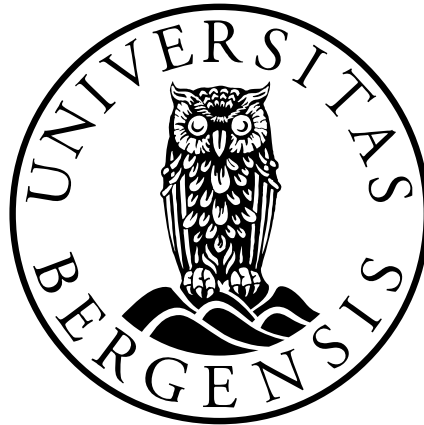


# Fragmentering og tilhørighet

---

Gruppedannelser og mobiliserende autoriteter under jødernes første  
opprør mot romerne

Vebjørn Granum Kjersheim



Masteroppgave i historie

Institutt for arkeologi, historie, kultur- og religionsvitenskap

Universitetet i Bergen

Våren, 2017

© Vebjørn Granum Kjersheim

2017

Fragmentering og tilhørighet – Gruppedannelser og mobiliserende autoriteter under jødernes første opprør mot romerne

Vebjørn Granum Kjersheim

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

## Forord

Som i begynnelsen av et hvert forord er det vanlig å poengtere at arbeidet med denne masteroppgaven har vært stort, og til tider tungt, men at det har også vært fornøytelig. Det er ikke før på slutten av arbeidet at man skjønner hvorfor så mange forord begynner på denne måten, for det er virkelig sant. Når jeg ser tilbake på de to siste årene, så har det vært en glede å få muligheten til et slikt arbeid, og prosessen har vært langt mer lærerik enn jeg trodde i forkant.

Først og fremst vil jeg takke min hovedveileder, professor Jørgen Christian Meyer, som fra første veiledning av har vist veien inn i antikkens komplekse historie. Det er på seminar og veiledningstimer med han at jeg gjennom våre faglige samtaler har formet store deler av oppgaven. Hans fokus og syn på hva som er viktig å studere i historiefaget har vært en stor inspirasjon gjennom arbeidet og har inspirert meg til å komme fram til den problemstillingen som stilles i oppgaven.

Min biveileder, førsteamanuensis Eivind Heldaas Seland, fortjener også en stor takk. Hans råd om teoretisk grunnlag og utforming av oppgaven har vært særlig viktig for hvordan jeg har tilnærmet meg antikkens folk. Sammen har begge veiledere utfylt hverandre og utgjort en solid veiledende helhet.

Seminaret for alle antikkstudentene har også vært en viktig støttespiller. Ledet av førsteamanuensis Ingvar Brandvik Mæhle, som har kommet med gode råd og tips om sammenhenger i forhold til temaet mitt, så har seminaret vært en god instans for akademisk utveksling. Det har vært fint å følge medstudentene mine, og å forholde seg til det ukentlige seminaret for å opprettholde en viss struktur i en hverdag som ellers lett går i ett. De konkrete og faglige innspillene fra vitenskapelige assistent Birgit van der Lans fortjener òg en stor takk. Hennes ekspertise og paratkunnskap om temaet mitt har gitt meg mye å strebe etter, og rådene hennes har vært utelukkende treffende. Jeg har også hatt gode diskusjoner med Philip Bye-Pedersen, hvor vi har knekt mange faglige koder.

Det sosiale fellesskapet og miljøet blant masterstudentene på historie bør heller ikke tas for gitt. Alle disse trivelige menneskene har vært en strålende motivasjon for å sitte på lesesalen. Til tross for at de mange pausene på gangen kanskje kan kalles distraksjoner, så har de også gitt meg mye glede. Medstudentene mine på rom 314 har spesielt ført til at lange kvelder på lesesalen har blitt overkommelige.

Jeg vil til slutt takke mine foreldre Arve og Helle, og mine søsken Kaia og Ådne. Selv om den faglige kompetansen fra veiledere, seminaret og medstudentene mine har vært uvurderlig, så har feriene med familien min også vært høyst viktige for å vedlikeholde gløden ved studiene. Pernille fortjener også en varm takk for mange hyggelige kvelder og fine turer i Bergens fjell. Dessuten har både Helle og Pernille hjulpet med gjennomlesning og korrektur. Uten de gode stundene med familien og Pernille, hvor jeg har fått koblet av og hatt det bra, så hadde det nok vært et langt tyngre arbeid å fullføre.

## Innhold

Kapittel 1: Avgrensning og metode.....	1
1.1 Introduksjon.....	1
1.2 Forskningslitteraturen om de jødiske opprør.....	2
1.3 Problemstilling, avgrensning og disposisjon.....	5
1.4 Metode og teori .....	9
1.4.1 Fredrik Barth og gruppeteori .....	10
1.4.2 Begrepene jøde, judeer og religion.....	12
1.4.3 Ledere og tilhengere .....	14
1.4.4 Legal autoritet.....	15
1.4.5 Tradisjonell autoritet .....	16
1.4.6 Karismatisk autoritet .....	17
1.4.7 Utdfordringer med kategoriene .....	18
Kapittel 2: Josefus Flavius, mannen bak kilden .....	20
2.1 Oversettelser.....	20
2.2 Kilden som levning og beretning .....	21
2.4 Avsenderen Josefus .....	23
2.4.1 Josefus i kilden .....	27
2.5 Josefus' mottakere.....	29
Kapittel 3: Filosofier og grupper .....	34
3.1.2 Fariseeren Josefus.....	36
3.1 Fariseerne .....	37
3.2 Saddukeerne .....	42
3.3 Esseerne.....	44
3.4 Den fjerde filosofien.....	48
3.5 Seloter og sikariere.....	51
3.6 Betydningen av de filosofiske gruppernes funksjon.....	56
Kapittel 4: Samfunnslag og grupperinger.....	58
4.1 Josefus og grupperinger.....	58
4.2 Hellenistiske jøder.....	59
4.2.1 Den hellenistiske Josefus.....	63
4.3 Banditter og røvere, landsbygd og by.....	67
4.6 Familieforhold og husholdning .....	72
4.6.1 Husholdning og samhold.....	72

4.6.2 Ekteskap, forening og segregering .....	74
4.6.3 Familieforholdene i Josefus.....	75
4.7 Overgående strømninger .....	77
Kapittel 5: Betydningen av lederskap.....	79
5.1 Opprørslederens innflytelse.....	79
5.2 Den karismatiske opprørslederen Simon, sønn av Gioras.....	81
5.3 Den karismatiske opprørslederen Johannes fra Giskhala.....	84
5.4 Den tradisjonelle opprørslederen Eleazar, sønn av Simon.....	87
5.5 Opprørens mange ledere.....	90
5.5.1 Sjarlatanen.....	90
5.5.2 Profeter og religiøse bløffmakere.....	91
5.5.3 Agrippa II og romernes legale makt.....	92
5.5.4 Opprørslederen Josefus, og herskerklassens ledere.....	93
5.6 Myntutstedelse, fra karismatisk til legal autoritet.....	95
5.7 Ledernes rolle.....	99
Kapittel 6: Konklusjon.....	101
Kildeliste.....	105
Litteraturliste.....	105
Nettressurs.....	109
Forkortelser av kildetitler i fotnotene.....	109
Vedlegg:.....	110
Mynter:.....	110
Figur 1.....	110
Figur 2.....	110
Figur 3.....	111
Figur 4.....	111
Figur 5.....	112
Kart:.....	113
Figur 6.....	113
Figur 7.....	114
Summary.....	115



## Kapittel 1: Avgrensning og metode

Det er en mørk tid i Judea. Samfunnet er slynget ut i kaos etter at religiøse uenigheter mellom grekere og jøder fører til sammenstøt i byen Caesarea. Som en konsekvens drives den romerske prokuratoren Florus ut av Jerusalem, mens banditter og røvere herjer landsbygda. Innbyrdes stridigheter i den jødiske befolkning forverrer situasjonen, og romerne står i fare for å miste en viktig provins.. Deres svar er å sende den romerske feltherren Vespasian med sin sønn Titus, for å bringe Judeas befolkning ned i kne. Opprørsgruppene i Jerusalem sloss sammen mot romerne, men knivet også med hverandre. Krigen blir lang og dramatisk, det er helter på begge sider av konflikten, men jødene blir til slutt beseiret. Deres helligste tempel legges i grus av Titus, mens Vespasian selv blir keiser i Roma. Situasjonen kan ligne dagens konflikt i Syria, hvor en rekke opprørsgrupper kjemper mot myndighetene, ledet av Bashar al-Assad, samtidig som de kjemper mot hverandre. Dette er en fragmentert front hvor tilhørigheten mellom medlemmene innad i de ulike gruppene er mer markant enn den er på tvers av dem.

En jødisk overløper ved navn Josef ben Matthias, for all ettertid kjent under sitt romerske navn Josefus Flavius, skrev i etterkant av opprørene historien om konflikten. Hans arbeid er den viktigste kilden til konflikten, og han begynner verket slik:

«Jødernes krig mot romerne var den største av alle kriger ikke bare i vår egen tid, men så langt vi har kunnet bringe i erfaring også av alle kriger som noen gang har vært utkjempet mellom byer eller folk.»<sup>1</sup>

### 1.1 Introduksjon

Tema for denne masteroppgaven er fragmentering av den jødiske befolkning under det jødiske opprør mot romerne. Opprøret, også kaldt den første jødisk-romerske krig eller det første jødiske opprør, dateres mellom år 66 evt. og år 74 evt. Begynnelsen av konflikten markeres med at jødene brøt med den romerske tempelskatten. Den regnes som avsluttet da festningsbyen Masada,<sup>2</sup> den siste besetningen til de jødiske opprørerne, ble erobret av romerne. Bruddet med den romerske tempelskatten var en krigserklæring fra de jødiske opprørerne, og det ble iverksatt tiltak fra romersk hold for å få bukt med situasjonen. Stattholderen i Syria, Cestius Gallus, ble sendt inn i Judea med legion *XII Fulminata* for å ta

---

<sup>1</sup> Josefus, *BJ* forord, 1

<sup>2</sup> Se Fig. 6 i vedlegget for kart over byer

kontroll over Jerusalem ettersom den romerske prokuratoren, Florus, ble drevet fra byen. Den romerske militærstyrken maktet ikke å fullbyrde beleiringen av Jerusalem og ble drevet tilbake. Under tilbaketrekningen jagde jødiske opprørere etter legionen som led et stort nederlag i fjellpasset Beth Horon. Det ble en viktig seier, som viste at det romerske krigsmaskineriet kunne slås, men dette medførte også at opprørene vedvarte. Da Vespasian ble sendt inn for å ende opprørene marsjerte to fulle romerske legioner, samt et stort antall kavaleri og støttekohorter, gjennom Galilea og Judea. Der møtte de stor motstand fra opprørene, som ikke overga seg før de ble beseiret.

Historien om opprørene er skrevet av den romerske jøden Josefus Flavius i verket *Den jødiske krig* (75-79 evt.). Før han havnet ble historieskriver var han en av aktørene under konflikten. Josefus sto ansvarlig for forsvaret av Galilea under Vespasians felttog for å beseire området. Med andre ord var han en opprørsleder, og dermed i en posisjon med stor betydning under opprørene. I år 67 evt., ett år inn i opprøret, beleiret Vespasian opprørsbyen Jotapata. Josefus var kommandanten i byen, og han ble tatt til fange av romerne. Fortellingen han selv beretter er at han spådde Vespasians fremtid som keiser, og dette medførte et vennlig forhold mellom den jødiske krigsfangen og den kommende keiseren. Under resten av opprøret ble Josefus på romernes side, og da konflikten var over fikk han romersk borgerskap og en bolig i Roma. Der forfattet han sine historier om jødernes krig. Den unike situasjonen gir Josefus status som den viktigste kilden til opprørene.

Josefus forteller en historie fylt til randen med dramatiske hendelser. Jødiske opprørere gikk gladelig i døden for å beseire romerne. Befolkningen i byer over hele Judea kriget mot hverandre. Jøder begikk selvmord i hopetall fremfor å overgi seg. Man får inntrykk av en folkelig mobilisering mot de romerske hærene. Jerusalem var kontrollert av maktsyke individer, som førte borgerkrig innenfor bymurene. For romerne tok det lang tid å overvinne by etter by med jødiske opprørere som ikke overga seg. Det var et alvorlig og langvarig opprør som beskrives i Josefus' verk, men det er ikke alltid klart hvorfor situasjonen ble slik.

## 1.2 Forskningslitteraturen om de jødiske opprør

Før jeg presenterer oppgavens problemstilling og disposisjon er det behov for en introduksjon av forskningen som er gjort om temaet. Hovedgrunnen til at det jødiske opprør er forsket mye på i vestlige forskningsmiljø er kristendommens rolle som dominerende religion i vesten. Oppmerksomheten for Jesu tid, og bibelhistorie, har lagt grunnlaget for studier av Midtøstens



historie. Slik kan vi også se at interessen for Josefus og de jødiske opprør har blitt trukket fram, ettersom de både er i tidsmessig og geografisk nærhet til Jesu liv. Et annet av Josefus' verk, *Jødernes gamle historie* (93-94 evt.), inneholder noen få omdiskuterte referanser til Jesus Kristus og døperen Johannes.<sup>3</sup> Det sier seg selv at dette medfører en oppmerksomhet fra teologisk historieskrivning. Referansene til Jesus og Johannes er omdiskutert ettersom de kan være et produkt av interpolering, ved at oversettere har tillagt kilden noen setninger i senere tid.<sup>4</sup> Et annet viktig grunnlag for at historieskrivere har rettet blikket mot de jødiske opprør, er betydningen de har hatt for jødisk historie. Herodes-tempelets fall, er nok den hendelsen som symbolsk sett veier tyngst. Da det ble lagt i grus av Titus mistet også jødene sitt religiøse sentrum.<sup>5</sup> For forskning på utviklingen av jødedommen, spiller derfor opprørene også en rolle som et historisk vendepunkt.

Interesse i opprørene danner dermed et grunnlag for forskning på Josefus Flavius. Henry St. John Thackeray presenterte lenge en basis for vestlig forskning på Josefus med sin engelske oversettelse av verkene utgitt i 1926 og boken *Josephus The Man and the Historian* (1929). Det er likevel Tessa Rajak som markerer begynnelsen på en bølge av interesse for Josefus som kilde, med boken *Josephus The Historian and His Society* (1983). Som en bok for ufaglærte og akademikere er et av målene til Rajak å gi en innføring i forståelsen av Josefus.<sup>6</sup> Samtidig er det et grundig verk som tar for seg livet til Josefus, hans forhold til romerne, til jødene og hans rolle som historiker i henhold til alt dette. I et historiografisk perspektiv er Rajaks bidrag til forståelsen av Josefus å anse som et høydepunkt, eller kanskje snarere et vendepunkt for historieskrivningen om Josefus og opprørene.

Steve Mason følger i vaken til Rajak, med et fokus på Josefus' rolle for historieskrivningen. *What is History? Using Josephus for the Judaeo-Roman War* (2011) er et av Masons bidrag som tydeligst kan sammenlignes med Rajaks. I motsetning til Rajaks fokus på å gjenfortelle og utbrodere Josefus' beretninger og liv, problematiserer Mason enda mer direkte rundt hvordan Josefus skal kunne benyttes som kilde i dagens historieskrivning. Det er Masons mål å vise hvordan Josefus, på tross av å være nyttig, også må behandles som andre kilder.<sup>7</sup> Man kan ikke lene seg ukritisk på Josefus narrativ, eller det som kan virke som reelle fakta man kan trekke ut ifra hans fortellinger.<sup>8</sup> Mason publiserer gjennom det

---

<sup>3</sup> Josefus, *Ant* 20. bok, IX, 1 (for Jesus Kristus) & Josefus, *Ant* 18. bok, V, 2 (for døperen Johannes)

<sup>4</sup> Rajak, *Josephus*, s. 131 fotnote 73

<sup>5</sup> Gilhus & Thomassen, *Oldtidens religioner*, s. 228

<sup>6</sup> Rajak, *Josephus*, forord

<sup>7</sup> Mason, *What is History*, s. 157

<sup>8</sup> Mason, *What is History*, s. 158

nederlandske forlaget Brill, som er den tydeligste organisasjonen i forskningsfronten for studier av opprørene. Forlagets mange fagområder inkluderer jødiske studier, Midtøstens historie, antikkhistorie og religiøse studier.<sup>9</sup> Alle disse feltene overlapper hverandre, men viser også at Brill har et fokus i bredden sin, og innen dette fokuset er Josefus en av hovedkildene. Mason leder et av de mest ambisiøse prosjektene til forlaget, som er en ny kommentert oversettelse av alle Josefus verker. Prosjektet er under arbeid, men flere volum er publisert. Dessverre er det i skrivende stund kun utgitt ett volum som omhandler verket *Den jødiske krig*. Dette er redigert av Mason som blant annet skapte debatt med tittelen *Translation and Commentary Volume 1b Judean War 2* (2008). Hvor overgangen fra den tradisjonelle tittelen *The Jewish War* til tittelen *Judean War* var gjenstand for diskusjon. Dette er noe jeg vender tilbake til når jeg diskuterer begrepene *jøde* og *judeer*. Rajaks og Masons kildefokuserte studier symboliserer en forskningsfront hvor interessen for feltet har vokst i så stor grad at det er fruktbart å utgi supplementsverk for studenter med fokus på Josefus. Dette medfører at forskning på de jødiske opprør blir mer tilgjengelig.

Tilgjengeliggjøringen av Josefus som kilde har gitt historikere muligheten til å fokusere på mer spesifikke problemstillinger om det jødiske opprør. Martin Goodmans *The Ruling Class of Judaea: The Origins of the Jewish Revolt against Rome, A.D. 66-70* (1987) er en god representant for denne typen forskning, hvor Rajaks arbeid har gitt ham grobunn for å studere grunner til opprørets utbrudd.<sup>10</sup> Han har også fått ære for å trekke romerske Judea inn i antikkhistorikernes fokus igjen.<sup>11</sup> Goodmans mål er å forklare at Josefus' framlegg på hvorfor opprørene brøt ut ikke er dekkende nok, og at det er god grunn til å så tvil om Josefus var ærlig i sin framstilling.<sup>12</sup> Som tittelen påpeker er Goodmans blikk rettet mot herskerklassen<sup>13</sup> i Judea, og dermed mot én gruppe i samfunnet som kan avgrenses fra de andre. Bokens framstilling av herskerklassen er med på en historieskrivning hvor fokuset ligger på individuelle grupperinger. I Goodmans tilfelle definerer han en egen gruppe, og stiller en problemstilling som utfordrer det synet man blir framstilt for gjennom Josefus.

Fokuset på én gruppes historiske karakter og rolle er noe vi også finner igjen hos andre forskere. Eksempelvis har vi Richard A. Horsley med teksten *The Zealots. Their Origin, Relationships and Importance in the Jewish Revolt* (1986), og Roland Deines' *The Social*

---

<sup>9</sup> <http://www.brill.com/about>

<sup>10</sup> Goodman, *The Ruling Class*, s. xi – I forordet takker Martin Goodman for å få innblikk i Tessa Rajaks *Josephus* før den ble publisert og for hennes kommentarer på arbeidet hans.

<sup>11</sup> Cohen, *Review: The Ruling Class*, s. 164

<sup>12</sup> Goodman, *The Ruling Class*, s. 5-6

<sup>13</sup> Oversatt fra Goodmans «ruling class», som er å anse som et synonym for *maktelite*.

*Profile of the Pharisees* (2009). Tekstene er artikler som tjener som supplement, hvor gruppens rolle utforskes og det problematiseres mer isolert rundt deres historiske betydning. En fellesnevner for tekstene er derfor at de ikke har spesielt ambisiøse problemstillinger, ettersom de ikke rokker ved fundamentale spørsmål for opprørene i sin helhet. Goodman gjør til en viss grad dette, men fokuset hans er likevel på utløsende årsaker og bakgrunnsfaktorer, ikke på hvorfor opprøret vedvarte etter dets utbrudd.

Hvorfor opprørene ble så alvorlige er et hovedmoment i Jørgen Christian Meyers *What Have the Romans ever Done for Us? How to Win Wars and also the Peace* (2005). Meyer tar utgangspunkt i Romerrikets politiske holdninger, som inkluderende overfor samfunnene som ble innlemmet i riket. I artikkelen diskuteres det hvorfor jødernes opprør oppsto, så vel som hvorfor romerne møtte et mobilisert folk da de forsøkte å slå ned urolighetene. «In case of revolt this very strong cohesion and feeling of only one [jewish] identity could be utilised in mobilising the members with unique determination – not to call it fanaticism – even against military odds.»<sup>14</sup> Identitet blir et sentralt begrep, og Meyer trekker fram samfunns- og familiestrukturer, politisk oppbygning, militære og språk som identitetsskapende faktorer.<sup>15</sup> Faktorene danner grunnlaget for et ekstraordinært fellesskap som motsetter seg den romerske overmakt. Et problem med dette synet er at Josefus beretter om indre stridigheter i den jødiske befolkningen, noe som kan tyde på at én felles identitet i seg selv ikke er grunnlag nok for at jødernes opprør vedvarte. For å undersøke dette problemet vil det derfor være nødvendig med en studie med fokus på samspillet innad i befolkningen. Tessa Rajak kommenterer kort at et mangfold av grupper i befolkningen kan medføre uoversiktlige forhold og indre strid.<sup>16</sup> Problemet er at dette er et mindre poeng i hennes gjennomgang, og det er ingen andre som utdyper rundt konsekvensene av dette. Riktignok er det som sagt mye forskning som tar for seg ulike grupper innad i den jødiske befolkningen. Disse ser ofte isolert på gruppene og setter ikke samspill mellom gruppene i sammenheng med problemstillinger som den Meyer presenterer.

### 1.3 Problemstilling, avgrensning og disposisjon

Som det går fram av presentasjonen av forskningslitteraturen er det rom for å undersøke sammensetningen av befolkningen i tråd med spørsmål om hvorfor opprørene fikk den

---

<sup>14</sup> Meyer, *What have the romans ever done for us*, s. 146

<sup>15</sup> Meyer, *What have the romans ever done for us*, s. 136-137

<sup>16</sup> Rajak, *Josephus*, s. 112

formen de gjorde. Det er min hypotese at den jødiske befolkningen i Judea nettopp var fragmentert til en slik grad at da krigen brøt ut var det svært vanskelig å slutte fred, både for romerne eller for jødene. Som neste ledd i tesen mener jeg at denne fragmenteringen kan spores ved å bruke Josefus Flavius som hovedkilde til konflikten. Derfor vil begrepene gruppe og gruppering være gjennomgående for resten av teksten. Gruppe er et begrep som vil benyttes for å betegne enheter hvor aktørene selv er beviste på at de er del av samme enhet, de er selvdefinerte ved at de har medlemsstatus i gruppen. Det gjelder spesielt de som eksplisitt omtales i Josefus' kilder, som for eksempel fariseerne, hvor det er tydelig at medlemmene er bevisst på å være en del av gruppen og at de har organisert seg sammen. Begrepet gruppering vil benyttes for å beskrive mer analytiske kategorier som er blitt definert gjennom Josefus' tekst, og ikke alltid av Josefus selv. Familiebånd, økonomiske forhold, sosial status og geografisk opprinnelse er eksempler på likhetstrekk som kan bruke for å identifisere slike grupperinger. Aktørene i disse grupperingene kan føle at de har en tilhørighet til hverandre, men er ikke nødvendigvis organiserte. Eksempelvis kan de økonomiske forskjellene mellom befolkningen i by og landsby definere befolkningen i de to områdene fra hverandre i to ulike grupperinger. Familier kan også være grupperinger ved at familier i en region kan ligne hverandre og dermed vise til tendenser i befolkningen. Med bakgrunn i dette er oppgavens problemstilling som følger:

- Hvilke grupper og grupperinger utgjorde fragmentene i den jødiske befolkning, og hvordan ble opprøret påvirket av samspillet mellom disse?

For å besvare problemstillingen vil jeg undersøke ulike deler av befolkningen ut i fra sosiale, religiøse, kulturelle, politiske og økonomiske forhold. Kategoriene er valgt for å vise ulike aspekter av samfunnet. Grupper og aktører som operer innen disse kan derfor sees på som representanter for aspektene. Ved å undersøke disse representantene vil jeg ha et utgangspunkt for å konkludere med hvordan ulike fragmenter i befolkningen påvirker helheten. Med bakgrunn i dette har oppgaven en tematisk inndeling.

