kristen. Slik var det ikke nødvendigvis eksorsistiske forsøk eller negasjoner av tidligere krefter, men en måte å markere statuer og rommet de eksisterte i som kristent.²⁴¹ Det samme gjelder utbredelsen av korsmarkeringer på bymurer, som var tenkt å ha apotropeiske evner og tydelig markerte byen som beskyttet av den kristne Gud for besøkende og eventuelle angripere.²⁴² I et av få eksempler fra Alexandria – på en statue av Marcus Aurelius – har en ørn blitt fjernet fra rustningen til fordel for et kors [fig. 8]. Dette var antakeligvis en måte å legge beslag på keiseren som kristen, da en fjernet ørnen som var symbol for den romerske staten. Selv om keiserne ofte ble omgjort til guder etter sin død, ble ikke keiserne identifisert som demoner som de andre mer tradisjonelle gudene. Korsmerkingen på Marcus Aurelius-statuen var derfor antakeligvis en form for *interpretatio christiana*. Religiøst sett, ble statuens tilhørighet overgitt til kristne. Sosialt og romtopografisk sett, hjalp korset å definere stedet statuen stod som kontrollert av kristne. I videreføring av Jacobs er selve «håndverket» i korsmarkeringen sentralt for det sosialtopografiske aspektet. Korset på Marcus Aurelius-statuen er nøye utført, og statuen forble utstilt. Den type sporadisk korsmarkering med lite finesse som ble laget på søylen i Ramesseumet, bærer derimot mer preg av hærverk, enn sosial og topografisk kontroll.

Oppsummert er korsmarkeringer – på samme måte som kroppsangrep – varierende motivert. Det må ha vært forventet ulike virkninger. Korsmarkeringene følger i samme trend som kroppsangrepene, og synes å være mer rettet mot å påvirke religiøs virkekraft desto mer nyansert de var. De åpnet også for å drive ut demoner fra statuer, og gi tidligere pagane statuer nye kristne liv. Dette er en lang vei fra offentlige statuebål, og viser at senantikkenes kristne tok i bruk et vidt spekter av metoder, her særlig med intensjon om å påvirke religiøs virkekraft, fra ond til god.

Fortelling: Idékorreksjon og historieomskrivning

Alle fire historiene om Serapeumet nevnte få detaljer om selve statuene. Spesielt Theodoret og Sozomens beskrivelser var tynne. Theodoret var klart mest karikert og myte-preget av dem alle og tilbyr oss kun en generisk beskrivelse av en kolossal trestatue av Serapis.²⁴³ Theodorets

²⁴¹ Kristensen, «Miraculous Bodies», 51–53.

²⁴³ Theo. HE. 5.20.

²⁴² Jacobs, «Production to Destruction?», 277–78.

sparsommelige beskrivelse var tungt basert på Rufinus. Tidligere hadde Rufinus beskrevet hvordan Serapis var forestilt å være årsaken til Nilens årlige flod, og at pagane fryktet at denne ville slutte om han ikke ble tilbedt korrekt. Realiteten var helt motsatt ifølge ham. For etter Serapeumet ble stengt og kultstatuen brent, sørget den kristne Gud for at Nilens bredder reiste seg slik de aldri hadde før.²⁴⁴ Rufinus fortalte også at det fantes et utbredt rykte om at jorden ville dele seg og himmelen falle ned om statuen ble berørt av mennesker.²⁴⁵ Dette var også galt, og statuen var fullstendig virkesløs, ifølge Rufinus. Theodoret videreformidlet alle disse ryktene. Han mytologiserte også ødeleggelsen av statuen: Da en navnløs mann kappet statuens hode av med øks, viste det seg at den var infestert av mus. Deler av statuen ble så brent, men hodet ble båret gjennom byen slik at Serapis' tidligere tilbedere «mocked the weakness of him to whom they had bowed the knee».²⁴⁶

Verken Sokrates eller Sozomen nevnte noe om disse kvasi-apokalyptiske idéene i denne konteksten,²⁴⁷ som selvsagt er å forvente når beskrivelsene av Serapis-statuen ble nedprioritert. Sozomen beskrev ikke selve statuene, men valgte i kontrast til de andre å vektlegge det metafysiske aspektet. Sozomen har gjennomgående også en noe mer forsonende tone. Teksten er absolutt ikke fri for religiøse dommer, når det er sagt. For eksempel fortalte han at keiser Theodosius tilga de pagane som hadde drept kristne, men de måtte bli kristne først. Samtidig la han skylden for angrepet på de pagane som hadde angrepet kristne og forskanset seg i Serapeumet. Dette etter biskop Theofilos og mennene hans hadde tatt statuer og andre gjenstander fra et Dionysos-tempel som de paraderte gjennom byen.²⁴⁸

I motsetning til de andre historiene ble idéen om at statuene hadde virkekraft til å påvirke verden gitt en egen representant av Sozomen. Idéen ble plassert i munnen til en pagan filosof – Olympios – portrettert som en vis, men farlig mann.²⁴⁹ Rufinus beskrev ham mer som en slags skinnfilosof kun kledd i filosofens klær og navn. De innesperrede pagane hadde derfor i god tro valgt ham til sin leder.²⁵⁰ I motsetning til Rufinus, minimerte Sozomen distansen mellom Olympios og datidens kristne, ved å tillegge ham argument som fremhevd den metafysiske siden ved gudene. Olympios skal ha beroliget de pagane i tempelet med den forklaringen av statuer vi vanligvis blir servert fra en kristen. Forklaringen gis i en positiv, trøstende kontekst:

²⁴⁴ Ruf. *HE.* 11.30. Rufinus forteller også her at nilometeret (et verktøy som målte Nilens vannstand) ble flyttet til en kirke i byen.

²⁴⁵ Ruf. *HE.* 11.23.

²⁴⁶ Theo. *HE.* 5.20.

²⁴⁷ Sozomen beskriver slutten av Nil-overtroen senere, men dette kobles ikke til Serapeumet, Serapis eller nilometeret. Soz. *HE.* 7.20.

²⁴⁸ Soz. *HE.* 7.15.

²⁴⁹ Soz. *HE.* 7.15.; For mer om Olympios' virke se Haas, *Alexandria in Late Antiquity*, 164.

²⁵⁰ Ruf. *HE.* 11.22.

selv om statuene skulle bli ødelagt var de laget av materialer som kunne forvitne og var kun bilder som ville forsvinne. Kreftene som hadde virket inni statuene hadde derimot flydd til himmelen sa han, og de trengte derfor ikke gi avkall på troen sin når statuene ble ødelagt. Argumentet var samtidig farlig, da det kunne lede til en usporlig ikke-idolatrisk tilbedelse av pagane guder. Det er også mulig Sozomen ønsket å implisere at det var den kristne Gud – ikke demoner, som det er hos de andre – som hadde virket gjennom statuen tidligere ved å vektlegge dette, lignende hvordan Zacharias var tilbøyelig til å tro at pagane guder hadde hatt virkekraft før Kristi ankomst.²⁵¹ Sozomen fortalte også at Olympios hørte et «halleluja» ringe gjennom Serapeumet kvelden før de kristne tok kontroll over bygget.²⁵² Han snek seg så unna samme kveld og dro til Italia. Det er uklart hva Sozomen la i flukten og at spesifikt Olympios hørte hallelujaet, foruten at det nå ble et kristent bygg som han hevdet ble omgjort til en kirke til keiser Arcadius.

Sokrates beskrev heller ikke Serapis-statuen, men fortalte om hvordan to andre ble brukt av Theofilos.²⁵³ Sokrates startet å fortelle om hvordan biskopen paraderte en statue gjennom byen etter angrepet. Han hevdet statuen var den greske guden Priapos' fallos, som var kjennetegnet av nettopp hans karikert overdimensjonerte lem. Selv om det er trygt å anta at en eller flere statuer ble paradert gjennom byen, er det usikkert om fallosen stammet fra Serapeumet da det ikke nevnes noe lignende i de andre fortellingene. Sozomen fortalte også om en fallos som ble brakt for folkets blikk, men ifølge ham var den fra Dionysos-tempelet stengt i forkant av Serapeumet. At gudebildene kom fra et Dionysos-tempel – en gud blant annet tilknyttet vin og festlighet – støttet opp om bildet av pagan ekstravaganse og overflod.

Alle statuene med unntak av én ble så brutt ned i biter og smeltet²⁵⁴ ifølge Sokrates, visstnok for å lage kokekar og andre redskaper som skulle gis til byens fattige. En siste statue med et apohode²⁵⁵ skulle beholdes for å utstilles offentlig som et varselflagg for hvor latterlig pagan religion var: «'Lest,' said he [Theofilos], 'at a future time the heathens should deny that they had ever worshiped such gods'».²⁵⁶ En kan spørre seg om Sokrates var kjent med at Priapos var ansett å ha apotropeiske funksjoner.²⁵⁷ Det er mulig det var et subtilt ekstra stikk for å vise

²⁵¹ Se over, s. 48.

²⁵² Soz. *HE*. 7.15.

²⁵³ Sok. *HE*, 5.16.

²⁵⁴ Se *AG*. 9.528, for Palladas' ironiske vri på omsmeltingspraksisen: «...The inhabitants of Olympus, having become Christians, live here undisturbed; for here they shall not be put on the fire in the melting-pot that produces necessary small change.»

²⁵⁵ Sannsynligvis Hermes-Thot, ifølge Hahn. Hahn, «The Conversion of The Cult Statues», 356.

²⁵⁶ Sok. *HE*. 5.16, overs. *NPNF*.

²⁵⁷ For Priapos' ulike apotropeiske funksjoner i den romerske perioden se Moser, «Naked Power», 32–40; Kristensen, «Miraculous Bodies», 47–49, nevner for øvrig i forbifarten en mer positiv kobling mellom fallosen og det kristne korset som to

at Priapos ikke en gang evnet å hindre at noe galt kunne skje med hans egen statue, lignende hvordan Palladas satirisk kritiserte Tykhe. Noe slikt poeng ble ikke uttrykt, så Sokrates trakk antakeligvis frem Priapos for avbildningens form. For Sokrates var det viktigst å understreke Theofilos' eksponering av latterlige bilder fra tempelet, samt biskopens fordeling av godene blant de fattige.

Rufinus beskrev tempelrommet som bygget av marmor og veggene dekket av dekor belagt i gull, sølv og bronse.²⁵⁸ Serapisstatuen skal ha vært enorm, med armer som nådde fra vegg til vegg og bestod av «every kind of metal and wood».²⁵⁹ En får imidlertid ingen følelse av romstørrelse fra Rufinus' beskrivelse. Selve tempelbygningen var i virkelighet ikke mer enn 9m bred på innsiden, kun en liten del av det større innmurte komplekset [se fig. 2].²⁶⁰ Rufinus baserte antakeligvis statuebeskrivelsen på Klement som skrev nærmere tohundre år tidligere.²⁶¹ Beskrivelsen alluderte også til en bibelpassasje fra Daniels bok, hvor det ble fortalt at kong Nebukadnesar drømte om en statue som bestod av mange ulike typer metall; én type til hver kroppsdel, mens føttene var en skjør blanding av jern og leire.²⁶² Klements beskrivelse av Serapis-statuen er verdt å vie noen ord til sammenligning ettersom den viser en annen måte å bruke statuen til forfatterens formål.

Lignende Rufinus videreførte Klement andres observasjoner, men der Rufinus primært forsøkte å avdekke bedrageriet som befant seg på innsiden av Serapeumet, diskuterte Klement Serapis' opphav. Mens Rufinus' kilder var navnløse hevdet Klement å basere seg på filosofen Atenodorus sønn av Sandon, kjent for å ha vært keiser Augustus' rådgiver og lærer i den gryende keiserens yngre år. Klements verk var rettet mot pagane (hellenere) – ikke kristne i motsetning til Rufinus – og var en serie argument for å overbevise om kristendommens fornuft. Verket er i tråd med dette også av mer filosofisk karakter enn Rufinus' kirkehistorie.

Klement tok ikke i bruk den enkle skildringen av metall og tre, men heller en mikstur av gull, sølv, bly, tin, og en rekke edelsteiner som ble pulverisert, blandet sammen, farget med et lag blått som ga massen en mørk tone, som så ble formet til statuen. Den mørke fargen som ble lagt over brukte Klement så til å koble Serapis til dødsguden Osiris' og Apis' begravelser,

apotropeiske symbol, men det er kun på et spekulativt nivå.

²⁵⁸ Ruf. *HE*. 11.23.

²⁵⁹ Ruf. *HE*. 11.23.

²⁶⁰ McKenzie, Gibson, og Reyes, «Reconstructing the Serapeum in Alexandria from the Archaeological Evidence», 108.

²⁶¹ Klem. *Al. Protr.* 4.

²⁶² Dan. 2.31-35. Selve statuen kongen lagde etter han våknet var enorm og i rent gull (60 alen høy og seks alen bred, altså ca. 30x3m). Den ble så ødelagt på mirakuløst vis, men Daniel oppfordret kongen til å dra lærdom av statuen i drømmen: De ulike materialene symboliserte kongeriket, og hvordan det burde ta form og styres. Rufinus' perspektiv på Serapis' statue var langt dystreere.

derav navnet Osirapis/Serapis. Klement nevnte ikke noe fra tradisjonelle egyptiske myter om gjenfødselen av Osiris, ei heller hvordan Osiris' mørkegrønne farge var koblet til det årlige Nil-slammet som gav livsviktig næring til jordbruket. Hos Klement ble selve fargingen av Serapis metaforisk talt å male statuen med død. Slik ble statuesynet fra verset i Salmenes bok innvevd i skildringen, og retorikken ble justert til å ta høyde for eldre egyptisk mytologi. Denne mørkfargede karakteristikk ble ikke nevnt av Rufinus eller de andre, men viser seg igjen i en illustrasjon i *The Alexandrian World Chronicle* et århundre eller så etter Serapeum-angrepet, hvor Theofilos poserer seirende over Serapeumet [fig. 10].²⁶³ Rufinus gjenga opphavsfortellingen med noen endringer, men Klement synes å ha brukt opphavsryktene mest for å så tvil om pagan tro som ikke kunne gi en enkelt forklaring.²⁶⁴ Denne måten å kritisere pagane ved å peke på inkonsistens i troen angående gudebilder ble også tatt i bruk tidligere. Blant annet Athanasius mente eksistensen av så mange forskjellige gudebilder var bevis på at de var falske, og pagane hadde mistet syne av den sanne kristne Gud.²⁶⁵ Statuens virkekraft ble dermed bortforklart ved å peke på menneskelige idékonstruksjoner, som ikke hadde opphav i noen «universell sannhet».

Begge forfatternes beskrivelser var utpreget stereotypiske og gir oss ikke troverdige skisser av statuen. I McKenzie og Reyes' artikkel, som forsøkte å gjenskape Serapeumet, gis en beskrivelse av den *faktiske* kultstatuen som stammet fra en gang på 200-tallet fvt. tidlig i den ptolomeiske perioden. Statuen var intet gigantisk monster med utstrakte armer, men en skjegget, kappekledd figur med en *modius* på hodet,²⁶⁶ sittende på en trone med den trehodede hunden av underverdenen, Kerberos, ved hans høyre side og et septer i hans venstre hånd.²⁶⁷ Hadde Klement eller Rufinus hatt virkelig kjennskap til statuen ville en forventet at noe av dette hadde blitt nevnt. Spesielt Kerberos ville vært et enkelt mål. De er derimot oppslukt av materialene, og beskriver en statue tilpasset deres egne formål.

Statuens pomp og prakt – pretensiøsiteten i avbildningen – var hovedmålet i Klements retoriske angrep. Dette lurte så hellenerne til å tro at den ikke var lagd av mennesker. Senere

²⁶³ Den nøyaktige dateringen av kilden er usikker. Tidligere var den antatt å stamme fra tidlig 400-tall, senere har sent 500-tall blitt foreslått. Dijkstra, «Religious Violence in Late Antique Egypt Reconsidered», 34–35; Thomas, «Egyptian Art of Late Antiquity», 1045; Watts, *Riot in Alexandria*, 205–6; Elsner, *Imperial Rome and Christian Triumph*, 256–59.

²⁶⁴ Ruf. *HE*. 11.23.

²⁶⁵ Ath. *Con. Gen.* 1.23.

²⁶⁶ Også kalt *kalathos*. En slags krone som regel kun båret av guddommer i avbildninger. Plagget var formet som en sylinder med flat topp ment å representere overflod og fruktbarhet, og var basert på lignende hodeplagg brukt av folk for å bære korn.

²⁶⁷ McKenzie, Gibson, og Reyes, «Reconstructing the Serapeum in Alexandria from the Archaeological Evidence», 81.

henviste han til en profeti fra sibyllen hvor Serapis, blant andre guder, ville bli knust og brent. Også filosofen Heraklit ble brukt for å vise til hvordan «en av dere» hadde for lenge siden forstått at å tilbe bilder hadde ingen effekt ettersom ingen guder virket i dem. Her trakk Klement så frem den typiske livløse steinen og treet. Klements argumentasjon var kort sagt helhetlig filosofisk, problematisert ut ifra dissonansen mellom guddommelighetens metafysiske vesen og idéen om at dette kunne nås i fast form. Rufinus baserte seg på den samme problematikken, men istedenfor å ta i bruk en slik argumentasjonsrekke gikk han direkte i angrep på hvilke midler tempelprester tok i bruk for å narre tilbedere til å tro at de vitnet ekte guder. Rufinus var langt ifra den første som hadde gjort dette. For eksempel hevdet Origen å ha avdekt løgnene og bedraget til prestene til det guddommeliggjorte mennesket Antinous, som slettes ikke hadde noen reell makt i motsetning til Jesus (som også ble anklaget av flere for å simpelthen være en magiker).²⁶⁸

Etter å ha direkte omtalt statuens størrelse og material fortsatte Rufinus med å beskrive en rekke mekanismer for å oppnå dette retoriske målet. Det var diverse mekanismer i tempelrommet i Serapeumet som skulle oppløfte statuen, både bokstavelig med magneter så den svevde, men også mer symbolsk ved et vindu som sollyset kunne strømme gjennom «...so that the people looking on it would seem as though the sun was greeting Serapis with a kiss».²⁶⁹ Igjen er Rufinus' beskrivelse verdt å sette i perspektiv av en tidligere tekst. Den pagane sofisten Philostratus (d. 247 evt.) fortalte i livshistorien til Apollonius om en reise hvor han besøkte statuen til Memnon i Egypt. Historien inneholder både en skildring av statuens estetikk, men viktigere var solens påvirkning på den. Det gikk rykter om Memnon-statuens indre liv, men den ble først animert i soloppgangen da solens stråler nådde inn i tempelrommet. Dette var ikke noe som kunne forstås før man observerte vekkellesprosessen. Under soloppgangen begynte statuens lepper å snakke og øynene glimret, lik menneskers, i lyset. Memnon ble slik vekt til liv av solen, som Memnon tilba lik hans egne tilbedere.²⁷⁰ Mens Rufinus innrammet solens effekt på Serapis-statuen som bedrageri ment å opphøye den, var solen altså essensiell i Philostratus' øyne, og ansvarlig for å animere den udødeliggjorte, mytiske helten, til livs.

Rufinus satt også kultstatuen i Serapeumet i kontekst med en hul statue fra et Saturn-tempel.²⁷¹ I Saturn-tempelet synes Rufinus å ha beskrevet en reell praksis som har blitt navngitt stemmeorakel (på engelsk «voice oracles»). Dette var en orakel-form hvor det var laget et rom inni eller under en gudestatue som en i orakeltjenesten kunne gjemme seg inni, og gi

²⁶⁸ Origen. *Con. Cels.* 3.36.

²⁶⁹ Ruf. *HE.* 11.23.

²⁷⁰ Philostr. *VA.* 6.4.

²⁷¹ Ruf. *HE.* 11.25.

spådommen til den besøkende (i Egypt et enkelt ja/nei svar).²⁷² Fra utsiden tenkte en at man hørte guden snakke. Rufinus fordømte denne praksisen, og brukte den som enda et eksempel for å illustrere hvordan mennesker – ikke guder – kontrollerte gudebildene og bedrog tilbederne, lignende mekanismene konstruert i Serapis' tempelrom. Theodoret brukte også dette som eksempel, og ifølge ham så Theofilos det som en nødvendighet å avdekke løgnene.²⁷³ Lignende fortalte Zacharias hundre år etter om hvordan Isis' prestinner brukte kultstatuen for å lure tilbedere til å tro at Isis kunne gi dem barn, men at det egentlig var dem selv som bar dem frem.²⁷⁴ Zacharias fortalte senere at han ble bekjent med dette etter en av Isis' prester fortalte dem om det i avhør etter tempelangrepet.²⁷⁵ En sentral del av ikonoklastens oppgave var dermed også å hindre at prestene fortsatte å lure folket. Det var simpelthen ikke nok å ødelegge idolene.

Rufinus hevdet også et annet tempel ble ødelagt av Theofilos, dette også i Kanopos i Menouthis.²⁷⁶ Ifølge ham var tempelet enda mer populært enn noen kult i Alexandria. Også her var prestene lure og bedragerske. En av prestene hadde lagd en statuett av en vannkrukke som han lagde hull i og tettet igjen med voks. Voksen ville smelte når krukken ble lagt over ild, og vannet inni ville sive ut og slukke flammen. Dette fikk angivelig folk til å tro at guden hadde slukket ilden. For å fullende bedrageriet toppet presten krukken med hodet av en gammel statue av den mytologiske Kanopos (Kong Menelaos' styrmann).²⁷⁷ Det synes som Rufinus blandet mytologi og tradisjonelle egyptiske gravpraksiser med hans egne statuekritiske formål her. Kanopos ble fortalt å ha blitt gravlagt i området som han gav sitt navn.²⁷⁸ Visstnok skal Kanopos ha blitt tilbedt i form av en krukke med et hode på toppen som førte til at tidlige egyptologer navnga alle slike krukker for «kanopiske krukker».²⁷⁹ Senere funn har imidlertid vist at de ikke er eksklusivt tilknyttet Kanopos, og har langt tidligere røtter. De tidligste versjonene av slike krukker fra oldtidens Egypt holdt mumifiserte levninger. I romersk tid er det derimot kun funnet kanopiske-krukker som *ikke* er uthulet, for eksempel fra Ras el-Soda i Alexandria [fig. 11-12]. Disse senere krukkevariantene antas å ha fungert som kultobjekt; tilbedt og symbolsk forent med vann tenkt som livets kilde etter døden.²⁸⁰ Det synes som Rufinus beskrev en kanopisk krukkevariant, så beretningen om en alminnelig vannkrukke toppet med et gammelt statuehode fremstår mer retorisk karikert enn troverdig. Det er allikevel i dette henseende ikke så nøye om Rufinus'

²⁷² Tallet, «Oracles», 400–405. Tallet legger mest vekt på stemmeoraklene som en innovasjon fra romersk tid i Egypt, men nevner også en ptolemeisk papyrus som skisserer praksisen tidligere.

²⁷³ Theo. HE. 5.22.

²⁷⁴ Zac. V. Sev. 18-19, 22-23.

²⁷⁵ Zac. V. Sev. 36.

²⁷⁶ Ruf. HE. 11.26.

²⁷⁷ Ruf. HE. 11.26.

²⁷⁸ Amm. Marc. 22.16.14.

²⁷⁹ David, *Handbook to Life in Ancient Egypt*, 152.

²⁸⁰ Savvopoulos og Bianchi, *Alexandrian Sculpture in the Graeco-Roman Museum*, 168.

beretning er korrekt. Det viser derimot at han ikke hadde like god kjennskap til alt han hevder med klassisk sikkerhet, men skrev om det slik det passet hans formål. Det viktige her var gjennomskuingen, latterliggjøringen, og at Theofilos igjen kom til unnsetning, så gjennom triksene, og rev ned hele den populære kulten og erstattet det med kristne bygninger (igjen: tvilsomt, men retorisk mektig).

Alle disse eksemplene er fortellende om hvor kritisk blikket var på hemmeligholdet i pagane templer. Det er jo noe ironisk ettersom kristendommen selv var særdeles esoterisk – spesielt i sine første par århundrer – med en lang opplæringstid som katekumen før en i det hele tatt kunne døpes og regnes som del av det kristne *communitas*. Det var ingen kristenretorisk oppfinnelse at de innerste, helligste pagane offerritene var hemmelige. Forskjellen i hva som ble lagt i dette er imidlertid tydelig, sammenlignet med flere ulike tidligere tempel- og orakelkulturer. Her hadde hemmeligholdet vært ansett som en helt selvfølgelig, viktig del av kulten, og prestene og prestinnenenes autoritet.²⁸¹ At dette var en sentral del i de retoriske angrepene viser den kristne ledelsens evne til å dekonstruere pagane kultformer. Spesielt Rufinus forsøkte å stagge paganismens appell, samt fordømme bildekultpraksis, ved å avkle hemmeligholdet og blande sammen gudebildene og presteskaperet.

Retorikken var en verbal måte å utføre samme ærend som de faktiske ikonoklastiske handlingene. Ikonoklasmen i denne perioden, enten den var verbal eller taktil, strevde med balansen mellom om de pagane symbolene – og da særlig kultstatuene – var livløse og tomme, eller besatt av demoner med høyst reell virkekraft. Idéene som formet retorikken, formet også ikonoklastiske handlinger, og påvirket hva som skulle behandles på hvilken måte.

Men vi finner også spor av positiv symbol- og minnesskapelse i disse historiene, representert ved profetiske kors. Rufinus fortalte at kristne malte korset på flater over hele Alexandria i etterkant av tempelangrepet. De pagane som så dette koblet deretter korset til den gamleegyptiske *ankh*-hieroglyfen (☩). Sokrates snudde om på hendelsen, og fortalte at nykonverterte kristne viste de andre kristne *ankh*-hieroglyfen i Serapeumets indre.²⁸² Sozomen gjentok dette. Hieroglyfen har senere blitt den vanligste varianten av korset i den koptiske kirken. Sokrates mente denne koblingen ble oppdaget under angrepet på Serapeumet, og at det symboliserte «life to come», og profeterte Serapeumets endelikt. Han påpeker samtidig at profetien ikke kan ha vært kjent av de egyptiske prestene. Rufinus brukte oppdagelsen som en

²⁸¹ Se f.eks. greske eksempel fra det andre århundre evt. i Elsner, *Imperial Rome and Christian*

Triumph, 203–4; eller for orakel i den romerske perioden i Egypt se Tallet, «Oracles», 398–99.

²⁸² Ruf. *HE*. 11.29; Sok. *HE*. 5.17.

måte å opphøye den kristne troen og fortalte at tempelprester og ministre konverterte til kristendommen, i motsetning til dem som ble naivt og lykkelig lurt av virkemidlene tatt i bruk for å opphøye kultstatuene.²⁸³ Slik ble også tempelprestene igjen angrepet for å være kyniske og egentlig vite bedre, mens vanlige folk simpelthen fulgte etter.