For å kunne behandle og kommentere på samspillet mellom grupper, og mellom grupperinger, vil jeg benytte meg av Fredrik Barths sosialantropologiske teorier. Disse dreier seg om hvordan grupper avgrenser seg fra andre, og hvordan de oppstår i et samfunn med andre eksisterende grupper, noe som også kan benyttes for å se på grupperingene. Ettersom bruken av begrepene jøde og judeer har vært en gjenstand for debatt i forskningen, vil jeg ta stilling til disse. Etter dette vil det teoretiske grunnlaget for kapittel fem presenteres. Kapittelet dreier seg om ledere, og derfor vil jeg støtte meg til Max Webers teori om

autoritetsinndeling, så vel som at jeg vil redegjøre for det teoretiske grunnlaget for å se på ledere som representanter for gruppene de anfører. Dette teoretiske grunnlaget blir det redegjort for i neste del av innledningskapittelet.

Kapittel to handler om Josefus Flavius og hans verker. Josefus er en førstehåndskilde ettersom han deltok på begge sider av konflikten, og han skrev i en situasjon hvor han var nær de romerske keiserne. Med andre ord er det mange utfordringer med kilden, og det er derfor nødvendig med en redegjørelse og drøfting av hvordan kilden kan benyttes. Fokuset i dette kapittelet er på å undersøke samspillet mellom Josefus som aktør i opprørene og som historiker. Dette gjøres ved å se på Josefus i rollen som avsender, hans mottakere og hvordan han fremstiller seg selv i historiene sine.

Inspirert av Josefus' inndeling av jødene vil det i kapittel tre bli tatt for seg jødiske filosofier og grupper. De filosofiske retningene som undersøkes er fariseerne, saddukeerne, esseerne og den fjerde filosofi. Jeg vil også se på forholdet mellom den fjerde filosofi og gruppene ved navn selotene og sikarierne, ettersom det ikke hersker enighet omkring tilhørigheten mellom disse. De fire retningene trekkes frem av Josefus som de fire ledende retningene for jødene, noe som kan indikere at de er av en viss betydning, og dermed et godt utgangspunkt for analysen av fragmentene i samfunnet. Gjennom diskusjonen av gruppene ser jeg også i stor grad på de religiøse og politiske aspektene. Spørsmålet om hva slags påvirkning religiøse og politiske grupper hadde på resten av samfunnet er grunnleggende som et ledd i å besvare problemstillingen.

For å undersøke representanter for det kulturelle, sosiale og økonomiske, blir det i kapittel fire viktig å se på overgående grupperinger i samfunnet. Derfor vil den kulturelle påvirkningen fra hellenistiske prosesser være relevant å undersøke. Forholdet mellom by og landsby fremhever også flere forhold som danner viktige utgangspunkt og fellesnevner for store deler av befolkningen. Dette settes i sammenheng med banditter og røvere, som forteller om samspillet mellom by og landsbygd. Der hvor større størrelser som samfunnene i bygd og by kan sees som store fragmenter, vil jeg trekke inn familieenheter for å undersøke sosiale tendenser som et grunnlag for innvirkningen av kultur på et mindre nivå. Ved å se på holdninger hos familier, blant annet gjennom arkeologisk forskning på husholdningsartikler, kan man antyde hvordan familier dannet sosiale grupper som utgangspunkt for resten av samfunnet. Et gjennomgående spørsmål for dette kapittelet er om de ulike grupperingene kan vise til et konfliktskapende samspill i befolkningen.

Kapittel fem dreier seg om autoriteter for ulike grupper, mer spesifikt representert gjennom ledere. Her benytter jeg Max Webers teorier om autoritetstyper for å kategorisere ledere. Ved å undersøke uttrykkene de ulike lederne utviste, vil man også kunne bruke dem som representanter for gruppene de ledet. Jeg vil utdype rundt de tre lederne som skapte intern strid i Jerusalem, så vel som profetiske ledere og romervennlige ledere. En del av lederne utstedte egne mynter under opprøret, og disse myntene danner et spesielt kildemateriale ettersom de er helt uavhengig av Josefus' fortellinger. Derfor vil kapittelet avsluttes ved å se på betydningen av myntene for ledernes rolle. Kapittelet styres av spørsmålet om hvordan ulike ledere representerte forskjellige holdninger i befolkningen, både til trusselen fra romerne og mot hverandre. Avslutningsvis vil jeg presentere en oppsummering og konklusjon om hvordan opprøret ble påvirket av forholdene i Judeas befolkning.

Når det gjelder oppgavens avgrensning, er fokuset kun på det første jødiske opprør. Det andre store jødiske opprør mot romerne, også kalt Bar Kokhva-opprøret, varte fra 132-135 evt. og vil ikke bli problematisert fordi konflikten fant sted omtrent 60 år senere. Dette er et relativt langt tidsrom med tanke på at det skjer store utviklinger i den jødiske befolkningen etter det første opprøret, og det vil ikke være plass i denne masteroppgaven til å trekke så lange linjer. Tidsrommet for det første opprøret er som sagt fra år 66-74 evt., men jeg vil også undersøke historien utenom denne perioden. Dette er fordi at grupper som fariseerne var etablert lenge før opprørene, og analysen av gruppestrukturen er derfor ikke bundet av årene under konflikten. For å se på fragmenteringen i samfunnet er det dessuten nødvendig å undersøke forholdene i befolkningen i forkant, så vel som under opprøret. Som det fremgår av problemstillingen er det den jødiske befolkningen i den romerske provinsen Judea som står i fokus. Dette involverer regionene Judea, Galilea, Idumea, Samaria, Perea og Gaulantis.<sup>17</sup> Jeg vil som oftest benytte begrepet Judea som begrepet for den romerske provinsen. De romerske aktørene vil ikke bli viet like mye oppmerksomhet, for selv om deres rolle i opprøret er enorm, så er dette en undersøkelse av fragmenteringen i den jødiske befolkningen. Romerne blir derfor mer en katalysator for samspillet mellom ulike grupper, og representerer ofte en ekstern trussel for jødene.

---

<sup>17</sup> Se kart, Fig. 7 i vedlegget for kart med regioner i romerske Judea.

## 1.4 Metode og teori

Problemstillingen i denne teksten er inspirert av elementer fra sosialhistorie, noe som gjenspeiles i de kategoriene som ble framlagt som utgangspunkt for å behandle problemstillingen. Kategoriene var: Sosiale, religiøse, kulturelle, politiske og økonomiske forhold. Alle representerer de ulike aspekter i samfunnet. Aspektene er konstruksjoner for å kategorisere mennesker, ut i fra hvilke fellesnevner som forener dem under ulike mål. Dette blir derfor en sosialhistorisk tekst, i motsetning til for eksempel Martin Goodmans *The Ruling Class of Judaea* som er skrevet som politisk historie. Forholdene rundt de politiske aktørene er godt utforsket, men forholdet mellom de politiske aktørene og resten av befolkningen er fortsatt et felt som kan undersøkes ytterligere.

En av de største inspirasjonene til perspektivet i denne oppgaven kan utledes fra E. P. Thompsons fokus på «historie nedenifra». Thompson presenterer en omtolkning av det marxistiske klassebegrepet, som var gjeldende for mange historikere i hans samtid.<sup>18</sup> «The class experience is largely determined by the productive relations into which men are born – or enter involuntarily.»<sup>19</sup> Utgangspunktet for klasse-begrepet er som Thompson poengterer, økonomiske forhold angitt av produksjon av goder. Begrepet dekker dermed ikke en del forhold som også kan sees som identitetsskapende, eller som fellestrekk, for de som definerer seg innen en klasse. Derfor legger Thompson vekt på de sosiale og kulturelle sidene ved klassene, for uten å ta med disse aspektene i beregningen vil man ikke kunne undersøke hvordan klassene betraktet seg selv, eller hvordan vi betrakter klasser.<sup>20</sup> For denne tekstens del vil *klasse* som begrep ikke bli benyttet, men forståelsen av klasse-begrepet slik Thompson viser er å finne i begrepene *gruppe* og *gruppering*. Slik vil man kunne organisere og dele inn befolkningen i ulike grupperinger, som igjen har sitt utgangspunkt i felles kulturelle, sosiale, men også økonomiske forhold. Thompson danner et bedre bakteppe for utformingen og avgrensningen av grupper og grupperinger enn det for eksempel Marx gjør, ettersom jeg ikke utelukkende vil se på historien Josefus framstiller som et uttrykk for en klassekamp om produksjonsmidler.

Thompsons mål med å utvide klassebegrepet var også for å fremheve hans syn på historieskrivning som et subjektivt fag.<sup>21</sup> I et fag hvor fortolkninger og menneskeskapte kilder er fundamentet for alt, så vil det være umulig å påberope seg at man tillegger

---

<sup>18</sup> Melve, *Historie*, s. 111

<sup>19</sup> Thompson, *The Making of the English Working Class*, s. 9

<sup>20</sup> Thompson, *The Making of the English Working Class*, s. 11

<sup>21</sup> Melve, *Historie*, s. 111-112

historieskrivningen sin noen grad av objektivitet. Objektivitetsbegrepet i sammenheng med historie er ullent, og det kan diskuteres om det har verdi i noen situasjoner, men for min egen del vil det være et begrep jeg generelt sett tar avstand fra.

#### 1.4.1 Fredrik Barth og gruppeteori

I forbindelse med problemstillingen min vil det i stor grad fokuseres på ulike grupper, og grupperingers, interaksjon med hverandre. Sosialantropolog Fredrik Barths *Ethnic Groups and Boundaries* (1969) er skrevet som en innledende artikkel til artikkelsamlingen av samme navn.<sup>22</sup> Her undersøker Barth hva slags kulturelle grenser som skiller etniske grupper fra hverandre.<sup>23</sup>

*Ethnic Groups and Boundaries* utforsker blant annet hvordan gruppene vokser frem og definerer seg selv, hvordan grenser settes, og hvordan de kommuniserer og forholder seg til hverandre på tvers av disse grensene. Et av poengene som kommer fram i artikkelen er at den tidligere antagelsen om at etniske grupper vokser fram i isolerte miljøer, er for snever.<sup>24</sup> «This history has produced a world of separate peoples, each with their culture and each organized in a society which can legitimately be isolated for description as an island to itself.»<sup>25</sup> Barth poengterer at resultatet av å se på fremveksten av gruppene som en konsekvens av isolerte miljøer, er at man historisk sett ikke ser på de mange utvekslingene mellom folk og grupper som et grunnlag for deres framvekst. Det som heller er tilfellet er at etniske grupper utvikler seg i miljøer med andre etniske grupper. I hovedsak utfordrer Barth etablerte definisjoner av etnisitet, identitetsfølelse og grupper, fordi de forutsetter at man har en oppfatning om hvordan etniske grupper vokser frem.<sup>26</sup>

Etniske grupper som organisatoriske enheter er et av momentene Barth trekker frem, og dette blir en viktig del for mitt teoretiske grunnlag. I sosiale organisasjoner utviser aktørene i gruppene signaler for å etablere tilhørighet til enheten. Dette kan være gjennom kulturelt overgående signaler som språk, klesdrakt eller utformingen av husstanden.<sup>27</sup> Som medlemmer av en sosial organisasjon forholder også aktørene seg til standarder for moralitet,

---

<sup>22</sup> Riktignok med en lengre tittel: *Ethnic Groups and Boundaries. The Social Organization of Cultural Difference.*

<sup>23</sup> Barth, *Ethnic Groups and Boundaries*, s. 9

<sup>24</sup> Barth, *Ethnic Groups and Boundaries*, s. 11

<sup>25</sup> Barth, *Ethnic Groups and Boundaries*, s. 11

<sup>26</sup> Barth, *Ethnic Groups and Boundaries*, s. 11

<sup>27</sup> Barth, *Ethnic Groups and Boundaries*, s. 14



disse standardene kan benyttes for å dømme aktørenes handlinger.<sup>28</sup> Slik oppførsel kan også overføres til beskrivelsene Josefus gir av ulike grupper og grupperinger i opprøret. Et eksempel er sikarierne, som har fått navnet sitt fordi de bar en rituell kniv de benyttet i attentater. Dette blir et symbol som viser tilhørighet til en gruppe, slik etniske grupper også har fysiske identitetsmarkører.

Barth viser hvordan det er forskjeller som definerer gruppene fra hverandre. Opprettholdelsen av grenser er ikke selvgående på bakgrunn av objektive ulikheter, for aktørene jobber aktivt for å skape forskjeller mellom sin egen etniske gruppe og andre.

The constraints on a person's behaviour which spring from his ethnic identity thus tend to be absolute and, in complex poly-ethnic societies, quite comprehensive; and the component moral and social conventions are made further resistant to change by being joined in stereotyped clusters as characteristics of one single identity.<sup>29</sup>

Når etniske grupper fortsetter å eksistere i slike poly-etniske miljøer, blir forskjellene forsterket gjennom restriksjonene aktørene i de ulike enhetene er underlagt. Barth viser her grunnlaget for det som oppfattes som etniske forskjeller, dette kan på sikt danne utgangspunktet for konflikt mellom de ulike gruppene.

Barths teorier om etniske grupper kan også benyttes for å forklare hvordan grupper og grupperinger fungerer, uten at det er etnisiteten som definerer dem. Som nevnt skiller jeg mellom begrepene gruppe og gruppering. Under gruppe-begrepet kan vi for eksempel betegne fariseerne, esseerne, og selotene, som i stor grad opererte under forståelsen av at aktørene var medlem av samme organisatoriske enhet. Grupperinger er for eksempel bønder, eller makteliten. Det er også en gråsoner mellom disse to begrepene, som med gjengene av banditter som herjet landsbygda. Disse kan ha betegnet seg selv om tilhørende en gruppe, men kan også leses om som en gruppering på bakgrunn av at aktivitetene de utførte setter dem i samme bås som andre lovløse som også kan defineres som banditter. Det vil naturlig nok være flytende overganger mellom hvem som tilhørte hvilke grupper og grupperinger, og medlemskap i flere grupperinger har nok vært tilfellet. Ved å benytte seg av Barths sosialantropologiske teori kan man også forklare framveksten av grupper, ved at de utviser et fokus på ulikheter mellom seg og andre. Jødene som en etnisk gruppe innebærer mange mindre grupperinger, som oppstår i en lignende situasjon. Grupper som etableres i samme miljø som andre grupper, utviser slik

---

<sup>28</sup> Barth, *Ethnic Groups and Boundaries*, s. 14

<sup>29</sup> Barth, *Ethnic Groups and Boundaries*, s. 17

en kvalitet som avgrensende. Deltakerne eller medlemmene i de ulike gruppene vil derfor kunne ta sterk avstand fra medlemmer av andre grupper, ved å fremheve ulikhetene snarere enn likhetene mellom dem som gruppering.

#### 1.4.2 Begrepene jøde, judeer og religion

«The simple Greek word *Ioudaios* affords an example of the diversity among us. Scholars in general differ as to whether English «Judean» or «Jew» comes closest to capturing what an ancient Greek or Roman heard in this word, [...]»<sup>30</sup>

Krigen mot romerne er ofte betegnet som den jødiske krig, den første jødiske krig eller den romersk-jødiske krig. Men hva ligger til grunne i begrepet jøde? Steve Mason poengterer i det innledende sitatet at det er omstridt hva som er forstått med det greske ordet *ioudaios*. Det samme gjelder ved dagens forståelse av ordet jøde.

For det første er det greit å poengtere det åpenbare, ettersom oppgavens fokus tilsier at det er *antikkens jøder* som står i sentrum. Det er flere dimensjoner som må inkluderes for å kunne definere antikkens jøder, men en må forsøke å legge moderne assosiasjoner til side. Hvordan skal man så kunne nærme seg jøde-begrepet? Jeg mener det må sees i sammenheng med andre betegnelser vi benytter om antikkens folk, som romer og greker. Alle de tre begrepene kan ansees som definisjoner av ulike folk, selv om grensene på flere områder blir utydelige og flyter over i hverandre om man for eksempel skal forsøke å kartlegge hvem som var romer i Romerriket. Det er jo nettopp slik at man får assosiasjoner til religiøse oppfatninger med en gang begrepet jøde blir benyttet, mens man kanskje snarere tenker på keisere, militærmakt og arkitektur når det er snakk om romere. Ettersom det vi i dag tenker på som religion var tett vevd inn i de andre aspektene i antikkens samfunn,<sup>31</sup> som politikk og kultur, så bør jo egentlig romer-begrepet vekke tanker om et mangfold av ritualer og guder, om en institusjonalisert religion som var så vid at folk med ulik geografisk opprinnelse kunne finne sin plass i den, og om mysteriekulter og myter. Det vil jeg likevel påstå at det ikke gjør for de fleste. Om vi skal dvele litt ved denne påstanden så er det jo betenkelig at det nettopp er gudsforestilling, riter og ritualer vi ofte tenker på når det er snakk om jøder. Det er ikke slik at folk flest tenker over hvordan det administrative systemet fungerte i Judea, eller over jødiske dynastier.

---

<sup>30</sup> Mason, *Flavius Josephus Volume 1b*, XIV

<sup>31</sup> Gilhus & Thomassen, *Oldtidens religioner*, s. 201

I historiografidelen nevnte jeg at Steve Masons bruk av ordet judeer, istedenfor ordet jøde, i oversettelsen av *Bellum Judaicum*<sup>32</sup> skapte debatt i forskningsmiljøet. Selv om Mason i forordet også viser til en etablert uenighet om begrepene i forskningen, så er Brills publisering av *Translation and Commentary Volume 1b Judean War 2* å anse som en viktig markering av Brills og Masons standpunkt i debatten. Annette Yoshiko Reed oppsummerer flere hovedpoeng fra diskusjonene om de to begrepene i artikkelen *Ioudaios before and after «Religion»* (2014). Hun trekker frem og viser til problemer ved bruk av begrepet «jew»<sup>33</sup> og «judean»<sup>34</sup>. Ved å benytte seg av judeer-begrepet er det med et formål om å være mindre anakronistisk. For å kunne tilsidesette dagens forståelse av jødisk religion i behandlingen av folket som bodde i Judea i antikken.<sup>35</sup> Likevel poengterer Reed at det er kommet fram i debatten at den sekulært orienterte termen judeer, misleder forholdet mellom antikkens jøder og dagens jøder.<sup>36</sup> Dermed er man også inne i en debatt om identitet og historiebruk. I forskningslitteraturen er det også slik at mange historikere ikke tar direkte stilling til jødebegrepet som en del av en større forskningsdebatt om begrepsbruk. Både fordi det ikke alltid har eksistert en like klar begrepsdebatt når det gjelder oversettelsen av *ioudaios*, og fordi det ikke alltid er hensiktsmessig for temaet. Michael Grants *The Jews in the Roman World* (1973), er et eksempel på en som definerer jødene ut ifra det vi i dag ser på som den religiøse dimensjonen i jødedommen.

This Torah is the foundation of the Jewish religion, and everything else in all other scriptural books was held to be revealed or implied in its contents. [...] This design for an entire way of life, divine in origin and human in discipline, has irradiated every field of Jewish life, thought, feeling and action.<sup>37</sup>

Her er det de hellige tekstene som danner grunnlaget for Grants forståelse av det jødiske, og det ansees som definerende for alle jøder. Grant et godt eksempel på vestlige historikers opprinnelige interesse i Midtøstens antikke historie, på bakgrunn av kristendommens rolle i vesten. Etter min mening blir dette et for snevert syn.

---

<sup>32</sup> Den jødiske krig – Her benyttes den greske tittelen for å vise til opprinnelsen for oversettelsen, og for å unngå å sette den norske oversettelsen til Thorleif Dahls Kulturbibliotek, som jeg benytter, i sammenheng med Steve Masons oversettelse.

<sup>33</sup> Heretter benytter jeg den norske oversettelsen: Jøde. I sammenheng med Annette Yoshiko Reeds artikkel.

<sup>34</sup> Heretter benytter jeg den norske oversettelsen: Judeer. I sammenheng med Annette Yoshiko Reeds artikkel.

<sup>35</sup> Reed, «Ioudaios before and after «Religion»»

<sup>36</sup> Reed, «Ioudaios before and after «Religion»»

<sup>37</sup> Grant, *The Jews in the Roman World*, s. 10

Religionen som en egen dimensjon i samfunnet, satt ved siden av for eksempel en politisk og kulturell dimensjon, er en relativt ny og sekulær forståelse av samfunnsoppbygning.<sup>38</sup> Med dette mener jeg ikke at religionsbegrepet i seg selv er nytt, men det har en ganske annen betydning enn den det hadde i antikken. Ettersom vi i dag lever i en langt mer sekularisert verden, byr dette på utfordringer for forståelsen av antikkens samfunn rundt Middelhavet, hvor dette ikke var tilfellet. Dette kommer klart til syne ved vår betraktning av religionen som en egen dimensjon i samfunnet, og ikke noe som er vevd inn i de kulturelle, sosiale og politiske dimensjonene. Som snarere er den forståelsen som burde ligge til grunne når det snakkes om religionens plass i antikkens, og spesielt romernes og jødernes verden. Med dette er det min hensikt at når jeg benytter begrepet jøde, så er det ikke et begrep som kun befatter seg med jødedom som religion, jødene som et klart avgrenset etnisk folk eller folk bosatt i Judea. Begrepet må benyttes og ses i forhold til den situasjonen det brukes i. Det vil si at det kan innebære flere av disse elementene, eller enda ytterligere elementer. Når jeg gjennom teksten benytter ordet judeer vil det som regel være i sammenheng med menneskene bosatt i regionen Judea, og ikke som en samlebetegnelse på alle i provinsen Judea, for da innebærer begrepet også galileere. En slik begrepsbruk kan bli misvisende igjen, og derfor er jøde en bedre samlebetegnelse så lenge man tar høyde for de forutsetningene jeg har nevnt.

### 1.4.3 Ledere og tilhengere

Det siste kapittelet i oppgaven omhandler forholdet mellom ledere og gruppene deres. For å kunne behandle fragmentering ved å se på rollen ledere utviste under opprøret er det behov for et teoretisk grunnlag. Garry Wills' *Certain Trumpets: The Nature of Leadership* (1994) tar opp temaet rundt hvordan man skal kunne definere ledere, og hva som gjør at ledere gjennom historien har stukket seg ut. Wills er en amerikansk historiker og forfatter, verket hans er et av flere verk med historisk grunnlag. Det skal likevel sies at *Certain Trumpets: The Nature of Leadership* har fått kritikk for å være et grunt verk. Det kan ses i innledningen,<sup>39</sup> men spesielt i analysedelen av boken.<sup>40</sup> Han får blant annet kritikk for å gå for lite i dybden på de lederne han forteller om og dette ses på som problematisk for en hans egne konklusjoner.<sup>41</sup> Derfor er det ikke dette som vil bli benyttet her i denne teksten, men snarere teorien Wills legger til

---

<sup>38</sup> Gilhus & Thomassen, *Oldtidens religioner*, s. 201

<sup>39</sup> Kellerman, *Review: Certain Trumpets*, s. 922

<sup>40</sup> Lettieri, *Review: Certain Trumpets*, s. 172

<sup>41</sup> Kellerman, *Review: Certain Trumpets*, s. 923

grunne for sin undersøkelse. Hans definisjon vil være med på å forme grunnlaget for metoden jeg vil benytte for å utforske ledere, og dermed trekker jeg på de anvendelige elementene Wills presenterer og forsøker å unngå hans inndeling av forskjellige ledertyper. Her vil isteden Max Webers teorier om autoritetstyper være grunnlaget for kategoriseringen av ledere.

For å utføre studiene av ledere har Wills lagt en definisjon til grunne som bygger på tre elementer. «the leader is one who mobilizes others toward a goal shared by leader and followers.»<sup>42</sup> Som det framgår av definisjonen er det en treenighet mellom en leder, tilhengerne og målet deres. Der målet muliggjør en forening av de to andre. Wills stiller seg kritisk til historiske fremstillinger av dydige ledere som et fenomen. Han stiller spørsmål ved om folk er villige til å ofre egne interesser og ønsker for noen som setter seg selv over andre.<sup>43</sup> «It is not the noblest call that gets answered, but the *answerable* call.»<sup>44</sup> Dette er essensen i Wills' syn på hva som må ligge til grunne for at et individ skal kunne bli leder. Med tanke på opprørene kan dette være et sentralt element når det gjelder de opprørslederne som ikke var en del av aristokratiet, men som heller slo seg opp fra lavere samfunnslag. For opprørsledere kreves det altså tilhengere som er villige til å følge. At en leders samlende kall også skal være realistisk for tilhengerne er et godt poeng hos Wills, men også et poeng som lar seg kritisere. For man kan godt tenke seg at individer som er svært karismatiske har beundrere som følger uten å stille spørsmål ved deres målsetninger. Fanatikere kan hevdes å følge en leder hvis lederen angivelig har spesielle krefter eller er av religiøs betydning, og dermed kan en fanatiker være mindre kritisk til lederens mål. Wills skrenser innom problematikken, men går dessverre ikke mer inn på den.<sup>45</sup> Disse problemene kan håndteres ved å se på hva slags autoritet som er grunnlaget for en leders makt.

#### 1.4.4 Legal autoritet

Max Weber definerer tre idealtyper når det gjelder hva slags autoritet sosiale systemer domineres av. De tre kategoriene er legal, tradisjonell og karismatisk autoritet.<sup>46</sup> Som idealtyper finnes de derfor ikke i virkeligheten, kun som teorier, men man ser gjerne at

---

<sup>42</sup> Wills, *Certain Trumpets*, s. 17

<sup>43</sup> Wills, *Certain Trumpets*, s. 12

<sup>44</sup> Wills, *Certain Trumpets*, s. 13

<sup>45</sup> Wills, *Certain Trumpets*, s. 13

<sup>46</sup> Weber, *Politics as a Vocation*, s. 2 – Versjonen det refereres til er hentet fra en PDF-fil som det er lenket til i litteraturlisten.

autoritetssystemer eller aktører kan defineres under idealtypene. Som regel er det én av typene som dominerer.<sup>47</sup> Dermed kan vi benytte teorien for å definere ulike autoriteter som for eksempel ledere under opprøret mot romerne. Weber bruker sine idealtyper til å forklare en politisk utvikling hvor vi har gått fra tradisjonelle til karismatiske og deretter til legale autoriteter, men autoritetsformene gir også et godt grunnlag for forståelsen av maktbasen og for definisjonen av forskjellige ledere.

Den legale autoriteten er beskrevet av Weber som en upersonlig styringsform, hvor det ikke er spesielt sentralt hvilket individ som innehar posisjonen. Forholdet mellom individet i rollen som legal leder og folkene individet styrer over påvirkes ikke av individualiteten til personen som sitter i stillingen, men av naturen til stillingen.<sup>48</sup> I en legal autoritet er det som regel vervet eller tittelen som holder folks tillit, individet som innehar vervet eller tittelen er derfor ikke personlig tilknyttet de som makten utøves overfor. En legal leder opererer på bakgrunn av at folket tror på og følger regler som ligger til grunne for og berettiger lederens utøvelser. På denne måten er det villigheten til å følge disse reglene som gir lederen utgangspunkt for å styre. Slik vi ser i opprørene er dette ikke helt tilfellet, men som Weber allerede har bemerket er det ingen pur form av de forskjellige autoritetstypene.<sup>49</sup>

Den romerske makten kan ses på som en form for legal autoritet, hvor romerske guvernører i Palestina er avhengige av at det romerske regelsettet og byråkratiet for å utøve sin makt i Judea og resten av Palestina. Guvernørene er også et godt eksempel på at det er deres legale stilling i det romerske politiske systemet som er grunnlag for deres maktutøvelse. Hvis én guvernør skulle falle fra kunne et annet individ ta hans plass og slik sikre at styringstypen opprettholdes. Slik vi ser i Josefus og forskningslitteraturen er guvernørenes styre en sentral grunn for at opprørene tiltar. Dette kan tolkes som en svikt i den jødiske befolkningens tro på, og villighet til å følge, de reglene som medfører at romerske guvernører sitter med sin legale makt.

#### 1.4.5 Tradisjonell autoritet

Den tradisjonelle autoriteten beskriver ledere hvor personlige forhold og hellige lover er grunnlaget for makt, som den er hos konger og høvdinger.<sup>50</sup> Disse ledernes autoritet eksisterer

---

<sup>47</sup> Applerouth & Edles, *Classical and Contemporary Sociological Theory*, s. 168

<sup>48</sup> Applerouth & Edles, *Classical and Contemporary Sociological Theory*, s. 170

<sup>49</sup> Weber, *Politics as a Vocation*, s. 2

<sup>50</sup> Weber, *Politics as a Vocation*, s. 2

fordi folk har troen på urokkelige prinsipper og eldgamle tradisjoner.<sup>51</sup> Autoriteten er ofte nedarvet eller overført gjennom overgangsriter som tillegger et individ investitur med grunnlag i de kulturelle tradisjonene til et samfunn. Rollen er betegnet av Weber som personlig, for det er personen man sverger troskap til og personlige bånd som knytter sammen makteliten som formes rundt lederen.<sup>52</sup> Lojaliteten fra tilhengerne eller folket hviler på tradisjoner og lover som ikke kan endres slik man kan gjøre byråkratiske endringer i en legal autoritet.

Her er det prestskapet og klientkongen Herodes som representerer den tradisjonelle autoriteten. Herodes dør i år 4 evt., men er likevel en sentral del av *Den jødiske krig*, slik er han en representant for tradisjonell autoritet i Josefus' fortelling, om enn ikke under opprørene. Under opprøret er yppersteprestene den tradisjonelle autoriteten, slik som Ananus, sønn av Ananus, ypperstepresten som hadde øverste myndighet i Jerusalem i en tid.<sup>53</sup> Det er tradisjoner basert på hellige prinsipper som er grunnlag for ledere her. Som vi ser er prestskapet roller som er tett tilknyttet familie og arv. Josefus er selv av presteslekt, noe han trekker fram som et viktig grunnlag for sin stilling i den jødiske eliten. Grunnlaget for ypperstepresten og resten av presteskapets makt er som Webers kategori viser til; tradisjonsbunnede hellige investitur som vedlikeholder sin autoritetsrolle i form av at folk følger trossystemet som ligger i grunnen for samfunnsoppbygningen.

#### 1.4.6 Karismatisk autoritet

Den tredje autoritetsformen belager seg på lederens personlige karisma. Det er blant annet gjennom handlinger utført av lederen at folk blir inspirert til å følge, enten det er heroiske eller mirakuløse dåder.<sup>54</sup> Til forskjell fra legal autoritet er det ikke upersonlige regler som har lagt grunnlaget for den karismatiske autoriteten til en leder, og derfor er autoriteten å anse som personlig, slik en tradisjonell autoritet og er tilknyttet individet som innehar lederrollen. Det er derimot ikke en nedarvet autoritet, med mindre det er spesielle forutsetninger som medfører at karismatiske lederposisjoner også henger sammen med arv, og da går det ofte over i en tradisjonell autoritet på sikt.<sup>55</sup> En karismatisk autoritet har en fordel av at den har revolusjonært potensiale, og ofte kan få til mye på kort tid, men ettersom den er tilknyttet én

---

<sup>51</sup> Applerouth & Edles, *Classical and Contemporary Sociological Theory*, s. 168

<sup>52</sup> Applerouth & Edles, *Classical and Contemporary Sociological Theory*, s. 172

<sup>53</sup> Josefus, *BJ* 2. bok, XX, 3

<sup>54</sup> Weber, *Politics as a Vocation*, s. 2

<sup>55</sup> Applerouth & Edles, *Classical and Contemporary Sociological Theory*, s. 169

leder, dør ofte autoriteten ut om lederen dør. En karismatisk leder kan også miste sin autoritetsrolle om grunnlaget for karismaen avtar. For eksempel hvis et mål viser seg å være uoppnåelig eller lederens mirakuløse handlinger enten slutter å hende eller mister sin effekt på tilhengerne fordi de ikke lenger lar seg overbevise om at handlingene i seg selv er spesielle nok til å legitimere videre autoritet.<sup>56</sup>

Ledere med karismatisk autoritet bryter ofte med allerede etablert legal og tradisjonell autoritet, eller den oppstår som en konsekvens av hvordan en eller to av de andre arter seg. I Josefus skrivning er opprørslederne å anse som de som benytter seg av karismatisk autoritet. Her er det opprørslederne som ikke tilhører én av de to andre kategoriene som er tilsiktet. Med andre ord faller Josefus utenfor, ettersom han trekker på sin tradisjonelle autoritet gjennom å legitimere sin posisjon med nedarvede forhold. Folk som Johannes fra Giskhala og Simon, sønn av Gioras, som leder grupperinger som er dannet i forkant av og under opprøret, er å anse som karismatiske ledere. Deres potensiale ligger i det revolusjonære elementet og Josefus beskriver dem ikke som ledere som har sin autoritet fra hverken det legale eller tradisjonelle. Det betyr likevel ikke at de som karismatiske ledere ikke kan spille på jødisk religion og tradisjon for å legitimere sine roller, men simpelthen at de ikke har basisen for autoritet i allerede etablerte maktstrukturer.

#### 1.4.7 utfordringer med kategoriene

Bruken av de tre kategoriene for autoritet gjør at vi kan få bukt med og definere hva som drev de ulike lederne Josefus beskriver. Dette er med på å skape et oversiktlig bilde over forholdene. Et av problemene som følger er at slike kategorier kan forenkle tolkningen av den historiske situasjonen, ved at man forsøker å tilpasse beskrivelser i kilden til kategoriene over. For å unngå dette er det nødvendig å benytte kategoriene som veiledende for forståelsen, og som et uttrykk for lederne snarere enn som helt definerende for deres karakter. Det at kategoriene gir muligheten til å skape en oversikt er av stor verdi, og det blir en viktig faktor for å gjøre betydningen av lederne mer håndgripelig og for å kunne belyse oppgavens problemstilling.

En annen utfordring man kan møte med å benytte kategoriene er å finne ut hvilken kategori som stikker seg fram som den viktigste for å definere en leder. Som Weber skriver er kategoriene de pure prinsippene, og derfor kan ingen passe helt inn i én kategori. Slik er

---

<sup>56</sup> Applerouth & Edles, *Classical and Contemporary Sociological Theory*, s. 169



Herodes et spennende eksempel på bakgrunn av Josefus' beskrivelser av ham. Josefus beskriver ham på denne måten, som om det var hans karismatiske autoritet som var det mest sentrale, likevel er det den tradisjonelle autoriteten som er grunnlaget for makten hans, og en legal autoritet i kraft av at han er en klientkonge på vegne av romerne. På denne måten har vi altså en leder som ved hjelp av Josefus sine beskrivelser trekker på de tre kategoriene, og dermed gjenstår det å se til hvilken av de tre kategoriene som veier tyngst for Herodes rolle.

## Kapittel 2: Josefus Flavius, mannen bak kilden

Josefus Flavius var både jødisk kommandant og romersk borger. Etter opprørene skrev han i rollen som historiker om hendelsene først på arameisk, før han senere utga en gresk oversettelse av verket.<sup>57</sup> Josefus utga verkene *Den jødiske krig* (*Bellum Judaicum* 75-79 evt.), *Jødernes gamle historie* (*Antiquitates Judaicae* 93-94 evt.), *Mot Apion* (*Contra Apionem*) og *Josefus' liv* (*Vita*)<sup>58</sup>. *Den jødiske krig* er å anse som den aller viktigste kilden til jødernes første opprør mot romerne, og Josefus har spilt rollen som hovedkilde for de aller fleste som studerer opprørene. Det gjør han også for min egen problemstilling og tese, og derfor vil det nå redegjøres for kilden og en del av utfordringene ved å benytte seg av den. Først vil behandlingen av kilden i form av en oversettelse bli kommentert, og deretter hvordan kilden leses som levning og beretning. Etter det vil jeg se på hvordan kilden er utformet, ved å se på avsenderen Josefus, og mottakerne hans. Josefus skrev fortellingene sine som historiske verker, og de danner derfor et medium mellom Josefus og mottakerne. Derfor må forholdet mellom avsender og mottaker betraktes for å kunne finne eventuelle budskap i kilden, så vel som motivasjonen bak å skrive den.

### 2.1 Oversettelser

Det er mange oversettelser av Josefus Flavius, og med dem finnes også en del utfordringer. I og med at temaet for denne teksten omhandler det første jødiske opprør, så er det også verket *Bellum Judaicum* som vil være det mest sentrale. Bente Lassens oversettelse med tittelen *Den jødiske krig* (2002), utgitt av Thorleif Dahls Kulturbibliotek, danner majoriteten av grunnlaget for arbeidet med oppgaven. En norsk oversettelse har vært et uvurderlig supplement, men likevel kan det også by på en utfordring. Moderne norsk er fjernt fra antikkens gresk, noe som påvirker vår forståelse av kildens innhold. Eksempelvis benytter Lassen ordet gerilja i oversettelsen av Josefus skildringer av deler av krigshandlingene. Det samme gjorde Henry St. John Thackeray in sin oversettelse fra 1927.<sup>59</sup> Gerilja-begrepet oppsto på 1800-tallet og ble først benyttet for å betegne spanjolers taktikk i deres kamp mot Napoleon.<sup>60</sup> Begrepet beskriver derfor en spesifikk form for krig, og det bringer med assosiasjoner i forhold til dette. Det er ikke sikkert at det var slike assosiasjoner Josefus hadde tiltenkt da han skrev *Bellum*

---

<sup>57</sup> Josefus *BJ* forord, 1

<sup>58</sup> Utgivelsesårene til *Mot Apion* og *Josefus' liv* er ikke kjent, men de er utgitt senere enn *Jødernes gamle historie*.

<sup>59</sup> Josefus *BJ* 2. bok, IV, 3 – se Thorleif Dahls Kulturbiblioteks *Den jødiske krig* (2002) og London Heinemanns *The Jewish war* (1927)

<sup>60</sup> Rein, «gerilja»

*Judaicum*. I Steve Masons oversettelse, *Judean War*, utgitt av Brill, finner vi en annen oversettelse. Her benytter Mason begrepet «bandit-style» istedenfor geriljakrig, og han forklarer i fotnotene sine at gerilja-begrepet også er et alternativ.<sup>61</sup> De kommenterte oversettelsene utgitt av Brill er en betydelig ressurs, som vist gjennom debatten i vaken av oversettelsen i tittelen *Judean War* presenterer de nye vinklinger i forskningen.

Our goal has been to render individual Greek words with as much consistency as the context will allow, [...] to preserve phrases and clauses intact, and in this way to reflect something of the particular stylistic level and tone of each section. [...] Needless to say, even a determined literalness must yield to the ultimate commandment of basic readability. [...] Ultimately, the reader who cares deeply about the Greek text will need to study it directly. But we have tried to provide a translation that permits us to discuss what is happening in the Greek, not only for specialists who can read the original texts, but also for the many potential readers with limited ability in Greek or access to the original.<sup>62</sup>

Masons begrunnelse for valgene tatt i oversettelsesprosessen belyser også oversetternes utfordringer, og det kan ansees som en nødvendighet å endre blant annet setningsstrukturer for å overbringe meningsinnholdet i Josefus' greske versjon. Til tross for oversettelsen, og oversetternes, utfordringer er de likefult uvurderlige, og de tillegger verkene nye forståelseshorisonter. Likevel vil jeg unngå å fokusere på enkeltords betydning som meningsbærere for innholdet.

## 2.2 Kilden som levning og beretning

De kildekritiske begrepene *levning* og *beretning* er av stor betydning for forståelsen av Josefus, slik de er for enhver skriftlig kilde. Begrepene representerer to tilnæringsmåter for den som arbeider med kilden. Når man leser kilden for å undersøke hvilke omgivelser den oppsto i og for å studere Josefus som forfatter, så tilnærmer man seg kilden som levning. I neste del av teksten vil Josefus rolle som avsender vurderes, og i den delen vil det derfor være en tilnærming til kilden som levning som dominerer min fremgangsmåte. Når man leser om opprørene i seg selv, for eksempel i søken om å besvare spørsmål rundt hva som var den utløsende faktoren for opprørene, så er det ved å se på kilden som beretning. Da er kildens verdi som formidler sentralt, og man må forholde seg annerledes til spørsmål om kildens troverdighet. I situasjonene hvor forskere hevder at Josefus' verker er av de viktigste kildene

---

<sup>61</sup> Mason, *Volume 1b Judean War 2*, s. 45 fotnote 401

<sup>62</sup> Mason, *Volume 1b Judean War 2*, XII-XIII

til de antikke jødene og til opprørene, så siktes det som regel til kildene i kraft av å være beretninger. Begrepene er gode utgangspunkt for å behandle kilder i et langt mer helhetlig perspektiv enn hvis man kun benytter seg av ett av begrepene.

Det er en symbiose mellom begrepene levning og beretning. Behandlingen av det ene vil medføre forståelse og et bakteppe for behandlingen av det andre. For eksempel kan vi se på hvordan Josefus beskriver Vespasian under opprørene. Som vi vet og som Josefus visste da han skrev, så ender Vespasian opp som keiser, men under deler av opprørene hadde han rollen som hærfører. Dessuten hevder Josefus selv å ha hatt et nært forhold til både han og sønnen Titus.<sup>63</sup> Slik omtaler Josefus Vespasian som kandidat til keisertronen: «

Og det trengte slett ikke bli noen kamp, for hverken senatet eller det romerske folk ville foretrekke Vitellius' liderlighet fremfor Vespasians anstendighet, eller velge en brutal tyrann istedenfor en god leder, en barnløs mann fremfor en som var far. Den beste garanti for fred var nemlig rettmessige arvinger til tronen.<sup>64</sup>

Skildringene av Vespasian som en mann hvis mål var fred, og orden, som en mann anstendig og verdig mann, kan nok tilskrives situasjonen Josefus befant seg i da han skrev. Josefus kunne takke både Vespasian og Titus for rettighetene ved å være romersk borger, og om vi skal tro at han var en del av deres vennskapelige krets, så kan dette også bety at livet hans og dermed skrivingen var finansiert gjennom keiserne. Det romerske etternavnet Josefus valgte, Flavius, er dessuten slektsnavnet til Vespasian og Titus.<sup>65</sup> Slik kan man belyse kildens berettende egenskaper i lys av å se den som levning. Dette kan også medføre et grunnlag for tvil når det gjelder Josefus troverdighet, for det er ikke spesielt vanskelig å se at det er ytre motivasjoner som nok påvirket verkene hans.

Er resultatet av påvirkningene fra ytre motivasjoner, en svekkelse av kildens troverdighet? Det kan argumenteres for at den gjør nettopp dette, om man leser kilden helt ukritisk og som en korrekt fremstilling av forholdene. Dette er likevel sjeldent tilfelle, og diskusjon om troverdigheten til en kilde er ikke alltid fruktbar. For når man ser kilden som levning og beretning vil man kunne avdekke faktorer som er med på å gjøre kilden fruktbar for studier av den. Kilden vil alltid være troverdig i kraft av at den er fortellingen til Josefus Flavius og da må den også leses som nettopp det. Dermed kan vi se den som en utmerket

---

<sup>63</sup> Josefus *Vita*, 76

<sup>64</sup> Josefus, *BJ* 4. bok, X, 3

<sup>65</sup> Når det gjelder navnene til Vespasian og Titus så er begge kjent under det samme navnet, Titus Flavius Vespasianus. I tråd med resten av forskningslitteraturen og kildeoversettelsene har jeg valgt å holde meg til enkeltnavnene, Vespasian og Titus, for å skille mellom de to.

kilde til omstendighetene den oppsto i, og som en god kilde til opprørene. Det er tross alt ingen andre som forteller så detaljert om jødernes opprør som Josefus, og derfor er det ingen tvil om at kilden er verdifull, så lenge man prøver dens troverdighet.

## 2.4 Avsenderen Josefus

Det mest toneangivende med Josefus er hans mange roller. I løpet av livet er han både jøde og romer, han er opprørsleder i kamp mot romerne og han tjener senere de romerske hærførerne og til slutt keiseren. Josefus kan ikke kalles noe annet enn en mann i en særstilling. Som avsender er han en utfordring å forholde seg til, i tillegg til at han er den eneste kilden til seg selv. Verket *Josefus' liv* kan nok ansees som hovedkilden til Josefus liv, ettersom det er hans selvbiografi.<sup>66</sup> «Now in my case, my ancestry is rather distinguished, having originated with priests long ago. Just as the basis of noble birth is different among various [nations] so also among us membership in the priesthood is a certain proof of an ancestry's brilliance»<sup>67</sup> Begynnelsen på *Josefus' liv* er skrevet ganske uten hemninger, og han legitimerer sin egen rolle umiddelbart ved å vise til høyt aktede trekk gjennom sin arv fra presteskaper. Noble trekk var å anse som arvelig, og dette spilte nok Josefus på.<sup>68</sup> Etter å ha proklamert at han også slektet på det hasmonske dynastiet fortsetter han med å fortelle om sin egen familie.<sup>69</sup> Jerusalem er også hjembyen til Josefus, noe som gir grunnlag for hvorfor han ytrer en stor sorg over at byen rammes av romernes ødeleggende militære krefter og opprørernes kaotiske og blodige styre.

I forkant av opprørene er det noen hendelser som stikker seg ut i Josefus' fortelling. Hans prestelige oppdragelse, utdannelse og ikke minst kall, er en av høydepunktene. I følge Josefus fikk han selv opplæring i det han kaller jødernes tre filosofiske sekter. Disse er fariseerne, saddukerne og esseerne. De tre sektene, i tillegg til det som kalles den fjerde filosofien, vil være i fokus i neste kapittel. Foreløpig skal vi holde oss til Josefus' livsskildringer hvor han forteller at han ikke makter å bestemme seg for én av retningene, og legger ut på en sjelereise i ørkenen. Den isolerte tilværelsen vektlegges av Josefus, og den får ham dessuten til å framstå som en åndelig opphøyd karakter i sin egen fortelling. Etter

---

<sup>66</sup> Noen regner ikke *Josefus' liv* som et frittstående verk, ettersom det er en tilføyelse til *Jødernes gamle historie*. Men selv om det er en tilføyelse, så ble det også skrevet etter en stund etter den første utgivelsen av verkene, og dermed kan de sees som et frittstående verk.

<sup>67</sup> Josefus *Vita*, 1

<sup>68</sup> Mason, *Volume 9 Life of Josephus*, s. 3 fotnote 2

<sup>69</sup> Josefus *Vita*, 1-2

sjelereisen velger Josefus å slutte seg til fariseerne, uten å forklare grunnlaget for valget ytterligere. Vi gjør et byks i fortellingen fram til Josefus blir sendt til Roma med et knippe andre jøder. Målet er å forhandle om frigivelsen av 12 jødiske prester, som er tatt til fange av romerne. Denne hendelsen forteller oss at Josefus sannsynligvis hadde ettertraktede egenskaper eller muligens en ettertraktet stilling. For eksempel kan vi anta at han behersket flere språk, deriblant gresk og arameisk. Språkkunnskapene til Josefus er et diskutert tema. Spesielt fordi Josefus selv påpeker å ha fått hjelp med sin greske oversettelse av *Den jødiske krig*,<sup>70</sup> men det at han ble sendt til Roma røper at han må ha hatt en god kunnskap til gresk før han ble romer. Etersom *Den jødiske krig* ble oversatt etter opprørene, og dermed lenge etter hans første reise til Roma, så virker det svært usannsynlig at hans greskspråklige ferdigheter kunne ha blitt dårligere med tiden. Da Josefus returnerte til Judea, så beskriver han stemningen i landet som ulmende. Han antyder selv at det var opprørsstemning i gjæret,<sup>71</sup> og som den klarsynte mannen han var forsøkte han å stoppe de sinte mengdene fra å gjøre opprør. Da dette feilet gjorde han en helomvending og inntok rollen som opprørsleder stasjonert i Galilea. Josefus forteller at han fikk ansvaret for Galileas forsvar mot den forestående trusselen fra romerne. Resten av fortellingen ble så vidt fortalt i innledningskapittelet. Josefus ble tatt til fange mens byen han forsvarte, Jotapata<sup>72</sup>, ble erobret av romerne. Han overbeviste Vespasian om at han har en verdi som fange, blant annet gjennom sin proklamerte evne til å spå framtidens utfall.<sup>73</sup> Josefus var selv tilstede mens Titus beleiret og beseiret Jerusalems forsvarere, og etter krigen ble han gitt statusen som romersk borger.

I tillegg til å støtte seg på annenhånds kilder, så er Josefus å regne som en førstehånds kilde til deler av hendelsene som fant sted under opprøret. Dette har også medført at mange som har lest Josefus har sett på kildene hans som svært troverdige. Det skal sies at det ikke er uvanlig å rangere førstehåndskilder høyt når det gjelder deres sannsynlighet for å være mer pålitelig enn annenhåndskilder. Men det er langt flere faktorer så må medregnes for å gi et mer helhetlig inntrykk av hva slags avsender Josefus var, det holder simpelthen ikke å lese om de hendelsene han selv var tilstede ved som om de ikke er hildret av tidens tann. Josefus skrev tross alt om hendelsene en god stund etter de forekom, og i en situasjon som tilsier at han hadde et budskap med teksten.