I ettertid er det vanskelig å kalle *ankh*-hieroglyfen for et «pagant» symbol. Dette er en retorisk form for *interpretatio christiana*, hvor tidligere symbol som kunne tolkes på ny ble legitimert. Igjen var Daniels bok en inspirasjon: Forfatterne avspeilet en passasje hvor profetisk skrift ble åpenbart etter Guds hånd skrev på veggene til kong Belsasars slott.²⁸⁴ Kongens vismenn greide ikke tyde tegnene, men Daniel evnet det, og fortalte Gud hadde erklært at tiden for Belsasars rike var omme. Beretningene har også en del felles med historier om rikdommer i tempelhellidommer.²⁸⁵ Mens disse omtalte materielle rikdommer, ble oppdagelsen av *ankh*-hieroglyfen både innrammet som en symbolrikdom, så vel som en hemmelig profeti for kristendommens triumf med bibelske aner. Frankfurter har imidlertid påpekt at det ikke kan forsvares at *ankh*-varianten av korset ble oppdaget i Serapeumet.²⁸⁶ Korsvarianten ble heller først tatt i bruk i de mange ulike verkstedene som hadde kjennskap til både «kristne» og «pagane» motiv. Kirkehistoriene fungerte altså igjen som innrammingsverktøy av tidligere symbol i et kritisk kristent tankesett. Dersom vi skal tro Rufinus ble *ankh*-korset synlig over hele Alexandria, og profeterte en lys *kristen* fremtid for byen.

Oppsummering: Ikonoklasme og virkekraft

Vi ser et mangfold av behandlingsformer i disse ulike kildene, og ikke alle de pagane statuene ble behandlet likeverdig. De kristne ikonoklastene var gjerne sensitiv på samme vis som pagane for kultbilder av ulik grad. Det sentrale kultbildet ble gjerne skilt ut som særegent hellig (eller demonisk), i ytterste grad en legemliggjørelse av guden. Kultstatuen i Serapeumet ble fullstendig smadret, og muligens også forsøkt brent. Vi ser også tegn på pragmatiske innstillinger og verdsettelse av klassisk håndverk, da særlig i Zacharias' beskrivelse. Alle gudebildene måtte imidlertid desakraliseres, som regel gjennom forflytning. Nøyaktig hvilke som ble forflyttet til rikes hjem eller til offentlig utstilling vet vi ikke da det er ulike beretninger om det. Muligens stemmer samtlige. Også andre diverse skulpturer og dekorgjenstander ble

²⁸³ Ruf. *HE.* 11.29.

²⁸⁴ Dan. 5.5-29.

²⁸⁵ Se eksempel over, s. 33-34.

²⁸⁶ Frankfurter, *Christianizing Egypt*, 157-59.

smeltet om for diverse gjenbruk eller ble brukt som *spolia*. Deler av templene, eksempelvis søylene som omkranset innersiden av tempelmurene, bestod imidlertid i flere hundre år, til arabere så bruksverdien deres. Tykheumet synes å ha stått i en særposisjon, og synes å lenge ha blitt bevart slik det stod da det var et monument for byens grunnleggelse og velvære. Den spesifikke metoden – fra enkel forflytning, til korsmerking, mutilasjon, brenning og paradering – ble tilpasset motivasjonene bak angrepet, både religiøse og mer jordlige, men vi må antakeligvis også tillate en viss grad av tilfeldighet drevet frem av mobbmentalitet og mer alminnelig hærverk.

Alle disse ikonoklastiske metodene, noen mer fullverdig ikonofobiske enn andre, tok del i å forandre landskapet. Gamle gudebilder ble stilt ut som minnesmerker som skulle representere både alt kristendommen ikke var, men også vise til en klassisk kulturarv. Felles for den litterære retorikken – og mange av de offentlige handlingsresponsene – var at sosioreligiøs makt ble forstått som ut-emanerende fra, og avhengig av, landskapet.²⁸⁷ Etter Serapeum-angrepet ble den pagane topografien erstattet med en kristen ifølge tekstene, og ved det lå makten hos de kristne, nærmere bestemt biskopene. Serapeum-angrepet var kanskje ikke det siste åpne tempelet i Egypt, men det var det siste store tempelet i Alexandria – Egypts viktigste by, og ett av kirkens fire hovedseter. For å markere kristendommens posisjon ble tidligere tempel enten delvis eller fullstendig ødelagt, simpelthen forlatt tomme, eller omgjort til kirker (ofte først etter en lengre periode tempelet hadde stått tomt).

Blanding av *form*, *funksjon* og *kontekst* var drivkraften for den ideologiske ikonoklasmen. Form alene kunne riktignok påvirke hvilke symbol som ble godtatt og ikke, for eksempel hvordan Gud (Faderen) aldri avbildes menneskelig slik vi er kjent med fra senere kristendom, eller at symbolske avbildninger som korset var universelt tillatt. Men en står i fare for å blande skapelse sammen med ødeleggelse om en vektlegger form i denne tidlige kristne og anti-pagane sammenhengen. Ikke alle ikonoklaster var komplett ikonofobisk. I tillegg hadde ikonoklasmen et sosioreligiøst aspekt, da det ble spredt historier om at folk ville omvendes når de ble vist at kultbilder var livløse. Det vil være feil å innramme disse angrepene som rent kyniske; som biskoper på jag etter rikdom og makt. Dette vil ikke bare frata oppriktigheten i religiøs overbevisning, men også ta ansvaret vekk fra de mer vanlige folkene, «mobben», med

²⁸⁷ Se samme poeng i Hahn, «The Conversion of The Cult Statues», 355–57.

skitt-, støv- og blodslette hender. Når det er sagt kunne kyniske motivasjoner som sosial og/eller politisk prestisje være viktig for hva som ble målrettet.

Avslutningsvis vil jeg peke på hvordan handlingene vi møter i disse tekstene og forståelsen bak dem er *korrigerende*. Dette gjelder både korreksjoner av god kristen lære, men også korreksjoner – eller riktigere, gjenfortolkninger – av hva disse gudebildene faktisk *var*, og representerte. Det vi møter her er primært spesielle kristne individ som retter opp i det de anså som overtro. Biskoper som Theofilos og Peter Mongos ble fremstilt som helter som fordrev det demoniske idolatriet. Slik sett er det fortellende om de bredere lagenes fortsatte bruk av gudesymbol. Det er imidlertid ikke mulig å besvare nøyaktig hvor utbredt tilbedelsen av bilder fortsatt var på denne tiden kun på grunnlag av det litterære materialet. Når det er sagt er det sikkert at bildekult ble ansett som en omfattende trussel for et godt kristent liv, i det minste i teologenes øyne. Dette var ikke simpelthen særphenomen. Hvorfor ellers gyve løs med konstante retoriske og reelle angrep mot bilder og folks «overtro»? Det er for øvrig interessant at kritikken av bildets håndverk er fullstendig manglende fra den ikonoklastiske kritikken, i motsetning til tidligere forfattere fra 1-300-tallet. Imidlertid gjenstod idégrunnlaget om at antropomorfe *gudebilder* – og enda verre, «absurde» bilder av falloser og dyr – ikke var passende.

Fra utgangspunkt i disse kildene – til dels med unntak av *Zacharias Vita* – skulle en tro en kunne dele forståelsen av gudebilder i to; på den ene siden den teologiske, hvor de var ansett som farlige, men til syvende og sist livløse; på den andre, den mer folkelige som så dem som fortsatt virkende hvilket de lærde kom inn og rettet opp i. Som jeg vil demonstrere i neste del er en slik dikotomisk oppstilling misvisende. Mange lærde var absolutt i stor opposisjon til virkefulle gudesymbol, men mange var også en fullverdig del av senantikkenes levde religion og agerte sammen med andre troende for å bygge oppunder symbols virkekraft. Riktignok var dette komplisert gjennom diskusjonen om enkelte symbol kunne erstatte indre spirituelle reiser, eller om de var kun hjelpemiddel.

I de ikonoklastiske angrepene ble det bygget oppunder kristne autoriteters evne til å skille den menneskelige fra den hellige verden. Samtidig ble disse to verdenene brolagt på ny i kristne sfærer. Kort tid etter Serapeumet ble ødelagt startet Apa Mena å utvides med hjelp av midlene til Alexandrias biskop. På andre siden av Alexandria forble Kyros og Johannes-helligdommen i konkurranse med Isis-kulten inntil Peter Mongos gikk til angrep på den. Sakte, men sikkert ble den kristne Gud og helgenenes virkekraft bygget opp, både gjennom nye og tradisjonelle idéer, metoder og symbol.

Apa Mena // Bildebruk og virkekraft i helgenens landskap

Drøye fire mil i ørkenen sør-vest for Alexandria utviklet det seg et pilegrimssenter – kjent som Apa Mena, Abû Mînâ eller Menapolis – til den kristne martyren Menas. Mens helgenhelligdommer i Egypts større byer som regel ble dedikert til bibelske skikkelser, var landsbygden fullspedt av helligdommer dedikert til lokale egyptiske helgener.²⁸⁸ Apa («fader») Menas var blant disse.²⁸⁹ Det ble fortalt at han ble beordret til å ofre til de pagane gudene da han var del av den romerske hæren i Egypt.²⁹⁰ Ifølge diverse hagiografier dedikert til ham ble han torturert og senere drept da han fornektet gudene, en gang mellom 305-310 evt.²⁹¹

Kun kort tid etter, tidlig på 300-tallet, begynte Apa Mena-helligdommen å utvikle seg. Funn av tilsynelatende «pagane» objekter ledet Carl M. Kaufmann – lederen av de første moderne utgravningene utført mellom 1905-07 – til konklusjonen at Apa Mena dekket over en tidligere pagan helligdom.²⁹² Konklusjonen har flere problemer, både i identifikasjonen av gjenstandene som «pagan», i tillegg til at slike gjenstander overlevde i lang tid. Det er derfor fortsatt uvisst om det var en før-kristen helligdom i området, men det er mulig krypten ble bygget ut av et eldre pagant hypogeum (et underjordisk gravkammer).²⁹³ På 500-tallet hadde Apa Mena vokst til en liten by og omfattet en rekke håndverksteder, hus hvor pilegrimer kunne overnatte, to badehus, et dåpskapell, en kirke bygget over graven til St. Menas (Martyrkirken),

²⁸⁸ Frankfurter, «Urban Shrine and Rural Saint in Alexandria», 436–37.

²⁸⁹ Drescher var med rette kritisk til de ulike versjonene av martyrhistorien, og sår tvil om han var fra Egypt. En annen mulighet er at han var fra Frygia. En tredje mulighet, omfavnet av Drescher, er at det var to Menas-er som ble sammenviklet av hagiografen til den greske martyrfortellingen; en Menas fra Egypt og en Menas fra Frygia. Med tanke på at Apa Mena-helligdommen utviklet seg i Egypt synes det som det egyptiske opphavet var viktigst for kulten. Drescher, *Apa Mena*, ii–iv.

²⁹⁰ CSLA, E01221, E01223.

²⁹¹ CSLA, E01223, E06942.

²⁹² Grossmann, «The Pilgrimage Center of Abû Mînâ», 282, støtter til dels denne konklusjonen, men påpeker at vi ikke vet hvor gammel en slik helligdom i så fall var; Perkins, «The Shrine of St. Menas in the Maryût», 31, 37-38, problematiserte allerede i 1949 en slik kobling til en tidligere pagan helligdom.

²⁹³ Grossmann, *Abu Mina*, 16–17.

inkubasjonsrom, to basilikaer, samt en kirke knappe halvannen kilometer øst for området.²⁹⁴ Pilegrimsaktiviteten nådde en høyde på 500-tallet,²⁹⁵ og holdt seg i en «gullalder» inntil helligdommen ble forstyrret av persiske og deretter arabiske invasjoner på 620-40-tallet.

Etter dette mistet kalkedonerne kontrollen over byen til den koptiske kirken. Kopterne hadde andre arkitektoniske idéer, og tok i bruk mindre sofistikert bygningsmateriell.²⁹⁶ Bystrukturen ble endret og nye hus reist på tidligere åpne og strømlinjeformede gater. I tillegg ble det etablert flere keramikkkverksteder. Apa Mena forble i bruk som pilegrimsdestinasjon til 800-tallet da det ble utnyttet av abbasidene for bygningsmateriell til kalifens nye hovedstad Samarra.²⁹⁷ Arkeologiske spor indikerer at området var bebodd helt frem til det 11. århundre.²⁹⁸ Ifølge en muslimsk pilegrim på vei til Mekka, gjenstod en rekke bilder og statuer i basilikaen fortsatt da, og deler av den var omgjort til en moské.²⁹⁹ Vi hører for siste gang om Apa Mena i det 13. århundre da mamelukker flyttet helgenens relikvier til en kirke i al-Fustat, liggende 20 mil mot sør-øst i dagens Kairo.³⁰⁰

Gjenstandene laget ved Apa Menas mange verksteder er av spesiell interesse. Her ble det blant annet produsert små flasker med helgenens bilder på, kjent som Menas-flasker/ampuller, og votivfigurer i terrakotta som tilreisende kunne bruke i ritual ved helligdommen, eller bringe hjem [se fig. 13-14]. Apa Mena-figurene er datert fra 4-600-tallet, og var dermed i bruk gjennom den mest aktive perioden til helligdommen. Det er også funnet lignende terrakottafigurer i Kom el-Dikka i Alexandria sammen med nær 150 Menas-flasker, og Haas argumenterte for at den store mengden gjenstandsfunn fra verksted i Alexandria indikerer at slike figurer også ble produsert der.³⁰¹ Ikke bare viser funnene av terrakottafigurene at antropomorfe symbol ble brukt av kristne – i en tydelig kristen kultkontekst – lenge før Kitzingers ikonkultvekst, men de følger også i den tidlige kunsttenden blant kristne av å basere seg på tilsynelatende pagane motivformer. Slike små figurer som disse gikk gradvis ut av bruk i de fleste delene av Middelhavsområdet etter kristendommens inntog. Det store unntaket var

²⁹⁴ McKenzie, *The Architecture of Alexandria and Egypt*, 288–95; Grossmann, «The Pilgrimage Center of Abû Mînâ», 283–95.

²⁹⁵ Frankfurter, *Christianizing Egypt*, 108.

²⁹⁶ Grossmann, «The Pilgrimage Center of Abû Mînâ», 297; På basis av mirakelberetninger har det blitt anslått at pilegrimsaktiviteten til helbredelseshelligdommer som Apa Mena var høyest i tre perioder. Den første av disse (4-600-tallet) stemmer godt overens med Apa Mena. De to neste falt etter 800-tallet, se Talbot, «Pilgrimage to Healing Shrines».

²⁹⁷ McKenzie, *The Architecture of Alexandria and Egypt*, 288–93; Kalifen valgte angivelig ut en kristen nestorianer til å lede dette ressurs-raidet, se Perkins, «The Shrine of St. Menas in the Maryût», 35.

²⁹⁸ McKenzie, *The Architecture of Alexandria and Egypt*, 293; Grossmann, «The Pilgrimage Center of Abû Mînâ», 298.

²⁹⁹ Perkins, «The Shrine of St. Menas in the Maryût», 36.

³⁰⁰ Grossmann, *Abu Mina*, 10.

³⁰¹ Haas, *Alexandria in Late Antiquity*, 193–94.

Egypt hvor de fortsatte å bli laget og tatt i bruk i flere århundrer.³⁰² Apa Mena er et slikt rom hvor antropomorfe figurer, sammen med andre avbildninger, ble tatt i bruk for mer enn bare dekorasjon, i det minste fra det femte til syvende århundre.

Det har lenge vært anerkjent at tidlig kristen kunst tilpasset gamle mytologiske motiv og former slik at de representerte bibelfortellinger og skikkelser. Det har blitt argumentert for at dette delvis skyldes at de samme håndverkerne laget gjenstander for både kristne og pagane.³⁰³ Funnene i Apa Mena er uhyre interessant, både med tanke på at pilegrimene til helligdommen ikke nødvendigvis var kristne,³⁰⁴ samt at denne aktiviteten foregikk lenge etter den anti-pagane lovgivningen som ble introdusert i overgangen til 400-tallet.³⁰⁵ Lignende figurer med ulike form- og stilvariasjoner er også funnet andre steder i Egypt. I funn fra Bawit er navnet «Phib» innrisset [fig. 15], som henviser til Apa Phib som ble sagt å inneha helende egenskaper etter sin død. Disse figurene synes å ha blitt brukt i sammenheng med en festival tilknyttet helgenen, eller eventuelt til graven hans.³⁰⁶ I Phib-figurene er det en mer klart definert, direkte identifikasjon mellom figuren og Apa Phib, enn mellom de ulike Apa Mena-figurene – de fleste kvinnelige – og mannen Menas.

Jeg vil her diskutere symbolene tatt i bruk ved helligdommen, særlig Apa Mena-figurene, men også helgenens relikvier. På hvilke måter ble virkekräften til disse symbolene bygget oppunder i, og påvirket av, Apa Menas rom og vice versa? Jeg vil først gjennomgå deler av det litterære materialet tilknyttet helligdommen, før jeg vil analysere figurene i lys av form og funksjon, hvor kontekst vil henge over begge disse analysedelene. Søkelyset vil rettes mot dynamikken mellom folks agens og mot rom- og brukskontekst. I siste del vil jeg så utforske Apa Menas rom mer generelt, med mål om å forsyne noe av konteksten til pilegrimsopplevelsen, og symbolenes sammenheng med det levde hellige rommet. Under hele diskusjonen ligger vissheten om at symbol ble behandlet på andre premiss i Apa Mena enn i pagane tempel. Mens jeg i forrige kapittel diskuterte ulike måter pagane symbols virkekraft ble *annullert*, er jeg i denne delen opptatt av hvordan kristne symbol ble *tilført* virkekraft.

³⁰² Elsner, «The Death of the Figurine», 139.

³⁰³ Se f.eks. Elsner, *Imperial Rome and Christian Triumph*, 147–48, for skisser og tilpasninger av sarkofagmotiv; Thomas, *Late Antique Egyptian Funerary Sculpture*, for lignende tilpasningstrend i egyptiske gravrom; McKenzie, *The Architecture of Alexandria and Egypt*, 263–70, for håndverkere av

søylehoder på 300- og tidlig 400-tall; *ibid.*, 249, for håndverkere av lamper til rituell bruk for både pagane, kristne og jøder i Alexandria.

³⁰⁴ Frankfurter, *Christianizing Egypt*, 166–67.

³⁰⁵ Se over, s. 13-14.

³⁰⁶ Frankfurter, *Christianizing Egypt*, 100.

Apa Menas tekst: Gjenstander, manifestasjon og virkekraft

Vi har ingen litterære kilder som vi kan datere sikkert til Apa Menas tidligste periode. Flere av kildene fra senere perioder hevder å være skrevet av viktige skikkelser, som for eksempel Theofilos, men de blander som oftest inn anakronistiske bildesyn i de få tilfellene bilder omtales.³⁰⁷ Den mest fullendte samlingen tekster stammer fra et koptisk manuskript datert til 892-893 evt.³⁰⁸ Tekstene om Menas er generelt delt i tre kategorier: om Menas som martyr (*Martyrdom of Apa Mena*), om Menas' liv og fremveksten av helligdommen hans (*Encomium on Apa Mena*), og sist mirakelhistorier tilknyttet helligdommen (*Miracles of Menas*). Her er kun de to siste av interesse.

I miraklene var Apa Mena en håndfast hellig skikkelse som interagererte med mennesker etter helligdommen hans var etablert. Virkekraften hans stammet fra Gud, men han var lik andre helgener mektig og forholdsvis autonom. Det varierer om det sies at Menas selv, Gud, eller erkeengelen Mikael forårsaket miraklene. Det varierer også om miraklene knyttes til gjenstander eller om Menas eller Mikael selv manifesteres og utøver hellig virkekraft, men gjenstandene er aldri selvstendig virkefulle. Mesteparten av handlingen i miraklene foregikk for øvrig i ørkenen som omsluttet helligdommen, ikke i selve helligdommen.

Miraklene er med sporadiske unntak kjent fra to manuskript, ett koptisk³⁰⁹ og ett gresk.³¹⁰ Det koptiske inneholdt 17 mirakel, men kun åtte av dem er fullstendig bevart. Det greske inneholdt 13 mirakel, hvor alle – med unntak av nr. fire og syv som er mer usikker – overensstemmer med de koptiske.³¹¹ Langt færre mirakel er kjent fra Apa Mena, enn andre populære helligdommer fra perioden. Av disse 17 ulike mirakelhistoriene – sammenfattet av både de greske og koptiske – er kun tre viet jakt på helbredelse i sin helhet (én av dem til og med om gjenopplivning fra de døde), mens enda tre hadde helbredelse av mennesker eller husdyr som en bi-del av mirakelet. Resten av miraklene tilfører den vanlige blandingen av historier om pilegrimer som blir reddet av St. Menas fra diverse farer, eller folk – uavhengig om de var kristen eller ikke – som ble straffet for onde handlinger, som å lyge, stjele eller ikke

³⁰⁷ Dette gjelder også f.eks. det senere koptiske *Synaxarium* hvor det fortelles varmt om hvordan St. Menas' mor tilba en fullt bevisst og animert statue, se Weitzmann mfl., *Age of Spirituality*, 577.

³⁰⁸ Drescher, *Apa Mena*, 127.

³⁰⁹ Datert 892-893 evt., tillagt Theofilos av Alexandria.

³¹⁰ Datert mellom det 4. til 6. århundre, tillagt Timoteus av Alexandria. Det er usikkert hvilken av biskopene ved det navnet manuskriptet omtaler.

³¹¹ Se oversikt over de greske og koptiske miraklene i appendiks, s. 137.

overholde løfter.³¹² Kun fra lesning av miraklene kunne en tro folk flest oppsøkte helligdommen med andre formål enn helbredelse, men dette er misvisende. Flere av mirakelfortellingene er tydelig ment til ulike formål, særlig da å overbevise om Apa Mena og kristendommens overlegenhet (tre av miraklene forteller for eksempel om dåp, mens andre er mer subtilt sammenlignende). Fortellingsformen varierer også – fra blodtungt alvor, til nær humor i ett tilfelle³¹³ – som nok er et resultat av at de hadde opphav som muntlige historier og ment å passe til ulike situasjoner.

En kan ikke slutte formålet med pilegrimsreisene fra dette kildematerialet alene. Inkubasjon, votivfigurer, pilegrimsflasker etc., er alle underrepresentert i de litterære kildene, sammenlignet med de mange gjenstandsfunnene. Også relikviene har en minimal, nær ikke-eksisterende rolle i miraklene. Det fjerde koptiske mirakelet er for eksempel det eneste sporet av figurer i Menas-tekstene.³¹⁴ Mirakelet forteller om en kvinne som reiste årlig til helligdommen for å tilby votivofringene sine på vegne av hennes mann som var straffet av Apa Mena. Det er mulig disse var terrakottafigurer, men det spesifiseres ikke. Det tredje koptiske mirakelet forteller om votivofringen av et dekorert fat.³¹⁵ Fatet var tydelig ment kun dekorativt, men det er verdt å bemerke seg at mirakelet poengterer at det ble merket med Apa Menas navn, ikke hans bilde. Menas-flaskene var også spredt i stort omfang, men kildelitteraturen forble stum om dem. En håndfull av miraklene forteller derimot om helbredelse forskyldt av olje som brant foran helgenens kropp i krypten,³¹⁶ og encomiet forteller om hvordan alle som mottok olje fra lampene i krypten ble helbredet.³¹⁷ Dette var den samme oljen som fylte Menas-flaskene. Flere teologer anbefalte tilhørerne sine om å bruke slik mirakuløs olje, eller andre mirakuløse gjenstander som hadde fått virkekraften sin fra kontakt med helgenens kropp.³¹⁸ Gjenstandsmaterialet – som jeg vil vende tilbake til – fremhever Menas helbredende aspekt, snarere enn beskyttelse og straff som betonet i det litterære materialet. Dette indikerer at en reiste til Apa Mena først og fremst for helbredelse og velsignelse. Historier om straff var også antakeligvis viktige sosialt sett, og vil, lik de andre variantene, ha blitt spredt muntlig i stort omfang.

³¹² Se kort diskusjon i *CSLA*, E01222.

³¹³ Se *CSLA*, E07445 (det femte greske mirakelet). Mirakelet forteller om hvordan en krøplet mann ble sporenstrets helbredet og løp vekk i panikk etter en kvinne han hadde lagt med uten samtykke våknet og skrek. I den grad man kan kalle det humor (det er jo nokså usmakelig etter dagens standarder), lå det i mannens reaksjon.

³¹⁴ Drescher, *CTsM*, 23.

³¹⁵ Drescher, *CTsM*, 18-22.

³¹⁶ Drescher, *CTsM*, 25-26; 32; *CSLA*, E07446.

³¹⁷ Drescher, *CTsM*, 65-66.

³¹⁸ Bitton-Ashkelony, *Encountering the Sacred*, 128.

I encomiet (mulig skrevet så tidlig som 640 evt.³¹⁹) hører vi for første gang om et mirakuløst bilde av helgenen. Dette er antakeligvis fiktivt, både fordi martyrhistorien gir en annen versjon av hendelsene,³²⁰ og fordi vi ikke hører om mirakuløse bilder før kilder fra 500-tallet, som vist av Kitzinger.³²¹ Ifølge encomiet lagde en general (*stratelates*) ved navn Athanasius et ikon av Apa Mena på en treplate snart etter hans død mellom 305-310 evt.³²² Athanasius – som ikke må forveksles med biskopen av samme navn – plasserte så bildet på Menas' knokler. Når bildet berørte Menas' kropp ble helgenens beskyttende krefter overført til selve bildet, som slik ble guddommelig virkende og mirakuløst i seg selv. Før denne handlingen hadde ikonet vært uspektakulært og virkesløst. Skal vi tro encomiet var bildet til Athanasius selve kultbildet som ble plassert i helligdommen. Bildet ble beskrevet å avbilde Menas med to sjømonstre under seg, til forveksling lik to kameler. Beskrivelsen av sjømonster synes å ha vært en måte å befeste Athanasius' opphav til kultbildet, som ble kunstnerisk inspirert av vesen han hadde sett på sjøreisene sine. Uavhengig av dette var det kamelvarianten som befestet seg i Menas' ikonografi. Kultbildet nevnes for øvrig ikke i noen av miraklene. Det synes som forfatteren av encomiet var bekvem med bruken av bilder i kristen kult, og skilte seg slik fra den som skrev ned miraklene. Samtidig ble idolkritikken av paganismen beholdt ved at det ble påpekt hvordan Menas ble gjort til martyr da han nektet å følge Diokletians idoltilbedelsespåbud.³²³ Igjen er det åpenbart at konteksten var essensiell for å bedømme hva som var kristent, og hva som var avgudsdyrkelse. Hvorvidt denne kontekststavgengige dobbeltmoralen var opplagt for forfatteren er et åpent spørsmål.