---

<sup>70</sup> Josefus, *CA* 1. bok, 9

<sup>71</sup> Josefus, *Vita*, 4

<sup>72</sup> Se Fig. 6 & 7 i vedlegget for kart med avmerking av byen

<sup>73</sup> Josefus, *BJ* 3. bok, VIII, 9

Josefus vennlige innstilling mot romerne, og hans unnskyldninger på vegne av jødene, sees som en del av en apologetisk<sup>74</sup> stil. Det er klart at det er flere budskap i en tekst som dette, men et av de viktigste som kommer fram er advarselen mot å gjøre opprør mot romerne. «Men våre forfedre og deres konger, skjønt langt bedre rustet enn dere materielt, fysisk og psykisk, greide likevel ikke å slå tilbake selv en liten del av den romerske hæren. [...] vil dere sette dere opp mot hele det romerske riket?»<sup>75</sup> Det er slik Josefus framstiller den unngåelige undergangen de opprørsglade jødene går i møte. I dette tilfellet er det gjennom en av talene den jødiske kong Agrippa II holdt. Talene Josefus tillegger aktørene i historien sin er tungt påvirket av Josefus egne intensjoner for hva slags person han maler de historiske aktørene som. Til sammenligning er Agrippas advarsler i tråd med resten av Josefus advarsler i teksten. «Allerede før romerne kom, fikk man inntrykk av en by [Jerusalem] som var dømt til undergang.»<sup>76</sup> Slik går dommedagsbudskapet gjennom hele Josefus tekst. Skylden for at opprørene startet tillegger han noen enkeltindivider og grupper.

Budskapet som viser tragedien med opprøret kan sees i sammenheng med hvem som gjorde at han i det hele tatt fikk skrevet historiene sine. «[...] for he Vespasian gave me an apartment in his own house, which he lived in before he came to the empire. He also honoured me with the privilege of a Roman citizen, and gave me an annual pension, and continued to respect me to the end of his life,[...]»<sup>77</sup> Josefus hevder å stå keiserne, Vespasian og Titus, svært nært. Om dette er tilfellet så har nok deres innflytelse på budskapet i verkene vært betydelig. Han ble betalt fra keiserens skattekammer, og et budskap som fraråder og viser konsekvensene av opprør mot Romerriket, var et gunstig budskap for Pax Romana<sup>78</sup>. Vi kan altså etablere at Josefus skrev sine verker i et romersk miljø. I tillegg hevder han selv å være en del av keiserens nærmeste, men om dette er det sådd tvil.

John Curran gir i sin artikkel, *Flavius Josephus in Rome* (2011), en oppsummering av forskningsdebatten som dreier seg om Josefus posisjon i det romerske samfunn.<sup>79</sup> Det vises blant annet til Hannah M. Cotton og Werner Eck som trekker i tvil den posisjonen Josefus selv hevder å ha holdt i den romerske eliten.<sup>80</sup> Et av poengene deres er at Josefus' mottagelse av romersk borgerskap og årslønn fra keiserne, ikke bør sees på som noen garanti for at

---

<sup>74</sup> Elstad, «apologi.» - Definisjon fra Store norske leksikon: En tekst skrevet som et forsvar av en religion.

<sup>75</sup> Josefus *BJ* 2. bok, XVI, 4

<sup>76</sup> Josefus *BJ* 2. bok, XXII, 1

<sup>77</sup> Josefus *Vita*, 76

<sup>78</sup> Den romerske fred.

<sup>79</sup> Curran, *Flavius Josephus in Rome*, s. 66

<sup>80</sup> Curran, *Flavius Josephus in Rome*, s. 69

forholdet hans til keiserne var tett. Cotton og Eck påpeker at Josefus godt kan ha vært én av mange som sto under keiserlig beskyttelse, og at han selv ikke var betydningsfull for keiserne.<sup>81</sup> Argumenter som trekkes fram av Curran er, Cotton og Ecks fokus på at Josefus ikke var bosatt i det keiserlige pallass, men i Vespasians tidligere bolig, som lå et stykke fra palasset.<sup>82</sup> Cotton og Eck påpeker også at Josefus forteller forsvinnende lite om det faktiske forholdet til keiserne, til tross for at han påpeker deres vennskap.<sup>83</sup>

The limitation of this approach, however, is that it does not pay sufficient attention to Josephus' context where there may be useful information to be considered. Or, to put it another way, it does not show sufficient interest in the reasons for the *existence* of Josephus' works.<sup>84</sup>

Curran påpeker selv at det er noen elementære momenter som savnes i Cotton og Ecks kritiske holdning. Nettopp det faktum at Josefus' verker ble overlevert gjør at hans posisjon sannsynliggjøres, og dessuten det faktum at verkene ble skrevet i det hele tatt.

Tessa Rajak diskuterer også i hvilken grad romersk innflytelse har påvirket Josefus verk.<sup>85</sup> Det er spesielt gjennom Josefus beretninger om forholdet til Vespasian at Rajak finner sine hovedargumenter. Eksempelvis påpeker hun at spådommen til Josefus om at Vespasian skulle bli keiser, om vi ser kilden som levning, kan sees på som en begrunnelse for hans overgang til romersk side.<sup>86</sup> For denne spådommen legitimerte ikke bare Vespasians embete, men også Josefus' overgang til romersk side. Hvorfor skulle ikke en mann som kunne se inn i framtiden bytte til den «riktige» siden av konflikten? Slik kan vi se at Rajak påpeker at spådommen også ligger svært nær den jødiske Josefus. En side av Josefus, som Rajak påstår ikke går på akkord med relasjonene til keiserne, og derfor bør heller ikke Josefus anees som å ha en fullstendig romersk vinkling på konflikten. Rajak poengterer videre at Josefus ikke kun fikk lønn for å skrive, men for alle de andre tjenestene han kunne tilby. Han forsøkte å overtale forsvarerne av Jerusalem til å overgi seg, han tjente som tolk og som en guide til både befolkningen, byene og landet.<sup>87</sup>

Each of these acts was a signal service to the Roman generals. Quite apart from any services rendered, Josephus was in his own right a political figure of importance, once a leader in his

---

<sup>81</sup> Curran, *Flavius Josephus in Rome*, s. 68

<sup>82</sup> Curran, *Flavius Josephus in Rome*, s. 67

<sup>83</sup> Curran, *Flavius Josephus in Rome*, s. 67

<sup>84</sup> Curran, *Flavius Josephus in Rome*, s. 69

<sup>85</sup> Rajak, *Josephus*, s. 185

<sup>86</sup> Rajak, *Josephus*, s. 188

<sup>87</sup> Rajak, *Josephus*, s. 195-196



country, now a distinguished exile, who would naturally be treated in a manner fitting to his station.<sup>88</sup>

Rajak kan her settes opp mot Cotton og Eck, hvor hun bygger opp under hans relevans i de romerske sirklene som en jøde. Likevel er det ikke til å komme bort i fra at det er et verk som ofte glorifiserer keiserne. Selv om Josefus ikke nødvendigvis opprinnelig fikk betalt for å skrive, så fikk han til livets opphold fra keiseren, og hans smigrende karakterisering av keiserne skadet nok ikke verkets anseelse hos den romerske eliten.

#### 2.4.1 Josefus i kilden

Josefus beskriver sin egen rolle under opprørene ved å omtale seg selv som han gjør de andre karakterene i fortellingen. Han gjør dette ved å omtale seg selv i tredjeperson, og kommer ikke med noen bemerkninger rettet mot leseren om at det er den samme Josefus som er forfatter. Josefus er ikke den første som gjør dette. Julius Cæsar er den kanskje mest kjente personen som også har anvendt denne stilen, og trolig hadde Josefus tilgang til Cæsars historier i de romerske arkivene. Ved å skrive om seg selv i tredjeperson er dette et grep Josefus benytter for å fremstå som en mer objektiv og troverdig karakter,<sup>89</sup> og det kan gjøre de momentene hvor Josefus taler til leseren som forfatter, enda mer virkningsfulle.<sup>90</sup> «Hadde han [romeren Cestius som beleirer Jerusalem] bare fortsatt beleiringen en stund til, ville han på kort tid blitt herre over byen, men på grunn av de onde menneskene [opprørerne] – tror nå jeg – hadde Gud allerede vendt seg bort [fra jødene og Jerusalem]»<sup>91</sup> Dette er et eksempel på hvordan Josefus trer frem i teksten som forfatter, og i tråd med budskapet, ytrer han sin mening om hvem som hadde skylden for jødernes undergang. Ved sjelden bruk av jeg-formen får slike deler av teksten enda mer tyngde, og Josefus' standpunkt kommer tydelig til syne.

Den historiske aktøren under opprørene Josefus beskriver seg selv som er et særegent individ, og utfører dåder som til tider virker usannsynlig. Derfor trosser Josefus den avsenderrollen han påberoper seg i forordet til *Den jødiske krig*, hvor han beskriver verket som «skrevet for folk som elsker sannheten»<sup>92</sup>. Josefus beskrives som en som er i besittelse av mange gode egenskaper. Han er god, men farlig, klok og modig. Denne dydige

---

<sup>88</sup> Rajak, *Josephus*, s. 196

<sup>89</sup> Nousek, *Narrative style and genre*, s. 136

<sup>90</sup> Nousek, *Narrative style and genre*, s. 138. Her appliserer jeg tolkningen av Cæsars tredje-persons bruk til min tolkning av Josefus.

<sup>91</sup> Josefus *BJ* 2. bok, XIX, 6

<sup>92</sup> Josefus *BJ* forord, 12

storslagenheten kommer fram i de fleste framstillingene av Josefus, for eksempel i andre bok, kapittel 21. Hendelsene finner sted i forkant av beleiringen av Jotapata, og beskriver hvordan Josefus maktet å ta en hel by til fange med tomme båter og syv livvakter. Ved et annet tilfelle beskriver han seg slik i møte med en blodtørstig mobb i byen Tarikhaia:

Skjønt de fire [livvaktene hans] som var blitt igjen, oppfordret ham til å flykte, lot han seg ikke skremme av å være latt i stikken og omringet av en stor flokk fiender, men sprang ut med klærne i laser og hodet overstrødd med aske, med hendene på ryggen og sverdet hengende i en snor om halsen.<sup>93</sup>

Dette er et eksempel på den fryktløse militærlederen, som ikke ville la seg skremme fra sitt verv. Videre forteller han om hvordan han lot sine fiender piske og slynget de blodige kroppene deres ut for huset sitt slik at mobben ga opp og flyktet.<sup>94</sup> Hva er så hensikten med slike beskrivelser?

Det virker nærliggende å tro at Josefus ønsker å karakterisere seg som en mann som fortjener å stå nærme menn som Vespasian og Titus. Begge blir beskrevet som dydige karakterer, med få feil eller mangler. I alle fall slik de er vinklet fra Josefus' side. Klientkongen Herodes den Store (73-4 fvt.) blir også beskrevet som en svært heroisk karakter.

Herodes hadde en fysikk som harmonerte med hans åndelige kraft. Han hadde alltid vært en fremragende jeger, ikke minst takket være sine ferdigheter til hest. Således nedla han engang 40 ville dyr på én dag [...] I kamp var han uovervinnelig, og selv under idrettsøvelser var det mange som ble skrekkslagne når de så hvor treffsikker han var både med spyd og bue.<sup>95</sup>

En skildring som kan minne om kvalitetene ved greske og romerske guder. Fortellingen om Herodes danner tross alt bakteppet for opprørene slik vi ser den første boken i *Den jødiske krig*. Selv om han beskrives som dårlig likt av folket sitt senere i livet da han lå for døden,<sup>96</sup> så er Herodes' rolle som klientkonge også et trekk mot det gresk-romerske. Jeg mener ikke med dette at Josefus sidestiller seg med disse karakterene, men likhetene er ikke til å se bort ifra. Grunnene til å berette om seg selv slik kan ha vært for hans eget rennommé hos sine romerske lesere, eller kanskje fordi han var så inspirert av den kulturen og litteraturen han omga seg med. Det tjener også et formål med tanke på vinklingen av historien, mot at noen få «onde» mennesker får skylden.

---

<sup>93</sup> Josefus *BJ* 2. bok, XXI, 3

<sup>94</sup> Josefus *BJ* 2. bok, XXI, 5

<sup>95</sup> Josefus *BJ* 1. bok, XXI, 13

<sup>96</sup> Josefus *BJ* 1. bok, XXXIII, 6

## 2.5 Josefus' mottakere

Til nå har Josefus' rolle som avsender stått i sentrum, men mottakerne spiller òg en viktig rolle for utformingen av teksten. Noen av mottakerne har jeg vært inne på allerede, for de henger tett sammen med Josefus selv, og det er keiserne. Likevel kan de muligens betegnes mer som et kontrollorgan, og en del av avsenderrollen til Josefus. *Den jødiske krig* er den greske versjonen av den opprinnelige arameiske teksten, og det er denne versjonen som er bevart. Begge språk forteller oss om hvem mottakerne av tekstene kan ha vært. Josefus bemerker også at det greske verket er oversatt for grekere og romere som ikke bevitnet krigen.<sup>97</sup> Hvor mange lesere Josefus hadde er noe jeg vil komme tilbake til ved å se på den potensielle distribusjonen av verket, men først vil det være relevant å se på hva slags kulturell bakgrunn leserne kan ha hatt.

Mottakerne kan blant annet ansees ved å se på hva slags type verk Josefus skriver. I sammenheng med hans romerske tilhørighet har forfatterskapet blitt klassifisert som propaganda. Dette kan vi eksempelvis se i Eva Matthew Sandfords artikkel, *Propaganda and Censorship in the Transmission of Josephus* (1935). «Josephus himself had an avowedly propagandist purpose in the composition of his *Jewish War*.»<sup>98</sup> Selv om Josefus vinkler teksten på bakgrunn av det budskapet han utviser som avsender, så blir det feilaktig å karakterisere verkene som propaganda. Ordet har fått et negativt vedheng gjennom historien, og gir raskt et bilde av en entydig holdning hos avsenderen. Josefus' verk er ikke en ensidig fremstilling av konflikten. Slik Rajak påpekte er det ofte den jødiske Josefus som skinner gjennom, og selv romerne må tåle kritikk fra tid til annen. Derfor bør heller ikke Josefus sees på som propaganda, med mindre man legger ved en tydelig begrepsavklaring. Det er mer fruktbart å se de ulike elementene i teksten og hvem de er skrevet for, snarere enn å karakterisere hele Josefus forfatterskap ut i fra hans romerske tilhørighet.

Tessa Rajak antyder at forskjellene mellom den greske og arameiske versjonen av *Den jødiske krig* kan ha vært store. Den arameiske versjonen ses i denne sammenheng mer som en rapport om hendelsene, sendt ut en stund før den greske versjonen kunne ferdigstilles.<sup>99</sup> Som Rajak poengterer ble den sendt ut til parterne, babylonerne, araberne og jøder, slik Josefus

---

<sup>97</sup> Josefus *BJ* forord, 2

<sup>98</sup> Sandford, *Propaganda and Censorship*, s. 128

<sup>99</sup> Rajak, *Josephus*, s. 176

forteller om det.<sup>100</sup> Vi har altså et utgangspunkt for å anslå at teksten ble spredt vidt, men dette gjelder først og fremst den arameiske versjonen, som var som en rapport i utformingen. Den greske versjonen er nok derfor ikke en direkte oversettelse, og mye er sannsynligvis tilpasset en annen mottakergruppe. Dette forteller om bredden i potensialet hos Josefus. Med utbredelsen av hellenismen<sup>101</sup> som fenomen spredte også gresk og latin seg utover Romerriket. Den romerske overklassen benyttet det greske og latinske skriftspråket, og det samme gjaldt nok de øvrige samfunnslagene i det jødiske Judea og Syria. Å inkludere eliten i Roma, og Judea blant Josefus' lesere vil ikke være noen grensesprengende antagelse. Dette kan underbygges av Josefus' rivaler. «Forfatterne jeg sikter til, unnses seg ikke for å gi sine skriverier benevnelsen historie, skjønt de ikke bare er blottet for sakkunnskap, men også synes å forfeile sin hensikt».<sup>102</sup> Josefus stiller seg tydelig kritisk til andre forfatters «skriverier» om opprørene, en bemerkning som nedgraderer dem til fordel for Josefus' selverklærte kvalitet. En av disse andre forfatterne er Justus av Tiberias, av hans verk er det lite annet enn fragmenter som er bevart. Men knivingen mellom Josefus og Justus viser til etterstrebelen av historiske korrekthet og renommé. Behovet for å forsvare sine posisjoner kan nok tilskrives at mottakerne deres er av en viss rang. Om så ikke var tilfellet ville det kanskje ikke vært like viktig for de to å kritisere hverandre i verkene.

John Curran poengterer at leserne av den greske *Den jødiske krig* ikke bare var romere. Flere elementer i teksten appellerte nok til andre lesere, som jøder i diasporaen bosatt i Roma.<sup>103</sup> Dette kan vi potensielt se gjennom Josefus bruk av digresjoner i verket sitt. Stort sett er *Den jødiske krig* skrevet som en fortelling om hendelsene, og med en god del innlevelse fra forfatteren så leses den nesten som en skjønnlitterær fortelling. Helt til man møter digresjonskapitlene, eller delene, i teksten som bryter med fortellingen for å utdype fenomener, grupper, karakterskildringer eller geografien i et gitt område. Vi kan se et eksempel på dette i den tredje boken av *Den jødiske krig*, kapittel ti, hvor Josefus forteller om de geografiske forholdene rundt Genesaretsjøen. Her beskrives hvordan vannet føles på kroppen, forbindelser mellom sjøen og de nærliggende landene, elver og kilder, han skriver om vegetasjon og bebyggelse rundt sjøen.<sup>104</sup>

---

<sup>100</sup> Rajak, *Josephus*, s. 175 & Josefus, *BJ* forord, 2

<sup>101</sup> Noe jeg vil komme tilbake til i et eget underkapittel. Foreløpig vil det være greit å notere seg at ved begrepet «hellenisme» mener jeg den kulturen som oppsto eller vokste fram da deler av den gresk-romerske kulturen møtte andre kulturer, for eksempel den jødiske.

<sup>102</sup> Josefus, *BJ* forord, 3

<sup>103</sup> Curran, *Flavius Josephus in Rome*, s. 77

<sup>104</sup> Josefus *BJ* 3. bok, X, 7-8

Digresjonen kan fortelle oss mye om mottakerne, for den tjener flere hensikter. I seg selv opplyser Josefus om kunnskap det kan virke som han mener mottakerne vil trenge, og dermed er de intenderte mottakerne muligens ikke i besittelse av denne kunnskapen. Ut i fra dette kan vi anslå at leserne ikke primært er bosatt i Judea, og kanskje heller i Roma, hvor Josefus òg befinner seg. Digresjonene er oppklarende, men for de leserne med kjennskap til Genesaretsjøen kan digresjonen fungere som en bekreftelse av Josefus' oppriktighet, om informasjonen i digresjonen stemmer. Beskrivelsene er nesten litt romantiserende, og selv om dette kan kalles spekulering er det mulig Josefus appellerer til jødiske lesere som er nysgjerrige på hjemlandet sitt. En annen digresjon finnes i kapittel fem i tredje bok, hvor hele kapittelet forteller om romersk taktikk og militære organisering.<sup>105</sup> Som en levning vet vi at Josefus selv var en militærleder, og denne digresjonen underbygger hans tidligere proklamering av å ha benyttet seg av sin kjennskap til romersk militærtaktikk som forberedelse til forsvaret av Jotapata.<sup>106</sup> Digresjonen har også som funksjon at romerske lesere kan relatere til Josefus, og hans fortelling. For andre, sannsynligvis jødiske, lesere avslutter han dette digresjonskapittelet ved å fortelle at han «[...] ikke bare ville lovprise romerne; tanken var først og fremst å trøste de beseirede og advare dem som går med opprørsplaner.»<sup>107</sup> Med dette sluttpoenget viser Josefus at han sikter mot et bredt publikum med digresjonene sine, og kanskje i dette tilfellet kanskje spesielt mot jøder. Poenget er ikke minst i tråd med hovedbudskapet gjennom *Den jødiske krig*.

Ved å se på *Den jødiske krig* som levning, så blir digresjonene å anse som et viktig stilistisk grep tatt av Josefus. De inngår også i skrivestilen til greske forfattere som Cicero og Hermagoras fra Temnos.<sup>108</sup> Med andre ord har Josefus en skrivestil som vil være kjent for et gresklesende publikum, og han tilpasser seg nok dermed mottakergrupper i Roma. Digresjonene til Josefus gir mottakeren opplysninger på ulike områder, noe som kan vise til en forfatter som skriver til en bred og stor mottakergruppe. En gruppe med ulike behov og forhold til opprørene. Dette behovet kommer også fram i at Josefus skriver apologetisk, på vegne av jødene, eller rettere sagt, på vegne av en del av jødene. Trolig ville jøder som tok avstand fra opprørene stille seg bak et slikt budskap, og med kjennskap til teksten kunne de vist til den som en oppklaring om at alle jødene ikke gjorde opprør mot romerne. Etter denne

---

<sup>105</sup> Josefus *BJ* 3. bok, V

<sup>106</sup> Josefus *BJ* 2. bok, XX, 7

<sup>107</sup> Josefus *BJ* 3. bok, V, 8

<sup>108</sup> Perry, *The Rhetoric of Digressions*, s. 107

utgreiingen kan vi se at Josefus' mottakergruppe kan ha hatt en bred og heterogen kulturell bakgrunn.

*Den jødiske krig* kan sies å ha hatt en stor potensiell mottakergruppe, men hvor mange kunne verkene faktisk nå? Jon W. Iddengs *Publica aut peri! The Releasing and Distribution of Roman Books* drøfter sentrale spørsmål om distribuering av bøker i antikken. Dette innebærer en diskusjon og forklaring av hvem lesere kunne være, og hvem bøkene kunne nå uten at de ble lest direkte. Praksisen rundt resitering av upubliserte bøker trekkes fram i Iddengs artikkel som én av flere måter å spre budskapet i en bok. Å resitere upubliserte verk foran likemenn, og venner av forfatteren, er en praksis som nok har vært utbredt, men Iddeng argumenterer for at resitering også kan ha vært utført i utvidede sirkler.<sup>109</sup> «We may say, with Dupont [en fransk forsker Iddeng diskuterer], that the imperial *recitatio* had an intermediate position, between the private conversation and the public discourse, and hence played an important social and political role.»<sup>110</sup> Det er ingen grunn til at Josefus ikke skulle ha deltatt i slike aktiviteter, med tanke på det romerske miljøet han skrev i. Dermed kan vi male et bilde av en mottakergruppe som ikke bare består av den romerske eliten, eller kretsene rundt Josefus. Resitering er likevel ikke det som var viktigst for forfatterne, denne æren hadde publiseringen, eller utgivelsen<sup>111</sup>, av verket.<sup>112</sup> Iddeng utforsker hva slags nettverk en utgitt bok gikk gjennom, og hvilke potensiale den hadde for å nå ut. Nettverkene for et utgitt verk kan ha strukket seg utenfor Romerrikets grenser, og dermed kan overføringen av bøker sees på som relativt stor.<sup>113</sup> Bokutgivernetverkene var ikke en del av aristokratiet, noe Iddeng tolker som at det å behandle litteratur ikke var forbeholdt eliten, men at det var kommersielle sider ved bokutgivelser som tiltrakk utgivere fra frie menn og plebeiere.<sup>114</sup>

«I believe that the commercial element played a substantial role in Roman imperial text circulation, making literature from the metropolises of the empire known to their literate denizens and to the local elite in other remote places.»<sup>115</sup> Iddengs konklusjoner er besnærende, og med de i bunnen øker betydningen til antikkens forfattere, og dermed også historikere. Josefus' mottakere kan ansees som å være en gruppe av en betydelig størrelse,

---

<sup>109</sup> Iddeng, *Publica aut peri!*, s. 61

<sup>110</sup> Iddeng, *Publica aut peri!*, s. 62

<sup>111</sup> Iddeng, *Publica aut peri!*, s. 64 - Iddeng benytter den engelske termen «release» i stedet for «publishing» grunnet at termen er mindre tilknyttet den moderne forståelsen av å publisere et verk.

<sup>112</sup> Iddeng, *Publica aut peri!*, s. 63

<sup>113</sup> Iddeng, *Publica aut peri!*, s. 71

<sup>114</sup> Iddeng, *Publica aut peri!*, s. 72

<sup>115</sup> Iddeng, *Publica aut peri!*, s. 77

noe som også bør tas med i beregningen når innholdet i kilden skal forstås. I tillegg viser Josefus til at han kan treffe mange ulike lesere med verkene sine. Kombinert med Iddengs artikkel om at litterære verk inngikk i et bredt nettverk av utgivere, og dermed kunne nå mange, så vil budskapet og innholdet i Josefus forfatterskap ha hatt en stor overføringsverdi.

## Kapittel 3: Filosofier og grupper

Josefus benytter i stor grad begrepet *jøde* som samlebetegnelse for å beskrive aktører under opprørene. «Inntil nå hadde jødene utelukkende slåss mot fremmede, men da de angrep Skythopolis, møtte de sine stammefrender som motstandere.»<sup>116</sup> Som tidligere diskutert er begrepet utfordrende og problematisk, og det egner seg godt for generaliseringer. Problemet med denne begrepsbruken er at den forkludrer Josefus' budskap. I og med at han tillegger noen få spesifikke grupper skylden for mye av opprørene, så skaper han uklare grenser ved å bruke fellesbetegnelsen *jøde*, en betegnelse han selv også faller under. For å redegjøre for litt av dette, deler derfor Josefus jødene inn etter ulike filosofiske retninger eller sekter<sup>117</sup>, det som i denne teksten vil falle under betegnelsen *grupper*.

Dette kapittelet vil i hovedsak begynne å nøste opp i en del av gruppene som Josefus kategoriserer under samlebetegnelsen *jøde*. Det er inndelingen i *Den jødiske krig* som danner utgangspunktet for gruppene som først vil bli gjennomgått. «Jødene har nemlig tre filosofiske retninger: Medlemmene av den ene heter fariseere, av den andre saddukeere, mens den tredje gruppen som preges av en usedvanlig streng livsførsel, kalles esseere.»<sup>118</sup> Slik beskriver Josefus inndelingen av jødernes filosofier, og denne inndelingen har vakt interesse hos mange. At Josefus beskriver de tre gruppene som tilhengere av filosofier kan være for å skape referansepunkter for sine gresklesende mottakere, eller det kan være fordi han selv var å anse som en hellenisert jøde. Steve Mason poengterer også at antikkens filosofi ofte dreide seg om hvordan man skal føre livene sine, og i så grad kan det sammenlignes med religiøs dyd og etikk.<sup>119</sup> Derfor er det ikke nødvendigvis noen stor konflikt ved å benytte Josefus' beskrivelse av de ulike retningene som filosofiske retninger. Et ankepunkt mot beskrivelsen i *Den jødiske krig* er at Josefus i verket *Jødernes gamle historie* forteller om en enda en sekt, den fjerde filosofi.

At Josefus ikke har inkludert en lik beskrivelse av inndelingen av de jødiske filosofiene i sine verker viser at det har skjedd en utvikling hos forfatteren. Det er også en detalj som har ført til ulik forståelse av hva den fjerde filosofien egentlig var.

The Jews had for a great while three sects of philosophy peculiar to themselves; the sect of the Essens, and the sect of the Sadducees, and the third sort of opinions was that of those called

---

<sup>116</sup> Josefus, *BJ 2. bok*, XVIII, 3

<sup>117</sup> Sekt er betegnet som en religiøs gruppe eller samfunn, som kan avskilles fra den overgående religionen, som i dette tilfellet er jødedom.

<sup>118</sup> Josefus *BJ 2. bok*, VIII, 2

<sup>119</sup> Mason, *Volume 1b Judean War 2*, s. 96 fotnote 734



Pharisees; of which sects, although I have already spoken in the second book of the Jewish War, yet will I a little touch upon them now.<sup>120</sup>

Slik viser Josefus i *Jødenes gamle historie* at han er i ferd med å presentere enda en sekt, som han tidligere ikke har omtalt. Denne kalles simpelthen den fjerde filosofien, og Josefus forteller at den har en grunnlegger ved navn Judas av Galilea.<sup>121</sup> Slik viser Josefus at den er et relativt nytt fenomen, for den beror seg ikke på urokkelige og hellige tradisjoner slik de andre gjør. Den fjerde filosofien utpeker seg som en uregelmessighet i Josefus' fortellinger, og dette kan tyde på at Josefus enten har funnet ut av hvordan han skal beskrive den etter han utga *Den jødiske krig*, eller at han har definert den selv som et fenomen for å beskrive opprørstendenser i den jødiske befolkningen. Slik kan vi se en forskjell på verkene som spesielt blir sentralt å diskutere videre i underkapittelet om den fjerde filosofien, og hvordan den bør sees i forhold til opprørsgrupper som selotene og sikarierne.

Innledningsvis fortalte jeg at jeg vil se på representanter for ulike aspekter i samfunnet for å se hva slags strømninger som kan ha medført en fragmentert jødisk befolkning. De religiøse, men òg politiske, aspektene blir de mest sentrale i dette kapittelet ettersom det er Josefus' fire filosofiske grupper som er temaet, og disse er forklart ut ifra sine verdenssyn. Filosofienes rituelle praksiser vil ikke være hovedfokuset, men heller de politiske og sosiale elementene tilknyttet det religiøse. Grunnen til dette er at Josefus ofte vektlegger rituelle tilknytninger og livsførsel som utgangspunkt for sine beskrivelser av de ulike filosofiene, og dette danner utgangspunkt for å se gruppenes innvirkning på resten av samfunnet. Fredrik Barths forståelse av grupper vil derfor bli benyttet for å se hva slags holdninger de ulike filosofiene kan ha vært med på å skape i større deler av befolkningen, så vel som hos medlemmene av filosofiene. Som et ledd i besvarelsen av problemstillingen danner Josefus' beskrivelse av filosofier og grupper et viktig grunnlag for fragmenteringen av befolkningen i Judea. Inndelingen i de fire filosofiene er også den mest eksplisitte forklaringen Josefus gir på hvordan jødene skal forstås. Derfor er det interessant å begynne undersøkelsen av fragmenteringen i befolkningen her.

---

<sup>120</sup> Josefus, *Ant* 18. bok, I, 2

<sup>121</sup> Josefus, *Ant* 18. bok, I, 6

### 3.1.2 Fariseeren Josefus

Før en kan danne seg et bilde av de ulike filosofiske retningene og sektene må man se på Josefus' egen posisjon i forhold til grupperingen. Josefus har vært forbundet med fariseerne, og skal selv angivelig ha vært en fariseer.<sup>122</sup> «Being now in my nineteenth year I began to involve myself in public life, deferring to the philosophical school of the Pharisees, which is rather like the one called Stoic among the Greeks.»<sup>123</sup> Dette kan bety at hans forhold og beskrivelse av dem kan gi oss god innsikt i hvordan gruppen fungerte. På den annen side betyr det mye for informasjonen vi finner i *Den jødiske krig* og i hans andre verk, med tanke på hvordan det skal fortolkes. Josefus skriver sine verk som hellenistisk jøde<sup>124</sup> og romer, og han oppklarer og beklager jødernes handlinger gjennom *Den jødiske krig*. Det er en beretning om hvordan det var individer, bandittbander og feilaktige verdenssyn som førte til de katastrofale hendelsene under opprørene. Med dette i tankene virker det ikke usannsynlig at Josefus også ønsker å vedlikeholde sin egen plass som jøde, og om han kunne betegnes som fariseer vil det trolig ha påvirket hans framstilling av gruppen og seg selv. En slik vinkling er interessant i lesningen av Josefus fordi den framhever problematikken og verdien med Josefus som forfatter, nemlig at han er tilknyttet hendelsene og at han skriver samtidshistorie som får en påvirkning på hans eget liv.

Steve Masons kommentarer i oversettelsen til Brill fra 2008 hevder at det er grunn til å så tvil om Josefus' påberopelse av å høre til fariseerne.<sup>125</sup> *Josefus' liv* ble publisert som en del av *Jødernes gamle historie* i år 93/94 evt., mens *Den jødiske krig* ble publisert rundt år 75-79 evt. Mason poengterer at Josefus ikke kommer med varme omtaler om fariseerne, og at det er besynderlig at han i *Josefus' liv* først sier han ikke følte tilhørighet til noen av de filosofiske retningene, før han deretter valgte fariseerne uten å kommentere spesielt rundt grunnlaget for valget. Der Mason referer til at Josefus viser en kritisk innstilling rettet mot fariseerne,<sup>126</sup> så bør det bemerkes at de fariseerne Josefus omtaler var aktive omtrent 130 år før *Den jødiske krig* ble publisert, de samme fariseerne jeg omtaler i neste delkapittel. Det er dermed ikke gitt at han er kritisk til fariseerne fra sin samtid, eller ideene deres.

---

<sup>122</sup> Lassen, *Den jødiske krig*, s. 8

<sup>123</sup> Josefus *Vita*, 2

<sup>124</sup> Jeg kommer tilbake til hellenistiske jøder som en gruppering i kapittel fire. Et pek mot Josefus som hellenistisk jøde kan likevel sees i det foregående sitatet hvor han sammenligner fariseerne med de greske stoikerne, og denne sammenlikningen viser at han ser likehetstrekk mellom de to kulturene.

<sup>125</sup> Mason, *Volume 9 Life of Josephus*, s. 21 fotnote 91

<sup>126</sup> Mason, *Volume 9 Life of Josephus*, s. 21 fotnote 91

Med bange anelser om en fryktelig ulykke kom de mektigste, yppersteprestene og de mest fremstående fariseere sammen for å drøfte situasjonen. De ble enige om å forsøke å få opprørerne i tale og sammenkalte folket til møte [...]. Etter først å ha gitt uttrykk for sterk fordømmelse av dette opprøret som truet med å styrte fedrelandet ut i full krig, tok de fatt i de revolusjonæres angivelige motiver og søkte å bevise hvor meningsløse de var.<sup>127</sup>

Her knytter Josefus fariseerne til en situasjon hvor de promoterer hans gjennomgående tematikk i *Den jødiske krig*, om at hendelsene aldri må skje igjen fordi de var et feilgrep som førte til lidelse og nød. En annen lignende situasjon kan vi finne i kong Agrippa II sin tale til opprørske jøder like i forkant av opprørene.<sup>128</sup> I denne talen forteller Agrippa om hvor ille det kom til å gå om jødernes ønsker om opprør ble virkelighet. Grunnen til at jeg trekker fram denne talen er fordi talene i Josefus' verker ikke bør ansees som at de har funnet sted i virkeligheten.<sup>129</sup> Det er snarere virkemidler Josefus bruker for å formidle synspunkter og poenger, og derfor kan også talene betraktes som formidlinger av Josefus' holdninger. Som det står i sitatet over, settes altså fariseerne i en lignende situasjon som Agrippa II, og her formidler de et budskap Josefus støtter. Derfor er Josefus her ikke å anse som negativ til sin samtids fariseere, og dette ble altså publisert før han selv hevdet å være en fariseer i *Josefus' liv*. Selv om Mason påpeker at Josefus påberopelse av å være fariseer er besynderlig, så kan det like gjerne stemme og hans beskrivelse av fariseerne kan derfor være veldig påvirket av at han selv anser gruppen som sentral for opprettholdelsen av jødiske riter, tradisjoner og lov.

### 3.1 Fariseerne

Det er tydelig at Josefus mener gruppene, eller filosofiske retningene, spiller en sentral rolle for forståelsen av jødene, hvem de var og hvordan de forholdt seg til hverandre. I *Den jødiske krig* settes det av relativt stor plass til digresjonen om de tre retningene.<sup>130</sup> Likevel er det besynderlig at han velger å fortelle langt mer om én av gruppene enn han gjør om de to andre. Det er esseerne Josefus velger å utbrodere om, og i langt mindre grad fariseerne og saddukeerne. Gjennom resten av verket nevnes samtlige retninger lite, og det er derfor digresjonen stikker seg ut, for den er nok mer myntet på å imponere greske mottakere. Ved å vise til at jødene også hadde filosofiske skoler og ulike retninger, illustrerer Josefus et

---

<sup>127</sup> Josefus *BJ* 2. bok, XVII, 3

<sup>128</sup> Josefus *BJ* 2. bok, II, 4

<sup>129</sup> Mason, *Josephus's Judean War*, s. 31

<sup>130</sup> Josefus *BJ* 2. bok, VIII, 2-14 I løpet av kapittelet er det riktignok esseerene som er viet mest plass, og som forklares grundigst.

mangfold i jødedommen. Derfor kan det godt tenkes at denne digresjonen ikke var en del av den arameiske versjonen av *Den jødiske krig*. Selv om alle retningene nevnes lite som aktører i resten av verket er det fremdeles en stor forskjell mellom esseerne og de to andre.

Fariseernes navn kan bety avgrenset eller separert<sup>131</sup> som i sammenheng med at Josefus nevner dem lite kan bety at fariseerne ikke spilte en sentral rolle for opprørene, men slik er det nødvendigvis ikke. For selv om Josefus ikke omtaler deres handlinger, betyr ikke det at de ikke spilte noen rolle for den sosiale strukturen i befolkningen. Der de nevnes for første gang i *Den jødiske krig*, framstår de som en gruppe som setter ritualer, tradisjon og tilbedelse høyt ved at de er svært fromme.<sup>132</sup> Josefus forteller om fariseerne i forbindelse med sine fortellinger om det Hasmonske dynastiet, eller mer konkret i forbindelse med sin fortelling om dronning Alexandra som regjerte ca. 130 år før opprørene brøt ut mot romerne i 66 evt. Fromheten var da ifølge Josefus, noe fariseerne benyttet for å praktisere et maktpolitisk spill.

I kretsen rundt dronningen fikk fariseerne etterhvert større og større innflytelse. [...] Sterkt religiøs som hun var, hørte Alexandra alt for villig på dem, mens de på sin side visste å utnytte denne kvinnens troskyldighet og endte med å bli de egentlige herskere som etter eget forgodtbefinnende kunne landsforvise eller hjemkalle, fengsle eller løslate hvem de ville.<sup>133</sup>

Kan så denne informasjonen om fariseernes plass fortelle oss noe om deres utbredelse selv om hendelsene som beskrives skjer forut for opprørene? Det er flere teorier som stikker seg ut og som kan stemme overens med denne beskrivelsen av fariseernes politiske rolle. Én mulighet er at de opererer enhetlig og som en liten gruppe. Josefus gir ikke inntrykk av at de fariseerne som kontrollerte Alexandra hadde gode hensikter eller var gode indirekte herskere, ettersom han beskylder dem for å utnytte makten. Derfor er det ikke sikkert de var representative for de bredere samfunnslagene og dermed kan de ha vært å anse som en liten gruppe. På den annen side kan de ha kommet seg til den sentrale maktposisjonen nettopp på bakgrunn av sin støtte hos folket. En støtte de kan ha oppnådd gjennom sin religiøse fromhet og dens potensielle popularitet i befolkningen. Dette bunner ut i spekulasjoner, men det er likevel et element som kan trekkes ut. Uavhengig av størrelsen på fariseerne som gruppe, så framstår de som en gruppe med et innflytelsesrikt nettverk.

---

<sup>131</sup> Goodman, *The Ruling Class*, s. 83

<sup>132</sup> Josefus *BJ* 1. bok, V, 2

<sup>133</sup> Josefus *BJ* 1. bok, V, 2

Den korte beskrivelsen Josefus gir av fariseerne i digresjonen om i de tre filosofiene i *Den jødiske krig*, kan gi noen holdepunkter for fariseerne som en del av et nettverk.

Av de to førstnevnte sektene er fariseernes den eldste, og medlemmene av denne går for å være de dyktigste når det gjelder å tolke loven. De mener at alt er avhengig av Gud og skjebnen. Det å handle rett eller galt beror for så vidt på menneskenes valg, men skjebnen medvirker i enhver handling. Ifølge deres lære er alle sjeler uforgjengelige, men bare de godes sjeler går etter døden over i andre legemer, mens de ondes er dømt til evig straff.<sup>134</sup>

Josefus vektlegger fariseernes etikk, og verdenssyn, men også deres forhold til lover. Som tolkere av loven<sup>135</sup> kan man dermed tyde en plassering for fariseerne i en hierarkisk samfunnsstruktur. Her må de plasseres over bønder og borgere, som ikke har myndighet til å bedømme andre. Dette gir fariseerne en ledende rolle. Fariseerne er og blitt forbundet med de senere rabbinerne, blant annet som foregående lærere for den rabbinske tradisjon.<sup>136</sup> Som Martin Goodman påviser, er det gode muligheter for at rabbinske kilders omtalelse av fariseerne som deres lærere, kan være preget av at rabbinernes framstilling av fariseerne som likere rabbinerne enn de muligens var.<sup>137</sup> Derfor kan det være misvisende å sammenligne rabbinernes rolle med fariseernes på detaljnivå, og dermed også å benytte dem som en modell for å forstå fariseerne konkrete holdninger til rituelle tradisjoner. Men man kan sammenligne rollene deres på en mer generell basis, med rabbinere som innehavere av en nøkkelrollene i nettverket av synagoger i den jødiske diasporaen.

Om sammenlikningen med rabbinerne kan sies å holde noe vann, så virker det trolig at det er i form av nettverket fariseerne omga seg med. Som medlemmer i gruppen, var også fariseerne å anse som ledere for tilhengerne. I og med at de beskrives som utøvere av en gitt livsførsel, virker det naturlig at denne livsførselen og etikken spres til deres tilhørere. Kanalene for en slik forkynnelse viser Josefus oss, nettopp i kraft av at fariseerne var tolkere av loven, og dermed et sentralt instrument i samfunnet. «Fariseerne er vennlige mot hverandre og er opptatt av å leve i fordragelighet med samfunnet for øvrig.»<sup>138</sup> Josefus hevder også at fariseerne ikke levde på kant med resten av samfunnet, noe som videre underbygger deres posisjon som sentral og som del av et større nettverk. Denne positive skildringen bør også sees i sammenheng med Josefus' avsenderrolle, hvor han selv har erklært sin tilhørighet til

---

<sup>134</sup> Josefus *BJ* 2. bok, VIII, 14

<sup>135</sup> Tolkere av jødisk lov, dvs. Tora, både den muntlige og den skriftlige.

<sup>136</sup> Goodman, *The Ruling Class*, s. 82

<sup>137</sup> Goodman, *The Ruling Class*, s. 82

<sup>138</sup> Josefus *BJ* 2. bok, VIII, 14

fariseerne. Sannsynligvis er dette påvirket av Josefus eget ståsted. Om man stiller seg kritisk til deres vennlighet til samfunnet, slik Josefus påstår, så later det likevel til at rollen de spilte i samfunnet ikke var ubetydelig, om enn ikke vennlig. Det kan tolkes som at fariseerne ikke var en helt eksklusiv gruppe.

Det finnes flere referanser og beskrivelser av fariseerne i Bibelen også, men disse er ofte negativt vinklet. Blant annet ser vi denne beskrivelsen i en av Jesu taler i Matteusevangeliet, som er skrevet rundt år 80 evt.,<sup>139</sup> ca. ett til fem år etter utgivelsen av den greske *Den jødiske krig*.

Så talte Jesus til folket og til disiplene og sa: «På stolen til Moses sitter de skriftlærde og fariseerne. Alt det de sier, skal dere derfor gjøre og holde. Men det de gjør, skal dere ikke rette dere etter. For de sier ett og gjør noe annet. De binder tunge bærer som ikke er til å bære, og legger dem på skuldrene til folk, men selv vil de ikke løfte en finger for å flytte dem.<sup>140</sup>

Den negative omtalen av fariseerne og deres praksiser tjener et sentralt formål i Det nye testamentet, og det er å skape et skille mellom jødene og de kristne. Selv om de er negative skal ikke holdningene i Matteusevangeliet avfeies helt, for de kan også vise til at fariseerne møtte motstand, og at mottakerne deres ikke alltid var medgjørlige. Dette kan forklares med Fredrik Barths teorier om grensene mellom ulike grupper. Beskrivelsene i Matteusevangeliet viser til hvordan grupper som de kristne kan ha motsatt seg fariseernes sosiale organisasjoner, ved å forfekte fariseernes rolle, men òg deres ritualer.<sup>141</sup> Slik kan man ved hjelp av motstanden ytret i Matteusevangeliet se konturen av de kristnes oppfatning av seg selv som annerledes fra fariseerne, og at fariseerne dermed blir symbolske for en gruppe de kristne ønsker å avgrenses fra. Dermed er også fariseernes påvirkning og nettverk noe som sees som sentralt nok til at det må tas opp i Matteusevangeliet.

Funksjonen fariseerne spilte i samfunnet er gjerne blitt forbundet med det hellige aspektet, og dette har vært et fokus for forskere også. Etersom religiøse forhold finner sted i det fleste andre samfunnsaspekter har dette også medført et fokus på fariseernes politiske rolle, som blant annet er forsøkt kategorisert gjennom klasseteorier.<sup>142</sup> Her er fariseerne tildelt en rolle som bindeledd mellom den styrende klassen og resten av befolkningen som stort sett består av bønder. Gjennom dette synet kan man se på det hellige perspektivet hos fariseerne

---

<sup>139</sup> Kvalbein, «Matteusevangeliet»

<sup>140</sup> Matt. 23:3-4

<sup>141</sup> Matt. 23:16

<sup>142</sup> Deines, *The Social Profile of the Pharisees*, s. 111

som et middel for å engasjere samfunnet.<sup>143</sup> I tråd med Josefus anskuelse av fariseerne som lovkyndige og fromme kan vi derfor se på dem som forkynnere for en større del av befolkningen. Som slike forkynnere har derfor fariseerne hatt en stor påvirkningskraft gjennom deres rolle som religiøse forkynnere.

Her har vi med andre ord to sentrale elementer med tanke på funksjon i samfunnet. Den første er som ledere, som en gruppe med makt til å dømme. Den andre er at de har muligheten til å forkynne sitt eget verdensbilde, og tanker omkring livet og døden. Disse to elementene kombinert har stort potensiale som forenende faktorer. Det bør også noteres at Josefus gjennom sin proklamasjon av å være fariseer kan sees som en representant for gruppen. Med det kan man knytte rollen hans som leder under opprøret sammen med posisjonen som fariseer. Det kan hende han var den eneste opprørslederen med bakgrunn hos fariseerne, men det er også lite trolig, med tanke på deres tilstedeværelse i samfunnet. «The Pharisees existed as an identifiable entity [...] This is why most references in our sources speak of them in the plural, «the Pharisees,» and much less of individuals.»<sup>144</sup> Som Roland Deines poengterer så har de eksistert som en tydelig avgrenset gruppe, men som vist også som en gruppe med relativt stor utstrekning. Dette har nok medført at de også kan ha hatt betydelig makt slik Josefus forteller om. Denne makten, eller muligheten til å påvirke, har de hatt på bakgrunn av en kombinasjon av deres roller som hellige og politiske. Roland Deines konkluderer med at fariseerne var en gruppe som jobbet for å støtte samfunnet, og ikke som en gruppe som ønsket å skape et nytt samfunn.<sup>145</sup> Det virker som Deines legger seg på linje med en «reform istedenfor revolusjon» tankegang. Noe som godt kan stemme, men det henger ikke helt sammen med hvordan Barths gruppeteori påpeker at tydelig avgrensede grupper forsterker sine forskjeller i møte med andre grupper. Fariseerne beskrives av Josefus, og i Bibelen, som en gruppe med en spesifikk rituell forståelse, og med et verdensbilde som skilte seg fra de andre retningene. «Their attitude towards «Israel» should be understood as «restitution,» which was thought to be achieved «by way of representation and participation.»»<sup>146</sup> Kan hende ønsket fariseerne å forholde seg slik mot Jerusalem, men dette gir ingen indikasjon på at deres forhold til andre grupper var spesielt positivt.

---

<sup>143</sup> Deines, *The Social Profile of the Pharisees*, s. 113

<sup>144</sup> Deines, *The Social Profile of the Pharisees*, s. 114

<sup>145</sup> Deines, *The Social Profile of the Pharisees*, s. 131

<sup>146</sup> Deines, *The Social Profile of the Pharisees*, s. 132

### 3.2 Saddukeerne

Saddukeerne er tilhengerne av den andre av de tre filosofiene Josefus beskriver i *Den jødiske krig*. Slik Josefus framstiller dem, så spiller de en annen rolle enn fariseerne, og de to gruppene blir sett på som motsetninger til hverandre.<sup>147</sup> Slik er også beskrivelsen av dem i *Jødernes gamle historie*, hvor Josefus vektlegger deres verdensbilde. Det vil si deres syn på etterlivet, på rollen til muntlig overlevering av religiøse tekster og lovtolkning, og deres rolle i samarbeid med fariseerne.<sup>148</sup> Her beskriver Josefus blant annet at de hevder sjelen dør med kroppen, at det er de skriftlige lovene, ikke de muntlige som bør holdes i aktelse.<sup>149</sup> I *Den jødiske krig* hevder Josefus i tillegg at saddukeerne ikke mener det eksisterer noen skjebne, for en skjebne vil tilsi at Gud dermed også lar folk handle ondt, og Gud er hevet over enhver ondskap.<sup>150</sup> Om vi leser Josefus som fariseer så blir dette et uttrykk for fariseernes syn på saddukeere som en gruppe som strider mot deres identitet. De negative konnotasjonene i beskrivelsene av saddukeerne er rettet mot mottakerne og kan derfor ses som grunnlagt i Josefus eget påberopte ståsted. Josefus påpeker altså flere forskjeller i doktrinene til saddukeerne og fariseerne, men unnlater å utdype om deres plass i samfunnet og sammenheng med opprørene, slik vi også så i hans beskrivelser av fariseerne.