Ifølge Montserrat var det selve *stedets* og *rommets* hellighet som ga virkelig vekt til ritualene i helgenhelligdommer.³²⁴ Helgenenes relikvier var kjernen av denne helligheten, og tilbedelsen var rettet mot disse. Hvilke middel, som bruk av votivfigurer eller inkubasjon, var sekundært. Kraften til disse midlene ble gjerne fortalt å emanere fra kontakt med helgenen på et eller annet vis, enten metafysisk, eller gjennom indirekte kontakt med helgenens relikvier. Montserrat påpeker at det synes som inkubasjon var langt viktigere i Kyros og Johannes-kulten enn i Apa Mena.³²⁵ Konklusjonen kan imidlertid være resultat av et kildeproblem da det meste vi vet om Kyros og Johannes' helligdom – som vokste frem omtrent et århundre senere enn Apa Mena – er fra Sofronios' mirakelhistorier som muligens var lite representative. Hvor lenge

³¹⁹ Drescher, *Apa Mena*, 127.

³²⁰ Drescher, *CTsM*, 4-5.

³²¹ Se videre kildekritikk og kontekst for disse type beretningene i Kitzinger, «The Cult of Images in the Age before Iconoclasm», 116–17, hvor argumentene fortsatt holder seg.

³²² Drescher, *CTsM*, 62-63.

³²³ Drescher, *CTsM*, 47-51.

³²⁴ Montserrat, «Pilgrimage to the Shrine of SS Cyrus and John at Menouthis in Late Antiquity», 279.

³²⁵ *Ibid.*, 266–73.

man måtte være der for å eventuelt bli helbredet var ikke satt, og i et tilfelle blir vi fortalt at det tok hele åtte år da en blind mann mirakuløst fikk synet tilbake.³²⁶

Det er grenser for hvor langt det litterære materialet kan bringe oss. Flere av miraklene forteller om hendelser uavhengig av materielle virkefulle symbol, hvor i stedet St. Menas manifesterte seg selv på mirakuløst vis. Samtidig impliserte de gjerne en tilknytning til Apa Mena-helligdommen. Materialet er riktignok tynt, men peker mot betydningen helligdommens rom hadde for pilegrimene. Foruten – eller som en direkte følge av – de ulike symbolene som bygget oppunder virkekräften til Apa Mena, var dette et sted hvor mirakel ble regelmessig utøvd. Relikviene kan kalles helligdommens «proto-kraft», mens figurene, flaskene og den hellige oljen var sekundærrelikvier som opptok deler av denne virkekräften og spredte den videre. Jeg vil nå diskutere figurene nærmere da de stod i det mest ambivalente forholdet til tidligere pagan religion.

Apa Menas figurer: Votiv og virkekraft

Apa Mena-figurene viser en mindre billedfiendtlig gren av kristendom. Figurene – de første av dem fra 400-tallet, men med forgjengere langt tilbake i tid – utfordrer Kitzingers tradisjon som fastslo at bruk av menneskelagde mirakuløse bilder først ble utbredt fra andre halvdel av 500-tallet. Figurene er riktignok noe annet enn den senere ikonkulten. Ikoner endte opp med å bli sentrale kultbilder som utøvde mirakler. Apa Mena-figurene var derimot virkemiddel brukt i tilbedelsen av helgenen, men var en viktig del av kulten for mange. Jeg vil her dele diskusjonen opp i figurenes form og funksjon. Figurenes kontekst vil overlape begge diskusjonene.

Noen kirkemøter forsøkte å legge føringer på votivofringer, men disse ble ikke etterfulgt i Apa Mena og resten av Egypt. Orleanssynoden i 533 forsøkte eksempelvis å legge restriksjoner på helbredelsesofringer i vestkirken, og det også-vestlige konsilet i Auxerre i 587 forbød kristne å lage votivbilder i tre.³²⁷ Mange votivbilder var større gaver som ikke hadde det samme rituelle preget over seg. Apa Mena-figurene var derimot av minimal økonomisk verdi, og ofret av alminnelige folk. Som nevnt tidligere var votivbilder også i søkelyset til de kristne i Serapeumet om vi skal tro Eunapius.³²⁸ Noen valgte å ødelegge dem, andre å ta dem med seg.

³²⁶ Ibid., 272–73.

³²⁷ Freedberg, *The Power of Images*, 136.

³²⁸ Se over, s. 41-42.

Å hevde at billedlige votivoffer var akseptable dersom de var gaver, vil derfor være misvisende. Ingen av disse møtenes jurisdiksjon strakk seg til Apa Mena. Hos Hieronymus kan vi spore en motvekt til disse synspunktene innad vestkirken. Mens de to møtene representerer synspunkt som fordømte billedlige votivofringer som ikke-kristne, mente han konteksten dikterte hvorvidt slike «idolatiske» (les: kristne) skikker var legitime.³²⁹ I Apa Mena må konklusjonen ha vært den samme: figurer var en naturlig del av kulten.

Clelia Martínez Maza har forklart den tvetydige utformingen til terrakottafigurer og lignende objekt tilknyttet hjemmet og andre kultsteder ved at figurene var lokale formvariasjoner av guder som ikke var fullt integrert blant de gresk-romerske gudene.³³⁰ De var derfor lettere å tilpasse, og trengte ikke stå i opposisjon til kristendommen. Av den grunn var de heller ikke i målskiven for ikonoklaster, ifølge Maza. Samtidig er de uten tvil antropomorfe avbildninger brukt i sammenheng med kult, så dette er ikke et endelig svar. Det er et feilsteg å legge fokus på formen alene, da den ikke var utslagsgivende for bildeangrep i seg selv, slik jeg har vist i forrige kapittel. Snarere var det blandingen av form, funksjonen og brukskonteksten som gjorde at de ble mål for ikonoklaster. Det er også misvisende å forklare videre bruk som et resultat av manglende integrasjon. Votivfigurer falt nemlig ut av bruk og ble angrepet i andre regioner, og ble et egyptisk særphenomen i den kristne senantikken.³³¹ Apa Mena var også i nær kontakt med kirken i Alexandria.³³² Det var generelt biskopen i metropolens oppgave å autentisere relikvier, samt bestemme hvor de skulle plasseres.³³³ Riktignok synes ikke utvelgelsen alltid å ha vært etter biskopens smak, da landsbygden som nevnt var fylt av lokale helgener, mens byene – hvor biskopen hadde større innflytelse – var dominert av helligdommer til bibelske helgener.³³⁴ Under Justinian ble også Martyrkirken rekonstruert i en stil som var vanlig i Syria, men uten tradisjon i Egypt.³³⁵ Praksisene kan kort sagt ikke sies å være et resultat av isolasjon eller uvitenhet. Frankfurter argumenterer for det samme, og mener at de ikke kan bortforklares *kun* som en lokal folkelig praksis (selv om tradisjon og individualitet er sentralt i argumentet hans), men at disse ble dratt inn og akseptert i «godkjente» kristne praksiser ved Apa Mena.³³⁶

³²⁹ Se over, s. 30-31.

³³⁰ Maza, «Religious Conflict in Late Antique Egypt», 58.

³³¹ Se over, s. 74, n. 302.

³³² Thomas, *Late Antique Egyptian Funerary Sculpture*, 43; Montserrat, «Pilgrimage to the Shrine of SS Cyrus and John at Menouthis in Late Antiquity», 263.

³³³ Haas, *Alexandria in Late Antiquity*, 248–49.

³³⁴ Se over, s. 72, n. 288.

³³⁵ Grossmann, «The Pilgrimage Center of Abū Mīnā», 284.

³³⁶ Frankfurter, «Female Figurines in Early Christian Egypt», 199.

Hva gjorde at dette synkretistiske religiøse landskapet fikk eksistere videre? Hieronymus begrunnelse for hvorfor «pagane» praksiser kunne godtas er i overkant forenklet ettersom han ikke gir oss noen svar på motivasjonen bak dette, men han setter oss på sporet for hvorfor noe kunne tolereres. Praksisene i Apa Mena ble imidlertid ikke bare tolerert, men aktivt *valgt* av kristne. Edith Turner har poengtert at pilegrimsferder – uavhengig av religion, tid, sted – er essensielt materielle affærer:

At the heart of pilgrimage is the folk, the ordinary people who *choose* a ‘materialist’ expression of their religion. In other words, pilgrimage as a religious act is a kinetic ritual, replete with *actual objects*, ‘sacra,’ and is *often held to have material results*, such as healing.³³⁷

Apa Mena-figurene og -flaskene er kort sagt bare en av en lang rekke eksempel på «materialisert» religion.

Form: Antropomorf tvetydighet og *mimesis*

Gitt de mange bevisene på kristen gjenbruk av klassiske objekt og motiv, samt utbredelsen av lignende ambivalente motiv i flere kulturer, er det vanskelig å hevde at noe er pagant kun fordi det deler form med tidligere pagan symbolikk. Selv om en kan si at utformingen av figurene påvirket tolkningen, er den heller ikke bestemmende.³³⁸ Er det egentlig viktig hva håndverkeren bak disse figurene tenkte, eller er det av mindre betydning sammenlignet med hvordan den som tok de i bruk forstod dem? Mens en tradisjonell ikonografisk analyse vil forsøke å finne den iboende meningen og formålet med disse objektene, er dette kritisert i senere år til fordel for respons- og resepsjonsteoretiske tilnærminger. Et slikt skifte er i mine øyne helt essensielt for å danne et helhetlig bilde av senantikkens kristne symbolforståelse. Dersom man forsøker å avdekke en iboende mening i gjenstandene er det også nærliggende å gå til teologene for forståelsesrammene. Det er absolutt relevant – og jeg vil også diskutere identifikasjonen av figurene her – men slutningen kan ikke bli for bastant. En ensrettet tolkning vil forme svarene slik at for eksempel praksiser utenfor ortodoksiens rammer blir koblet til overtro og vranglære,

³³⁷ [Min kursiv] Turner og Turner, *Image and Pilgrimage*, xiii.

³³⁸ Se også over, s. 54, for samme poeng sett i kontekst av ikonoklastiske narrativ.

mens tidlige *mater lactans*-figurer – en ammende moderfigur – blir *Isis-lactans* etc. Her vil jeg sette Frankfurters diskusjon av meningsskapingen rundt Apa Mena-figurene i førersetet.

Frankfurter argumenterer for at det ikke synes som senantikkenes religiøse håndverkere, i det minste i Apa Mena, fikk strenge retningslinjer i utformingen av figurene. Dette står i kontrast til Thelma Thomas som mener det lå tydelige retningslinjer for korrekt utforming,³³⁹ men Thomas er riktignok opptatt av gravkunst, mens Frankfurter omtaler mindre gjenstander som pilegrimsfigurer, amuletter og lignende. Ifølge Frankfurter kan denne håndverksfriheten være med å forklare hvorfor figurene tilsynelatende kunne være «pagane», uten en særegen kristen ikonografi. Dette fordi håndverkerne baserte seg på tidligere lokale utformingstradisjoner.³⁴⁰ Frankfurter argumenterer for et viktig skille: Disse kvinnelige figurene – knapt gjenkjennelige bortsett fra kronene eller andre tydelige kjennetegn som ulike positurer – var ifølge ham ikke ment å uttrykke eller reflektere en spesifikk teologi eller mytologi, men ble innprentet ens eget religiøse rammeverk. Det blir derfor misvisende å kategorisere dem som «kristne» eller «pagane», de simpelthen «mediated the *presence* of gods».³⁴¹ De religiøses vaner og håndverkstradisjoner var langt mer drivende enn en høy-kirkelig doktrine.

Lignende argumenterer Frankfurter for at det kristne korset i mange sammenhenger ikke var ment å representere Jesu korsfestelse – på tekstiler, steler, amuletter, og gulv- og veggmosaikk i hjemmet – men heller Guds *beskyttende* kraft. På samme vis som Apa Mena-figurene, fulgte gjerne kors-utformingen lokale tradisjoner. I Egypt var *ankh*-hieroglyfen en viktig inspirasjonskilde,³⁴² og som nevnt i diskusjonen av Serapeumet, var dette kjent for kirkelige menn som Rufinus og Sokrates, selv om de konstruerte den kristne oppdagelsen av symbolet.³⁴³ Det har lenge vært forfektet at også *Maria lactans*-motivet – Maria som ammer Jesusbarnet – som startet å utbres på 400-tallet var direkte inspirert av *Isis lactans* – Isis som ammer Horus.³⁴⁴ Frankfurter har argumentert for at dette er en unødvendig kobling, og at *Maria lactans*-motivet heller var enda en variant i et omfattende pantheon av *mater lactans* motiv.³⁴⁵ Både *lactans*- og korstolkningen til Frankfurter koker ned identifikasjonen til selve funksjonens essens. De utstrålte henholdsvis fruktbarhetshåp og beskyttelse og var «kristne» ettersom de ble brukt i en kristen verden.

³³⁹ Thomas, *Late Antique Egyptian Funerary Sculpture*, 30.

³⁴⁰ Frankfurter, *Christianizing Egypt*, 154–55.

³⁴¹ [Min kursiv] *ibid.*, 155.

³⁴² *Ibid.*, 157.

³⁴³ Se over, s. 68-69.

³⁴⁴ Török, *Transfigurations of Hellenism*, 271–72.

³⁴⁵ Frankfurter, *Christianizing Egypt*, 166–67; Frankfurter, «Female Figurines in Early Christian Egypt», 212–13.

En del av styrken i Frankfurters argument er denne åpenheten for tolkningsambivalens, men samtidig tipper han til å bli i overkant kritisk og motvillig til en tydelig tolkning. Ifølge ham formidlet figurene guddommelig nærvær, men det sentrale var den religiøses selvidentifikasjon med figuren.³⁴⁶ I Frankfurters forståelse var det ikke form, men heller funksjon og sosial kontekst og interaksjon mellom aktører i Apa Mena som lå til grunn for virkekräften til figurene.³⁴⁷ Utvelgelsesprosessen stod sentral i meningsskapingen, ifølge Frankfurter. Valget av en figur ble påvirket av hva som hadde fungert for familie og bekjente, hva som ble anbefalt av medreisende eller andre ved området, samt hva som var tradisjon ved helligdommen. I bunn lå et spørsmål av hvilken figur som best kunne representere en selv, og hvem man ønsket å være. Frankfurter bemerker her betydningen av utsmykningsdetaljene på disse figurene, spesielt koafyren (dvs. den stiliserte hår og hodepynten) [se fig. 14.1-6, 13.10-15, 13.18-19]. Ettersom en av figurenes funksjoner, ifølge Frankfurter, var at den skulle representere brukeren, ble utsmykningen en måte å forhøye brukerens velstand og status. Dette bærer fellestrekk med gravkunst hvor den avdøde skulle idealiseres.³⁴⁸ For eksempel viste de mye omtalte egyptiske mumieportrettene – som hadde falt ut av bruk på denne tiden – kvinner som etterlignet Isis' hårsstil.³⁴⁹ Figuren kunne presentere en idealisert versjon som bar plagg og utsmykning som brukeren ikke hadde mulighet å bekle seg i.³⁵⁰ Identifikasjonen var dog ikke direkte ifølge Frankfurter – «jeg er denne figuren» – men heller implisitt; «denne figuren viser en vellykket kvinne med et vellykket svangerskap, hvilket jeg også ønsker».

I lys av dette er en identifikasjon av figurene med Maria absolutt mulig. Ingen representerte vel en vellykket fødsel mer enn selve *theotokos* («gudedefødersken»³⁵¹)? Det er imidlertid et noe forenklet svar som problematiseres av flere faktorer: Som påpekt av Frankfurter var *Maria lactans*-motivet ikke særlig utbredt enda,³⁵² selv om de første eksemplene av Apa Mena-figurene stammer fra samme tid som Maria-ikonografien. Török har også påpekt betydningen av smånyanser i ikonografien, der Maria som regel var avbildet på en trone.³⁵³ Ingen av figurene bærer noe som spesifikt knytter dem til Maria. Tronen var

³⁴⁶ Frankfurter, «Female Figurines in Early Christian Egypt», 207.

³⁴⁷ Ibid., 216.

³⁴⁸ Elsner, *Imperial Rome and Christian Triumph*, 147–48; Riggs, «Facing the Dead», 96–99.

³⁴⁹ Riggs, «Facing the Dead», 98.

³⁵⁰ Frankfurter, «Female Figurines in Early Christian Egypt», 206.

³⁵¹ Tittelen *theotokos* ble definert i doktrine ved konsilet i Efesos i 431 evt. Tittelen er ofte oversatt til «Guds mor», men dette er noe misvisende og

impliserer et annet forhold mellom Maria og Kristus. Å omtale Maria som «Guds mor» var bl.a. kritisert for å ligne henne til Isis, som ble kalt det samme.

³⁵² Frankfurter, «Female Figurines in Early Christian Egypt», 212–13.

³⁵³ Török, *Transfigurations of Hellenism*, 272; Se også Thomas, *Late Antique Egyptian Funerary Sculpture*, 70–72, som har påpekt det samme problemet angående identifikasjonen av egyptiske grav-steler.

tradisjonelt også stolen til guddommer, så det er heller ikke slik at det er eksklusivt for Maria. Riktignok satt ikke tidligere ikke-kristne figurer på en trone selv om statueekvivalentene deres gjorde det. Om noe, deler flere av figurene heller kjennetegn med Isis' ikonografi, som ofte ble avbildet med en koafyr. Å hevde at figurene i Apa Mena var tenkt å avbilde Maria spesifikt er kort sagt usannsynlig. I tillegg mener Török å spore fremveksten av *Maria lactans* tilbake til Konstantinopel, som så spredte seg til Egypt.³⁵⁴ Han er i tråd med dette også svært kritisk til å identifisere dem som *Isis*, til tross for likhetstrekkene. Jeg er imidlertid skeptisk til at figurene i det hele tatt *burde* tydelig identifiseres som én enkelt guddom. Det betyr ikke at figurene ikke *kan* knyttes til en guddom, men identifiseringen burde holdes åpen både for å ta høyde for ulike pilegrimers tolkninger og for at formen ikke var bare knyttet til én guddom, men en viss type virkekraft. Frankfurters tolkning – hvor de sees å representere en mer universal fruktbarhets-*mimesis* – passer bedre med både formen og funksjonen deres som votivoffer, hvilket jeg vil komme tilbake til.

I hjemmet, hvor konteksten var endret, er det derimot mer sannsynlig at de ble identifisert som Maria eller en annen alternativ hellig moderfigur. Maria var tross alt ikke det eneste fruktbarhetsforbildet og -symbolet blant kristne i senantikken. For eksempel blir «vår moder Sarah» påkalt i en koptisk magisk papyrus for en kvinne som ønsket å bli gravid.³⁵⁵ I tillegg ble også Isis fortsatt påkalt i mange århundrer etter templene hennes ble stengt, også av kristne.³⁵⁶ Ved siden av valget om å be om hjelp og beskyttelse gjennom disse figurene, hersket et teologisk ideal om at kristne skulle etterligne bibelske skikkelser og helgener.³⁵⁷ Slik sett er en lignelse mellom figurene og Maria (eller en annen helgenskikkelse) kun en materialisert versjon av hellig *mimesis*. Figurene *var* ikke Maria, men en kristen kvinne kunne nærme seg henne ved etterlignelse; en typisk kristen kombinasjon av mentale ideal formidlet gjennom materielle symbol.

Det er for øvrig påfallende hvor fraværende Jesus og engler er i gjenstandsmaterialet. I materialet jeg har kommet over finnes ingen avbildninger av engler eller Jesus i menneskeskikkelse,³⁵⁸ men vi har eksempelvis ingen spor av tak- og veggfresker i kirkene og krypten, hvor det er godt mulig de viste seg. I den grad Kristus har en plass her, er det som allusjon i form av korset, og eventuelt i en birolle i *lactans*-figurene. St. Menas dominerer

³⁵⁴ Török, *Coptic Antiquities I*, 33–34.

³⁵⁵ Vikan, *Early Byzantine Pilgrimage Art*, 28.

³⁵⁶ Se eksempler i Frankfurter, *Christianizing Egypt*.

³⁵⁷ Vikan, *Early Byzantine Pilgrimage Art*, 27.

³⁵⁸ I Louvre (E 11565) finnes et velkjent ikon av Kristus og «Apa Mena». Dette er ikke helgenen Menas, men sannsynligvis en klosterleder. Weitzmann mfl., *Age of Spirituality*, 552.

helligdommens ikonografi, da med unntak av disse feminine figurene. Den mest typiske avbildningen av Menas (brukt på de fleste pilegrimsflaskene) var den samme som i krypten [fig. 16]:³⁵⁹ helgenen i *orans*, med en kamel på hver side, og gjerne, men ikke alltid, også med et kors på hver side. Med unntak av en gruppe rytterfigurer med frygiske hatter, kan ikke votivfigurene kobles spesifikt til Menas (som ble fortalt å være av frygisk opphav i noen historier³⁶⁰). Disse ble mest sannsynlig kjøpt av soldater for å få Menas' beskyttelse i krig,³⁶¹ og illustrerer hvordan form var utslagsgivende for valget av figur. Det er tydelig at pilegrimenes egen identifikasjon med figurene og *mimesis* var utslagsgivende for hva som ble skapt og brukt.

Apa Mena ble som nevnt ikke bare besøkt av kristne. Med dette i mente kan det spekuleres i om bruken av tvetydige og/eller synkretistiske figurformer var en måte å inkorporere både kristne og ikke-kristne i helgenkulten. En av presteskapet forrettet den hellige oljen og konsekreterte antakelig figurene.³⁶² En må forvente han hadde tatt affære dersom figurene hadde vært upassende. I denne forståelsen kan *lactans*-figurene sees som pragmatiske verktøy for å muliggjøre en pagan *interpretatio* av symbolene ved helligdommen. Heller ikke rytterfigurene hadde en tydelig kristen eller pagan merkelapp, men var likevel koblet til den hellige Menas.

Funksjon: Gjenytelse og viderefordlet virkekraft

Hvordan forstår vi så votivfigurenes funksjon? Vi finner lite hjelp i tekstene til å forstå dette. Som nevnt tidligere omtaler ingen av mirakelhistoriene fra Apa Mena spesifikk bruk av figurer, med ett mulig unntak i det fjerde koptiske mirakelet. Dette betyr imidlertid ikke at de var uten betydning, slik det store antallet gjenstandsfunn fra Apa Mena viser. Figurene kan ha vært oversatt av forfatterne, sett som så selvfølgelig at de ikke trengte nevnes, eller ansett som problematiske verktøy som ikke burde omtales. Uavhengig av hvilken av disse tolkningene en følger videre, viser likevel massenes egen agens seg som drivende for praksisene. Figurer og bilder *var* i bruk ved Apa Mena. Det stiller spørsmål til betydningen av disse figurene i ritene utført ved Apa Mena.

³⁵⁹ Se under, s. 99-100.

³⁶⁰ Drescher, *Apa Mena*, i-x.

³⁶¹ Grossmann, «The Pilgrimage Center of Abû Mînâ», 300; Török, *Coptic Antiquities I*, 51.

³⁶² Se under, s. 86.

En av Sofronios' mirakelhistorier fra Kyros og Johannes-helligdommen omtalte votivfigurer i et ritual tilknyttet helbredelsen av et barn.³⁶³ I dette ritualet ble figurene brukt i etterkant av helbredelsen, ikke før. Dette er kun en av flere måter votivfigurer ble brukt. Både i det pre- og post-kristne Egypt ble de hengt opp som slike uttrykk for takknemlighet, men også i forbindelse med forespørsler.³⁶⁴ Apa Mena var intet unntak. Freedberg påpeker også at votivofringer har en overveldende variasjon i praksis og stiller riktig spørsmål til om en generell forklaring av disse kan forsvares. Ifølge ham er den sentrale motivasjonen bak bruken og skapelsen av votivfigurer som oftest å takke gudene,³⁶⁵ lik Sofronios' historie. Når det er sagt er det viktig å huske på hvordan gaver ofte fungerer, særlig innenfor den antikke verdenens gjennomsyrende patron-klient system. Selv om votivfigurene ble gitt av takknemlighet var det også noe som det ble forventet – eller i det minste håpt – gjenytelse fra, om enn kun oppmerksomhet; et gjensidig blikk. Slik sett kan det sees som en religiøs variant av det velkjente sosiale forholdet, hvor tilbederen fungerte som «klient» av helgenen.

Ifølge Frankfurter er det som nevnt en feilslutning at virkekraften til votivfigurer som disse stammet fra form eller representasjon.³⁶⁶ Virkekraften burde heller sees som resultat av samlingen av kroppslige bevegelser utført i riter, hvor figuren ga ekstra tyngde og spesifisitet til ønskene fremsatt til helgenen. Den nøyaktige plasseringen av dem i krypten, på et alter eller lignende, kunne påvirkes av sosiale interaksjoner med familie og eksperter ved helligdommen, og gikk inn i en serie bevegelser gjennom helligdommen. I Apa Mena synes det som figurene primært ble hengt i taket til krypten hvor det er funnet hundretalls spor av små spiker figurene kunne festes til.³⁶⁷ Samtidig er det ikke til å komme unna den potensielt problematiske ikonografien figurene bar med seg. For Frankfurter er, som nevnt tidligere, ikke svaret at de var ment å avbilde noe pagant eller kristent, men heller at figurene må forstås som representasjoner av menneskene de ble brukt av, eller på vegne av. Votivfigurene var verktøy gjerne formidlet og skapt av spesialister – både håndverkere og presteskaper var delaktig – og ble tillagt virkekraft av en mangfoldig gruppe troende med svært jordlige behov.

Frankfurter argumenterer for at selv om de primært ble brukt som votivfigurer, er det også tegn på at mange ble brakt med hjem.³⁶⁸ Det er eksempelvis funnet flere figurer i Alexandria som sannsynligvis ble laget i Apa Mena. Ifølge Frankfurter fungerte de som

³⁶³ Frankfurter, *Christianizing Egypt*, 127–28.

³⁶⁴ Ibid., 129; Abdelwahed, *Houses in Graeco-Roman Egypt*, 51.

³⁶⁵ Freedberg, *The Power of Images*, 137, 153–60.

³⁶⁶ Se over, s. 82, n. 347; Frankfurter, «Female Figurines in Early Christian Egypt», 215–17.

³⁶⁷ Grossmann, «The Pilgrimage Center of Abū Mīnā», 300; se figureksempel med opphengsmuligheter i Török, *Coptic Antiquities I*, G3–37, enkelte av dem fra Apa Mena.