Sammenlignet med fariseerne, var det sannsynligvis færre saddukeere, og Josefus gir inntrykk av dem som langt mer eksklusive. Der han beskriver fariseerne som vennlige mot andre, og som en gruppe som oppførte seg i tråd med resten av samfunnet, gir han en ganske annen beskrivelse av saddukeerne. «Saddukeerne derimot er temmelig ubehagelig selv mot sine likeverdige, og i omgang med andre trosbrødre er de direkte uvennlige, som mot fremmede.»<sup>151</sup> Josefus' negative formening om saddukeernes rolle kommer tydelig fram i hans sammenligning. Ved å vise til «ubehagelige» interaksjoner saddukeerne imellom, så kan vi se dem som en langt mindre dynamisk gruppe enn fariseerne. Likevel er de tydelig betegnet som en gruppe, og i tråd med fariseerne er det slik de som oftest framstår. Noe som vitner om at de var å forstå som en enhetlig organisasjon, og ikke masse individer med løs tilhørighet. Josefus hevdelse av uvennligheter imellom medlemmene kan derfor sees på som at saddukeerne muligens diskuterte doktrinene mer innad i gruppen, men denne antakelsen er mer enn spekulasjon. Beskrivelsen av deres holdninger som «uvennlige» mot fremmede og

---

<sup>147</sup> Josefus, *BJ* 2. bok, VIII, 14

<sup>148</sup> Josefus, *Ant* 18. bok, I, 4

<sup>149</sup> Josefus, *Ant* 13. bok, X, 6

<sup>150</sup> Josefus, *BJ* 2. bok, VIII, 14

<sup>151</sup> Josefus, *BJ* 2. bok, VIII, 14



deres trosbrødre, underbygger påstanden om at saddukeerne var å anse som en mindre gruppe enn fariseerne. I alle fall en gruppe med et nettverk som skilte seg fra fariseernes.

Saddukeernes funksjon i samfunnet, bør ansees som en ganske annen enn den til fariseerne. «[...] the Sadducees are able to persuade none but the rich, and have not the populace obsequious to them, but the Pharisees have the multitude of their side.»<sup>152</sup> Slik beskriver Josefus at saddukeerne hadde mindre innflytelse direkte innflytelse over massene. Det betyr likevel ikke at de ikke hadde noen innflytelse. Saddukeerne har tradisjonelt sett blitt framstilt som aristokrater med hellenistiske trekk.<sup>153</sup> Bakgrunnen for en slik tolkning av saddukeerne er nok i stor grad Josefus' framstilling som vist i forrige sitat. Dette skaper også bildet av en eksklusiv og mindre gruppe.

Sammenhengen mellom at saddukeerne beskrives som en uvennlig gruppe og at de var innflytelsesrike hos de rike, kan tyde på et klart økonomisk skille i befolkningen. Et skille som her tydeliggjøres med de sosiale funksjonene til filosofiene. I sine beskrivelser av gruppene forteller ikke Josefus noe om bakgrunnen til medlemmene. Han forteller heller ikke noe videre om det eksisterte noen intern hierarkisk struktur eller hvordan den var utformet. Derfor bør det diskuteres om medlemmene til saddukeerne hadde en bakgrunn som en del av eliten, eller i alle fall en del av den økonomiske eliten. «[...] the fact that Sadducees «persuaded» the wealthy does not amount to stating that the Sadducees in the first century CE were themselves rich, just that their philosophy was more likely to prove acceptable to the wealthy than the masses.»<sup>154</sup> På bakgrunn Goodmans argumenter bør det ikke settes likhetstegn mellom saddukeerne og velstand innad i gruppen. Likevel er bemerkelsen fra Josefus tydelig, og det virker svært sannsynlig at medlemmene av saddukeerne har hatt et utgangspunkt som har gjort håndlaget deres med de rike bedre. Dessuten beskriver Josefus også at fariseerne i en tid kontrollerte dronning Alexandra. Deres påvirkning oppfattes da av Josefus som påvirkelig på herskere, så vel som på resten av befolkningen. Et lignende forhold kan ha vært tilfelle for saddukeerne også, og ettersom de betraktes av Josefus som verdifulle for samfunnet, er det dumt deres rolle under opprørene ikke forklares ytterligere av Josefus.<sup>155</sup>

Om man trekker linjer ved hjelp av Barth, kan deres påvirkning på de rike tolkes som et sosialt tegn på deres avgrensninger som gruppe. Ved at Josefus beskriver dem som at de

---

<sup>152</sup> Josefus, *Ant* 13. bok, X, 6

<sup>153</sup> Goodman, *The Place of the Sadducees in First-Century Judaism*, s. 123

<sup>154</sup> Goodman, *The Place of the Sadducees in First-Century Judaism*, s. 127

<sup>155</sup> Botha, *History and point of view*, s. 244

kun kan overbevise de rike, så utviser det at de potensielt tar en tydelig økonomisk avstand, i det minste teoretisk, fra resten av befolkningen. Vi kan se for oss at dette ville ha vært utvist ved hjelp av kulturelle signaler,<sup>156</sup> som klesdrakt og utsmykning, men Josefus skildrer ikke disse detaljene. Fellestrekkene til saddukeerne og fariseerne er mange, og de er begge underlagt jødedommen. Man kan derfor se dem som eksempler på hvordan grupper vokser fram i miljøer med ulike holdninger. Det er i møte med andre at gruppene har framhevet forskjellene mellom hverandre. I og med at Josefus karakteriserer fariseerne som den eldste gruppen, kan man muligens se saddukeerne som en slags motreaksjon. Slik blir deres standarder for tradisjon og moralitet nye markører som skaper gruppeidentitet og tilhørighet. Saddukeernes rolle som en mer eksklusiv gruppe kan også vise til at de oppsto i en minoritet som ønsket å skille seg fra massene, og dermed er de et uttrykk for splid i befolkningen. I likhet med fariseerne er de nødt til å ha hatt et nettverk og en rolle i ledelsen av samfunnet. Josefus forteller at de forholder seg til de skriftlige lovene, og dermed forteller han at de også er i en posisjon som dommere. Ut i fra dette vil det være naturlig å spore et nettverk slik som fariseerne hadde, om enn mer rettet mot de rike i samfunnet. Ved hjelp av fariseerne og saddukeerne kan man altså se at ulike ideer kan spre seg i befolkningen, og dermed aner vi konturen av religiøst og politisk påvirkede fragmenter i befolkningen.

### 3.3 Esseerne

Esseerne er den siste av de tre filosofiene beskrevet av Josefus i *Den jødiske krig*. Det er også den gruppen han beskriver i størst detalj, for nesten hele digresjonen<sup>157</sup> er en beskrivelse av deres livsførsel, ritualer og plass i samfunnet. I likhet med benevnelsen av de to andre gruppene forblir esseerne mest nevnt i digresjonskapittelet, men Josefus fletter dem også litt inn i resten av fortellingen om opprørene. Forskningslitteraturens fokus på esseerne har vært i sammenheng med funnet av Dødehavsrullene i Qumran<sup>158</sup>. Disse er en stor samling manuskripter, og ett av de viktigste kildefunnene for antikk jødedom. Esseerne er blitt antatt som forfattere av Dødehavsrullene, men dette er senere blitt mer omdiskutert. Mye av forskningslitteraturen stiller seg kritiske til om Esseerne, eller en mer ukjent filosofisk gruppe produserte rullene.<sup>159</sup>

---

<sup>156</sup> Barth, *Ethnic Groups and Boundaries*, s. 14

<sup>157</sup> Josefus, *BJ* 2. bok, VIII, 2-14

<sup>158</sup> Dødehavsrullene ble funnet i hulesystemer i fjellsiden i Qumran. Hulene har tidligere vært bebodd, og vært gjenstand for aktivitet hos jødiske grupper. Se Fig. 6 for kart med avmerking for Qumran.

<sup>159</sup> Goodman, *The Qumran Sectarians*, s. 143

Esseerne beskrives som en ganske annen gruppe enn fariseerne og saddukeerne.

[...] den tredje gruppen som preges av en usedvanlig streng livsførsel, kalles esseere. Disse er jøder av fødsel, men viser større innbyrdes kjærlighet enn de andre. De avviser sanselig gleder som en skam og ser på selvbeherskelse og det ikke å la seg styre av lidenskaper som viktige dyder.<sup>160</sup>

Slik beskriver Josefus at de tydelig avgrenser seg som gruppe, ved at de viste «større innbyrdes kjærlighet enn de andre» gruppene. En slik beskrivelse gir også inntrykk av at deres oppførsel var uvanlig, og er på den måten et grunnlag for at resten av opplysningene som presenteres om esseerne bør forstås som utenom normen. Etter å ha introdusert esseerne slik, begynner Josefus den møysommelige beskrivelsen av dem ved å hevde at esseerne forakter rikdom.<sup>161</sup> Det er et trekk Josefus knytter sammen med deres innbyrdes kjærlighet, for det skal ikke være noen ulikheter mellom medlemmene, og eiendom overtrekkes til gruppen som helhet i stedet.<sup>162</sup> Denne broderlige framstillingen fremheves videre ved at det ikke bare skulle være en økonomisk likhet, men også en åpenhet mot andre medlemmer. «De har ikke noen egen by, men bor mange sammen i alle byer. Tilreisende ordensbrødre kan fritt disponere sektens fellesgoder og ta inn hos folk de ikke tidligere har sett i tillit til at de blir mottatt som var de nære venner.»<sup>163</sup> I denne beskrivelsen viser Josefus hvordan de opptrer i nær kontakt med egne medlemmer. Gruppetilhørigheten er tilsynelatende så sterk at de ikke har behov for å benytte seg av andre i samfunnet, enn dem selv. Dette er et trekk som viser en klar avgrensning, og kan forstås på bakgrunn av at Fredrik Barth forklarer at det er i poly-etniske samfunn at etniske grupper vokser fram og avgrenser seg for å skape grupper, og det samme ser vi her.<sup>164</sup>

Detaljen om at de som gruppe ikke tilhører én spesifikk by er også svært betydelig. Slik viser Josefus at han mener det eksisterer tydelige nettverk på tvers av byene i Judea, hvor ulike grupper av esseere eksisterte og samarbeidet. Slik kan vi også se kanaler for informasjonsflyt mellom miljøene, ved at esseere reiste mellom byene og til hverandres mindre fellesskap, og slik brakte med seg nyheter og informasjon fra andre områder i landet. At Josefus nevner utbredelsen av esseerne til ulike byer som om det er et trekk som definerer deres handlinger, betyr ikke at saddukeerne og fariseerne ikke hadde nettverk. Det virker

---

<sup>160</sup> Josefus, *BJ* 2. bok, VIII, 2

<sup>161</sup> Josefus, *BJ* 2. bok, VIII, 3

<sup>162</sup> Josefus, *BJ* 2. bok, VIII, 3

<sup>163</sup> Josefus, *BJ* 2. bok, VIII, 4

<sup>164</sup> Barth, *Ethnic Groups and Boundaries*, s. 17

derimot som om nettverkene ikke kunne defineres av å være et nettverk av medlemmene, slik det var i esseernes tilfelle. Fariseerne er beskrevet som vennlige i sin omgang med andre, og da kan det virke som deres kanaler for nyheter gikk gjennom andre aktører i samfunnet, og ikke dermed var de ikke like eksklusive som esseerne. Om den samme tolkningen skal tillegges saddukeerne kan deres nettverk sees som mer eksklusive, ved deres påståtte omgang med de rike, men samtidig ikke like eksklusiv som esseernes nettverk. Josefus beskriver dem også som ekskludert fra å utføre ritualer i Tempelet i Jerusalem.<sup>165</sup> Bakgrunnen for denne eksklusjonen er usikker og omdiskutert, men den forekom en tid i forkant av opprøret.<sup>166</sup> Den viser en tydelig avgrensning fra de to andre gruppene, og det må ha lagt et tydelig skille mellom gruppen og jødene som anså Tempelet som religiøst sentrum. Man kan foreløpig se tre graderinger av gruppene, hvor fariseerne og esseerne er ytterpunkter når det gjelder nettverk, åpenhet overfor og involvering i samfunnet, og saddukeerne faller et sted imellom de to ande.

Josefus definerer gruppen ved mange elementer vi kan finne i en mysteriereligion.<sup>167</sup> Hvor det er spesielle initiasjonsriter, og nivåer for medlemmene innad i gruppens hierarki.

Den som ønsker å komme inn i sekten, får ikke adgang slik uten videre, men må leve utenfor i ett år, utstyrt med en liten hakke, det før nevnte lendeklede og hvit klesdrakt, og være underkastet de samme regler som medlemmene. [...] I ytterligere to år blir hans karakter satt på prøve, og hvis han da fremdeles har vist seg verdig, blir han opptatt i fellesskapet.<sup>168</sup>

Det trekkes tydelige linjer for hvem som kunne kategoriseres i gruppen og ikke. Josefus påpeker blant annet at bekledningen deres var hvit, og enkel. Dette er et eksempel på kulturelle signaler som utviser en sosial tilhørighet til gruppen som organisasjon.<sup>169</sup> Initiasjonsriter og rangering av medlemmer medfører også at gruppen er å oppfatte som hemmelighetsfull, eller mystisk, for utenforstående. Slik avgrenser den seg, fra andre, men hva slags virkning har dette på resten av samfunnet?

Josefus fremstiller esseerne som en utbredt gruppe, med tilhørighet i mange byer. Ettersom filosofien ikke er så gammel som fariseernes og sannsynligvis yngre enn saddukeernes, har den i likhet med saddukeerne vokst fram med andre filosofiske grupper

---

<sup>165</sup> Josefus, *Ant.* 18. bok, I, 5

<sup>166</sup> Beall, *Josephus' Description of the Essenes*, s. 119

<sup>167</sup> Gilhus & Thomassen, *Oldtidens religioner*, s. 205 - Mysteriereligioner og -kulturer er definert ved at det foregikk handlinger som kun var tilgjengelig for de innvidde. Medlemmene hadde dermed tilgang på kunnskap og et fellesskap som ingen andre hadde.

<sup>168</sup> Josefus, *BJ* 2. bok, VIII, 7

<sup>169</sup> Barth, *Ethnic Groups and Boundaries*, s. 14

rundt seg. Dette kan ha ført til at Josefus beskriver den som en gruppe som i høyere grad enn de to andre er å anse som restriktiv. Det at en slik gruppe har spredde seg ut til byene i Judea, det er også gjort arkeologiske funn som bekrefter esseiske bosetninger rundt Dødehavet,<sup>170</sup> har nok medført at esseerne som gruppe kan ha skapt lignende forhold for andre grupperinger. Med dette menes at den tydelige avgrensningen og markeringen av denne gruppens identitet, mest sannsynlig har medført motreaksjoner. Noe som medfører forsterkningen av kulturelle trekk blant medlemmene av andre grupper.<sup>171</sup> Det er ikke bare grupper som kan ha blitt påvirket av dette, men også grupperinger som familier, eller mer løst organiserte miljøer, som kan ha dannet tydeligere grupper på bakgrunn av grupper som esseerne.

I de korte beskrivelsene av de andre filosofiene viser ikke Josefus til hva gruppene gjorde under opprørene mot romerne, eller hvordan opprørene påvirket gruppene. Dette er ikke tilfellet for beskrivelsen av esseerne hvor han trekker linjer fra digresjonen til opprørene.

De lar seg ikke skremme av farer og overvinner smerte med åndskraft, og døden, hvis den bringer ære, mener de er bedre enn et langt liv. Krigen mot romerne viste til fulle deres indre styrke da de ble lagt på pinebenken og strukket og vridd, brent og radbruket, kort sagt utsatt for alle tenkelige torturmetoder som skulle tvinge dem til å spotte lovgiveren [...]<sup>172</sup>

Selv om Josefus viser til hvordan esseerne ble et offer for opprøret, så forteller det ikke med det noe særlig eksplisitt om hvilken rolle de spilte. Dette kan virke som et trekk tydelig rettet mot Josefus' mottakere. Esseerne framstilles som en orden med mange kvaliteter, og disse kvalitetene trekkes selv fram i deres mot. Josefus sammenligner også filosofiens forståelse av etterlivet med greske myter om Hades, helter, myten om Sisyfos og mer.<sup>173</sup> Ved å vise til jødernes særskilte og forløsende kvaliteter, gjennom esseerne, blir dette et uttrykk for Josefus apologetiske skrivning. På den annen side kan det også være en indikator på at esseerne, i alle fall de som ble torturert, gjorde motstand mot romerne. De er ikke beskrevet som om de tar avstand fra våpen eller vold, ettersom de bevæpner seg før de legger ut på reiser, riktignok som et forsvar mot røvere.<sup>174</sup>

Det er noen få andre instanser hvor Josefus nevner individuelle esseeres rolle før og under opprøret. Josefus nevner en synsk esseer som angivelig levde rundt år 300 fvt. Hans spådomsevner var ifølge Josefus betydelige, og han forutså den daværende kong Antigonos'

---

<sup>170</sup> Goodman, *The Qumran Sectarians*, s. 142 – Se Fig. 6 for Qumrans plassering

<sup>171</sup> Barth, *Ethnic Groups and Boundaries*, s. 17

<sup>172</sup> Josefus, *BJ 2. bok*, VIII, 10

<sup>173</sup> Josefus, *BJ 2. bok*, VIII, 11

<sup>174</sup> Josefus *BJ 2. bok*, VIII, 4

død.<sup>175</sup> Om dette er en karakter Josefus involverer i fortellingen for å underbygge sine egne evner til å spå fremtiden eller om han skal gi et hint om esseernes fromhet, kan godt hende, for aktøren tjener ingen annen funksjon. Et annet individ som nevnes er esseeren Johannes. «Ekspedisjonen [som var på vei for å angripe byen Askalon] hadde tre enestående modige og kloke ledere: Niger fra Perea, Silas fra Babylon og esseeren Johannes.»<sup>176</sup> Her ser vi at esseeren Johannes er en deltager i opprørene, og han deltar som leder, som også kan hentyde at han har andre esseere med seg. Kanskje isolerte de seg ikke i like stor grad som Josefus først gir inntrykk av? Eller dette kan tolkes som et enkelttilfelle, for det nevnes ingen andre esseere med rollen som leder senere i *Den jødiske krig*, og esseeren Johannes møter sitt endelige et par avsnitt etter det overstående sitatet, i slaget ved Askalon.

### 3.4 Den fjerde filosofien

Den fjerde filosofien har vært et fokusområde for forskning om Josefus og opprørene. Han gir tilhengerne av den fjerde filosofien, skylden for sine opprørske tanker og for å så opprørsfrø i befolkningen.<sup>177</sup> Forskningslitteratur med fokus på den fjerde filosofien forekommer spesielt i sammenheng med problemstillinger som tar for seg grunnene til at opprøret brøt ut. Det er diskutert om hvor stor påvirkning på starten av opprøret denne fjerde filosofiens tilhengere egentlig hadde. Eksempelvis utfordrer Martin Goodman, Josefus' framstilling av den fjerde filosofiens rolle. Han poengterer blant annet at Josefus kan ha benyttet seg av den fjerde filosofien for å trekke blikket fra herskerklassens, presteskapets og andre høytstående individers, rolle i opprøret.<sup>178</sup> Med dette i tankene blir det interessant og relevant å avgrense den fjerde filosofien, for å undersøke hva slags fenomen det er Josefus beskriver.

I *Jødenes gamle historie* gir Josefus en kort gjennomgang av fariseerne, saddukeerne og esseerne, med en referanse til at man kan lese om disse i den andre boka i *Den jødiske krig*.<sup>179</sup> Pussig nok så er det han skriver om fariseerne og saddukeerne mer utfyllende i *Jødenes gamle historie* enn det er i *Den jødiske krig*. Den største forskjellen mellom de to verkene er likevel at han fortsetter med å fortelle om den fjerde filosofiske skolen, til forskjell fra de tre han beskriver i *Den jødiske krig*. Grunnen til dette kan være ulikheten i verkens temaer og når verkene er skrevet. I *Den jødiske krig* er det ikke tydelig, som det kanskje burde

---

<sup>175</sup> Josefus, *BJ* 1. bok, III, 5

<sup>176</sup> Josefus, *BJ* 3. bok, II, 1

<sup>177</sup> Josefus, *Ant.* 18. bok, I, 6

<sup>178</sup> Goodman, *The Ruling Class*, s. 95

<sup>179</sup> Josefus, *Ant* 18. bok, I, 2

vært, at det var en definert fjerde filosofi de første opprørerne samlet seg under. En potensiell forklaring er at Josefus forklarte hendelsene i større detalj, og derfor ikke benyttet seg av mer generelle termer som den fjerde filosofi, for å beskrive fellestrekk ved opprørerne. Dette virker likevel ikke helt trolig, med tanke på hvordan de nevnes i *Jødernes gamle historie*, hvor de settes i sammenheng med de tre andre filosofiene. Derfor er en forklaring at Josefus hadde bedre kilder på den fjerde filosofi da han skrev *Jødernes gamle historie*, og at han var uvitende om gruppen da han skrev *Den jødiske krig*. En annen forklaring, og den jeg finner mer sannsynlig, er at den fjerde filosofi er en av Josefus' egne konstruksjoner, som han benytter for å skrive mer rettet mot mottakerne sine. Ved å samle de opprørske massene under én felles tankegang så kan nettopp denne tankegangen, utviklet av noen få individer, få skylden for at jødene ble opprørske.

I tråd med de andre tre filosofienes beskrivelser så vektlegger Josefus den fjerde filosofiens syn på døden og menneskesjelen, men han skiller også filosofien fra de andre i sin beskrivelse. «But of the fourth sect of Jewish philosophy, Judas the Galilean was the author. These men agree in all other things with the Pharisaic notions; but they have an inviolable attachment to Liberty and say that God is to be their only Ruler and Lord.»<sup>180</sup> Sammenlignet med beskrivelsene av de andre filosofiene er det en del detaljer som utpeker seg i dette sitatet. For det første påpeker Josefus at den fjerde filosofien har en grunnlegger, Judas av Galilea, i motsetning til beskrivelsen han gir de andre. Dette poengterer at filosofien er ny og at den ikke er basert på lange tradisjoner, selv om de stort sett er enige med fariseerne ifølge Josefus. Siden *Jødernes gamle historie* er en gresk oversettelse så er dette en detalj som understreker et poeng, ettersom det i gresk og romersk tradisjon ble satt mer lit til organisasjoner, sekter, slekter, osv. med tradisjonstunge fortider.<sup>181</sup> Den gamle tradisjonen til jødene er også noe Tacitus ser på som en kvalitet.<sup>182</sup> På den måten påpeker også Josefus at den fjerde filosofien beror seg på et tradisjonsløst, og derfor uverdigg, grunnlag. For det andre så framhever Josefus at sekten til den fjerde filosofien knytter sin gudsforståelse opp mot politiske forhold, gjennom å sette *frihet* og *uavhengighet*<sup>183</sup> som de største målsetningen med deres filosofi. Her kan Josefus leses som at den fjerde filosofien bør ansees som en motstander til romersk overherredømme, for de ønsker å ikke leve på andre premisser en de gitt av Gud. Med andre ord ønsker de kontroll over seg selv. Kritikken av skatten til keiseren, så vel som potensiell

---

<sup>180</sup> Josefus, *Ant* 18. bok, I, 6

<sup>181</sup> Gilhus & Thomassen, *Oldtidens religioner*, s. 230

<sup>182</sup> Tacitus, *Historiae*, V, 5

<sup>183</sup> Her oversetter jeg «Liberty» til disse to begrepene, ettersom liberty på engelsk defineres som frihet innenfor statlige grenser.

tempelskatt er nok det Josefus her sikter til at gruppen er imot.<sup>184</sup> I tillegg til at de ikke ønsker en lovgivning som er gitt på andre premisser enn deres egne, slik kan de også sees i sammenheng med at de ellers er enige med fariseerne. Dermed er det et nytt spørsmål som trer fram: Beskriver Josefus egentlig en radikal filosofi her? Forskjellen ligger kun i et ønske om selvstyre, i tråd med en allerede etablert tradisjon med tanke på at Josefus påpeker at den fjerde filosofien også følger fariseerne.

Det er ikke bare motstand mot romerne som kan trekkes ut fra Josefus' beskrivelse av den fjerde filosofiens forhold til Gud. «[...]but they have an inviolable attachment to Liberty and say that God is to be their only Ruler and Lord.»<sup>185</sup> Det at han påpeker at de ser på Gud som sin eneste hersker og herre virker unødvendig ettersom jødedommen er preget av monoteisme. En forklaring er at det er et element i setningen som forsterker den fjerde filosofiens kjærlighet til frihet. På den annen side er det også en effektiv svartmaling av den fjerde filosofien for leserne av *Jødernes gamle historie*. For romerske, greske, og andre lesere som forholdt seg til et verdenssyn hvor det eksisterte et panteon av guder, så presenterer Josefus den fjerde filosofien som spesielt monoteistisk ved å vektlegge at den jødiske Gud skulle være deres eneste hersker. Dermed framstilte han den fjerde filosofiens tilhengere som en gruppe som ikke var særlig kompatible med andre samfunnsgrupper, ettersom de ikke tilgjengeliggjorde sitt verdenssyn for andre. Dessuten er proklamasjonen av at Gud skulle være den eneste leder også en framstilling av en utfordring mot keiseren. Denne utfordringen sees igjen i den utløsende faktoren til opprøret som var da jødene brøt med tempellofferet til keiseren. Ettersom Josefus allerede har poengtert at den fjerde filosofien generelt sett er enige med fariseerne, så kan man dermed trekke som en slutning at den fjerde filosofien ikke stiller seg i opposisjon med de lovene fariseerne ønsket å formidle. Altså er det en romersk lovgivning de var imot, og ikke en i et selvstendig jødisk land som godt kan ligne fariseernes lover. Gjennom å vise til gudsforståelsen i sammenheng med ønsket om frihet framstiller Josefus altså den fjerde filosofien som inkompatible med andre folk og med Romerriket.

På den ene siden kan den fjerde filosofien sees slik Josefus presenterer den, hvor det er en avgrenset gruppe som følger den filosofien Josefus maler et bilde av. På den annen side er det en vag fremstilling Josefus legger fram, og det er ikke klart at medlemmene av den fjerde filosofien bør sees i lik grad som medlemmene av fariseerne, esseerne og saddukeerne. Derfor virker det også som om Josefus selv er usikker på hva slags fenomen han beskriver. Denne

---

<sup>184</sup> Horsley, *Bandits, Prophets, and Messiahs*, s. 196

<sup>185</sup> Josefus, *Ant* 13. bok, I, 6



usikkerheten, eller uviljen, til å gi mottakerne et bedre inntrykk av hva den fjerde filosofi er, bør derfor sees mer som holdninger i større deler av befolkningen, snarere enn som en konkret filosofi. Slik kan den fjerde filosofien heller beskrives som en gruppering, snarere enn som en gruppe som definerte seg selv under én organisatorisk enhet.

### 3.5 Seloter og sikariere

Selotene er navnet på en av de mest sentrale opprørsgruppene. Da Jerusalem var under beleiring av Titus' legioner, var selotene en av de tre faksjonene som kjempet om kontroll over Jerusalem, slik Josefus forteller om opprørene. Selotene forbindes hos Josefus som en gruppe med sterk aversjon mot romersk herredømme. Det er ikke uvanlig å se på selotene som en gruppe som følger den fjerde filosofi. Slik de andre tre filosofiene har egne grupperinger. På denne måten settes det et likhetstegn mellom den fjerde filosofi, og seloter, og dermed kan den fjerde filosofi også anees som selotisme. Sammenhengen mellom den fjerde filosofi og seloter finnes blant annet i teologiske artikler. «Josephus refers to the Zealots as the «fourth Jewish philosophy,» founded by Judas the Galilean (in 6 A.D.); he strongly contends that all succeeding troubles including the burning of the Temple can be traced to his teaching.»<sup>186</sup> Slik forklarer Allen Ross sammenhengen mellom selotene og den fjerde filosofien i en nettartikkel om selotene. Problemet som eksemplifiseres av Ross' artikkel er at han unnlater å gå mer i dybden hos Josefus, og referanser til hvor i kilden han henter informasjon fra uteblir.

Reza Aslan er et annet eksempel på en forfatter som forbinder selotisme ene og alene med ekstreme religiøse forhold. I den populærvitenskapelige boken *Zealot* (2013) beskriver han tilhengerne av den fjerde filosofi, slik den var under Judas av Galilea, som seloter.<sup>187</sup> Riktignok poengterer Aslan at disse selotene ikke må forveksles med det han kaller Selotpartiet som er virksomme under den første jødiske krig.<sup>188</sup> Dette hjelper likevel ikke på forståelsen av begrepet, for Josefus kaller ikke følgerne av den fjerde filosofien for seloter i *Jødernes gamle historie*. Med andre ord benytter Aslan selot-begrepet for å beskrive et handlingsmønster og tankesett. Det er særlig denne typen begrepsbruk som fører til forvekslinger mellom hvem selotene var. Allen Ross' artikkel er et eksempel på en tidligere utbredt oppfatning om at det er en klar sammenheng mellom den fjerde filosofien og selotene,

---

<sup>186</sup> Ross, «6. The Zealots»

<sup>187</sup> Aslan, *Zealot*, s. 41

<sup>188</sup> Aslan, *Zealot*, s. 41

mens Reza Aslan benytter selot-begrepet på en måte som gjør at han også beskriver gruppen under opprøret og filosofien Josefus beskriver, som det samme. Derfor kan de oppfattes som om de er sekten som følger filosofien. Dette kan være problematisk på grunn av Josefus' bruk av selot-begrepet, som er inkonsekvent og uten noen tydelig forklaring på hva gruppenavnet dekket.

Josefus nevner selotene ved navn første gang i *Den jødiske krig* i sammenheng med begynnelsen på de første indre urolighetene i Jerusalem.<sup>189</sup> I dette tredje kapittelet i den fjerde boken fortelles det at Johannes av Giskhala<sup>190</sup> kommer til Jerusalem etter å ha blitt drevet på flukt av romerne. Josefus betegner Johannes av Giskhala som en slu opprørsleder,<sup>191</sup> og da han kom inn i Jerusalem så egget han innbyggerne til å krige mot romerne.<sup>192</sup> Dette førte ifølge Josefus til at deler av Jerusalems innbyggere, spesielt de unge, ble revet med og dermed oppstod det stridigheter innad i Jerusalem, som så spredte seg utover landene omkring. Josefus beskriver videre hvordan disse plyndrerne slo seg sammen i store flokker, for så å komme tilbake til Jerusalem hvor de etter hvert inntok tempelet og benyttet det som en festning. Det er først når de har utnevnt en ny yppersteprest, i strid med tradisjonene som beror seg på at det er et arvelig embete, at «folket»<sup>193</sup> har fått nok og Josefus hevder de kalte seg *seloter*.<sup>194</sup> «Det var nemlig det [selotene] de kalte seg selv som om de brant for det gode og ikke etter å begå de mest gemene ugjerninger.»<sup>195</sup> Betegnelsen kommenteres nedsettende av Josefus, fordi den betegner noen som følger Guds ord, og Josefus vektlegger ettertrykkelig at selotene ikke gjør dette.

Denne beskrivelsen er slående ettersom den ikke settes tydelig i sammenheng med den fjerde filosofien som Josefus beskriver i *Jødernes gamle historie*, sannsynligvis fordi dette var skrevet senere. Om man derimot ser Josefus beskrivelse av den fjerde filosofiens kjærlighet for frihet, med Gud som den øverste myndighet, og dermed ser på den som en tendens i samfunnet, som representerer en motstand mot romersk styre, så kan vi kanskje innlemme selotene under samlebetegnelsen. Da er det likevel ikke slik at det bør settes et likhetstegn

---

<sup>189</sup> Josefus, *BJ* 4. bok, III, 9

<sup>190</sup> Josefus beskriver ham som «Johannes, sønn av en viss Levi» første gang (Josefus *BJ* 4. bok, II, 1), men jeg velger å gå for betegnelsen Johannes av Giskhala av praktiske årsaker. Det er denne betegnelsen som benyttes i forskningslitteraturen ellers.

<sup>191</sup> Josefus *BJ* 4. bok, II, 1

<sup>192</sup> Josefus *BJ* 4. bok, III, 1

<sup>193</sup> Folket er satt i anførselstegn ettersom Josefus benytter denne beskrivelsen, men den forteller lite annet om hvem den betegner enn hvem den ikke skal betegne.

<sup>194</sup> Josefus *BJ* 4. bok, III, 1-9

<sup>195</sup> Josefus *BJ* 4. bok, III, 9

mellom den fjerde filosofien og selotene. Tidsrommet mellom fenomenet og gruppen er 60 år. Om gruppen hadde en tydelig tilstedeværelse i forkant av opprøret og under forsvaret av Galilea er det høyest usannsynlig at Josefus ikke nevnte dem. Selotene som beskrives første gang i *Den jødiske krig* beskrives som en selvstendig gruppe, og deres handlinger er ikke begrunnet i at de følger den fjerde filosofien.<sup>196</sup> Som Morton Smith poengterer i sin artikkel om tilblivelsen og relasjonene mellom selotene og sikarierne, *Zealots and Sicarii, Their Origins and Relation* (1971), så skriver Josefus i *Jødernes gamle historie* at den fjerde filosofien la grunnlaget for problemene mellom jødene og romerne, mens han i *Den jødiske krig* ikke benytter seg av den fjerde filosofien som en samlebetegnelse for å beskrive hva som forente opprørerne.<sup>197</sup>

Selotene representerer heller en forening i opprørernes samtid. Josefus beskriver dem som en gruppe hvor de selv definerte seg som seloter.<sup>198</sup> Slik forstås de som en organisert enhet og Barths gruppeteori kan benyttes for å forstå deres avgrensning og selvoppfattelse. Et markant skille fra grupper som fariseerne, saddukeerne og esseerne er derimot at det kan late til at selotene oppsto som en konsekvens av konfliktsituasjonen, de utviklet seg ikke under forhold som kun var preget av at flere grupper opererte i samme samfunn. Urolighetenes påvirkning på situasjonen beskrives blant annet som mye av grunnlaget for at gruppen ble dannet, eller for at gruppen fikk en mye større oppslutning da de skulle til Jerusalem.

Josefus beskriver prosessen som førte til at Johannes fra Giskhala fikk en stor oppslutning, dette er før han omtaler gruppen som selotene.

Flertallet av de unge ble besnæret av hans tale og gikk begeistret inn for krig, men blant de eldre og mer sindige var det ingen som kunne unngå å se hvor det bar hen, og som ikke gråt over byen som om den allerede var lagt i grus. Slik stod følelsene mot hverandre i befolkningen, men før det brøt ut full borgerkrig i Jerusalem, hadde partistridigheter ført til opprøyer og tumulter blant folk ute i distriktene. I mellomtiden hadde Titus marsjert fra Giskhala til Caesarea, Vespasian fra Caesarea til Jamnia og Azotos, og etter å ha underlagt seg begge byene og sikret dem med garnisoner vendte han tilbake med en stor flokk mennesker som hadde godtatt hans betingelser og overgitt seg. Nå brøt det ut uroligheter og borgerkrig i hver eneste by, og straks presset fra romerne lettet en smule, vendte innbyggerne våpnene mot hverandre. [...] Først blusset striden opp i hjemmene blant familiemedlemmer som før alltid hadde stått sammen, så brøt tidligere nære venner med hverandre og søkte sammen med dem

---

<sup>196</sup> Horsley, *The Zealots*, s. 161

<sup>197</sup> Smith, *Zealots and Sicarii*, s. 5

<sup>198</sup> Josefus *BJ* 4. bok, III, 9

som delte deres syn slik at innbyggerne snart delte seg i to hovedgrupper som stod steilt mot hverandre.<sup>199</sup>

Dette er nok den passasjen i Josefus som tydeligst illustrerer fragmenteringen i befolkningen, slik jeg undersøker den. Selotene forklares av Josefus som bestående av unge menn som lot seg hisse til krig mot romerne av Johannes fra Giskhala. I tillegg forteller Josefus at gruppen blir samlet fra distriktene, fra byene rundt Jerusalem. Et problem med at Josefus beskriver hver by i distriktene som grepet av indre uroligheter mellom ulike partier er at han ikke viser hvordan dette forekom. Hvilke partier som sto mot hverandre, annet enn at det var en tydelig aldersforskjell på de to sidene. Selotene blir et begrep som forklarer de nye generasjonenes misnøye med de eldre, og dette kan være et grep benyttet av Josefus for ikke å legitimere opprørerne. I tillegg til å kalle opprørerne for banditter og røvere, gir han dem også karakteren av en mer ubegrunnet spontanitet, ved å avfeie medlemmene i selotgruppen som unge, og dermed lite erfarne.

Richard R. Horsley drøfter i *The Zealots. Their Origin, Relationships and Importance in the Jewish Revolt* (1986) motivasjonen til røvergrupperingene som slo seg sammen for å danne selotene. Han konkluderer med at fremveksten av banditter er en konsekvens av romernes brutale fremmarsj, som betydde nedbrente landsbyer, massakrerte bønder og et liv i trelldom for fangene.<sup>200</sup> Ifølge Horsley kan denne fremveksten sees som en endemi som sprer seg i befolkningen, og skaper en dominoeffekt av lovløshet i ustabile situasjoner som under opprørene.<sup>201</sup> Slik kan også utdraget fra Josefus forklares, hvor han forteller om fremmarsjen til Titus og Vespasian, i samme sekvens som han forteller om tilblivelsen av selotene. Selotene som gruppe representerer den symbolske konsekvensen av romersk fremmarsj, og hva slags resultater en fragmentert befolkning kan skape. De er dermed ikke hele forklaringene på hvorfor opprørene ble så ille, men heller et symbol på hvordan det gikk til ifølge Josefus.

Sikarierne er navnet på medlemmene i en annen opprørsgruppe som i forskningen er blitt forbundet med den fjerde filosofi, og dessuten selotene.<sup>202</sup> I likhet med selotene er denne gruppens tilhørighet til den fjerde filosofi og selotene, blitt diskutert i litteraturen. Morton Smith argumenterer for at koblingen mellom den fjerde filosofi er et produkt av å trekke lange

---

<sup>199</sup> Josefus *BJ* 4. bok, III, 2

<sup>200</sup> Horsley, *The Zealots*, s. 169

<sup>201</sup> Horsley, *The Zealots*, s. 166-167

<sup>202</sup> Groth, «sikarierne»

linjer i historien, ettersom Josefus ikke selv foreslår noen direkte forbindelse mellom de to.<sup>203</sup> Dette er et argument som virker mest sannsynlig, ettersom Josefus selv definerer gruppen på bakgrunn av våpnene de benyttet for å myrde politiske mål på åpen gate. De er oppkalt etter en krum dolk, *sica*.<sup>204</sup> Sikarienes rolle i *Den jødiske krig* er ikke veldig stor, og fortellingen om dem er litt diffus. «[...] banditter av en annen type [begynte] å gjøre seg gjeldende i Jerusalem. De ble kalt *sicarii*, og de myrdet folk inne i byen midt på lyse dagen. Utstyrt med korte dolker gjemt under klærne blandet de seg med mengden, særlig på høytidsdager, og stakk ned sine motstandere.»<sup>205</sup> Slik forteller Josefus om gruppens handlinger, og han nevner at deres første offer var en yppersteprest ved navn Jonathan.<sup>206</sup> Dette viser til at det ikke er tilfeldige drap, men at gruppen hadde en politisk hensikt bak handlingene sine. Likevel beskriver Josefus effekten av handlingene slik at de kan beskrives som terrorhandling. «Verre enn selve drapene var redselen for dem, og likesom i krig gikk alle omkring og ventet på døden hver time på dagen.»<sup>207</sup> Det er usikkert hvordan sikarienes terror her skal tolkes. Med tanke på at Josefus forteller om yppersteprest Jonathans død, så er det ikke sikkert at hele Jerusalems befolkning gikk i frykt for sikariene. Mer sannsynlig er det at denne frykten ble båret av eliten, og dermed kanskje av Josefus' likemenn.

Da nektet opprørerne sine motstandere å delta i gudstjenesten. De innlemmet i sine rekker mange sikarier [...] som hadde kommet seg inn sammen med en ubevæpnet skare, og gikk til angrep med fornyet kraft. Kongens menn var underlegne både i antall og mot og ble tvunget til å trekke seg ut av Øvrebyen.<sup>208</sup>

I denne beskrivelsen av sikariene kjemper de mot kong Agrippas menn, og ikke mot sivile. Sikariene beskrives også som en del av opprørerne som angrep, noe som kan bety at de var en mer distinkt gruppe enn de andre opprørerne.

Etter å ha forsøkt å overta ledelsen av Jerusalem ble sikarienes leder, Manaem, tatt til fange og drept. Josefus forteller at en del opprørere flyktet fra Jerusalem til festningen Masada, da Manaem ble tatt til fange.<sup>209</sup> Heretter nevnes ikke den flyktende gruppen i stor grad, men Josefus beskriver dem som sikariere i slutten av *Den jødiske krig*. Masada ansees av Josefus som det siste festningsverket som holdes av opprørere etter at Jerusalem har falt,

---

<sup>203</sup> Smith, *Zealots and Sicarii*, s. 18-19

<sup>204</sup> Lassen, *Den jødiske krig*, s. 175 fotnote 1

<sup>205</sup> Josefus, *BJ 2. bok*, XIII, 3

<sup>206</sup> Josefus, *BJ 2. bok*, XIII, 3

<sup>207</sup> Josefus, *BJ 2. bok*, XIII, 3

<sup>208</sup> Josefus, *BJ 2. bok*, XVII, 6

<sup>209</sup> Josefus, *BJ 2. bok*, XVII, 9

og han skriver at det er sikarierne som befester byen.<sup>210</sup> Byens fall er kjent gjennom Josefus beskrivelse av at alle innbyggerne begikk selvmord, snarere enn å bli offer for romernes erobring, og for at dens fall markerer slutten på opprørene.<sup>211</sup> Josefus forteller om mange andre bandittbander gjennom sine fortellinger, men skiller noen ut ved navn, derfor er sikarierne lettere å skille ut som en egen gruppe istedenfor som en gruppering. I likhet med selotene blir gruppen et symbol på hva en del av de fragmenterte forholdene kan kulminere i. Om man skal basere seg på Josefus' beskrivelse av at de bar særegne kniver, så kan dette igjen tolkes som et avgrensede symbol, som igjen vitner om at gruppen sto i motsetning til andre opprørsgrupper. Sikariernes opphold i Masada under store deler av opprørene tilsier dessuten at de har andre formål med opprørene enn resten, i alle fall etter Manaems død.

### 3.6 Betydningen av de filosofiske gruppens funksjon

Beskrivelsene av de fire filosofiene utgjør et viktig utgangspunkt for hvordan man kan spore uttrykk for fragmentering i den jødiske befolkningen. Mottakerne til Josefus får kun korte innblikk i hva som utgjør inndelingen av jødene, slik Josefus framstiller det, men disse korte innblikkene forteller likevel mye. Fariseernes nettverk, og deres omtalte vennlige holdninger til sine samfunn vitner om en utbredelse av holdninger, spesielt i Jerusalem og de andre store byene. Saddukeerne gjør det samme, men representerer nok holdninger som er mer i tråd med deler av eliten. Esseernes langt mer avgrensede stillinger blir et symbol på friksjon mellom grupper, og eksemplifiserer i stor grad hvordan Barths teorier om forhold mellom grupper kan appliseres. Gjennom dem blir det dermed tydeligere hvordan de andre sektene også kan ha forholdt seg til esseerne, og hvorfor esseerne har et behov for å skille seg ut og operere som et mer eksklusivt miljø. Noe som igjen er nødt til å ha påvirket samfunnet rundt gruppen, som tross alt var mindre sentralisert i forhold til de andre. Den fjerde filosofien i sin grad er svært forskjellig fra de andre, og bør helst anses som holdninger i større deler av befolkningen, ikke som en enkelt gruppe. Selv om selotene og sikarierne ikke bør betraktes som medlemmene til den fjerde filosofien, eller som deler av den samme gruppen, så tjener disse to gruppene som symboler for holdningene beskrevet som del av den fjerde filosofien.

Det fantes også ytterligere grupper, som samaritanene, så vidt nevnt av Josefus. Deres eksistens tyder på at han ikke gir et bilde av alle gruppene og filosofiene som eksisterte, og derfor bør utvalget av de fire filosofiene ansees som det han selv ser på som mest sentralt. Om

---

<sup>210</sup> Josefus, *BJ* 7. bok, VIII, 1

<sup>211</sup> Josefus, *BJ* 7. bok, IX, 1

man tar de andre gruppene med i betraktning, uten å ha et godt kildegrunnlag for å komme fram til hva de kan ha omfattet, så kan man betrakte dem som grupper med en del av de samme kvalitetene eller påvirkningene på samfunnet som gruppene diskutert i dette kapitlet. Derfor vil jeg påstå at når man behandler gruppene som nevnes tydelig av Josefus, så vil man nok ikke ta svært feil om man forestiller seg et enda tettere vevd nettverk av flere ulike grupper og filosofiers innflytelse. Dette medfører også at det var ytterligere avgrensninger og gnisninger basert på religiøse og politiske tolkninger. Altså blir fragmenteringen gjennom gruppers aktivitet, slik jeg viser til det i dette kapitlet, å anse som et utsnitt av en enda mer fragmentert virkelighet enn den Josefus makter å skildre.

## Kapittel 4: Samfunnslag og grupperinger

I dette kapitlet vil jeg undersøke grupperinger i sammenheng med sosial, kulturell og økonomisk tilhørighet. Disse grupperingene er hellenistiske jøder, familieenheter, befolkningen på landsbygd og i by, og røvere og banditter. Ved å se på disse grupperingene vil man også kunne se et grunnlag for gruppedannelser, så vel som større tendenser i samfunnet som påvirket befolkningen.

Når det gjelder utvalget av grupperingene, så representerer de ulike delene av samfunnsaspektene. Delen om de hellenistiske jødene knyttes spesielt sammen med kulturell utveksling og påvirkning. Forskjellene i mellom by og landsbygd fremhever økonomiske elementer som definerende for grupperingene som tilhørte de respektive områdene. Røvere og banditter er grupperinger som kan sees i forhold til dette. Sosiale aspekter kan forstås gjennom å se på familiestrukturer og husholdninger. Disse er også grunnsteinene for resten av samfunnet og forteller mye om hvordan tilhørighet til andre grupperinger kan ha blitt påvirket av de sosiale forholdene man ser i familiene. Utvalget av grupperingene er med andre ord tatt for å at de skal kunne representere ulike samfunnslag og aspekter i samfunnet. Naturlig nok vil det være flytende overganger, og flere av kategoriene knyttes sammen med de ulike grupperingene, men dette er likevel grunnlaget for utvalget i dette kapitlet.

### 4.1 Josefus og grupperinger

Selv om Josefus gir leseren en forklaring av hvordan jødene kan deles inn i ulike sekter, som følger ulike filosofier, så dukker det opp langt flere grupper og grupperinger gjennom hans fortellinger. Disse varierer i størrelse, men i forhold til grupperinger så er det fra Josefus' side lite eksplisitt informasjon om strømningene i befolkningen. I motsetning til de fire sektene så siktes det her til mer overgående tendenser. Derfor benytter jeg en mer utvidet forståelse av ordet gruppering i dette kapitlet. Dette gjelder for eksempel når jeg omtaler hellenistiske jøder som en gruppering, eller banditter og røvere. Disse grupperingene kan avgrensnes fra andre slik det ble gjort i forrige kapittel med grupper, ut i fra ulikheter mellom grupperingene. Forskjellen er derimot at det i større grad er snakk om grupperinger som er definert i ettertid. Eksempelvis er hellenistiske jøder ikke en avgrensning Josefus benytter, men man kan likevel definere mennesker med influens av hellenismen og jødedommen fra hverandre ut i fra at deres kulturelle fellesnevner. Det er ikke sikkert dette skillet var like tydelig som skillene mellom grupper som fulgte ulike filosofier, men selv om det var flytende overganger så vises



en skepsis mot den greske kulturen, og dette underbygger grunnlaget for å dele befolkningen inn i grupperinger. Banditter og røvere tilhørte nok mindre bander, som var grupper, men ettersom uttrykkene brukes som samlebetegnelser defineres de av handlingene sine og dermed blir de også å se som en gruppering.

Det at Josefus ikke selv definerer distinkte grupperinger, og lar mye av faksjonene under opprørene være litt vage er nok noe av grunnen til at Josefus ikke betraktes som en historiker av rang, sammenlignet med andre greske historikere i sin samtid.<sup>212</sup> Derfor er det også at jeg velger å omtale disse tendensene eller interne kulturelle forskjellene som ulike grupperinger, grunnet at jeg mener det kan spores likheter mellom aktører i kilden, og ikke minst fordi det dermed vitner om en fragmentering i befolkningen. Selv om Josefus ikke eksplisitt gjennomgår hvordan de ulike samfunnslagene var bygget opp, så nevnes mange ulike elementer fra de ulike lagene igjennom verkene. Disse detaljene kan avsløre mye kombinert med teori og forskningslitteratur.

## 4.2 Hellenistiske jøder

Selv om Judea og landene rundt lå i periferien av Romerriket så betyr ikke det at det ikke eksisterte en utbredt kulturutveksling med det gresk-romerske også her. Dette synes godt gjennom hellenismen som bredte seg med romerne. En slik påvirkning var fordelaktig for romerne, ettersom det var en viktig faktor for å kontrollere keiserriket på fredelig vis. Felles kulturelle fenomener kan være en utmerket måte å gjøre dette på.<sup>213</sup> Hellenistiske jøder er dermed annerledes enn de foregående filosofiske gruppene, for de kan heller ikke defineres som én gruppe med et sett tilhengere. Hellenismen er et begrep som beskriver en kulturutveksling og de som kan sies å ha vært hellenistiske jøder trengte derfor ikke å gi avkall på sentrale jødiske religiøse elementer på tross av at de tok til seg greske kulturelle elementer. Elementer som de dermed kunne ha til felles med eliten i Roma som hadde gjennomgått en helleniseringsprosess<sup>214</sup> og slik utgjorde de hellenistiske kulturelle trekkene en fellesnevner for eliten i Roma og hellenistiske jøder i periferien av Romerriket.