³⁶⁸ Frankfurter, «Female Figurines in Early Christian Egypt», 202–3.

suvenirer eller, enda viktigere, som symbol på helgenens beskyttelse og velsignelse over husstanden, opphøyd av den mimetiske lignelsen mellom helgen og tilbeder.³⁶⁹ I sistnevnte form vil minne være helt sentralt i hvordan de ble tillagt mening. Vi kobler gjerne gjenstandene vi eier, og dette gjelder spesielt souvenirer, til spesifikke minner. Hjembrakte figurer fra Apa Mena vil på samme måte ha blitt informert av landskapet de stammet fra. Det betyr ikke at de *må* ha vært religiøst informert også i hjemmet, men gitt at de stammet fra en helgenhelligdom synes det nær garantert. Grossmann viser også til figurenes votiv-funksjon, men vektlegger i enda større grad hvordan figurene kunne tas hjem som objekt med reell virkekraft; som beskyttelse tilknyttet fødsel, eller for hell i kjærlighet og ekteskap.³⁷⁰ Krittisk her, er at Grossmann mener det er sannsynlig at de fikk denne virkekraften fra å konsekres i en av kirkene. Slik var også ledelsen ved Apa Mena delaktig i utviklingen av figurenes virkekraft. Vi finner også paralleller til virkekraften til slike figurer i hjemmet i senere historier. For eksempel fortelles det i *Vitaet* til stylitten Simeon den yngre om hvordan slike hjembrakte bilder var direkte virkefulle i seg selv og evnet å helbrede og beskytte mot sykdom.³⁷¹

Disse figurene fremstår som noe tydelig annet enn kultbildene som ble kritisert i historiene om Serapeumet så lenge de forble innenfor Apa Mena-helligdommens kontekst. I hjemmet er sammenligningen med tradisjonelle kultbilder mer diffus, hvor de i større grad innehadde en autonom virkekraft. Dette diffuse skillet mellom idolatri og gyldig kult er eksempelvis tydelig i Shenoute av Atripes rettslige forsvar i etterkant av at han invaderte Gesios' hjem på jakt etter kultbilder.³⁷² Gesios var en samfunnsleder i nabobyen til Shenoutes kloster, og en politisk rival til abbeden. Han kalte seg selv for kristen, men Shenoute anklaget ham for å være pagan i hemmelighet, og en løgner. Shenoute påpekte hvordan Gesios kalte seg kristen, men ofret til små statuetter av det han identifiserte som Kronos og andre «demoner» i soverommet i hjemmet sitt. Særlig da Shenoute forklarte hvordan Gesios ofret til kultbildene blir skillelinjene mellom kristen og idolatrisk praksis utvasket, men ikke i Shenoutes øyne:

I took his [Gesios] gods, whom he worships by lighting a lot of lamps for them, and offering up incense to them on the altars, with what they call *kuphi*, and breaking bread before them.³⁷³

³⁶⁹ Ibid., 213.

³⁷⁰ Grossmann, «The Pilgrimage Center of Abû Mînâ», 299–300.

³⁷¹ Vikan, *Early Byzantine Pilgrimage Art*, 82.

³⁷² Se oversettelse og kommentar av forsvaret i Emmel, «Shenoute of Atripe and the Christian

Destruction of Temples in Egypt». Emmel diskuterer også den sosiopolitiske konteksten til hendelsen som jeg ikke har hatt plass å redegjøre for.

³⁷³ Shen. At. *Let Our Eyes*, 1.21, overs. Emmel.

Lampetenning, røkelsesbrenning og å bryte brød foran tilbedelsessymbolet ble beskrevet av Shenoute som del av idolatri. Samtidig gjorde kristne det samme i helgenkult, hvilket han glanser fint over. Det er selvsagt ingenting som tilsier at Shenoute så positivt på dette heller, i likhet med en del andre kristne ledere. Kontekst er likevel helt sentralt her, i tillegg til hva tilbedelsen ble rettet mot og sosiopolitiske maktdynamikker mellom Shenoute og Gesios. Angrepet gir også et innblikk i de sosiale farene ved avvikende praksiser, men Gesios' nære nettverk var ikke avgrenset til det kristne *communitas* hvilket sikret ham en grad av trygghet.

På sett og vis har figurene også mye til felles med hvordan den pagane Apuleius beskriver gudestatuetter på 150-tallet evt., også i en forsvarstale. Ifølge Apuleius var det skulptørens agens som skapte bildets virkekraft. Apuleius spurte håndverkeren Cornelius Saturninus om å lage en statuett av hvilken som helst gud han fant passende, som Apuleius kunne rette bønnene sin mot.³⁷⁴ Statuetten – som endte opp å være av Merkur – kunne være av hvilket som helst materiale, så lenge det var en form for tre. Figuren fikk senere en rolle å spille da Apuleius ble stilt for retten for skadelig magiutøvelse.³⁷⁵ Apuleius ble anklaget for å ha laget en figur for magiske formål i hemmelighet. Det var sentralt i forsvaret hans å distansere seg fra skapelsesprosessen. Den magiske funksjonen stammet fra en spesiell type tre – ibenholt, som er nær svart i fargen – som angivelig ble formet som et tynt lik.³⁷⁶ Apuleius hevdet at han ikke var involvert i konstruksjonen av en slik figur, og demonstrerte med å vise figuren han fikk laget av Saturninus.³⁷⁷ Hele farsen med figuren var en misforståelse ifølge ham. Han eide ingen slike onde lik-lignende figurer, kun friske, sunne og gode. Samtidig påpekte han at han nærmest alltid bar med seg en liten gudestatuett. Under fester ofret han gjerne røkelse, vin og noen ganger et dyreblods offer til den han hadde på seg. I Apa Mena finnes det likhetstrekk med Apuleius' figurforståelse. Formen var i begge tilfeller forstått som å påvirke hvordan figurene virket. Selv om ikke materialet synes å være av nevneverdig betydning i Apa Mena, ble den hellige virkekraften tillagt figurene idet de ble konsekstrert i hellig olje. Håndverkeren var byttet ut med en munk, og treet med olje.³⁷⁸

Den videre utforskningen av funksjonen til figurene, og hvordan virkekraften ble bygget oppunder, er best å se i en bredere sammenheng av Apa Menas rom og andre symbol. En siste viktig visuell funksjon, påpekt av kunsthistorikeren Cynthia Hahn, kan nevnes her. Figurene og liknende votivfringer var ikke bare bruksobjekt, men vil ha fylt helligdommen med bevis for

³⁷⁴ Apul, *Apol.* 61.

³⁷⁵ Apul, *Apol.* 61-65.

³⁷⁶ Apul, *Apol.* 62-63.

³⁷⁷ Apul, *Apol.* 63.

³⁷⁸ Se f.eks. Miller, *The Corporeal Imagination*, 136ff, for et bredere perspektiv på animering av votivfigurer i paganisme og kristendom.

utøvde mirakel.³⁷⁹ Apa Menas rom var fylt av impulser som bygget oppunder stedets hellighet og virkekraft.

Apa Menas rom: Oppbygning av virkekraft

Pilegrimene til Apa Mena er for lenge, lenge siden, død. Ei heller har vi fått overlevert noe om opplevelsen av å være ved helligdommen foruten et par mirakelhistorier. Ethvert forsøk på å gjenskape opplevelsen av å være *akkurat* der og hvordan rommet i Apa Mena ble oppfattet, er som å hive steiner i stille vann for å se hvilke ringvirkninger det får. Det betyr imidlertid ikke at ringvirkningene er verdiløse, selv om de er forskyldt av oss. I senere år har flere formulert idéer og teorier om rom. Blant disse er geografen Yi-Fu Tuan som la frem tanker om hvordan folk – både universelt og i ulike kulturer – tenker og føler om ulike rom i verket *Space and Place*. Ifølge Tuan kan ikke rom («space») og sted («place») eksistere uavhengig av hverandre, men idéene av det ene informerer det andre.³⁸⁰ Rom er det mer abstrakte, og sted det faktiske og purt materielle. I tråd med dette fastsetter Tuan klokt at tilnærmingen hans til rom og sted heller har som mål å foreslå, enn å konkludere.³⁸¹ Spørsmålsteget burde derfor forestilles etter hver påstand, og detalj og kvalifikasjon ofres til fordel for klarhet. Jeg mener dette er en av Tuans tilnærmings styrker, og innsikten er opplysende da han fremlegger andre ambisjoner for forskningen enn definitive svar. Dette har også vært ambisjonen min i denne siste delen om Apa Menas rom. Her vil jeg utforske flere symbol enn figurene, hvor søkelyset vil rettes mot krypten. Jeg vil også tilby et perspektiv på den opplevelsesmessige effekten av bybildet. Relikviene stod sentralt i Apa Menas rom og vil derfor diskuteres mest utdypende, mens figurene vil trekkes inn igjen der de er relevant.

Jeg nevnte tidligere hvordan poeten Prudentius mente at klassiske bilder kunne stå så lenge det ikke var i en kultisk kontekst. Samtidig, på slutten av 300-tallet, ga Prudentius en dypt religiøs beskrivelse om opplevelsen av å ligge foran relikviene til martyren Cassian. Beretningen er fra en annen helligdom, men er et nyttig referansepunkt for å også diskutere opplevelsen i Apa Mena. Historien vitner ikke bare om hvilken rolle relikviene og kultbildet

³⁷⁹ Hahn, «Seeing and Believing», 1084.

³⁸⁰ Tuan, *Space and Place*, 6.

³⁸¹ *Ibid.*, 7.

spilte for Prudentius – han så det som et mentalt hjelpemiddel – men også hvilke følelser og tanker som gikk gjennom hodet til poeten.

I was bowed to the ground before the tomb which the holy martyr Cassian honours with his consecrated body; and while in tears I was thinking of my sins and all my life's distresses and *stinging pains*, I lifted my face towards heaven, and there stood confronting me a *picture of the martyr painted in colours*, bearing a thousand wounds, all his parts torn, and showing his skin *broken with tiny pricks*. [...] I appealed to the verger and he said: 'What you are looking at, stranger, *is no vain old wife's tale*. The picture tells the story of what happened...' ³⁸²

Videre forteller han om hvordan Cassian ble myrdet midt i undervisningen av en gruppe elever etter at han tidligere hadde nektet å tilbe gudene.³⁸³ Cassian var ingen klassisk helgen. Prudentius beskriver hvor streng han var, dyktig, men tuktende til den grad at han pisket elevene sine. Elevene opparbeidet dermed enorm misnøye mot læreren sin, og da han skulle straffes lot dommeren barna fullbyrde straffen så de kunne dyppe hendene i Cassians blod. Prudentius brukte fortellingen til å reflektere over hvilken rolle den kristne læreren burde ta, men enda viktigere er at han gjør dette ved å sammenligne seg selv med Cassian. Dette er også noe av nøkkelen her. Helgenhelligdommer var ikke bare generiske religiøse steder, men fortellingene om helgenene – formidlet gjennom bilder, tekst (for dem som leste) og muntlige tradisjoner – ga rommene særpreg og la til rette for åpenbaringer av ulik natur. Bildet og relikviene var her bevegende middel i tandem, som geleidet og utløste Prudentius' refleksjoner.

Minnets kontekst: Lokalisert hellighet

Prudentius' beskrivelse illustrerer også et av Tuans poeng, nemlig hvordan rom og sted kan gis en egen identitet av historien de kobles til.³⁸⁴ Om historien er sann eller forestilt, er sekundært. Tuan eksemplifiserte dette med en observasjon gjort av fysikerne Niels Bohr og Werner Heisenberg da de besøkte Kronbergløtten i Danmark. For Bohr endret slottet seg fullstendig idet han reflekterte over at Hamlet visstnok hadde bodd der. Slottet kom til live. Det er naturlig å tenke seg at pilegrimer til Apa Mena var preget av lignende refleksjoner, om ikke enda mer

³⁸² [Min kursiv] Prud. *Lib. Perist.*, 9.5ff, overs. Maas.

³⁸³ Se videre oversettelse i Maas, *Readings in Late Antiquity*, 55–56.

³⁸⁴ Tuan, *Space and Place*, 4.

intetst, da krypten inneholdt selve knoklene til St. Menas. Helgenhelligdommene er eksempel på steder hvor «designerne» bak (de religiøse ekspertene og autoritetene) var besatt av å tydelig definere rommets minne.

De muntlige fortellingene er eksempel på sosiale måter å forplante dette på. Fortellinger er derimot kun ett vis å definere rom på, som sjelden agerer alene. I Apa Mena ble fortidige symbol – som terrakottafigurene – gjenfortolket i det kristne rommet. Både Apa Menas autoritet og folks vaner og minner innpasset disse antropomorfe symbolene – som delte ikonografiske kjennetegn med tidligere guddommer – i en kristen verden. Helgenhelligdommene var også et sted hvor definisjonen av fortidens helter og skurker ble snudd om: martyrene var historiens helter. Her var den muntlige spredningen av martyrfortellinger sentral. Relikviene var helt essensielle. I historiene om Apa Mena var det ulike variasjoner på hvem som brakte helgenens relikvier til helligdommen hans, men alle hevdet de la grunnlaget for den.³⁸⁵ Relikviene fungerte både som minnessymbol – bokstavelig talt kroppene til kristendommens helter – og la fundamentet for stedet og rommets hellighet, samt de andre gjenstandenes virkekraft.

Et slikt «minne-perspektiv» som skissert av Tuan, kan hjelpe å forklare hvorfor mange biskoper jaktet på relikvier. Relikvier var gjerne kostnadskrevenne anskaffelser som inkluderte reiser for å finne dem, autentiseringsprosesser, store summer for å lage verdige hvilested rundt dem, for ikke å snakke om de mulige politiske kostnadene og midlene som måtte iverksettes dersom relikviene allerede lå et annet sted. Prisen var vel verdt det, og ubetydelig for biskopenes og keiserens fyldige gullkammer. Relikviene vil ikke bare ha hatt den effekten at pilegrimer kunne oppsøke de faktiske hellige legemene, men de mentale koblingene mellom minnet, stedet, og relikviene sikret også at helligdommen fikk en egen aura – som alle andre steder hvor det var laget en kobling mellom en forestilt (her: mytisk) historie og det faktiske, nåtidige stedet. Relikviejakten var med andre ord kritisk for å etablere spesielt hellige rom uten en egen historie. St. Katarinaklosteret på Sinaifjellet er et eksempel bygget rundt et allerede-eksisterende hellig symbol. Klosteret var nemlig bygget rundt den brennende busken man mente Gud hadde inkarnert seg i for Moses. Slik ble rommets minnesymbol nærmest bokstavelig rotfestet. Da relikviene materielt forplantet helgenene, ble de også sentrale i tilbedelsespraksiser. Dette er tydelig i Prudentius' beskrivelse nevnt over, og liknende vektla Gregor av Nyssa hvordan alle sansene ble tatt i bruk i bønner til martyrenes relikvier, akkurat som om helgenen var til stede.³⁸⁶

³⁸⁵ Drescher, *CTsM*, 4-5, 9-10, 63-68.

³⁸⁶ Brown, *The Cult of the Saints*, 11.

Historier om opphavene til relikvier og *acheiropoietai* hadde også en legitimerende funksjon. Slik blant annet Hiernoymus' forsvar mot Vigilantius viser, var disse mer «ikonofile» (i utvidet forstand) kirkelederne opptatt av å tydelig definere praksiser som kristne.³⁸⁷ For flere hadde bilder som var plassert sentralt i hellige/kultiske rom lenge vært mentalt koblet til paganisme,³⁸⁸ så når kristendommen utviklet en mer tydelig materiell form for hellighet, ble særlig hellige rom informert av noe spesifikt, og materielt historisk, kristent. For noen var korset nok,³⁸⁹ men i flere tilfeller er det tydelig at det fungerte heller som en indikator og benevner, heller enn det som *ga* rommet hellighet. De kildene som forsvarer kun bruk av korset fordrer også en forståelse av at guddommelighet var primært metafysisk. Virkefulle gjenstander var på sin side mer direkte manifesterte former for guddommelighet, selv om lærde også her var besatt av å forklare det i metafysiske ordelag. Denne ofte uforløste konflikten mellom usynlig og synlig virkekraft var karakteristisk for perioden. «Vinneren» i helgenhelligdommene var ofte synlig materiell virkekraft – figurer, flasker, relikvier – og ble kun senere systematisk legitimert eller fordømt i ikonoklasmestridenes innfløkte rasjonaliseringer.

Disse skildringene av sammenhengen mellom symbol og roms hellighet tar utgangspunkt i en viss grad av «enighet» mellom rom og individ; at en så, eller ikke så, problemer med virkefulle symbol. Men rom og sted kan også være gjenstand for ambivalente følelser.³⁹⁰ For *noen* pilegrimer i denne tiden – da billedstriden synes å ha hengt noe diffust i luften og ikke ennå var et virkelig hett debattert tema omkring kristne bilder, om enn problematisk teologisk – skulle en anta at en slik ambivalens preget tankene på vandring i helgenenes landskap. Det vil si, om en så en kobling mellom relikvier, figurer og bilder. De litterære kildene som kritiserte bruken av relikvier impliserer en slik kobling, selv om koblingen til idolatri ikke nødvendigvis ble dratt. Flere fryktet at relikvier kunne føre til den samme spirituelle villedelsen og forfall som kultbilder.³⁹¹ Selve utbredelsen av relikviekulten taler imidlertid for at denne koblingen var lite utbredt. Andre snudde det på hodet og brukte relikvieinnhenting som en strategi for å sikre «korrekt praksis». For eksempel skal Kyrill ha hevdet at inkubasjonsdrømmene forårsaket av Kyros og Johannes var overlegne dem fra Isis' helligdom,³⁹² etter han hentet knoklene deres til Menouthis en gang mellom 412 og 429.³⁹³

³⁸⁷ Se over, s. 29-31.

³⁸⁸ Yasin, *Saints and Church Spaces in the Late Antique Mediterranean*, 14–45.

³⁸⁹ Se over, særlig s. 22.

³⁹⁰ Tuan, *Space and Place*, 7.

³⁹¹ Se over, s. 18-19.

³⁹² Frankfurter, *Christianizing Egypt*, 18.

³⁹³ CSLA, E03563; Teksten som forteller om dette er tillagt Kyrill, men bevart i et senere manuskript sammen med tekster av Sofronios. Som et resultat er det uenigheter om den ble skrevet av Sofronios eller Kyrill. Uansett synes det som hendelsen var reell, se Montserrat, «Pilgrimage to the Shrine of SS Cyrus and John at Menouthis in Late Antiquity», 261–66.

Rufinus hadde lignende berettet om hvordan en kristen martyr stilnet et Apollo-orakel.³⁹⁴ Samtidig som de anerkjente at både Apollo og Isis (to demoner) evnet å fremkalle drømmer, kunne plasseringen av kristne relikvier annullere denne virkekraften.

En rekke tidlige kristne forfattere kritiserte idéen om at noen steder var mer hellige enn andre.³⁹⁵ Den kristne Gud var immateriell og allestedsværende (i kristne *communitas*), mens pagane så seg blinde på materiell hellighet. Relikviekulten, og andre materielle manifestasjoner av hellighet i rom, fikk først sterk medvind i kristendommen i løpet av det fjerde århundre. I den før-Konstantinske kristendommen ble gjerne steder omtalt som hellig som et resultat av det kristne fellesskapet, kristne ritual og minnemarkeringer – ikke på grunn av gjenstander eller kirkebygg.³⁹⁶ Etterpå forble relikvier også kun en av mange bestanddeler som informerte rommet, og minnet var også kun en av flere dimensjoner. Kristne helligdommer hadde ulike forventinger og håp tilknyttet dem. Folk reiste milevis for å oppsøke en spesifikk helgen. Pilegrimsreiser, som eksempelvis Egerias, inkluderte riktignok gjerne besøk til et mangfold av helligdommer, men det var alltid et tydelig rettet endemål.

At noen steder er mer hellige enn andre er selve fundamentet for pilegrimsaktivitet, men det er ikke gitt hva som *gjør* noe hellig. Fra blant annet Egerias pilegrimsbiografi er det et tydelig skille mellom særlig hellige og tradisjonsrike steder, «allmenne» religiøse steder, og de daglige stedene som ikke var nevneverdig. For Egeria var de hellige stedene gjerne definert ut ifra bibelske koblinger som kirkeledelsen iverksatte store ressurser for å gjenoppdage, som for eksempel den brennende busken på Sinaifjellet. Egeria forteller hvordan eksperter pekte ut et mangfold andre hellige steder i det nærliggende området fra eksodus.³⁹⁷ Både stedet hvor israelittene hadde tilbedt gullkalven og falt tilbake til idolatri mens Moses var på Sinai, og stedet hvor Moses hadde knust tavlene i raseri, var nå minnesmarkert med to enorme steiner.³⁹⁸ Disse ekspertene, gjennomgående omtalt som «hellig» – noen ganger ved navn, andre ganger uten – var liminale figurer som stod mellom samtiden og den bibelske fortiden.³⁹⁹ Gjentatte ganger nevner hun også martyrium og martyrs kropper (knokkelrelikvier), men disse synes å ha vært av sekundær interesse for henne sammenlignet med bibelske steder. Jerusalem var, som for så mange andre, det ultimate hellige stedet for henne og den endelige destinasjonen.

³⁹⁴ Ruf. *HE*. 10.36.

³⁹⁵ Yasin, *Saints and Church Spaces in the Late Antique Mediterranean*, 14.

³⁹⁶ *Ibid.*, 44–45.

³⁹⁷ Se Egerias eksempel fra Sinai og andre sentrale steder fra eksodusfortellingen i Eg. *Itin.* 1-5.12.

³⁹⁸ Eg. *Itin.* 5.3-4; se 2. Mos. 32. om gullkalven og Moses' reaksjon.

³⁹⁹ Bader, «Sacred Space in Egeria's Fourth-Century Pilgrimage Account», 97.

Det er derfor også grenser for hvor mye vi kan trekke ut av Egerias beskrivelse for å forstå pilegrimer som hadde Apa Mena som mål – ikke bare gjennomreise – både fordi hun var mest opptatt av bibelske steder og helgener, men også fordi hun var en lærd nonne på en sjelereise, uten noen tydelige materielt-orienterte håp eller mål. Fortjenesten for henne lå i indre opphøyelse. Det vide omfanget av steder Egeria reiste innom på veien, illustrerer for øvrig hvordan kristne hellige steder forplantet seg i landskapet hvor enn kristne bodde. Elsner har påpekt at Egeria skilte seg fra pilegrimer som den pagane Pausanias som måtte sortere en enorm mengde ulike muntlige og skriftlige mytiske historier.⁴⁰⁰ Lokal mytologi om helgener av ulike typer kompliserte dette. Pilegrimer til Apa Mena var fullt overbevist om at stedet og rommet var spesielt; samtidig både del av, og ikke del av, omverdenen. Fra utsiden av helligdommen stammet denne særegenheten både fra mentale forestillinger sentrert rundt et lokalmytologisk minne, samt tilstedeværelsen av symbol med en hellig virkekraft. Når en så steg inn i helligdommens rom, kom en rekke tilleggsfaktorer i spill.

Levd rom: Holisme

Resepsjonen av element i hellige kristne rom hadde grovt sett tre sider ifølge Yasin: én hellig – kommunikasjonen mellom menneske og guddommelighet – en andre om det kristne *communitas* – skapt både sosialt mellom tilbedere og gjennom symbolikk – og en tredje om rommets minne, både forplantet i rommet, men også brakt med av mennesket.⁴⁰¹ Man kan isolere disse til en viss grad – for eksempel hvordan førstnevnte fikk det ultimate utspringet nede i krypten foran kultbildet – men samtidig var denne handlingen også koblet til de andre to som jeg allerede har vist. For eksempel var votivfigurene en kunne ta med seg valgt ut i samråd med andre i helligdommen, og konsektrert av presteskaret. Relikviene og kultbildet «jobbet» sammen med pilegrimen i å gi minnesmessig kontekst til symbolene, handlingene, og opplevelsen, både før og etter tiden i Apa Menas aller helligste rom. Materiell- og stedssentrisme – at et sted eller objekt er viktigere enn et annet – er riktignok kun én side av det som konstruerer hellighet, og kristendommen har en rik historie av spirituelle og sosiale måter å definere hellighet på.⁴⁰² Yasin gjør også et poeng av å ikke kun se på relikvier og

⁴⁰⁰ Elsner, *Art and the Roman Viewer*, 154.

⁴⁰¹ Yasin, *Saints and Church Spaces in the Late Antique Mediterranean*, 5; jf. Yasin, «Sacred Space

and Visual Art», 937, for aspekt ved det hellige rommet i Jerusalem.

⁴⁰² Yasin, *Saints and Church Spaces in the Late Antique Mediterranean*, 1–3.

gravmonument, men også annen materiell symbolikk i kirkene.⁴⁰³ Et søkelys på relikvier trenger likevel ikke stilles opp mot en mer holistisk skapelse av hellig rom, da det var et sirkulært forhold mellom slike hellige gjenstander og de hellige omgivelsene rundt dem: Historiene om relikviene gav rommet en hellig aura som forplantet seg videre i sekundærrelikvier og kultbilder. Spredningen av historier om vellykkede mirakler – som også var synliggjort i blant annet votivoffer lagt igjen i helligdommen – fullendte så sirkelen igjen.

Yasin er blant de som har rettet blikket mot hvordan kirkens sted og rom informerte hellige opplevelser. For førti år siden argumenterte Brown for et skifte i forskningen på senantikkenes tilbedere. Brown mente det etablerte fokuset på motstanden mot hellige antropomorfe ikon – og senere omfavnelsen av disse – var malplassert for å forstå hva som konstruerte opplevelsen av å vandre blant hellighet. Isteden er det noe nærmere det man kan kalle kirkens aura som burde trekkes frem.⁴⁰⁴ Miksturen av ulike elementer bygget oppunder symbolenes hellighet:

... the processional movements, the heavy silver of the sacred vessels and the bindings of the Gospel books as they flashed by on their way to the altar, the mysterious opacity of the curtains shrouding the entrance [...] these things in themselves were the visual 'triggers' of a Late Antique worshipper's sense of majesty.⁴⁰⁵

Dette betyr *ikke* at enkeltstående symbol ikke er verdt å undersøke, men at rommets og symbolenes hellighet må forstås mer holistisk. Gary Vikan har påpekt hvordan samlingen av hellige symbol, dufter assosiert med religiøse ritual, muntlig spredning av mirakelhistorier, samt synet av desperat-syke mennesker, la forholdene til rette for at en pilegrim skulle få en etterlengtet åpenbarelse.⁴⁰⁶ Pilegrimsaktiviteten var ikke individuell, men kollektiv, og hvor enn en gikk i Apa Mena var en alltid omgitt av andre pilegrimer, og diverse fastboende aktører.

Det finner også sted en ofte delvis ubestemmelig kreativ agens når man stiger inn i et rom. Ens individuelle respons blir farget av erfaringer, forventninger, og forutinntatthet, så vel som andres handlinger og responser. Selv om visse rom designeres som særlig hellige, og en eller annen grad av kollektiv enighet bekrefter dette, blir hellige rom skapt i samspill mellom sted og menneske. Et rom er først hellig når man *forstår* det slik. Samtidig er visse rom – og det er her arkitektur, ikonografi, lysspill, lukt, handlinger, etc. får utslag – utvilsomt *intendert*

⁴⁰³ Ibid., 3–4.

⁴⁰⁴ Brown, «Art and Society in Late Antiquity», 25.

⁴⁰⁵ Ibid.

⁴⁰⁶ Vikan, *Early Byzantine Pilgrimage Art*, 77–78.

som hellige.⁴⁰⁷ På et individuelt nivå tar man likevel del i å skape rommets mening. Oppmerksomheten rettes mot det ene eller andre, kanskje en stopper for å ta inn helheten, intensiteten, roen; visse aspekt forsterkes, andre forminskes. Hvor grensene for rommet dras, og hvordan symbolene i rommet forstås, varierer. Det samme gjelder hvordan mennesket og symbolene som har vært i kontakt med rommet blir påvirket; den eller det kan transformeres permanent eller midlertidig, eller forblir slik den/det var før kontakten. Jeg starter her med grenser og soner.

Hellige soner

Definisjonen av omverdenens sted og rom er ulik og kulturavhengig, fra det helt banale til det spektakulære, fra det empiriske til det mytiske;⁴⁰⁸ fra «denne gaten går jeg ned daglig», til «dette stedet våkes over av den hellige Menas». Martyrfortellingene indikerer at grensen for Apa Menas hellige rom – i motsetning til for eksempel Romas *pomerium* – var løst definert og strakk seg utenfor bymurene og inn i ørkenen. I fortellingene har byen ingen rolle, mens krypten fremstår særst hellig. Samtidig har utgravningene både her og i andre helligdommer vist at byrommet var konstruert for å bygge oppunder pilegrimenes aktivitet og hellige reise.

Apa Mena var en oase – både bokstavelig og spirituelt metaforisk – distinkt fra den omliggende ørkenen. I dag er også byen del av ørkenlandskapet, men da helligdommen var aktiv ble vann tilført gjennom irrigasjonskanaler. Helligdommen lå der som et frodig skue, omkretset av palmetrær, gårder, vann, og lignende.⁴⁰⁹ Som påpekt av Heather Hunter-Crawley stadfestet historiene om St. Menas at det var tilstedeværelsen av kroppen hans som forskyldte denne frodigheten.⁴¹⁰ Apa Menas landskap ble dermed gitt et hellig opphav, som pilegrimer kom endret tilbake fra.

Reisen til Apa Mena var en prøvelse og bragd i seg selv. Vann var ofte en mangelvare på reisen, og en var fullt bevisst faren for både å bli angrepet av banditter, så vel som av soldater som skulle ha beskyttet en på veien.⁴¹¹ Ørkenen var også tilholdssted for demoniske vesen som

⁴⁰⁷ Alexei Lidov har forsøkt å danne et eget felt viet til utforskningen av hvordan hellige rom skapes. Jeg har valgt å ikke omtale det separat her da tilnærmingen har mye til felles med annen forskning som ikke har adoptert navnelappen «hierotypi». Se bl.a. Lidov, «Creating the Sacred Space».

⁴⁰⁸ Se eksempler i Tuan, *Space and Place*, 85–100.

⁴⁰⁹ Hunter-Crawley, «Movement as Sacred Mimesis», 190.

⁴¹⁰ Ibid., 191.

⁴¹¹ Her er det liten grunn til å tvile på mirakelfortellingenes beretninger om slike hendelser.

skorpioner og slanger,⁴¹² og et typisk område for bibelske prøvelser som israelittenes flukt fra Farao og Jesu førti dager i ørkenen.⁴¹³ Før dåp i påsken gikk konvertitter i Apa Mena og vasket seg i et av byens to badehus⁴¹⁴ – antakelig det plassert lengst mot sør – en sjelden praksis for regionen kun funnet et par andre steder i Egypt.⁴¹⁵ Det selvstendige dåpshuset som stod rett vest for Martyrkirken og krypten ble bygget ut på 400-tallet for å kunne døpe tre troende samtidig. Det har i lys av dette blitt foreslått at mange pilegrimer ble døpt enten før eller etter de besøkte krypten.⁴¹⁶ Bruken av vann i kirker var også en måte å forsterke følelsen av rommene som spirituelle oaser (en bi-effekt av deres rituelle bruk).⁴¹⁷ Hunter-Crawley har studert Menas-flaskene i dette lyset, hvilket jeg vil komme tilbake til.⁴¹⁸

Selve Apa Mena-helligdommen var del av en den noe større omliggende byen. Kirkedistriktet [se fig. 17] var omsluttet av en tynn *peribolos*.⁴¹⁹ Utenfor denne muren lå de mer spredte husene til de fastbeboende. Enkelte andre populære helligdommer – som Stylitten Simeons i Qal’at Sem’an, eller St. Theklas i Meriamlik – var bygget ved siden av en nærliggende by på naturlige høyder.⁴²⁰ Landskapet rundt flere slike perifere helgenhelligdommer var tilpasset en velkjent reiseestetikk appropriert fra pagane helligdommer. Reisen til helligdommene var konstruert for å opphøye det som var i vente.

Byrommet i Apa Mena var formet rundt gaten ned til Martyrkirken og krypten. Hovedgaten som alle pilegrimene måtte vandre nedover ble gradvis smalere jo nærmere en kom St. Menas’ krypt, inntil det åpnet seg igjen til en åpen plass foran Martyrkirken og krypten.⁴²¹ En lang rekke søyler stod på begge sider av gaten, helt fra badehuset lengst til nord, ned til den åpne pilegrimsplassen. I nordenden av byen stod en massiv tredelt port, og lengre sør i hoveddistriktet ble gangveien delt opp av to bueganger (disse også delt i tre seksjoner); den ene plassert ved siste sving i hovedgaten, den andre ved åpningen til pilegrimsplassen [se fig. 18]. Disse monumentale buegangene delte opp rommene – både rent visuelt, men også mentalt – og la til rette for å måle nærheten til det endelig hellige rommet, og «dramatiserte» ankomsten.⁴²²

⁴¹² Frankfurter, *Christianizing Egypt*, 90–91, 101.

⁴¹³ Se Hunter-Crawley, «Movement as Sacred Mimesis», 190–91.

⁴¹⁴ Grossmann, «The Pilgrimage Center of Abû Mînâ», 292. Badehusene var delt i rom for menn og rom for kvinner som vanlig i romerske bad.

⁴¹⁵ Blanke, «The Allure of the Saint», 217.

⁴¹⁶ Hunter-Crawley, «Movement as Sacred Mimesis», 193.

⁴¹⁷ Yasin, «Sacred Space and Visual Art», 947.

⁴¹⁸ Se under, s. 103–104.

⁴¹⁹ Grossmann, «The Pilgrimage Center of Abû Mînâ», 292–93.

⁴²⁰ For St. Simeons helligdom, se Yasin, «The Pilgrim and the Arch», 166–72; For St. Theklas helligdom, se Kristensen, «Landscape, Space and Presence in the Cult of Thekla at Meriamlik», 239–48.

⁴²¹ Grossmann, «The Pilgrimage Center of Abû Mînâ», 287.

⁴²² Yasin, «The Pilgrim and the Arch», 173–75, 181–82.

Yasin har argumentert for at slike bueganger «intensify anticipation and religious experience working as, in the Turner's words, 'sacred valves and resistances'». ⁴²³

Ved å ta stegene gjennom en port, en buegang og til sist gangen ned til krypten tok en plass i gradvis helligere rom. Kravene til pilegrimenes status økte i tandem. Over en lignende buegang fra St. Katarinaklosteret ble dette tydelig formulert gjennom et vers fra Salmenes bok: «Dette er Herrens port, her går de rettferdige inn». ⁴²⁴ Alt var ikke tilgjengelig for alle, men den tidligere konklusjonen om at kvinner hadde begrenset tilgang, eller at de dro til helligdommene i hemmelighet, har blitt trukket i tvil. ⁴²⁵ Mirakelfortellingene – hvor kvinner ofte agerer alene, men riktignok gjerne uten familiens kjennskap – og spesielt terrakottafigurene, indikerer at kvinner ikke bare hadde tilgang på Apa Menas helligste rom, men at helligdommen var særlig tilpasset kvinners religiøse roller som ivaretagere av familiens helse. ⁴²⁶ Vi vet derimot lite om pilegrimstrafikkens rytme – tempoet, og hvor travel og tettpakket den var – hvordan kjønn ble fordelt til ulike ruter og avlukker, og egentlig minimalt om mindre interaksjoner mellom pilegrimer og helligdommens «ansatte» som håndverkere og religiøse eksperter. Vi vet ikke når pågangen var størst, men muligens i forbindelse med Apa Menas tre kjente festivaler: én for å feire dagen for martyriet hans (11. nov.), én for dagen kroppen hans ble funnet (9. juni), og én for dagen helligdommen først ble konsekret (25. juni). ⁴²⁷ Det som er sikkert, er at folkemengdene ble tettere jo nærmere en kom det aller helligste. Den svakt spissede formasjonen til hovedgaten pakket pilegrimene tettere og tettere, og økte intensiteten lik buegangene. ⁴²⁸ Mangelen på private områder, indikerer at pilegrimsaktiviteten var gjennomgående kollektiv, og har blitt foreslått å skape en fellesskapsidentitet for besøkende. ⁴²⁹

Vegg i vegg med Martyrkirken ble det reist en enorm basilika [fig. 19]. ⁴³⁰ Basilikaen var den største i hele Egypt i perioden og vitnet om St. Menas' status og keiserlige støtte. Sør for kirkene, utenfor hovedtrafikkåren, lå et to etasjers *hemicyclium*, hvor syke mennesker kunne bli værende for inkubasjon i nærheten av graven. ⁴³¹ St. Menas' legeme var plassert i en egen

⁴²³ Ibid., 168.

⁴²⁴ Sal. 118.20., påpekt av Yasin, «The Pilgrim and the Arch», 175. Yasin gir også en gjennomgang av synslinjer i ruten opp Sinai.

⁴²⁵ Se videre i Stafford, «Early Christian Female Pilgrimage».

⁴²⁶ For et slikt perspektiv på kvinners religiøse rolle i hjemmet, se Frankfurter, *Christianizing Egypt*, 64–66.

⁴²⁷ Drescher, *Apa Mena*, xiv–xvi. Drescher påpekte at disse overstemmer med datoer til tidligere

pagane festivaler, men at det er vanskelig å bevise noen tydelige bånd mellom dem utenom datoene.

⁴²⁸ Hunter-Crawley, «Movement as Sacred Mimesis», 193–94.

⁴²⁹ Ibid., 195.

⁴³⁰ McKenzie, *The Architecture of Alexandria and Egypt*, 289–91.

⁴³¹ Grossmann, «The Pilgrimage Center of Abū Mīnâ», 288–300.

underjordisk krypt, rett under Martyrkirken. Dette var ikke vanlig praksis, og relikviekister var oftest plassert i selve basilikaen i et eget siderom, gjerne sør i bygget.⁴³²

Krypten

J. B. Ward Perkins argumenterte for at denne oppdelingen av krypt og basilika var gjort av to grunner: For det første at så mange som mulig skulle ha plass i selve basilikaen, og for det andre at ritene i kirken kunne utføres uforstyrret. Argumentasjonen hans stoppet dessverre idet poenget ble virkelig interessant, nemlig hvorfor folk kan ha blitt forstyrret av relikviene.⁴³³ Yasin har i senere tid påpekt hvordan kirkeseremonier i Konstantinopel på 4-500-tallet bevisst beveget menigheten gjennom kirkerommet og flyttet oppmerksomheten til ulike deler av det.⁴³⁴ Flere kilder indikerer at folkemengden ikke alltid fulgte gangen og ble distraheret. Liturgiske gjenstander som evangelieboken – brakt fra alteret og videre gjennom kirken mens diakonen resiterte – ble brukt for å kontrollere forsamlingen. Dette er langt fra koblet de nøkterne, statiske seremoniene mange av oss vokste opp med i den norske kirken. Helt andre forventninger var knyttet til de hellige rommene. Jeg er her mer interessert i effekten den adskilte relikvieplasseringen hadde på pilegrimsopplevelsen, enn formålet med den.

Gangen ned til krypten var direkte orientert mot kultbildet, men blokkert av en trevegg.⁴³⁵ Kultbildet var plassert i en egen nisje, rett over St. Menas' relikviesarkofag [fig. 20]. Under Justinian ble krypten utvidet hvor det ble lagt inn to trapper – en til å gå ned, en til å gå opp – og krypten delt i to, for å håndtere den økte tilstrømningen av pilegrimer.⁴³⁶ Først nådde man et inngangsrom [fig. 21], hvor man så senere kunne stige inn i selve gravrommet hvor kultbildet og relikviene var plassert.⁴³⁷ Her kunne pilegrimer be til, formidle sine ønsker og/eller tilby sine votivfigurer til martyren. I taket av krypten hang som nevnt en mengde av terrakottafigurene.⁴³⁸ Det ble også funnet rester av gullmosaikk i krypten, som antakelig stammer fra kuppelen.⁴³⁹

⁴³² Yasin, «Sacred Space and Visual Art», 942–43.

⁴³³ Perkins, «The Shrine of St. Menas in the Maryût», 54. Perkins' artikkel fra 1949 er fortsatt mye sitert i dag, og har holdt seg forholdsvis godt. Et mindre problem er at han videreførte dateringen til de litterære kildene, som kun ble oppdatert av senere arkeologer.

⁴³⁴ Yasin, «Sacred Space and Visual Art», 953–54.

⁴³⁵ Perkins, «The Shrine of St. Menas in the Maryût», 46.

⁴³⁶ Grossmann, «The Pilgrimage Center of Abû Mînâ», 286, 300.

⁴³⁷ Ibid., 286.

⁴³⁸ Se over, s. 85, n. 367.

⁴³⁹ McKenzie, *The Architecture of Alexandria and Egypt*, 291.

Etter den justinianske ombygningen vil gravrommet kun ha vært belyst av oljelamper, og det som kom gjennom et lite hull fra østsiden av rommet.⁴⁴⁰ Lyset fra trappen var blokkert av treveggen som delte inngangen fra gravrommet, men noe lys kan ha sluppet inn. Krypten hadde altså, grovt sett, samme lysutforming som Rufinus beskrev om Serapeumet.⁴⁴¹ Særlig før solen nådde midten av himmelen vil lyset ha vært rettet mot kultbildet, for så å bli spredd utover hele gravrommet senere på dagen. Yasin har påpekt hvordan lysutformingen i kirker aksentuerte rommets hellige aura. Skinnende marmorgulv, gullbelagt mosaikk og andre reflekterende overflater forsterket den eteriske kvaliteten til skarpt reflekterende sollys som slapp gjennom vinduene.⁴⁴² I krypten var ikke lyset like kraftig, men poenget står seg fortsatt. Lyset som slapp inn reflekterte i kryptens blanke marmorgulv og den gulldekte kuppelen over kultbildet. Det er derimot ingenting i kildene som indikerer at riter var tilknyttet sollysets faser, og en kan dermed ikke stort mer enn insinuere om, eller hvordan, lyset påvirket forståelsen av symbolene i krypten.

Gangen fra et åpent rom ned i et lite rom må ha gitt en følelse av nærhet. Dette var ikke som fjelltopp-helligdommene til St. Simeon eller på Sinai, hvor en klatret oppover mot himmelen. I Apa Mena vandret en derimot nedover mot et intimt møte med helgenen.⁴⁴³ Hunter-Crawley har allerede skildret veien ned i krypten på ypperlig vis, så jeg gir ordet til henne:

The darkness and closeness of the space increased as descent began down the steps to the tomb among a unidirectional pull of traffic towards the saint; sounds becoming more muffled, vision less clear while it grew accustomed to the artificial light. The experience culminated in a tiny room, the tomb, a highly intimate space in which the pilgrim's body could press more closely to the saint's, realising the intimacy of veneration in the most profound way, so quiet, so close, so present with the saint; the goal of a lengthy preparatory process, and the end of a long journey.⁴⁴⁴

Hunter-Crawleys beskrivelse er, for all dens livliggjørelse, ikke utforskende i forståelsen av helgenens kropp. Hvordan forstår vi så best kultsymbolene nede i krypten?

⁴⁴⁰ Perkins, «The Shrine of St. Menas in the Maryût», 46.

⁴⁴¹ Se over, s. 66, n. 269.

⁴⁴² Yasin, «Sacred Space and Visual Art», 947–48.

⁴⁴³ Se Hunter-Crawley, «Movement as Sacred Mimesis», 198, for sammenligning av reises effekt på ankomsten til disse helligdommene.

⁴⁴⁴ Ibid., 194.

Kultsymbol

I ørkenen i nærheten av Apa Mena ble det funnet et relieff fra 400-tallet av Menas i *orans-*positur med en kamel på hver side [fig. 15]. Relieffet er antatt å stamme fra søsterhelligdommen til Apa Mena, St. Thekla i Ennaton, som lå på veien fra Alexandria.⁴⁴⁵ Vi vet ikke med sikkerhet om det var et slikt relieff stod i den nå tomme nisjen i Apa Mena-krypten, men det er sannsynlig da bildet var standardmotiv til Menas' ikonografi, og det passer også med beskrivelsen i det koptiske encomiet.⁴⁴⁶ Hvorvidt bildet inspirerte mytene, eller mytene inspirerte bildet, er et åpent spørsmål. Om en antar at relieffet fra 400-tallet er identisk med det som stod i Apa Mena skilte det seg for øvrig fra mange andre *acheiropoietai*-ikon, som ofte var portrettmotiv. I det senere encomiet ble kultbildet fremstilt som et *acheiropoietos*, men vi vet ikke hvor gammel denne forestillingen var. Vi vet heller ingenting om rituell bruk av dette bildet. Det stod antakelig fastmontert og ble ikke brakt i prosesjon i motsetning til de mirakuløse malte tre-ikonene. Kort sagt: Vi vet minimalt om kultbildet som en gang stod i Apa Mena.

Antakeligvis var det et like stort mangfold av forståelser av Apa Menas kultbilde, som det var et mangfold av ulike pilegrimer. Yasin har argumentert for at bildene i senantikke kirker tjente som didaktiske hjelpemiddel for en indre spirituell reise.⁴⁴⁷ I Prudentius' tidligere siterte skildring var bildet av helgenen hjelp for å visualisere helgenen på en måte relikviene ikke kunne alene. Også dette er en mer didaktisk forståelse, men det er også en lærd manns beskrivelse som ikke ga uttrykk for andre forventninger til kultbildet enn mental åpenbarelse. Samtidig indikerer Prudentius' beskrivelse at et skille mellom relikviene og bildet er noe kunstig: de «jobbet» i samspill. Spørsmålet er da egentlig – som kanskje må forbli ubesvart – hvor bevisst ulike pilegrimer var på forskjellen mellom relikviene og kultbildet? I mirakelhistoriene som omtaler krypten var alltid en av prestskapet nede i krypten samme med pilegrimen. Denne presten fungerte som en forstander av ritualene, og var gjerne ansvarlig for å tilby pilegrimen olje fra de hellige lampene. Det er derfor også mulig han ga retningslinjer for forståelsen av symbolene, lik hvordan nattverdens symbol blir forklart å være Jesu kropp og blod.

⁴⁴⁵ Perkins, «The Shrine of St. Menas in the Maryût», 46; Weitzmann mfl., *Age of Spirituality*, 567, 573–74.

⁴⁴⁶ Se over, s. 77.

⁴⁴⁷ Se Yasin, «Sacred Space and Visual Art», 947–53, hvor hun trekker frem eksempel av kirkeapsiser

fra S. Pudenziana i Roma (c. 400 evt.), Eufraasiusbasilikaen i Poreč (6. århundre), St. Katarinaklosteret i Sinai (6. århundre) og S. Vitale i Ravenna (6. århundre).

Det kan argumenteres for at bildet i krypten burde forstås på andre premiss enn bilder i mer luftige kontekster som basilikaer eller på åpne plasser. Kryptsymbolene burde behandles på dets egne romkontekstuelle premiss. Vi er på mange måter satt fast i et paradoksalt «hønen eller egget»-tilfelle her. For mens relikviene ga rommet en særegen hellighet, brøt rommets lille areal og virkemiddel ned barrieren mellom pilegrim og helgen. Det er vanskelig å bevise da vi mangler tilstrekkelig kildemateriale, men en kan tenke seg at symbol og tilbeder eksisterte i en liminal tilstand, hvor teologisk rasjonalitet og argumentasjon vek til side for pilegrimens forventninger og opplevelse av å ha ankommet helgenens aller helligste.

Johannes av Damaskus fortalte senere om hvordan bilder av helgener kunne være levende, og helgenen fullt til stede i dem.⁴⁴⁸ Vi kan også se en ikonoklastisk motpart til dette blant annet i et brev fra de ikonoklastiske keiserne Michael II og Theofilos til den frankiske kongen Ludvig den fromme i 824. Keiserne anbefalte Ludvig å plassere bilder i kirker høyt for å unngå tilbedelse skyldt av nær kontakt.⁴⁴⁹ En unngikk slik et direkte gjensidig syn mellom tilbeder og bilde. Det er både en fare for å bli anakronistisk ved å trekke inn slike senere kilder – for ikke å snakke om igjen å overlate forklaringen til tekst, ikke gjenstander – og de presenterer perspektiv vi simpelthen ikke finner formulert i denne tidligere perioden. Det åpne spørsmålet er da igjen om de representerer en senere utvikling, eller kun ordleggingen av et eldre perspektiv.

Som nevnt i første del, forstod flere teologer det å se, som å berøre.⁴⁵⁰ Turner og Turner har beskrevet generelt hvordan kristne pilegrimer ofte skriver at det å nærme seg kultbildet har en transformerende egenskap.⁴⁵¹ Det finner sted en forening med guddommen, hvor «the pilgrim ‘puts on Christ Jesus’ [eller i denne sammenhengen, Apa Mena] as a paradigmatic mask». ⁴⁵² Samtidig, påpeker de, er skillet mellom tilbeder og guddom fortsatt tydelig (altså ikke slik at man *blir* guddommen som i enkelte andre kulturers interaksjon med kultsymbol). Det er imidlertid farer med å trekke slutninger ut ifra senere kristne pilegrimsopplevelser – som Turnerne utforsket, med fokus på sen-middelalderen og videre – og overføre dem til senantikk-en. Dette er også en tydelig mentalt spirituell forståelse av pilegrimens opplevelse, som setter materiell virkekraft til side.

⁴⁴⁸ Nelson, «The Discourse of Icons», 147–49. Johannes av Damaskus tilla for øvrig denne argumentasjonen til Johannes Krysostomos, men det er godt mulig kun et av eksemplene på ikonofil historieskapelse.

⁴⁴⁹ Elsner, «Iconoclasm as Discourse», 382; For oversettelse av brevet se Mango, *The Art of the Byzantine Empire 312-1453*, 157–58.

⁴⁵⁰ Se over, s. 27.

⁴⁵¹ Turner og Turner, *Image and Pilgrimage*, 11.

⁴⁵² Ibid.

Bildets virkekraft kan ikke frakobles ritual. Hvilke ritual pilegrimer så som nødvendig for at helgenen skulle yte sin virkekraft, varierte nok i stor grad. For Prudentius var bønn og kontemplasjon i forsetet; i mirakelfortellingene som nevner krypten hører vi om hellig olje som tas fra lampene foran relikviene og ble markert i korsets tegn på pilegrimen; og/eller en kunne henge opp votivfigurer for å motta helgenens virkekraft. Elsner har også argumentert for at nattverden kunne fungere som en fullendelse av den rituelle koblingen mellom bilde og tilbeder.⁴⁵³ Ritualet tilførte så virkekraft til bildet, gjennom observatørens mentale sammenvevinger. Den samme rasjonaliseringen kan overføres også til bruken av figurene og flaskene. Angående dekorasjonen på vegger og tak i krypten i Apa Mena kommer vi imidlertid til kort, da vi ikke vet med sikkerhet hvordan de så ut.

Om vi antar at kultbildet var identisk med det funnet i ørkenen, kan vi nærme oss noen slutninger når vi ser på nyansene. St. Menas' plassering mellom to kameler hadde en identifiserende funksjon, og understrekte i tillegg hans rolle som beskytter i ørkenlandskapet (videreformidlet i historiene om han). Blikket hans er vendt svakt oppover for å unngå direkte synslinje til tilbederen, men ikke fullt opp i retning himmelen. Dette kan tolkes som at helgenen ikke var eneste aktør i interaksjonen med pilegrimen, da han ser *forbi* pilegrimen ut i Guds skaperverk. Men det kan også tolkes som en autoritær posisjon, hvor helgenen hever seg over et gjensidig syn. Gjensidig blick var tross alt ikke nødvendig for at et bilde hadde mirakuløse egenskaper, men er en måte å gjøre gapet mellom bilde og observatør mer intimt. Hendene til St. Menas er også plassert i *orans*-positur lik pilegrimen selv vil ha vært i bønn. For noen var *orans* koblet til paganisme, og posituren falt ut av annen kristen ikonografi, men forble en standardform til helgener.⁴⁵⁴ Tidlige teologer forklarte *orans*-formen som en måte å ta på seg rollen til bibelske skikkelser, som Moses foran Gud, og – i en symbolsk lignende form – Jesus på korset.⁴⁵⁵ Bildet underbygde slik en form for tosidig *mimesis*, hvor tilbederen og helgenen ble forent i bønn, samt at pilegrimen kunne identifisere seg selv *i* – ikke bare med – St. Menas.

Dette kultbildet synes altså ikke å formidle en direkte virkekraft *i seg selv*, men gjenspeilte helgenens rolle som mellomledd til Gud. Når det er sagt, er dette muligens å komplisere bildets rolle for mange pilegrimer. Når alt kommer til alt, kan vi egentlig kun tilby forslag for helligdommens tidligste periode, men jeg mener vi kan allikevel komme godt på vei til en slutning. Gitt hvordan bilder ofte beskrives som gjennomsyret av virkekraft – både negativ og positiv – når de først trer frem i tekstlige kilder inntil slutten av 400-tallet, kan det være dette

⁴⁵³ Elsner, *Art and the Roman Viewer*, 121–22.

⁴⁵⁵ *Ibid.*, 46–48.

⁴⁵⁴ Sutherland, «Prayer and Piety», 86–88.

er en feiltolkning og at selve bildet også hadde en materiell – ikke bare mental/spirituell – virkekraft. Antakeligvis var relikviene viktigst i Apa Mena krypten, og stod som det legemlige symbolet som ytet virkekraft. Hvorvidt kultbildet var tolket representativt eller didaktisk er slik sett sekundært. Fra midten av 500-tallet og videre når fortellinger om *acheiropoietai* ble utbredt (bl.a. om Apa Mena-bildet) kan det godt være også bildet i seg selv, så vel som kopiene man kunne ta med seg hjem på pilegrimsflasker, ble forestilt som fullstendig virkefulle lik ikonkopien soldaten Athanasius hadde laget⁴⁵⁶. Ettersom helligdommen også var i bruk i lang tid, og på sitt mest populære i etterkant av utbredelsen av mirakelikon-historier, er det trygt å slutte at Apa Menas bilder var forstått som virkefulle av et stort antall pilegrimer. Dette gjelder både kultbildet, figurene og flaskene.

I *The Power of Images* nevnte David Freedberg et interessant eksempel for sammenligning med tanke på forholdet mellom et symbols originale proto-kraft og faktisk forestilt virkekraft. Fra det andre årtusen og videre begynte man i den vestlige kirken å plassere relikviebiter inni hulrom i kristne altertavler og enkelte treskulpturer. Allerede en kilde fra 1160-tallet beskriver hvordan en slik bit ble gjenoppdaget i et slikt hulrom. De hemmelige relikviene kunne altså relativt fort glemmes.⁴⁵⁷ Freedberg stilte klokt spørsmålet om relikviene dermed var ansett nødvendig for å gi statuene virkekraft. I dette tilfellet argumenterte Freedberg for at relikviene heller ble en velkommen legitimering av kreftene man forfektet gjenstanden hadde.⁴⁵⁸ Denne 1100-tallskilden er selvsagt langt utenfor denne studiens tidsrom, men illustrerer hvordan billedvirkekraft kan strømme fra ulike kilder, men fylle samme behov. Freedberg brukte eksempelet for å understreke at det er galt og misvisende å hevde at bilder ble brukt og hadde virkekraft kun *etter* at de ble vigslet i offisielle seremonier, men det endret gjerne hvordan bildet ble brukt.⁴⁵⁹

Menas-flaskene bærer fellestrekk med disse relikvieholderne. Flaskene (datert fra femte til syvende århundre⁴⁶⁰) ble fylt med olje fra Martyrkirken som så kunne bringes hjem som medisin.⁴⁶¹ Kjemiske analyser har vist at oljen inneholdt en betydelig andel røkelse,⁴⁶² antakeligvis for at pilegrimen skulle kjenne igjen lukten fra helligdommens helligste rom.

⁴⁵⁶ Se over, s. 77.

⁴⁵⁷ Freedberg, *The Power of Images*, 94–95.

⁴⁵⁸ Ibid., 94–96.

⁴⁵⁹ Ibid., 96–98.

⁴⁶⁰ Weitzmann mfl., *Age of Spirituality*, 576.

⁴⁶¹ Det kan for øvrig nevnes, som påpekt av Drescher, *Apa Mena*, xxi, at det var alltid oljen som hadde helbredende effekt i Menas'

mirakelfortellinger. Helbredelse fra vann er aldri nevnt, men i det 17. koptiske mirakelet fortelles det at erkeengelen Mikael åpenbarer seg og får vann til å flyte fra en klippe til hjelp for tørstende pilegrimer.

⁴⁶² Grossmann, «The Pilgrimage Center of Abû Mînâ», 285, 299.

Flasken holdt lukten i noen måneder som kunne spres ved å åpne den, og grunnet røkelsens egenskaper og leirflaskens materiale, var kun et par dråper av oljen dryppet på flaskens overflate nok til at lukten holdt seg rundt en dag.⁴⁶³ Rundt omkring Apa Mena var det flere steder flaskene ble fylt fra. Dette inkluderte lamper i krypten, diverse relikvier plassert i nisjer i Martyrkirken, samt uthulte menneskelige hoder som skulle representere pilegrimene. I tillegg lå det en større krukke med olje under alteret i Martyrkirken.⁴⁶⁴ Det ble også funnet over 8600 bronsemynter i denne krukken, lagt der som votivoffer.⁴⁶⁵

Charles Barber har argumentert for at pilegrimsflasker fikk autoritativ vekt av kontakt med relikvier av diverse former, og har sett dem som en forløper til de mirakuløse ikonene.⁴⁶⁶ Ikonografien og innskriftene på flaskene underbygget koblingen til St. Menas, og i tillegg videreførte pilegrimens kontakt med ham etter å ha forlatt helligdommen. Hunter-Crawley har presentert en dypere analyse av materialet og ikonografien. Hun argumenterte for at den ru overflaten og de forholdsvis udefinerbare skikkelsene på Menas-flaskene ga dem en følelse av mystikk:

It makes the saint evasive to the eye; he is hard to pin down in focal detail [...] inspiring the sense of mystery and awe that was essential to the cult of saints and relics [...] potentially reminding the viewer that divinity is ineffable, and that relics are *just parts of more mysterious wholes*.⁴⁶⁷

Det grove materialet speilet ørkenlandskapet omkring Apa Mena, hvor oljen inni så representerte helligdommen selv. Den ujevne kanten på flasken fikk innholdet til å renne ned over helgenes bilde når en helte. Dette fikk bildet til å glisne og beriket de subtile fargene i den monotone leiren, som hun sammenligner med middelalderske blodrelikvier som størknet og ble flytende i spesielle perioder. Flaskene kan slik sees som mikroverdener som gjenvekket opplevelsen av Apa Mena, ifølge henne. Hunter-Crawley argumenterer i videreføring av dette at det jeg her har omtalt som virkekraft, stammet fra ritualet av å ta dem i bruk; berøringen av flasken, og gjensynet og lukten av oljen.⁴⁶⁸

Acheiropoietai og relikviers virkekraft og hellighet kunne forsvares ved at de hadde en direkte kobling til en hellig person. Rommet de eksisterte i ble i videreføring påvirket. Menas-flaskene og figurene hadde imidlertid ikke samme direkte hellige opphav. En følge av at slike

⁴⁶³ Hunter-Crawley, «Movement as Sacred Mimesis», 194–95.

⁴⁶⁴ Grossmann, «The Pilgrimage Center of Abû Mînâ», 299.

⁴⁶⁵ Vikan, *Early Byzantine Pilgrimage Art*, 71.

⁴⁶⁶ Barber, *Figure and Likeness*, 17–24.

⁴⁶⁷ [Min kursiv] Hunter-Crawley, «Movement as Sacred Mimesis», 192.

⁴⁶⁸ *Ibid.*, 190–95.

sekundærrelikvier kun hadde vært i indirekte kontakt med noe hellig var at de var mindre nevneverdig. Derav er det naturlig å slutte at de ikke fullstendig farget et rom som hellig. I den rituelle bruken av dem kunne man imidlertid gjenvekke helligheten i ens egen private sfære. Apa Menas kultsymbol spredte slik helgenens virkekraft hvor enn pilegrimene vandret.

Oppsummering: Virkekraft i Apa Mena

Jeg har måttet begrense perspektivet i denne fremstillingen. Det ville også vært formålstjenlig å danne et bilde av kirkene i Apa Mena, og nyansere ritual og interaksjonen mellom aktører ved helligdommen. Symbolikken i kirkerom har ikke blitt behandlet, for eksempel hvordan kirkedekorasjon kunne støtte oppunder biskopens posisjon og makt.⁴⁶⁹ Jeg har for det meste også glanset over aspekt av hva som påvirket definisjonen av bilder, som størrelse, om de var avbildet statisk eller i en narrativ handling, om bildet rettet blikket mot observatøren eller ikke, m.m. En komparativ metode kunne også vært en mulighet for å dekke hull i Apa Menas materiale. Gitt detaljnivået jeg har operert på, og omfanget av avhandlingen, har jeg sett flere problem enn muligheter med å ta i bruk dette. Jeg har også ønsket å se hvor langt Apa Mena kan ta oss alene.

Når det er sagt, mener jeg denne fremstillingen er fullt representativ for diverse problem, løsninger og muligheter bilder hadde for kristne i tids-gapet mellom paganismens dominans og den senere kristne ikonkulten og ikonoklasmestriden. Apa Menas kult var fullspekket av bilder, som forplantet seg videre til pilegrimenes hjem. Menas-flasker, figurer og mange andre billedvarianter ble legitimert av kirkeledelsen i helligdommen som spredere av relikviens hellige opphav. Figurene var imidlertid et særphenomen for Egypt i kristen tid, og er derfor lite representative for helligdommer i det bredere Middelhavsområdet. Virkekräften til de ulike midlene i helligdommen var fortalt å stamme av kontakt med den hellige Menas' kropp. For en ikonofobisk kritiker, kunne bildene forklares som merkelapper for helgenen. Men å ta utgangspunkt i at bildene ble legitimert i opposisjon til ikonofobi, starter på feil sted. Faktum er at disse bildevariantene *ble* brukt, og det i vidt omfang. Å stille spørsmål til legitimiteten deres – om de var idolatrisk eller ikke – blir derfor noe misvisende også, men samtidig kanskje en nødvendighet for å forstå konteksten. Som vist i forrige del, var mye av billedmotstanden

⁴⁶⁹ Se f.eks. Yasin, «Sacred Space and Visual Art», 957; og Mathews, *The Clash of Gods*, 113–14.

korrigerende. Implisitt i denne kritikken var nettopp at folk tok i bruk nettopp disse verktøyene, og den fortsatte kritikken viser at det forble et langvarig problem. Det vil si, et problem inntil visse bilder ble legitimert i doktrine.

Som demonstrert her involverte pilegrimsaktiviteten flere taktile ritual, som kontakt med hellig olje, dåps- og renselsesritual for å gjøre seg klar til å stige foran St. Menas, samt ofringen og opphengningen av votiv. Hvor enn bevisst pilegrimen var skillet mellom kultbilde, relikvier og St. Menas' metafysiske side, var alle disse ulike mediene og ritualene tatt i bruk og gjennomført i håp om åpenbarelsen, helbredelser, beskyttelse, trygg fødsel etc. Apa Menas rom var ladet med hellige impulser, og konstruert for å øke intensiteten og nærme intimiteten til det aller helligste og virkefulle symbolet: relikviene. Relikviene og fortellingene om dem ga i tur resten av symbolene virkekraft gjennom indirekte kontakt fra St. Menas' olje. For figurene og flaskenes del, stod *mimesis*-forestillinger sentralt i å bygge opp virkekraften. I helligdommen synes noen figurer å ha representert pilegrimen, mens andre kan – lignende kultbildet – ha representert noen som kunne gå i forbønn for en selv. I hjemmet kunne figurene, lik flaskene, spre et snev av helligdommen som kunne gjenleves midlertidig, og håpe å yte virkekraft nødvendig innenfor disse veggene, særlig da beskyttelse og velsignelse. Uavhengig av hvem de forestilte, var figurene materielle mellom en helgenskikkelse og en tilbeder, som også var tenkt å ha en metafysisk, overnaturlig og guddommelig side.

Apa Menas rom – ørkenen utenfor, det frodigere landskapet innenfor byen, den fokuserte hovedgaten, badene, dåpshuset, inkubasjonsrommene, og selvsagt krypten – og de rituelle handlingene og interaksjonene til menneskene i det, bygget opp under forventningene til helgenens symbol. Synet og fortellingene av diverse bevis for helgenens mirakel, var i samspill med dette utslagsgivende for å opphøye symbolenes virkekraft.

Avsluttende tanker

Hva med, på hvilken måte, og hvordan vi forstår det vi velger å besmykke rommene rundt oss, sier noe om samfunnet. Dette er selvsagt ikke gitt, og til alle tider og alle steder tar stille og mer høylytte debatter del i å konstruere rom, enten i ord eller satt ut i handling. Etter flere århundrer hvor kristne ikonoklastiske kritikere kun hadde ordlagt denne motstanden, ble særlig det fjerde og femte århundret handlingens tid. Den ikonoklastiske prosessen tok *lang* tid, men ved slutten av det sjette århundret var det, med en håndfull unntak, ikke åpne tempel igjen i Egypt. Gradvis hadde perspektivet på dem blitt endret, fra farlige demoniske og forlokkende rom, til merkverdige og virkeløse monument, eller de hadde blitt tatt i bruk igjen for offentlige tjenester. Pagane gudesymbol ble fjernet, flyttet og ødelagt for å konstruere en ny forståelse av hva den egyptisk-romerske verden var og hvem folkene i den var. Det var en litt mindre billedtung verden, og pagane guder mistet mer eller mindre alt hold i den, og fikk kun bestå under den kristne Gud og hans representanters velvilje. Intet gudebilde skulle i teorien lenger ofres *til*. Om idolatrisk ofring var endelig ansett som en umulighet, forble gudenes symbol synlig. Den ikonoklastiske prosessen var slik både religiøst betont, men tok også del i å skape identitet visuelt. Minnene om fortiden ble «korrigert» og det ble stadfestet på ny hvilke hellige krefter som hadde makt over landskap og folk. Underliggende behandlingen av de gamle kultsymbolene lå kort sagt ambisjoner om å definere ens egen selvforståelse og en bredere kristen gruppeidentitet, og/eller veilede og innprente anti-pagane og ikke-idolatrisk verdier i samfunnet og offentlige rom.

Samtidig som denne billedutrenskningen fant sted, ble nye tilbedelsessymbol bokstavelig talt dratt ut av jorden i enkelte tilfeller, hvor det kristne ideal og verdier ble utfoldet og utviklet. Knoklene til fortidens kriminelle, martyrene, var i enkelte tilfeller gravd opp fra gjemte graver, men var ofte også trygt bevart siden deres død. I helgenhelligdommene ytet en hellig virkekraft som emanerte fra Gud, martyren selv, eller kanskje erkeengelen Mikael, avhengig av hvem en spurte. I Apa Mena ble også antropomorfe votivfigurer konsekrent i helgenens hellige olje, tilsynelatende lite brydd av at de samme figurene hadde vært, og var fortsatt, brukt av «avgudsdyrkere» og falt ut av bruk utenfor Egypt. Her var individets livsbehov for hellig virkekraft, samt seiglivede regionale tradisjoner, vaner og skikker drivende for utviklingen av symbolrepertoaret. Disse symbolene var satt til livs av pilegrimer sammen med

diverse aktører ved helligdommen, og ble brukt og behandlet på spesifikke måter for at de skulle yte virkekraft.

Både i samtid og ettertid varierte hva som ble lagt i denne dynamiske skapelsesprosessen av en ny symbolverden. Jeg har presentert en rekke samtidige kristne perspektiv fra aksept og omfavelse, til toleranse, skulende blikk, og regelrett fordømmelse av virkekraften til bilder brukt i kult. Hieronymus så med velvilje på den utfoldende symbolbruken i helgenhelligdommer. Hans motpart Vigilantius gjorde det ikke, og fryktet praksisene lå for nær idolatrien kristne hadde jobbet så hardt for å utslette. Andre som Prudentius uttrykte tosidige perspektiv for ettertidens lesning: bilder måtte desakraliseres, men en god kristen kunne allikevel ligge foran en martyrs relikvier og bilde, fortapt i en dypt religiøs og dydig ferd. Biskoper som Kyrill jobbet hardt for å tilse at kristne oppsøkte kristne rom i søken etter hellig virkekraft. Andre, som Theofilos, var intenst opptatt av å utradere alle muligheter for å oppsøke de gamle gudenes kultbilder. Da Edward Gibbon omtalte Theofilos' handlingsmotivasjoner på 1700-tallet, var ingen nåde i syne. Biskopen ble beskrevet som «...the perpetual enemy of peace and virtue, a bold, bad man, whose hands were alternately polluted with gold and with blood».⁴⁷⁰ Serapis' tilbedere bar samme forakt hos den religionskritiske mannen av opplysningstiden. Selv om det til tider har vært fristende – særlig i møte med voldelige individ som Theofilos – har jeg unngått slike verdidommer. Dette fordi angrep på såkalt «avgudsdyrkelse», eller mangel på dyrkelse, ofte fungerte som unnskyldning for egne synder; fordi flere individ innehadde både dyder og laster uansett hvilke krav vi legger ned, samt hva vi fokuserer på; og fordi slike verdidommer simpelthen ville forkludret analysen.

På sett og vis var kristne og pagane symbol kun «skum på overflaten». Statuer, relikvier, ikon, pilegrimsflasker: dette var hellige og virkefulle gjenstander som kom i varierende utgaver, men bar lignende funksjoner til symbolene de «erstattet». Medier som figurer og amuletter forholdt seg relativt lik med sine forgjengere. Men dette «skummet» hadde fortsatt skjebnesvanger påvirkning. Vi kan i denne perioden se de helt reelle farene mennesker blir utsatt for som følge av polarisering og skylappforståelser. Blikket ble snevret inn og styresmaktene var besatt av frykten for hva andre gjorde, og effektene det hadde på samfunnet og enkeltmennesket. Kristne hadde blitt gjort til martyrer under Diokletian fordi de nektet å ofre til bilder. Senere var det å bli avdekt som «avgudsdyrker» en legitim fare som gjorde at en kunne bli utstøtt. Dette kunne være lite mer enn å bruke et spesifikt bilde – gjerne en figur eller

⁴⁷⁰ Gibbon, *Decline and Fall*, 28.43-44.

statuett – på feil måte i åsynet av en kristen billedkritiker. Det synes imidlertid å ha vært et større problem for individ av høy status – som Gesios, skult på av Shenoute – og lovene som fordømte ofring til gudebilder var heller del av et ikonoklastisk verktøyskrin, enn noe som konstant ble hamret ned på. Når en løfter blikket og ser på de lengre linjene i kristendommens teologiske historie kommer et stort omfang av refleksjoner over bildebruk i skue, både før og etter 3-500-tallet. Denne aldri avsluttende eksegesen har gått i favør og disfavør av avbildninger gjentatte ganger, i en rekke ulike nyanser. I kjølvannet av de indre-kristne ikonoklastiske bølgene på 7-800-tallet, vendte på mange måter den økumeniske bysantinske teologien tilbake til en «pagan» forestilling av at bilder hadde et indre liv, dog da i to-, istedenfor tredimensjonale billedformer. Noe slikt ville de ikonofile forsvarerne selvsagt aldri innrømmet selv. Men til forveksling lik var den, og ble slik presentert av de ikonoklastiske kritikerne.

Et par generasjoner etter de siste templene ble stengt vokste historier om kristne, mirakuløse og selvstendig virkefulle kultikon frem. Men gjennom århundrene hadde diverse billedsymbol vært i bruk som ble tenkt å beskytte familien mot onde krefter, øke sjansene for at fødsler gikk bra, forsvare soldater i krig, sikre gode avlinger, eller mer generelt besitte guddommelig velsignelse. Skillet mellom didaktiske, representative og legemlige bilder er absolutt viktig, men var også en måte å legitimere for seg selv og andre hva som var greit selv om samme forventninger ble gitt til guddommen *bak* bildet. Vi har kun beskrivelser av kristne som forklarte deres egne bilder som didaktiske eller representative, mens arkeologiske eksempel indikerer at noen pagane gudesymbol ble forstått som legemlig. Gitt at figurene eksisterte i samme verden som relikvier og amuletter kan en anta at enkelte også forstod dem som legemlige, mens andre forstod dem som representativ. Som så mye annet er det beste svaret antakeligvis et åpent et.

Jeg har hatt fokus på hvordan kristne brukte og behandlet symbollandskapet i Alexandrias umiddelbare nærhet, men på hvilke måter, med hvilke symbol, i hvilke kontekster, og når, dette tok form i andre regioner, kan videre forskning vise. Hvordan forståelser av symbolers liv og virkekraft, tok form og ble utbredt i andre helgenhelligdommer, hjemmet og diverse andre rom vil også være berikende. Fordelen av å vektlegge virkekraft heller enn tilbedelse – både i studier av ikonoklasme og ikonofili – er at det åpner opp for å se lengre linjer og fellestrekk. Samtidig kan en avdekke nyanser som overses i et mer tradisjonelt tilbedelsesperspektiv. Om en ikke er fintfølende kan dette imidlertid ende opp med å dekke til forskjeller som var viktige for dem som omfavnet og brukte disse symbolene, eller de som stilte seg i opposisjon til dem. Her som ellers, kan lengre perspektiv både være en mulighet, men også et

potensielt problem. Det er derfor essensielt å plante analysen i jorden, slik at den holdes til mennesket, symbol og rom, og ikke ender opp svevende i himmelen.

For å forstå hvordan virkekraft ble bygget ned og annullert må vi forstå den spesifikke handlingsresponsen og konteksten av den. Serapeumet og symbolene i det ble sammen med andre tempel i riket sakte, men sikkert tappet for virkekraft, både i religiøs og sosiopolitisk forstand. Årsakene til hvorfor et symbol ble behandlet på en spesifikk måte var komplisert, men fundamentalt sett skreddersydd til å annullere denne virkekraften, samtidig som handlingen ble brukt for å forplante idéer og nye maktforhold i folk og samfunn. En blanding av enkeltindividens motivasjoner og folkemengdens respons – som hadde utløp i form, funksjon og kontekst av bruk og rom – tilla gudebilder ikonoklasmens dom. Sentrale antropomorfe kultstatuer som Serapis' ble gjerne brent, knust og dratt gjennom gatene. Mer estetisk kontroversielle symbol i kirkeledelsens øyne – som zoomorfe bilder, falloser, eller nakne bilder – ble gjerne stilt ut i ny kontekst eller behandlet på et slikt vis at de overensstemte med deres dydighetsideal. Andre gjenstander med liten demonstrativ verdi ble brutt ned og smeltet om til mer praktisk gjenbruk som verktøy eller bygningsmasse. Flere skulpturer, som ikke hadde vært sentrale tilbedelsesobjekt, ble også bevart for håndverkets verdi, eller fordi de kunne vise til en felles kulturhistorisk arv. Disse ble gjerne flyttet til villaer eller diverse offentlige rom etter de ble desakralisert. Gjennom slike verdifulle kuriositeter kunne en av eliten vise sine bånd til, kunnskap om, forkjærlighet for, og verning av, en klassisk fordums kultur, uten preg av idolatri.

For å forstå hvordan virkekraft ble bygget opp er et holistisk perspektiv nødvendig. Jeg har vist hvordan det lå en sirkulær påvirkning til grunn mellom individets og påvirkende aktørers agens, rommets agens, og symbolets/gjenstandens særegne agens. Sistnevnte ble konstruert av mennesker, men var i tur også noe med selvstendig effekt som påvirket mennesker. Hele prosessen – fra konstruksjonen av symbolet, hvem som lagde dette, hvordan det ble valgt ut, hvilken form det tok, om, og i så fall hvordan det ble konsekrent, til ritualene det ble brukt i, og rommet symbolet og mennesket opererte i – bygget opp forventningene til hvordan symbolet *virket*. I Apa Mena lå relikviene fundamentet for virkekraften, som i tur ble videreført til helgens olje som både ble medbrakt i flasker og helt over votivfigurer. Hele helligdommens rom bygget under stedets hellighet. Serapis' symbol, gylne vegger og tak var kanskje forlatt og revet ned, men under den gullbelagte kuppelen i St. Menas krypt, forble tradisjonelle og ferske symbolformer i bruk på nye vis. De formidlet et hellig bånd mellom pilegrim og helgen og ytet virkekraft for mennesker uavhengig av religiøs tilhørighet så lenge en omfavnet den hellige Menas. Blant gylne tak var et nytt, men gammelt symbolandskap i emning.

Forkortelser

- AP* = *Apophthegmata Patrum*. Overs. Benedicta Ward. *The Sayings of the Desert Fathers: The Alphabetical Collection*. Kalamazoo: Cistercian Publications, 1975.
- AG* = *Anthologia Graecae*. Overs. William Roger Paton. *The Greek Anthology, Vol III*. London: W. Heinemann, 1916. Tilgjengelig fra: <https://topostext.org/work/534> (31.05.21)
- AZ* = *Avodah Zarah*. Overs. Daf Shevui. *Avodah Zarah. The William Davidson Talmud*. Tilgjengelig fra: https://www.sefaria.org/Avodah_Zarah?lang=bi (31.05.21)
- CSLA* = *The Cult of Saints in Late Antiquity*. Online database. Tilgjengelig fra: <http://CSLA.history.ox.ac.uk/> (31.05.21)
- Drescher, *CTsM* = Drescher, James. *Apa Mena: A Selection of Coptic Texts Relating to St. Menas*. Le Caire: Le Société, 1946.
- NPNF* = *Nicene and Post-Nicene Fathers of the Christian Church*. Digitaliserte kildesamlinger. Tilgjengelig fra: <https://www.ccel.org/fathers> (31.05.21)

-
- Bibeloversettelse *Bibel 2011*. Oslo: Det norske bibelselskap. Tilgjengelig fra: <https://bibel.no/nettbibelen> (31.05.21)
-

- Ammianus *Res Gestae* (Amm. Marc.)
- Marcellinus Overs. John C. Rolfe. *Ammianus Marcellinus: With an English Translation by John C. Rolfe in Three Volumes*. London: William Heinemann LTD., 1950.
- Aphthonius *Progymnasmata* (Apth. Prog.)
- Overs. Andres T. Reyes. «Reconstructing the Serapeum in Alexandria from the Archaeological Evidence». *The Journal of Roman Studies* 94 (2004): 104-105.
- Apuleius *Apologia* (Apul. Apol.)
- Overs. Stephen Harrison og Vincent Hunink. *Apuleius: Rhetorical Works*. Oxford: Oxford University Press, 2001.
- Asterius av Amaseia *Description of a painting of the martyrdom of St. Euphemia* (Asterius av Amaseia, *Description of a painting of the martyrdom of St. Euphemia*)
- Overs. Cyril Mango. *The Art of the Byzantine Empire 312-1453: Sources and Documents*. Englewood Cliffs: Prentice-Hall, 1972.
- Athanasius *Contra Gentes* (Ath. Con. Gen.)
- Overs. NPNF. NPNF2-04. *Athanasius: Select Works and Letters*. Tilgjengelig fra: <http://www.ccel.org/ccel/schaff/NPNF204.html> (31.05.21)
- Cassian *Conlationes Patrum* (Cas. Conl.)
- Overs. Boniface Ramsey. *John Cassian: The Conferences*. New York: Newman Press, 1997.
- Egeria *Itinerarium Egeriae* (Eg. Itin.)
- Overs. Anne McGowan og Paul F. Bradshaw. *The Pilgrimage of Egeria: A New Translation of the Itinerarium Egeriae with Introduction and Commentary*. Collegeville: Liturgical Press, 2018.
- Eunapius *Vita Sophistarum* (Eun. VS.)
- Overs. Wilmer Cave Wright. *Eunapius: Lives of Philosophers. LCL 134*. Cambridge: Harvard University Press, 1921.

- Eusebius *Historia Ecclesiastica* (Eus. *HE.*)
 Overs. NPNF. NPNF2-01. *Eusebius Pamphilius: Church History, Life of Constantine, Oration in Praise of Constantine*. Tilgjengelig fra: <https://www.ccel.org/ccel/schaff/NPNF201.html> (31.05.21)
- Eustratius Presbyter *Vita S. Eutychii* (Eustratius Presbyter. *V. Eut.*)
 av Konstantinopel Overs. Cyril Mango. *The Art of the Byzantine Empire 312-1453: Sources and Documents*. Englewood Cliffs: Prentice-Hall, 1972.
- Gregor I den store *Registrum Epistularum Libri* (Greg. Magn., *Registr.*)
 Overs. Ramsay MacMullen. *Christianity and Paganism in the Fourth to Eighth Centuries*. New Haven: Yale University Press, 1997.
- Hieronymus *Contra Vigilantium* (Hier. *Con. Vig.*)
 Overs. NPNF. NPNF2-06. *Jerome: The Principal Works of St. Jerome*. Tilgjengelig fra: <https://www.ccel.org/ccel/schaff/npnf206.html> (31.05.21)
- Johannes *Mansi* (Johannes av Tessalonike, *Mansi*)
 av Tessalonike Overs. Cyril Mango. *The Art of the Byzantine Empire 312-1453: Sources and Documents*. Englewood Cliffs: Prentice-Hall, 1972.
- Klement *Protreptikos* (Klem. Al. *Protr.*)
 Overs. G. W. Butterworth. *Clement of Alexandria: Exhortation to the Greeks, The Rich Man's Salvation, To the Newly Baptized*. LCL 92. Cambridge: Harvard University Press, 1919.
- Livius *Ab Urbe Condita*. (Liv.)
 Overs. Amy Russell. «Aemilius Paullus Sees Greece: Travel, Vision, and Power in Polybius». I *Imperialism, Cultural Politics, & Polybius*, redigert av Christopher Smith og Liv Maria Yarrow, 152–67. Oxford: Oxford University Press, 2012.

- Nilus av Sinai *Letter to Prefect Olympiodorus* (Nilus av Sinai, *Letter to Prefect Olympiodorus*)
Overs. Cyril Mango. *The Art of the Byzantine Empire 312-1453: Sources and Documents*. Englewood Cliffs: Prentice-Hall, 1972.
- Origen *Contra Celsum* (Origen, *Con. Cels.*)
Overs. Frederick Crombie. *ANF04. Fathers of the Third Century: Tertullian, Part Fourth; Minucius Felix; Commodian; Origen, Parts First and Second*. Tilgjengelig fra:
<https://www.ccel.org/ccel/schaff/anf04.html> (31.05.21)
- Paulinus av Nola *Epistulae* (Paul. Nol. *Ep.*)
Overs. Gary Vikan. *Early Byzantine Pilgrimage Art: Revised Edition*. Washington: Dumbarton Oaks Research Library and Collection, 2010.
- Pausanias *Periegesis Hellados* (Paus.)
Overs. John Elsner. «Image and Ritual: Reflections on the Religious Appreciation of Classical Art». *The Classical Quarterly* 46, nr. 2 (1996): 515–31.
- Philostorgius *Historia Ecclesiastica*. (Philost. *HE.*)
Overs. Philip. R. Amidon. *Philostorgius: Church History*. Atlanta: Society of Biblical Literature, 2007.
- Philostratus *Vita Apollonii* (Philostr. *VA.*)
Overs. Christopher P. Jones. *The Life of Apollonius of Tyana: Books V-VIII*. Cambridge: Harvard University Press, 2005.
- Prudentius *On the Crowns of the Martyrs* (Prud. *Lib. Perist.*)
Overs. Michael Maas. *Readings in Late Antiquity: A Sourcebook*. London: Routledge, 2000.

-
- Contra Symmachum* (Prud. Con. Symm)
- Overs. Jás Elsner. *Imperial Rome and Christian Triumph: The Art of the Roman Empire AD 100-450*. Oxford: Oxford University Press, 1998.
- Rufinus *Historia Ecclesiastica* (Ruf. HE)
- Overs. Philip R. Amidon. *The Church History of Rufinus of Aquileia: Books 10 And 11*. Oxford: Oxford University Press, 1997.
- Shenoute *Let Our Eyes* (Shen. At. *Let Our Eyes*)
- Overs. Stephen Emmel. «Shenoute of Atripe and the Christian Destruction of Temples in Egypt: Rhetoric and Reality». I *From Temple to Church : Destruction and Renewal of Local Cultic Topography in Late Antiquity*, redigert av Johannes Hahn, Stephen Emmel, og Ulrich Gotter, 161–201. Leiden: BRILL, 2008.
- Sokrates
Skolastikos *Historia Ecclesiastica* (Sok. HE)
- Overs. NPNF. NPNF2-02. *Socrates and Sozomenus Ecclesiastical Histories*. Tilgjengelig fra:
<http://www.ccel.org/ccel/schaff/NPNF202.html> (31.05.21)
- Sozomen *Historia Ecclesiastica* (Soz. HE)
- Overs. NPNF. NPNF2-02. *Socrates and Sozomenus Ecclesiastical Histories*. Tilgjengelig fra:
<http://www.ccel.org/ccel/schaff/NPNF202.html> (31.05.21)
- Theodoret *Historia Ecclesiastica* (Theo. HE)
- Overs. NPNF. NPNF2-03. *Theodoret, Jerome, Gennadius, & Rufinus: Historical Writings*. Tilgjengelig fra:
<http://www.ccel.org/ccel/schaff/NPNF203.html> (31.05.21)
- Zacharias *Vita Severi* (Zac. V. Sev.)
- Overs. Lena Ambjörn. *The Life of Severus by Zachariah of Mytilene*. New Jersey: Gorgias Press, 2008.

Litteratur

- Abdelwahed, Youssri Ezzat Hussein. *Houses in Graeco-Roman Egypt : Arenas for Ritual Activity*. Oxford: Archeopress, 2016.
- Bader, Gisele. «Sacred Space in Egeria's Fourth-Century Pilgrimage Account». *Journal of Religious History* 44, nr. 1 (2020): 91–102.
- Bagnall, Roger S. *Egypt in Late Antiquity*. 4. utg. Princeton: Princeton University Press, 1996.
- . «Models and Evidence in the Study of Religion in Late Roman Egypt». I *From Temple to Church : Destruction and Renewal of Local Cultic Topography in Late Antiquity*, redigert av Johannes Hahn, Emmel, Stephen, og Ulrich Gotter, 23–41. Leiden: BRILL, 2008.
- . «Religious Conversion and Onomastic Change in Early Byzantine Egypt». *The Bulletin of the American Society of Papyrologists* 19, nr. 3 (1982): 105–24.
- Barber, Charles. *Figure and Likeness: On the Limits of Representation in Byzantine Iconoclasm*. Princeton: Princeton University Press, 2002.
- Birk, Stine, Troels Myrup Kristensen, og Birte Poulsen, red. *Using Images in Late Antiquity*. Oxford: Oxbow Books, 2014.
- Birk, Stine, og Birte Poulsen, red. *Patrons and Viewers in Late Antiquity*. Aarhus: Aarhus University Press, 2012.
- Bitton-Ashkelony, Brouria. *Encountering the Sacred: The Debate on Christian Pilgrimage in Late Antiquity*. Berkeley: University of California Press, 2005.
- Blanke, Louise. «The Allure of the Saint: Late Antique Pilgrimage to the Monastery of St Shenoute». I *Excavating Pilgrimage: Archaeological Approaches to Sacred Travel and Movement in the Ancient World*, redigert av Troels Myrup Kristensen og Wiebke Friese, 203–23. London: Routledge, 2017.
- Bowersock, G. W. *Hellenism in Late Antiquity*. Ann Arbor: The University of Michigan Press, 1990.
- Brakke, David. «From Temple to Cell, From Gods to Demons: Pagan Temples in the Monastic Topography of Fourth-Century Egypt». I *From Temple to Church : Destruction and Renewal of Local Cultic Topography in Late Antiquity*, redigert av Johannes Hahn, Stephen Emmel, og Ulrich Gotter, 91–112. Leiden: BRILL, 2008.
- Brown, Peter. *The Cult of the Saints: Its Rise and Function in Latin Christianity, Enlarged Edition*. 2. utg. Chicago: University of Chicago Press, 2014.
- Brown, Peter R. L. «Art and Society in Late Antiquity». I *Age of Spirituality: A Symposium*, redigert av Kurt Weitzmann, 17–28. New York: The Metropolitan Museum of Art, 1980.
- Brubaker, Leslie. «Icons before Iconoclasm?» *Settimane di studio del Centro italiano di studi sull'alto medioevo* 45 (1998): 1215–54.
- Cameron, Averil. «The Anxiety of Images: Meanings and Material Objects». I *Images of the Byzantine World - Visions, Messages and Meanings: Studies presented to Leslie Brubaker*, redigert av Angeliki Lymberopoulou, 47–56. London: Routledge, 2011.

- Cline, Rangar H. «Amulets and the Ritual Efficacy of Christian Symbols». I *The Oxford Handbook of Early Christian Archaeology*, redigert av William R. Caraher, Thomas W. Davis, og David K. Pettegrew, 351–68. Oxford: Oxford University Press, 2019.
- David, Rosalie. *Handbook to Life in Ancient Egypt*. Oxford: Oxford University Press, 1998.
- Dieleman, Jacco. «Coping With a Difficult Life: Magic, Healing, and Sacred Knowledge». I *The Oxford Handbook of Roman Egypt*, redigert av Christina Riggs, 337–61. Oxford: Oxford University Press, 2012.
- Dijkstra, Jitse H. F. «Crowd Behaviour and the Destruction of the Serapeum at Alexandria in 391/392 CE». I *Religious Violence in the Ancient World: From Classical Athens to Late Antiquity*, redigert av Jitse H. F. Dijkstra og Christian R. Raschle, 286–305. Cambridge: Cambridge University Press, 2020.
- . «Religious Violence in Late Antique Egypt Reconsidered: The Cases of Alexandria, Panopolis and Philae». *Journal of Early Christian History* 5, nr. 2 (2015): 24–48.
- . «The Fate of the Temples in Late Antique Egypt». I *The Archaeology of Late Antique «Paganism»*, redigert av Luke Lavan og Michael Mulryan, 389–436. Leiden: BRILL, 2011.
- Drescher, James. *Apa Mena: A Selection of Coptic Texts Relating to St. Menas*. Le Caire: Le Société, 1946.
- Edwards, David R. «On the Rhetoric of Ruins and Restorations: Conflict over Cult Sites in Late Antiquity». *Journal of Early Christian History*, 2020.
- Elsner, Jás. *Art and the Roman Viewer: The Transformation of Art from the Pagan World to Christianity*. Cambridge: Cambridge University Press, 1995.
- . «Iconoclasm as Discourse: From Antiquity to Byzantium». *The Art Bulletin* 94, nr. 3 (2012): 368–94.
- . *Imperial Rome and Christian Triumph: The Art of the Roman Empire AD 100-450*. Oxford: Oxford University Press, 1998.
- . «The Death of the Figurine: Reflections on an Abrahamic Abstention». I *Figurines: Figuration and the Sense of Scale*, redigert av Jás Elsner, 130–81. Oxford: Oxford University Press, 2020.
- Elsner, John. «Image and Ritual: Reflections on the Religious Appreciation of Classical Art». *The Classical Quarterly* 46, nr. 2 (1996): 515–31.
- Emmel, Stephen. «Shenoute of Atripe and the Christian Destruction of Temples in Egypt: Rhetoric and Reality». I *From Temple to Church: Destruction and Renewal of Local Cultic Topography in Late Antiquity*, redigert av Johannes Hahn, Stephen Emmel, og Ulrich Gotter, 161–201. Leiden: BRILL, 2008.
- Emmel, Stephen, Ulrich Gotter, og Johannes Hahn. «‘From Temple to Church’: Analysing a Late Antique Phenomenon of Transformation». I *From Temple to Church: Destruction and Renewal of Local Cultic Topography in Late Antiquity*, redigert av Johannes Hahn, Stephen Emmel, og Ulrich Gotter, 1–22. Leiden: BRILL, 2008.
- Finney, Paul Corby. *The Invisible God: The Earliest Christians on Art*. New York: Oxford University Press, 1994.
- Frankfurter, David. *Christianizing Egypt: Syncretism and Local Worlds in Late Antiquity*. Princeton: Princeton University Press, 2017.

- . «Female Figurines in Early Christian Egypt: Reconstructing Lost Practices and Meanings». *Material Religion* 11, nr. 2 (2015): 190–223.
- . *Pilgrimage and Holy Space in Late Antique Egypt*. Leiden: BRILL, 1998.
- . «Religious Practice and Piety». I *The Oxford Handbook of Roman Egypt*, redigert av Christina Riggs, 319–36. Oxford: Oxford University Press, 2012.
- . «Urban Shrine and Rural Saint in Fifth-Century Alexandria». I *Pilgrimage in Graeco-Roman and Early Christian Antiquity: Seeing the Gods*, redigert av Jás Elsner og Ian Rutherford, 435–49. Oxford: Oxford University Press, 2006.
- Freedberg, David. *The Power of Images: Studies in the History and Theory of Response*. Chicago: The University of Chicago Press, 1989.
- Gibbon, Edward. *The History of the Decline and Fall of the Roman Empire: Vol. II: Volume the third (1781) and volume the fourth (1788)*. Redigert av David Womersley. Allen Lane: The Penguin Press, 1781.
- Gibson, Craig A. «Alexander in the Tychaion: Ps.-Libanius on the Statues». *Greek, Roman, and Byzantine Studies*, nr. 47 (2007): 431–54.
- Grossmann, Peter. *Abu Mina: A Guide to the Ancient Pilgrimage Center*. Cairo: Deutsches Archäologisches Institut Kairo, 1986.
- . «The Pilgrimage Center of Abû Mînâ». I *Pilgrimage and Holy Space in Late Antique Egypt*, redigert av Frankfurter, David, 281–302. Leiden: BRILL, 1998.
- Hahn, Cynthia. «Seeing and Believing: The Construction of Sanctity in Early-Medieval Saints' Shrines». *Speculum* 72, nr. 4 (1997): 1079–1106.
- Hahn, Johannes. «The Conversion of The Cult Statues: The Destruction of the Serapeum 392 A.D. and the Transformation of Alexandria into the 'Christ-Loving' City». I *From Temple to Church: Destruction and Renewal of Local Cultic Topography in Late Antiquity*, redigert av Johannes Hahn, Stephen Emmel, og Ulrich Gotter, 335–65. Leiden: BRILL, 2008.
- Hahn, Johannes, Stephen Emmel, og Ulrich Gotter, red. *From Temple to Church: Destruction and Renewal of Local Cultic Topography in Late Antiquity*. Leiden: BRILL, 2008.
- Hannestad, Niels. *Tradition in Late Antique Sculpture: Conservation - Modernization - Production*. Aarhus: Aarhus University Press, 1194.
- Hunter-Crawley, Heather. «Movement as Sacred Mimesis at Abu Mena and Qal'at Sem'an». I *Excavating Pilgrimage: Archaeological Approaches to Sacred Travel and Movement in the Ancient World*, redigert av Troels Myrup Kristensen og Wiebke Friese, 187–202. London: Routledge, 2017.
- Haas, Christopher. *Alexandria in Late Antiquity: Topography and Social Conflict*. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1996.
- . «Hellenism and Opposition to Christianity in Alexandria». I *Ancient Alexandria Between Egypt and Greece*, redigert av W.V. Harris og Giovanni Ruffini, 217–30. Leiden: BRILL, 2004.
- Jacobs, Ine. «Production to Destruction? Pagan and Mythological Statuary in Asia Minor». *American Journal of Archaeology* 114, nr. 2 (2010): 267–303.
- . «Temples and Civic Representation in the Theodosian Period». I *Using Images in Late Antiquity*, redigert av Stine Birk, Troels Myrup Kristensen, og Birte Poulsen, 132–49. Oxford: Oxbow Books, 2014.

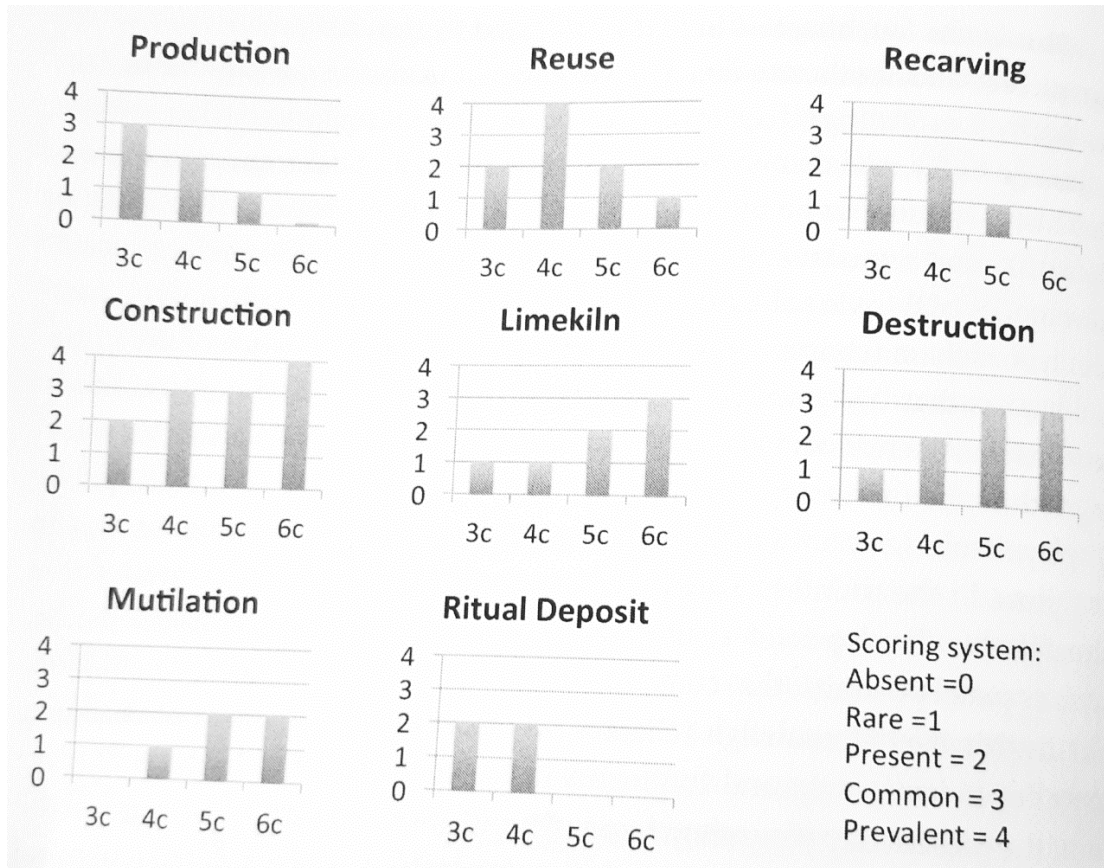
- Jensen, Robin Margaret. *Understanding Early Christian Art*. London: Routledge, 2000.
- Kahlos, Maijastina. *Debate and Dialogue: Christian and Pagan Cultures c. 360–430*. Aldershot: Ashgate, 2007.
- Kitzinger, Ernst. «The Cult of Images in the Age before Iconoclasm». *Dumbarton Oaks Papers* 8 (1954): 83–150.
- Kristensen, Troels Myrup. «Landscape, Space and Presence in the Cult of Thekla at Meriamlik». *Journal of Early Christian Studies* 24, nr. 2 (2016): 229–63.
- . *Making and Breaking the Gods: Christian Responses to Pagan Sculpture in Late Antiquity*. Aarhus: Aarhus University Press, 2013.
- . «Miraculous Bodies: Christian Viewers and the Transformation of ‘Pagan’ Sculpture in Late Antiquity». I *Patrons and Viewers in Late Antiquity*, redigert av Stine Birk og Birte Poulsen, 31–66. Aarhus: Aarhus University Press, 2012.
- . «Using and Abusing Images in Late Antiquity (and Beyond): Column Monuments as Topoi of Idolatry». I *Using Images in Late Antiquity*, redigert av Stine Birk, Troels Myrup Kristensen, og Birte Poulsen, 268–82. Oxford: Oxbow Books, 2014.
- Kristensen, Troels Myrup, og Lea Stirling. «The Lives and Afterlives of Greek and Roman Sculpture: From Use to Refuse». I *The Afterlife of Greek and Roman Sculpture: Late Antique Responses and Practices*, redigert av Troels Myrup Kristensen og Lea Stirling, 1–26. Ann Arbor: University of Michigan Press, 2016.
- Leppin, Hartmut. «The Church Historians (I): Socrates, Sozomenus, and Theodoretus». I *Greek and Roman Historiography in Late Antiquity: Fourth to Sixth Century A.D.*, redigert av Gabriele Marasco, 219–54. Leiden: BRILL, 2003.
- Lidov, Alexei. «Creating the Sacred Space: Hierotypy as a New Field of Cultural History». I *Spazi e percorsi sacri. I santuari, le vie, i corpi*, redigert av Laura Carnevale og Chiara Cremonesi, 61–89. Padova: Libreriauniversitaria.it, 2014.
- MacMullen, Ramsay. *Christianity and Paganism in the Fourth to Eighth Centuries*. New Haven: Yale University Press, 1997.
- Mango, Cyril. *The Art of the Byzantine Empire 312-1453: Sources and Documents*. Englewood Cliffs: Prentice-Hall, 1972.
- Mathews, Thomas F. *The Clash of Gods: A Reinterpretation of Early Christian Art*. Princeton: Princeton University Press, 1993.
- Maza, Clelia Martínez. «Religious Conflict in Late Antique Egypt: Urban and Rural Contexts». I *New Perspectives on Late Antiquity in the Eastern Roman Empire*, redigert av Ana de Francisco Heredero, David Hernández de la Fuente, og Susana Torres Prieto, 48–63. Newcastle: Cambridge Scholars Publishing, 2014.
- McKenzie, Judith S. *The Architecture of Alexandria and Egypt, c. 300 B.C. to A.D. 700*. New Haven: Yale University Press, 2007.
- McKenzie, Judith S., Sheila Gibson, og A.T. Reyes. «Reconstructing the Serapeum in Alexandria from the Archaeological Evidence». *The Journal of Roman Studies* 94 (2004): 73–121.
- McKenzie, Judith S., og Andres T. Reyes. «The Alexandrian Tychaion: a Pantheon?» *Journal of Roman Archeology*, nr. 26 (2013): 36–52.
- Miller, Patricia Cox. *The Corporeal Imagination : Signifying the Holy in Late Ancient Christianity*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2009.

- Monaca, Mariangela. «Between Cyril and Isis: Some Remarks on the Iatromantic Cults in 5th-Cent. Alexandria». I *Beyond Conflicts : Cultural and Religious Cohabitations in Alexandria and Egypt between the 1st and the 6th Century CE.*, redigert av Luca Arcari, 283–303. Tübingen: Mohr Siebeck, 2017.
- Montserrat, Dominic. «Pilgrimage to the Shrine of SS Cyrus and John at Menouthis in Late Antiquity». I *Pilgrimage and Holy Space in Late Antique Egypt*, redigert av Frankfurter, David, 257–79. Leiden: BRILL, 1998.
- Moser, Claudia. «Naked Power: The Phallus as an Apotropaic Symbol in the Images and Texts of Roman Italy». *Undergraduate Humanities Forum 2005-6: Word & Image*, nr. 11 (2006).
- Murray, Charles. «Art and the Early Church». *Journal of Theological Studies* 28, nr. 2 (1977): 303–45.
- Mylonopoulos, Joannis. «Divine Images Versus Cult Images. An Endless Story About Theories, Methods, and Terminologies». I *Divine Images and Human Imaginations in Ancient Greece and Rome*, redigert av Joannis Mylonopoulos, 1–20. Leiden: BRILL, 2010.
- Maas, Michael. *Readings in Late Antiquity: A Sourcebook*. London: Routledge, 2000.
- Nelson, Robert S. «The Discourse of Icons, Then and Now». *Art History* 12, nr. 2 (1989): 144–57.
- Parry, Kenneth. *Depicting the Word: Byzantine Iconophile Thought of the Eighth and Ninth Centuries*. Leiden: BRILL, 1996.
- Perera, Nichole. «The Destruction of Statues in Late Antique Egypt: A Widespread Phenomenon or Christian Polemic?» MA, University of Ottawa, 2017.
- Perkins, J. B. Ward. «The Shrine of St. Menas in the Maryût». *Papers of the British School at Rome* 17 (1949): 26–71.
- Rebillard, Éric. *Christians and Their Many Identities in Late Antiquity, North Africa, 200-450 CE*. Ithaca: Cornell University Press, 2012.
- . *The Care of the Dead in Late Antiquity*. Oversatt av Elizabeth Trapnell Rawlings og Jeanine Routier-Pucci. Ithaca: Cornell University Press, 2009.
- Riggs, Christina. «Facing the Dead: Recent Research on the Funerary Art of Ptolomaic and Roman Egypt». *American Journal of Archaeology* 106, nr. 1 (2022): 85–101.
- Russell, Amy. «Aemilius Paullus Sees Greece: Travel, Vision, and Power in Polybius». I *Imperialism, Cultural Politics, & Polybius*, redigert av Christopher Smith og Liv Maria Yarrow, 152–67. Oxford: Oxford University Press, 2012.
- Saradi, Helen. «The Christianization of Pagan Temples in the Greek Hagiographical Texts». I *From Temple to Church : Destruction and Renewal of Local Cultic Topography in Late Antiquity*, redigert av Johannes Hahn, Stephen Emmel, og Ulrich Gotter, 113–34. Leiden: BRILL, 2008.
- Saradi-Mendelovici, Helen. «Christian Attitudes toward Pagan Monuments in Late Antiquity and Their Legacy in Later Byzantine Centuries». *Dumbarton Oaks Papers* 44 (1990): 47–61.
- Savvopoulos, Kyriakos, og Robert Steven Bianchi. *Alexandrian Sculpture in the Graeco-Roman Museum*. Graeco-Roman Museum Series 1. Alexandria: Bibliotheca Alexandrina, 2012.

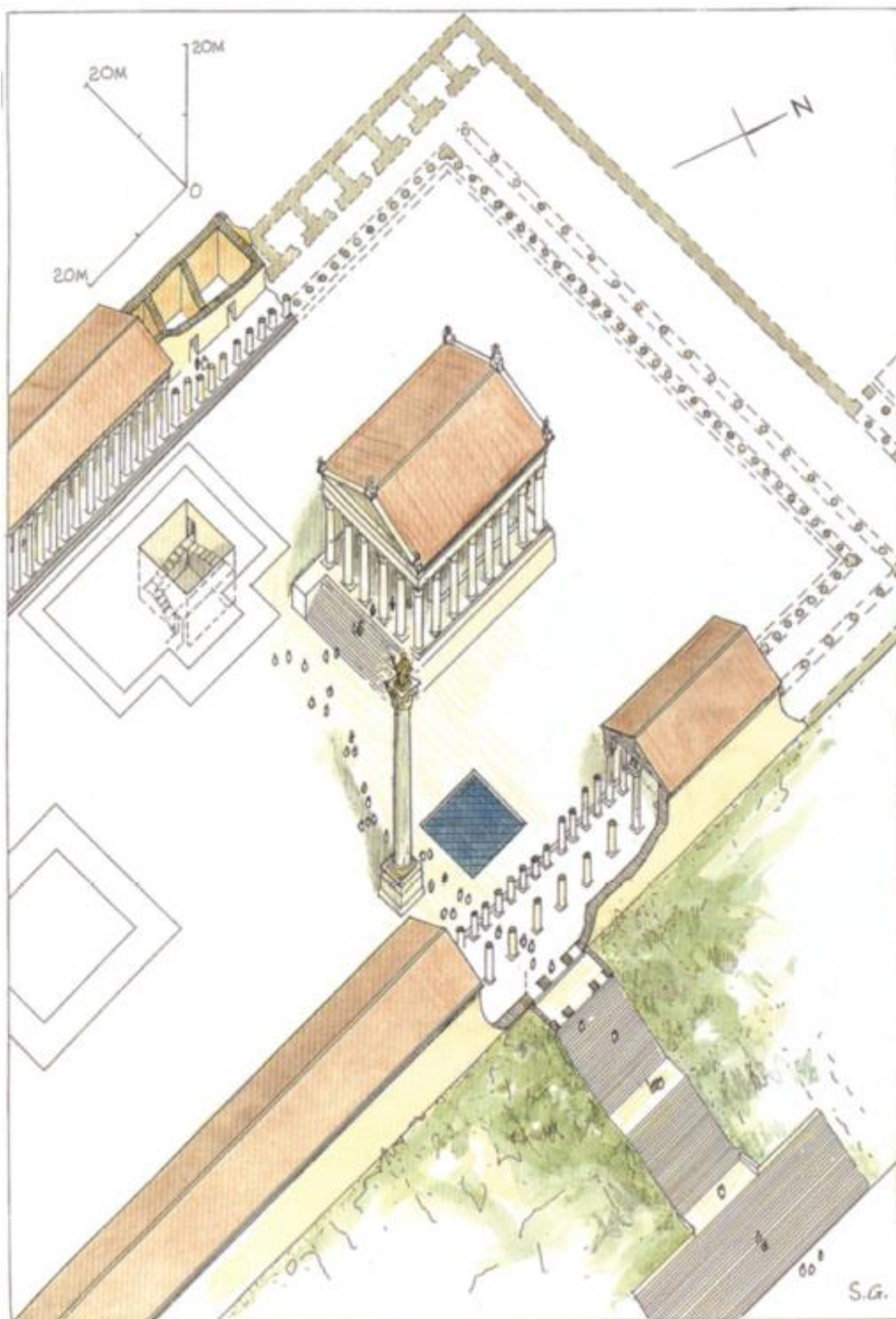
- Stafford, Grace. «Early Christian Female Pilgrimage to the Shrines of Saint Menas, Saint Simeon the Elder, and Saint Thecla». *Studies in Late Antiquity* 3, nr. 2 (2019): 251–93.
- Stenberg, Terje. «The Christianization of the Roman Empire: From Jesus to Constantine». MA, Universitetet i Oslo, 2020.
- Strezova, Anita. «Overview on Iconophile and Iconoclastic Attitudes toward Images in Early Christianity and Late Antiquity». *Journal for the Study of Religions and Ideologies* 12, nr. 36 (2013): 228–58.
- Sutherland, Reita J. «Prayer and Piety: The Orans-Figure in the Christian Catacombs of Rome». MA, University of Ottawa, 2013.
- Talbot, Alice-Mary. «Pilgrimage to Healing Shrines: The Evidence of Miracle Accounts». *Dumbarton Oaks Papers* 56 (2002): 153–73.
- Tallet, Gaëlle. «Oracles». I *The Oxford Handbook of Roman Egypt*, redigert av Christina Riggs, 398–418. Oxford: Oxford University Press, 2012.
- Thomas, Thelma. *Late Antique Egyptian Funerary Sculpture : Images for This World and the Next*. Princeton: Princeton University Press, 2000.
- Thomas, Thelma K. «Egyptian Art of Late Antiquity». I *A Companion to Ancient Egypt*, redigert av Alan B. Lloyd, 2:1032–63. Chichester: Wiley-Blackwell, 2010.
- Trombley, Frank R. *Hellenic Religion and Christianization c. 370-529*. Bd. 2. Leiden: BRILL, 1994.
- Tuan, Yi-Fu. *Space and Place: The Persepective of Experience*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1977.
- Turner, Victori, og Edith Turner. *Image and Pilgrimage in Christian Culture*. New York: Columbia University Press, 1995.
- Török, László. *Coptic Antiquities I: Stone sculpture, bronze objects; ceramic coffin lids and vessels; terracotta statuettes, bone, wood, and glass artefacts*. Roma: «L'Erma» di Bretschneider, 1993.
- . *Transfigurations of Hellenism : Aspects of Late Antique Art in Egypt AD 250-700*. Leiden: BRILL, 2005.
- Van Deun, Peter. «The Church Historians after Eusebius». I *Greek and Roman Historiography in Late Antiquity: Fourth to Sixth Century A.D.*, redigert av Gabriele Marasco, 151–76. Leiden: BRILL, 2003.
- Venit, Marjorie S. «Alexandria». I *The Oxford Handbook of Roman Egypt*, redigert av Christina Riggs, 103–21. Oxford: Oxford University Press, 2012.
- Vikan, Gary. *Early Byzantine Pilgrimage Art: Revised Edition*. Washington: Dumbarton Oaks Research Library and Collection, 2010.
- Watts, Edward J. *Riot in Alexandria: Tradition and Group Dynamics in Late Antique Pagan and Christian Communities*. Berkeley: University of California Press, 2010.
- Weitzmann, Kurt, Thomas P. F. Hoving, Phillippe de Montebello, Alfred Frazer, James D. Breckenridge, Richard Brilliant, Marvin C. Ross, mfl. *Age of Spirituality: Late Antique and Early Christian Art, Third to Seventh Century: Catalogue of the exhibition at The Metropolitan Museum of Art, November 19, 1977, through February 12, 1978*. Redigert av Kurt Weitzmann. New York: The Metropolitan Museum of Art, 1979.

- Westerfeld, Jennifer Taylor. «Landscapes of Memory: Pharaonic Sacred Space in the Coptic Imagination». PhD, University of Chicago, 2010.
- Wilkinson, Kevin W. «Palladas and the Age of Constantine». *The Journal of Roman Studies* 99 (2009): 36–60.
- Yasin, Ann Marie. «Sacred Space and Visual Art». I *The Oxford Handbook of Late Antiquity*, redigert av Scott Fitzgerald Johnson, 935–69. Oxford: Oxford University Press, 2012.
- . *Saints and Church Spaces in the Late Antique Mediterranean: Architecture, Cult, and Community*. Cambridge: Cambridge University Press, 2010.
- . «The Pilgrim and the Arch: Paths and Passageways at Qal’at Sem’an, Sinai, Abu Mena, and Tebessa». I *Excavating Pilgrimage: Archaeological Approaches to Sacred Travel and Movement in the Ancient World*, redigert av Troels Myrup Kristensen og Wiebke Friese, 166–86. London: Routledge, 2017.
- Yoffee, Norman. «Peering into the Palimpsest: An Introduction to the Volume». I *Negotiating the Past in the Past: Identity, Memory, and Landscape in Archaeological Research*, redigert av Norman Yoffee, 1–9. Tuscon: The University of Arizona Press, 2007.

Figurer



Figur 1: Estimat av Lea Stirling over ulike statuebehandlinger fra 3-6. århundre. Hentet fra Kristensen og Stirling, «The Lives and Afterlives of Greek and Roman Sculpture», 12.



Figur 2: Serapeumet i Alexandria slik det stod i år 298 evt. etter Diokletians søyle ble reist. Tegning av Sheila Gibson.
Hentet fra: McKenzie, Gibson, og Reyes, «Reconstructing the Serapeum in Alexandria from the Archaeological Evidence»,
pl. I.



Figur 3: Pompeius' søyle (originalt Diokletians søyle) på toppen av Serapeum-høyden i moderne tid. Hentet fra: McKenzie, Gibson, og Reyes, «Reconstructing the Serapeum in Alexandria from the Archaeological Evidence», pl. II.1.



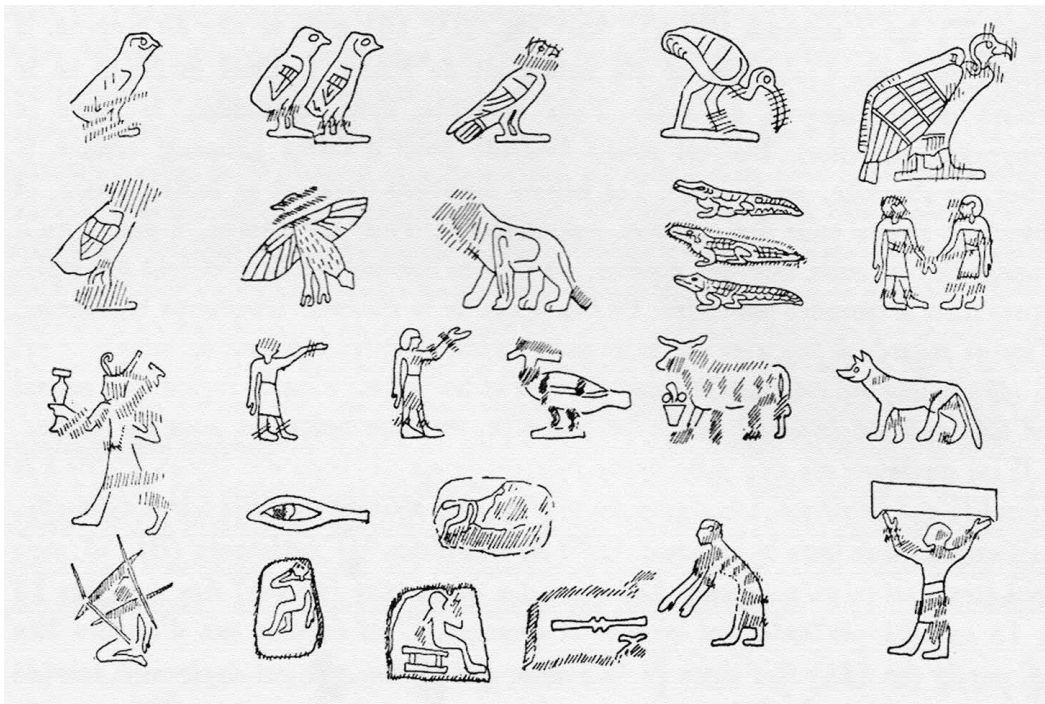
Figur 4: Blikk fra sør på Serapeum-høyden i moderne tid. Hentet fra: McKenzie, Gibson, og Reyes, «Reconstructing the Serapeum in Alexandria from the Archaeological Evidence», pl. II.2.



Figur 5: Egyptiske statuer funnet ved Serapeumet. Hentet fra: McKenzie, Gibson, og Reyes, «Reconstructing the Serapeum in Alexandria from the Archaeological Evidence», pl. V.2.



Figur 6: Relieff på Ptolomaos III Euergetes' port i Karnak, med spesifikke mutileringer av føtter, hender og hoder. Hentet fra: Kristensen, *Making and Breaking the Gods*, 174, fig. 2.33.



Figur 7: Gjengitte spesifikke mutileringer fra Khnum's tempel i Esna. Hentet fra: Kristensen, *Making and Breaking the Gods*, 192, fig. 2.41.



*Figur 8: Hvit marmorstatue av Markus Aurelius, ca. 161-180 evt. Høyde: 2m. Korset på rustningen er risset over i ettertid. Hentet fra: Savvopoulos og Bianchi, *Alexandrian Sculpture in the Graeco-Roman Museum*, 39, fig. 5.*



*Figur 9: Kors og spesialisert mutilering på en søyle fra Ramesseumet i Karnak. Hentet fra: Kristensen, *Making and Breaking the Gods*, 184, fig. 2.37.*



Figur 10: Papyrusfragment fra *The Alexandrian World Chronicle* som viser Theofilos av Alexandria stående over Serapeumet, kjennetegnet av bildet av Serapis med *modius* og mørke ansikt. Hentet fra: Wikimedia Commons



Figur 11: Kanopisk krukke av Osiris-Hydreios med et *nemes*-hodeplagg, prydet med horn, en solskive og to uraeusslanger. Kroppen er dekorert med gudefigurer. Funnet i Ras el-Soda i Alexandria. Hentet fra: Savvopoulos og Bianchi, *Alexandrian Sculpture in the Graeco-Roman Museum*, 167, fig. 48d.



Figur 12: Kanopisk krukke av Osiris-Hydreios med en *atef*-krone. Funnet i Ras el-Soda i Alexandria. Hentet fra: Savvopoulos og Bianchi, *Alexandrian Sculpture in the Graeco-Roman Museum*, 169, fig. 48e.



Figur 13: Et utvalg Menas-flasker. Høyde 5.5-9.2 cm. Hentet fra Török, *Coptic Antiquities I*, pl. XX-XXIII.



Figur 14: Feminine terrakottafigurer funnet ved Apa Mena. 5-7. århundre evt. Hentet fra Frankfurter, *Christianizing Egypt*, 35.



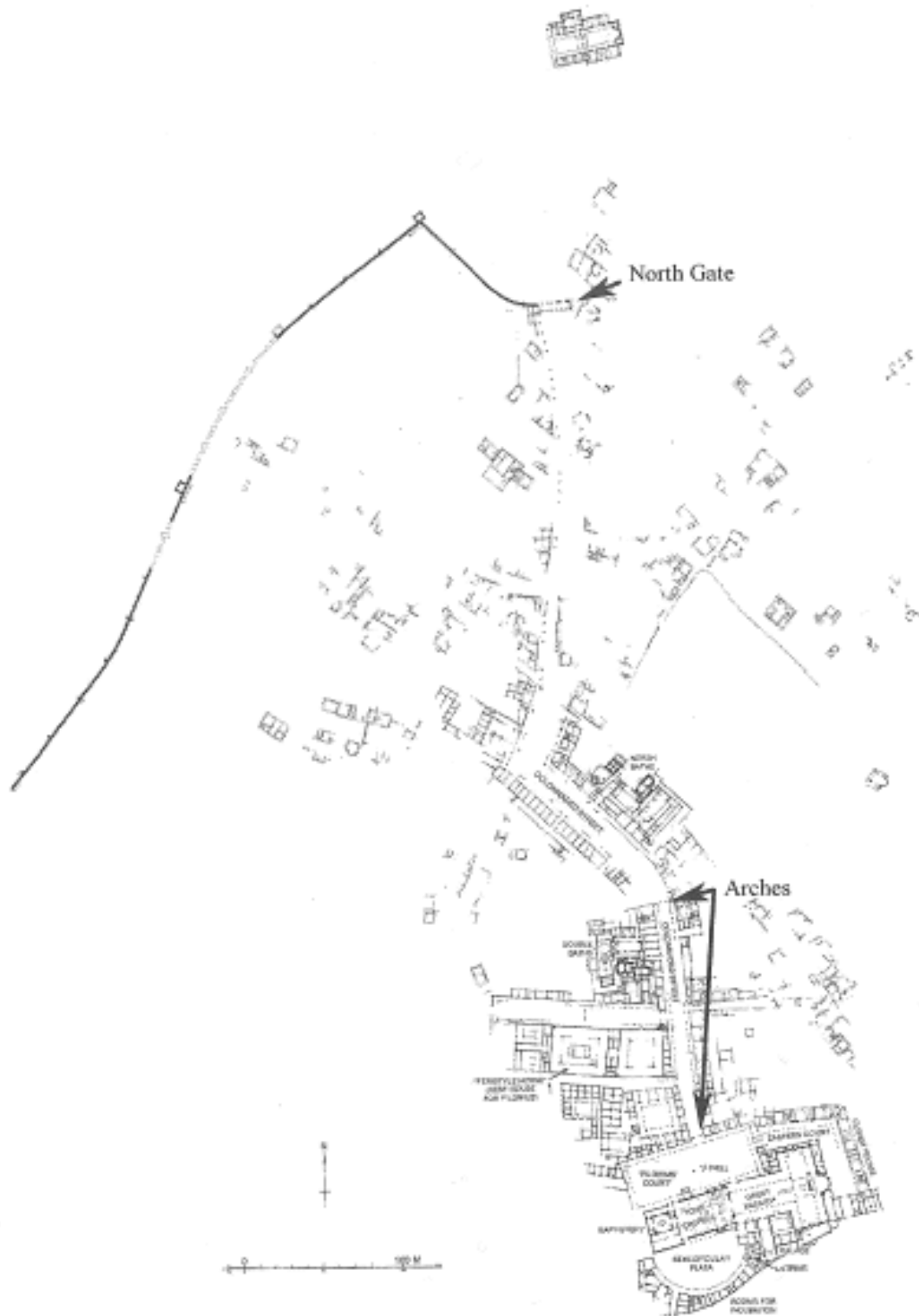
Figur 15: Naken feminin Apa Phib-figur, stående, med hendene på brystene. «Phib» markert på magen. Funnet ved gravplass i Bawit. Datert til 5. århundre evt. Høyde: 16.2 cm; bredde: 7.4 cm; dybde: 3.3 cm. Hentet fra: Frankfurter, *Christianizing Egypt*, 59.



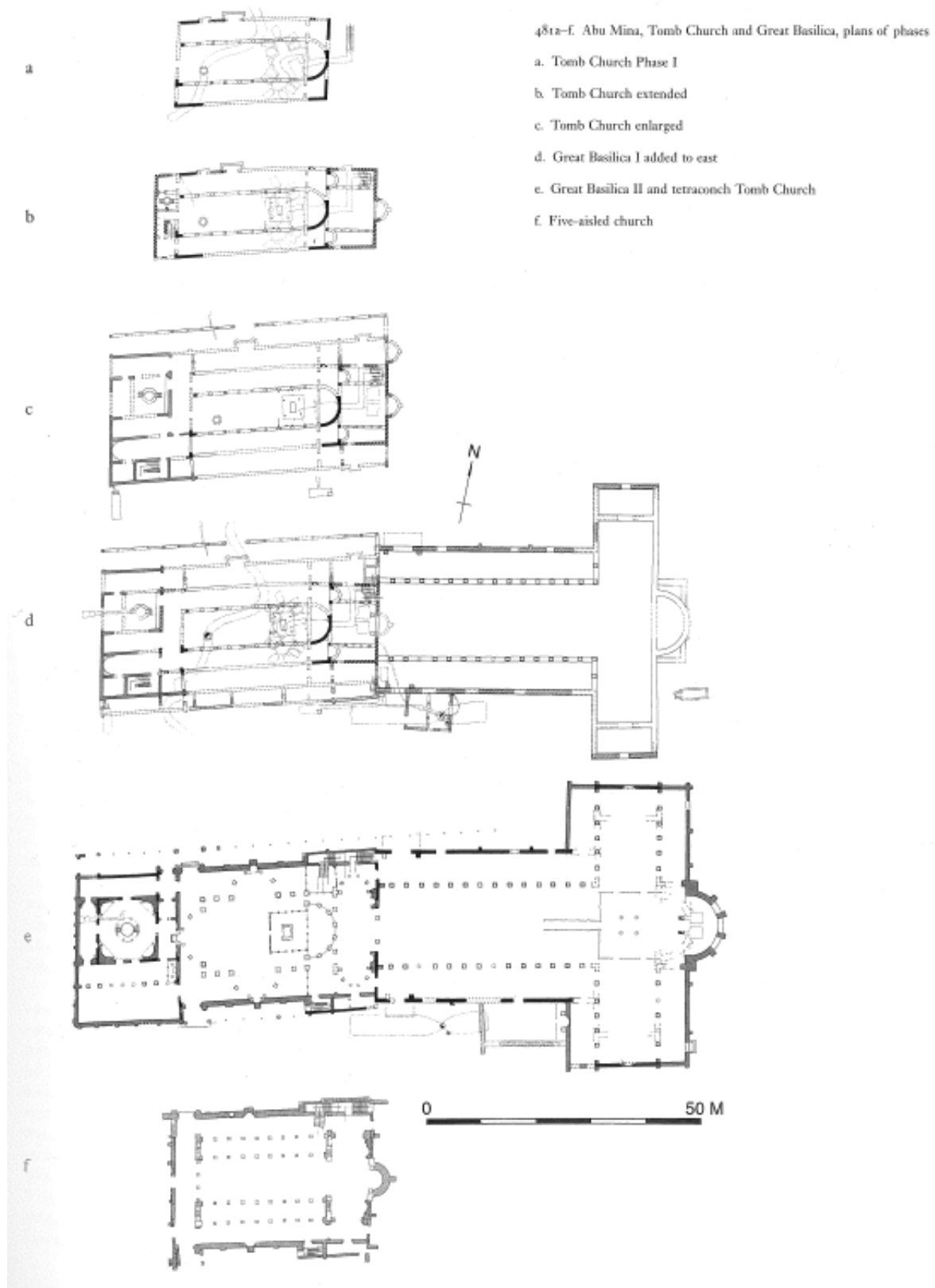
Figur 16: Relieff av St. Menas, omkranset av to kameler. Fra St. Thekla-helligdommen i Ennaton. Datert til 5. århundre. Hentet fra: Perkins, «The Shrine of St. Menas in the Maryût», 46.



Figur 17: Kart over kirkedistriktet i Apa Mena slik det stod på 500-tallet. Hentet fra: McKenzie, *The Architecture of Alexandria and Egypt*, 292, fig. 485.



Figur 18: Utvidet kart over Apa Mena på 500-tallet, med markerte bueganger og inngangsport. Hentet fra: Yasin, «The Pilgrim and the Arch», 174, fig. 10.4.



Figur 19: Byggefase av Martyrkirken og basilikaen i sentrum av Apa Mena. Hentet fra: McKenzie, *The Architecture of Alexandria and Egypt*, 289, fig. 481a-f. For datering av byggefase se ibid., 290-291.



Figur 20: Innsiden av krypten i Apa Mena. Hentet fra: Frankfurter, *Pilgrimage and Holy Space in Late Antique Egypt*, pl. 4.



Figur 21: Inngang til gravrommet i Apa Mena. Hentet fra: Frankfurter, *Pilgrimage and Holy Space in Late Antique Egypt*, pl. 3.

Appendiks

Biskoper i Alexandria ca. 4.-6. århundre⁴⁷¹

Theonas	282 – ca. 300
Peter	300 – 311
Akillas	312
Alexander	312 – 328
Athanasius	328 – 373 (i eksil flere ganger)
Pistos (arianer)	336
Gregor (arianer)	341 – 344
Georg av Kappadokia (arianer)	357 – 361
Lucius (arianer)	365; 373 – 380
Timoteus I	ca. 378 – 384
Theofilos	385 – 412
Kyrill	412 – 444
Dioskoros (monofysitt)	444 – 451
Proterius (kalkedoner)	451 – 457
Timoteus Ailuros (monofysitt)	457 – 460; 475 – 477
Timoteus Salofakiolos (kalkedoner)	460 – 475; 477 – 482
Peter Mongos (monofysitt)	477; 481 – 489
Johannes Talaia (kalkedoner)	juni – desember 482
Athanasius II (monofysitt)	489 – 496
Johannes I (monofysitt)	496 – 505
Johannes II (monofysitt)	505 – 516
Dioskoros II (monofysitt)	516 – 517
Timoteus III (monofysitt)	517 – 535

— Offisielt skille i den alexandrinske kirken —

Theodosius (monofysitt)	535 – 566		Paulus (kalkedoner)	537 – 540
-------------------------	-----------	--	---------------------	-----------



⁴⁷¹ Etter: McKenzie, *The Architecture of Alexandria and Egypt*, xv. Doktrinell tilhørighet er bemerket for de arianske biskopene som nyttet støtte av

keiseren i Athanasius' tid, samt biskopene fra Kalkedon-konsilet og videre.

Oversikt over hovedgruppen av Apa Menas mirakel

Gresk m/ <i>CSLA</i> nr.	Koptisk m/Drescher ref.	Historieoverblikk	Kategorisering Hovedtema i fet skrift, sidedema i parentes
1 (E07441)	= 2 (Drescher, <i>CTsM</i> , 13-17)	Myrdet mann med lemlestet kropp blir levert i en kurv til Apa Mena. St. Menas fester kroppen sammen igjen og gjenoppliver mannen.	- Helbredelse (gjenopplivelse)
2 (E07442)	= 3 (Drescher, <i>CTsM</i> , 18-22)	Rik mann ved navn Eutropius lager to sølvfat. Det ene er av dårligere kvalitet og Eutropius får markert St. Menas' navn på dette. Tjeneren til Eutropius blir tatt av en storm på sjøen, men blir reddet av St. Menas. Eutropius overrekker så tjeneren til Apa Mena.	- Reddet fra fare (Votivoffer)
3 (E07443)	= 4 (Drescher, <i>CTsM</i> , 22-23)	Steril kvinne reiser alene til St. Theklas helligdom. Blir antastet av en soldat på veien, men reddes av St. Menas	- Reddet fra fare (Fruktbarhet)
4 (E07444)	Antakelig lik 8 (tapt)	Jødisk handelsmann blir lurt av en kristen som stjeler penger fra ham. Får mirakuløst pengene tilbake og blir døpt i Apa Mena	- Straff (av kristen) (Dåp)
5 (E07445)	= 9 (tapt)	Krøplet mann blir fortalt gjennom inkubasjonsdrøm å ligge med en «dum kvinne». Mannen forgriper seg på kvinnen mens hun sover, og helbredes mirakuløst da kvinnen han voldtok plutselig våknet og skrek. Mannen løp så vekk med helbredede bein.	- Helbredelse
6 (E07446)	= 16 (Drescher, <i>CTsM</i> , 26-33)	Samaritansk kvinne lider av migrene. Drar alene til Apa Mena. Hun blir nesten voldtatt, men reddes i siste liten av St. Mena. Mannen blir forsteinet, så helbredet. Kvinnen blir døpt i Apa Mena og blir værende livet ut.	- Reddet fra fare (Dåp) (Helbredelse og straff av voldtektsmannen)
7 (E07447)	Mulig lik 7 eller 10 (begge tapt)	Tre brødre vil ofre en gris til St. Menas. En av dem blir tatt av en krokodille på veien. Blir reddet av St. Menas, helbredet, og våkner opp i Apa Mena og prises for velsignelse	- Reddet fra fare (Helbredelse som en følge av dette)
8 (E07448)	= 14 (tapt)	Rik pagan mann stjeler en fattig kristen kvinnes sau. Forsøker å overbevise om at han ikke gjorde det, ved å love for det foran St. Menas' relikvier. Blir paralyisert.	- Straff (Pagan kritikk) (Relikvier)
9 (E07449)	= 1 (Drescher, <i>CTsM</i> , 10-12)	En mann ber St. Menas om å helbrede en steril kamel. Han lover å ofre første føll til Apa Mena. Kamelen føder så tre føll, men mannen holder ikke løftet og kamelene blir mirakuløst transportert til Apa Mena	- Straff (Fruktbarhet; helbredelse av kamel)
10 (E07450)	= 6 (tapt)	Pagan mann blir utfordret til å ofre til St. Menas og ikke pagane idol. Offeret får mirakuløse følger (en hest blir født med tre bein). Mannen blir så døpt	- Dåp (Pagan kritikk)
11 (E07451)	= 11 (tapt)	Mann ofrer ved, men dette blir stjålet av en soldat. Soldaten løftes så opp mirakuløst opp i luften og blir transportert til Apa Mena, hvor han erkjenner skuld, ofrer 12 gullmynter og får så dra.	- Straff
12 (E07452)	= 15 (Drescher, <i>CTsM</i> , 24-25)	Gutt besatt av djevelen blir bragt til Apa Mena. Djevelen blir ikke drevet ut her og familien drar hjem. St. Menas viser seg så og driver ut djevelen.	- Helbredelse (eksorsisme)
13 (E07453)	= 5 (tapt)	Fattig mann kalt Pastamon stjeler griser. St. Menas ber ham stoppe for at andre skal få mat, men mannen hører ikke etter og blir paralyisert. Han blir så brakt til Apa Mena hvor han ber om tilgivelse.	- Straff
Mulig greske paralleller	7 (tapt)	Et griseoffer blir drept av djevelen og gjenopplivet	- Straff og/eller helbredelse?
	10 (tapt)	Pilegrim reddes fra krokodille	- Reddet fra fare
Uten greske paralleller	12 (tapt)	Mann straffes for å drepe Apa Menas griser	- Straff
	13 (tapt)	Kvinne reddes fra en soldat som forsøker å voldta henne	- Reddet fra fare
	17 (Drescher, <i>CTsM</i> , 33-34)	St. Menas gir vann til pilegrimer som tørster i ørkenen	- Reddet fra fare