---

<sup>212</sup> Thackeray, *Josephus The Man and the Historian*, s. 19 & Rajak, *Josephus*, s. 9. Selv om begge poengterer at Josefus ikke er ansett som en utmerket historiker i sin samtid, så poengterer også Rajak at Josefus' verker er mer enn respektable.

<sup>213</sup> Meyer, *Antikkens historie*, s. 257-258

<sup>214</sup> Meyer, *Antikkens historie*, s. 273

Lester L. Grabbes artikkel om Jerusalem som en hellenistisk by, gir en god beskrivelse av hvordan hellenismen som kultur utviklet seg. Det historiske fokuset i Grabbes tekst er lagt til ypperstepresten Jasons forsøk på å hellenisere Jerusalem ved å gjøre det om til en *polis*, i årene mellom 175- 172 fvt. I sammenheng med dette framstiller Grabbe hellenismen som et kulturelt fenomen hvor elementene fra to kulturer eksisterte side om side snarere enn å være blandet sammen.<sup>215</sup>

[...] Greek cultur became a new element within the ancient Near East. It did not replace the native cultures; on the contrary, the Greeks were not interested in cultural imperialism. [...] It was the natives, especially those of the upper classes, who saw that it could be useful to learn Greek, gain a Greek education, and adopt some of the Greek ways of doing things. It was also natural that Greek influence of some sort permeated the entire society, especially as time went on. The entity created by this mixing of the Greek and the native was a new creation, Hellenization.<sup>216</sup>

Denne definisjonen av hellenisme er besnærende, mye på grunn av at den presenterer helleniseringen som en lite truende kulturell endring. Grabbe påpeker blant annet at de greske elementene ikke var et forsøk på kulturell imperialisme, men at det var nytteverdien av kommunikasjon mellom de to kulturene som var målsetningen. Hvis det nettopp var slik at hellenismen ikke bør ansees som kulturell imperialisme, så kan man spørre: Hvorfor fikk hellenismens spredning sterke reaksjoner blant innbyggerne i Judea? En av de viktigste grunnene til Makkabeer opprøret i 167 – 160 fvt., var jødisk misnøye mot hellenisering, og dette viser at opprørerne følte på en fare for sin kultur.<sup>217</sup> På den annen side hevder Grabbe at helleniseringen som foregikk i Palestina og Judea ikke var spesiell. «The Jews were a part of this Hellenistic world, just like all the other native peoples. We have no evidence that they reacted to Hellenization any differently from other Near Eastern peoples.»<sup>218</sup> Reaksjonen Grabbe sikter til her må være sett ut ifra en svært helhetlig og generell idé om hele helleniseringsprosessen. For som han selv påpeker er det snakk om møte mellom gresk kultur med en annen kultur, og derfor er helleniseringsprosessen nødt til å være ulik avhengig av hvilken kultur den greske møtte.

«Med sine erobringer rundt Middelhavet ble Roma en del av et større øst-vestlig kulturelt nettverk, [...] Langsomt foregikk det en «hellenisering» av den romerske overklasse,

---

<sup>215</sup> Grabbe, *Hellenistic city of Jerusalem*, s. 18

<sup>216</sup> Grabbe, *Hellenistic city of Jerusalem*, s. 18

<sup>217</sup> Harrington, *The Maccabean Revolt*, s. 90

<sup>218</sup> Grabbe, *Hellenistic city of Jerusalem*, s. 18

som lærte seg gresk. Gresk kunsthåndverk og litteratur ble en del av elitens kultur.»<sup>219</sup> Hellenismen ble som sagt også spredd med romerne, men som Jørgen Christian Meyer påpeker er det den romerske eliten som tilegner seg kulturen. At det er eliten som først tilegner seg deler av hellenismen er i tråd med det Grabbe fastslår, og derfor er det nok snakk om en kultur som har størst overføringsverdi fra en elite til en annen. Ved felles kulturelle trekk, i særlig grad språk, ville romere i langt større grad kunne vedlikeholde styrene i periferien. Så selv om Grabbe påpeker at grekerne ikke var interessert i en kulturell imperialism, <sup>220</sup> var hellenismen et velegnet redskap for romernes imperium. Overføringen av de kulturelle verdiene skjedde blant annet gjennom institusjoner vi kjenner fra gresk tradisjon. Institusjoner som det greske gymnas fungerte som sosiale og kulturelle sentrum i byene.<sup>221</sup> Det ble angivelig etablert et gymnas i Jerusalem, men det var under ypperstepresten Jasons forsøk på å hellenisere Jerusalem, mellom år 175 – 172 fvt., lenge før opprørene.<sup>222</sup>

Samuel Rocca foreslår i teksten *Herod's Judaea: A Mediterranean State in the Classical World* (2008) at Jasons gymnas vedvarte, eventuelt at det fantes et lignende i Jerusalem under Herodes regjeringstid.<sup>223</sup> Greske gymnaser var samlingspunkt hvor det ble drevet med idrett og gitt utdanning. Det er særlig utdanningsdelen som er relevant med tanke på spredningen av en gresk elitekultur, som vi kan se igjen som hellenismen. Gymnasenes funksjon som institusjoner hvor man kunne lære gresk språk og kultur ble benyttet av romerne for å spre hellenismen. Det ble nok også godt mottatt av de ulike elitene i Romerrikets periferi, selv hos jødene. De rituelle og religiøse sidene ved gymnasiene kan derimot tenkes å ikke ha gått godt overens med den jødiske monoteismen. Som en arena for idrett så var gymnasiene forbundet med Herakles, og det var derfor også et sted hvor man utførte offerritualer som tilhørte den greske kulturen.<sup>224</sup> Det er vanskelig å forestille seg at denne delen av gymnaset har fått noe særlig oppslutning i et samfunn hvor monoteismen definerte gudsbildet. Jødisk religions sterke aversjon mot å dyrke andre guder skapte sannsynligvis en konflikt med gymnaset. Derfor virker det mest trolig at et gymnas i Jerusalem, ikke knyttet aktivitetene sine opp imot greske rituelle handlinger og tro. Spesielt etter Makkabeeroppøret hvor den religiøse delen av helleniseringen ble et uttrykk for sterk misnøye fra jødene side.<sup>225</sup>

---

<sup>219</sup> Meyer, *Antikkens historie*, s. 273

<sup>220</sup> Grabbe, *Hellenistic city of Jerusalem*, s. 18

<sup>221</sup> Stern, *Period of the second temple*, s. 203

<sup>222</sup> Josefus, *Ant* 12. bok, V, 1

<sup>223</sup> Rocca, *Herod's Judaea*, s. 130

<sup>224</sup> Rocca, *Herod's Judaea*, s. 130

<sup>225</sup> Rocca, *Herod's Judaea*, s. 130

Dessuten kan det argumenteres for at gymnasenes rolle forble sentrale under romernes provinsstyre, nettopp grunnet romernes toleranse overfor andre religioner. Den jødiske religionen ble respektert for sine lange tradisjoner, til tross for at monoteismen var uforenelig med romernes svært åpne polyteisme.<sup>226</sup> Derfor gikk ikke gymnasene nødvendigvis på akkord med befolkningen i de jødiske byene. Romernes interesse for spredningen av hellenismens kulturelle elementer, spesielt det språklige, må ha overgått behovet for å knytte gymnasene i Judea til greske ritualer.

Rocca argumenterer for at det mest sannsynlig var et gymnas i Judea ettersom Josefus nevner bygget Xystos, som er en sportsarena forbundet med gymnaset.<sup>227</sup>

Agrippa [den jødiske kongen] var klar over at det å velge ut anklagere mot Florus [den romerske prokuratoren] var å utsette seg for ubehageligheter, men han innså samtidig at å la en oppblussing av jødernes ulmende raseri føre til åpen krig, ville være farlig – ikke minst for ham selv. Derfor sammenkalte han folket i gymnasibygningen Xystos (som var forbundet med tempelet ved en bro), stilte seg opp sammen med sin søster Berenike på taket av Hasmoneerpalasset [...] så de kunne sees av alle, og holdt følgende tale:<sup>228</sup>

Bente Lassens viser i sin oversettelse at hun trekker den samme konklusjonen som Rocca. Josefus beskrivelse av bygget setter det i sammenheng med den romervennlige kong Agrippa II i en stund der han holder en tale for å roe ned opprørerne. Dette kan vitne om at bygget hadde en markant rolle i det politiske bybildet. For anti-romerske jøder blir dette et tydelig symbol på hellenismens påvirkning i det politiske maktsenteret som var Jerusalem, og derfor kan det representere en splittende faktor i byens befolkning. Det at Xystos-bygningen også nevnes betyr òg at det ble utført sportslige aktiviteter også i gymnaset i Jerusalem. I tråd med gresk tradisjon var man nakne når man drev med sport. Dette er et godt eksempel på at den greske kulturen motsetter seg den jødiske, og aktivitetene utført i gymnaset ble sett sterkt ned på av de troende jødene.<sup>229</sup> Med andre ord ser man her et godt uttrykk for hvordan grupper og grupperinger definerer seg på bakgrunn av forskjeller, slik Fredrik Barth poengterer at de gjør.<sup>230</sup> Ved dette tilfellet er det synlige handlinger som rokker ved tradisjonstunge regler for jødedommen. Gymnaset blir dermed også en kulturell arena for motsetningene mellom de mer tradisjonelle jødene og de helleniserte.

---

<sup>226</sup> Gilhus & Thomassen, *Oldtidens religioner*, s. 192

<sup>227</sup> Rocca, *Herod's Judaea*, s. 130-131

<sup>228</sup> Josefus, *BJ* 2. bok, XVI, 3

<sup>229</sup> Vizetelly & Adler, «Athletes, athletics, and field-sports»

<sup>230</sup> Barth, *Ethnic Groups and Boundaries*, s. 14

Gresk kultur, gjennom hellenismen, kan sees som noe som i størst grad var tilgjengelig for aristokratiet, og befolkningens lærde. Disse kan igjen ha videreformidlet greske verdier til andre deler av befolkningen, men med tanke på polisenes rolle i Middelhavet, så kan det godt tenkes at det også var byene i antikkens Palestina som spilte den største rollen for blandingen av den greske og jødiske kulturen til en jødisk hellenisme. Forekomsten av hellenistiske jøder var dermed også størst i byene. I forrige kapittel ble det diskutert hvordan de filosofiske gruppene kan vitne om at det eksisterte brede nettverk som spredte informasjon til større deler av befolkningen relativt raskt. Dermed har kanskje hellenistiske kulturelle trekk også blitt formidlet gjennom slike nettverk, selv om den kan ansees som myntet på eliten som fikk den formidlet blant annet gjennom gymnaser. Denne formidlingen kan ha hatt ulike konsekvenser i møte med mottakerne, og den ble nok brukt til å svartmale hellenismen så vel som å gi et bilde av den som berikende overfor resten av befolkningen.

Helleniserte jøder er en overgående gruppering som sannsynligvis heget om medlemmene som klassifiseres i andre grupper og grupperinger. Med dette menes det at det eksempelvis var helleniserte fariseere. På bakgrunn av at hellenismen ikke erstattet eksisterende kulturer var en hellenisert fariseer en formidler for jødedom og jødisk lov, men han kunne også være påvirket av greske elementer. Dermed skaper hellenismen potensielt ulike holdninger innad i de individuelle gruppene.

#### 4.2.1 Den hellenistiske Josefus

Vi kan se at hellenismen som kulturelt fenomen ikke er vanskelig å definere på et generelt nivå. Det er en overgående kulturell kategori, som kan ha vært tilstede hos langt flere individer enn hva det gis direkte uttrykk for når man leser Josefus. Dette kommer nok spesielt av at hellenismen er et begrep som først ble brukt av Johann G. Droysen på midten av 1800-tallet.<sup>231</sup> For øvrig kan det også komme av at Josefus ikke bevisst vektlegger innspillene fra den gresk-romerske kulturen i forhold til befolkningen. For i likhet med Josefus og hans beskrivelse av fariseerne så må man se på Josefus rolle som levning for å kunne bruke tekstene hans som en beretning om hellenismen, og som aktør under opprørene var Josefus selv en potensiell representant for helleniserte jøder.

Josefus' skrivestil og de formeningene som kommer fram gjennom *Den jødiske krig* og de andre verkene, er noe jeg vil karakterisere som trekk ved en hellenistisk jøde. Dette kan

---

<sup>231</sup> Andersen, Steen & Østby, «Hellenismen»

vi spesielt se i strukturen til de ulike verkene hans. *Den jødiske krig* trekker for eksempel inspirasjon fra Homer<sup>232</sup> og Herodot<sup>233</sup> ved at det er stukket inn digresjonskapittel i det overgående narrative. Digresjonskapitlene tar for seg ulike temaer og detaljerte beskrivelser av fenomen som kan være relevante for leserens forståelse av konflikten. Det virker i alle fall som om det er i disse banene Josefus har tenkt. Eksempelvis tar kapittel fem i bok tre for seg romersk militærtaktikk.<sup>234</sup> Her forteller Josefus om hvordan det romerske krigsmaskineriet fungerer, det vil si han beskriver ikke kampformasjoner og slagtaktikk, men snarere hvordan leirene fungerer og rangering av soldatene. I kapittel ti i tredje bok, gis det en utfyllende geografisk skildring av Genesaretsjøen og området rundt. Her skildrer Josefus et bilde av landskapet, og beliggenheten til byer og han gir en etymologisk forklaring på navnet til sjøen Fiala.<sup>235</sup> Kapittelet om de tre filosofiene, med sin spesielt lange del om esseerne, er også å anse som en digresjon, ettersom det skrider ut av narrative og skal forklare leseren hvem disse opprørske jødene var. Her finnes det flere elementer som viser til en hellenistisk innflytelse. Josefus sammenligner blant annet esseernes syn på sjelen med det greske,<sup>236</sup> og skildringen av de tre sektene som tre filosofier kan også kalles hellenisert.<sup>237</sup> Dette vitner om at Josefus er inspirert av greske historieskrivere, og ettersom han mest sannsynlig hadde tilgang til keiserens og andre romerske biblioteker, ble han nok påvirket av disse.

Det er flere grunner til de greske trekkene i Josefus skrivning. Én er naturlig nok at *Den jødiske krig* er en gresk oversettelse for et gresklesende publikum, og det kan godt være at det originale arameiske verket ikke hadde slike digresjoner. Dessverre kan vi bare spekulere i dette, ettersom den greske versjonen er den eneste som er blitt overlevd, og den eneste kilden til at den arameiske originalen har blitt skrevet er en referanse til den av Josefus selv.<sup>238</sup> Det vi uansett har å forholde oss til er den greske versjonen, og om vi går ut ifra at digresjonskapitlene er tillegg i denne versjonen basert på tilpasning av verket til et gresklesende publikum, så kan det også bety at Josefus ikke var påvirket av greske forfattere og den kulturen som var tilknyttet deres litteratur i forkant av verket. På den annen side så oppfyller ikke alle digresjonskapitlene kravet om å være relevante for forståelsen av konflikten for en gresk-romersk leser. For kapittelet som omhandlet romersk militærtaktikk er

---

<sup>232</sup> Perry, *The Rhetoric of Digressions*, s. 177

<sup>233</sup> Waterfield, *The Histories*, s. xxiii

<sup>234</sup> Josefus, *BJ* 3. bok, V

<sup>235</sup> Josefus, *BJ* 3. bok, X, 7-8

<sup>236</sup> Josefus, *BJ* 2. bok, VIII, 11

<sup>237</sup> Rajak, *The Jewish Dialogue With Greece and Rome*, s. 223

<sup>238</sup> Josefus, *BJ* forord, 1

ikke et kapittel som forteller om det jødiske og fremmede, men snarere et kapittel Josefus kan ha skrevet for å vise at han selv har en omfangsrik forståelse. Funksjonen med dette kapitlet kan med andre ord tolkes som en legitimering Josefus foretar for å styrke sin troverdighet som formidler, og dermed kan digresjonskapitlene også tolkes som en påvirkning av det greske i Josefus, og ikke bare som et tillegg grunnet publikumet han skrev for.

Om vi skal gå tilbake til Josefus' omtale av de jødiske sektene, så kan vi også se at i *Josefus' liv* trekker Josefus på hellenistiske elementer. «Being now in my nineteenth year I began to involve myself in public life, deferring to the philosophical school of the Pharisees, which is rather like the one called Stoic among the Greeks.»<sup>239</sup> I sin beskrivelse av seg selv gir Josefus referansepunkter til stoikerne og trekker dermed linjer mellom både seg, fariseerne og stoikerne. Her trekker han linjer mellom de to ulike kulturene, og dette vitner i det minste om at han ser tydelige likheter, og forskjeller, mellom det gresk-romerske og jødiske. Han utviser slik forståelse for de to kulturene som vitner om kjennskap til begge, og en slik kjennskap kan man blant annet ha fått som hellenistisk jøde. På den annen side trenger man ikke være påvirket av en annen kultur i veldig stor grad for å se likheter mellom sin egen og andres kultur.

Det er Josefus' handlinger som gjør at han i ettertiden kan defineres som en hellenistisk jøde også under opprørene. Han var for eksempel nødt til å ha hatt god kjennskap til den gresk-romerske kulturen før han foretok overgangen fra opprørernes til romernes side under opprørene. Som både en mann med aristokratisk arv og med utdannelse som prest har han i det minste hatt muligheten til å være involvert i den hellenistiske utbredelsen som definitivt fant sted i Jerusalem og i elitekulturene i periferien til Romerriket. Et hint mot dette finner vi i *Josefus' liv* hvor han forteller om at han ble sendt som bud sammen med to andre til Roma for å frigjøre noen prester fra en arrestasjon utført av Festus, stattholderen til keiser Nero.<sup>240</sup> Det er klart han kunne ha blitt sendt på et diplomatisk oppdrag uten å være spesielt kunnskapsrik når det gjaldt gresk-romerske kultur, men jeg mener det er usannsynlig. Josefus forteller også at han ble værende i Roma i to år før han returnerte til Judea. Sett i sammenheng med hvordan han har muligheten til å skifte side etter nederlaget ved Jotapata, så vitner dette også om at han har hatt ferdigheter, kunnskaper og kjennskap til romerne som gjorde det mulig. Tessa Rajak poengterer at Josefus' hellenisme nok var langt tydeligere og sterkere i det han skrev sine verker, ettersom dette var på et senere tidspunkt i livet og som romersk

---

<sup>239</sup> Josefus, *Vita*, 2

<sup>240</sup> Josefus, *Vita*, 4

borger.<sup>241</sup> Det er derimot ikke slik at han har vært skjermet fra dette tidligere, og som Rajak betegner var det greske språket nødvendig for kommunikasjon mellom judeerne og deres romerske bestyrere.<sup>242</sup> Med tanke på Josefus rolle som utsending til Roma, så er det lite trolig at han ikke var kjent med hellenismen og det greske språk før han flyttet til Roma for godt.

Det må med dette ikke glemmes at jeg definerer Josefus som en hellenisert jøde, og derfor er det verdt å se på den jødiske delen som skinner gjennom i verkene hans. Josefus framstilling av det jødiske kan vi på sett og vis lese som basert på et gresk grunnlag, hvor han refererer til greske fenomen for å forklare det jødiske. På den annen side kan vi også finne eksempler i *Den jødiske krig* som viser det motsatte. «Da han nå overalt hadde lykken med seg og omstendighetene i det store og hele utviklet seg til hans fordel, fikk Vespasian det for seg at det ikke var uten Guds forsyn at han var kommet til makten [...]».<sup>243</sup> Selv om romerne hadde et vidt guddepanteon, så er det ingen av de hellenistiske gudene det refereres til her. Josefus gudsbegrep vitner om at det er den jødiske Gud han refererer til. Det kan være flere grunner til dette. Blant annet vet vi at munkene som har kopiert og viderefremidlet verket har hatt muligheten til å endre på deler av det. Delen i *Jødernes gamle historie* som omhandler Jesus Kristus er som sagt et eksempel på noe som kan ha vært lagt til i etterkant.<sup>244</sup> Men siden Josefus definerer seg selv som jødisk, med en monoteistisk gudstro<sup>245</sup> er det sannsynlig at dette er hans egne ord. Dessuten kan vi se dette i sammenheng med tematikken i *Den jødiske krig*, som er en advarsel til jødene og dermed også kan sees som en unnskyldning på vegne av jødene. Josefus ønsker å framstå som en jøde, og dette gjør han blant annet gjennom bruken av gudsbegrepet. Enten dette er en tiltenkt avgjørelse fra Josefus sin side eller ei, så forteller det oss noe om hvordan en jøde er forventet å framstå. Og ved å referere til gudsforestillingerne gjennom teksten viser han seg selv som en jøde, selv om teksten er veldig påvirket av det hellenistiske i sin struktur og med referansene sine. Dette er sentralt, for dette viser at Josefus forsøker å tilfredsstille forventningene som er stilt til ham mens han er sterkt påvirket av det greske. Dette blir igjen et eksempel på hvordan helleniserte jøder trakk på greske kulturelle elementer, samtidig som de beholdt det jødiske.

---

<sup>241</sup> Rajak, *Josefus*, s. 64

<sup>242</sup> Rajak, *Josefus*, s. 61

<sup>243</sup> Josefus, *BJ* 4. bok, X, 7

<sup>244</sup> Josefus, *Ant* 18. bok, III, 3 & *Ant* 20. bok, IX, 1 & Rajak, *Josefus*, s. 67

<sup>245</sup> Josefus, *Ant* 1. bok, VII, 1 – Her viser Josefus til at den jødiske Gud er monoteistisk, og ettersom han selv forteller om sin jødiske utdannelse og oppdragelse i *Josefus' liv* definerer han seg selv som en del av den monoteistiske troen.



Josefus, som representant for hellenistisk jødedom, danner en motsetning til det han kaller den fjerde filosofien, som ble diskutert i forrige kapittel. Som sagt i forrige kapittel definerte Josefus seg selv som fariseer, og han er nå også kategorisert som hellenistisk jøde. Dette betyr at Josefus nettopp er et eksempel på et medlem av en gruppe, som er påvirket av en overgående kategori som hellenismen. I sin beskrivelse av den fjerde filosofien forteller han at den er lik fariseernes filosofi i alle aspekter bortsett fra at dens medlemmer ønsker frihet fra romerne. Det ble i forrige kapittel poengtert at den fjerde filosofien bør anees som holdninger i befolkningen, snarere enn som en egen gruppe, men at Josefus trekker en sammenheng mellom fariseerne og filosofien kan fortelle at mange medlemmer av fariseerne sådan hadde opprørske holdninger. Slik ser man at hellenismen som gruppering er med på å skape forskjeller selv innad i grupper. Den tjener som et godt eksempel på hvordan Fredrik Barth viser at grupper definerer seg på grunnlag av forskjeller mellom ulike grupper, derfor kan man på bakgrunn av hellenismens påvirkning ane ulike inndelinger innad i grupper som fariseerne.

### 4.3 Banditter og røvere, landsbygd og by

I Josefus kan vi lese om hvordan opprørere herjet i landet utenfor byene, mens romerne beleiret seg gjennom Judea og Galilea. Grovt sett kan man se to arenaer for konflikten, hvor landsbygda og byene representerer hver sin del. Disse to størrelsene har naturlig nok mye å si for hvordan man skal forstå konflikten. En by var spesielt definert fra landsbyer ved at de var større, ofte omringet av en mur og dermed lettere å forsvare.<sup>246</sup> De var også økonomisk viktig med markeder som forbant husholdninger i byene med produksjonen fra landbruket utenfor.<sup>247</sup> Landeiere residerte ofte i byene og leide ut jordbruksarealer utenfor byene.<sup>248</sup> Som forklart var det også her makteliten var, og dermed var det også institusjoner for utdanning som de hellenistiske gymnasene for å nevne noe. En utfordring ved å behandle forholdet mellom by og landsby ligger i Josefus som kilde til i befolkningssammensetningen i Judea. Når det gjelder befolkningstallene Josefus oppgir gjennom verkene sine, så er det en konsensus i forskningen om at disse ikke er til å stole på. Dette er grunnet overdrivelser i hans gjengivelse av tallene, og derfor er det ikke bare å konsultere ham for å få et overblikk over antikke Judeas demografi. Et annet problem er at han ikke oppgir befolkningstall for alle

---

<sup>246</sup> Weber, *The Nature of the City*, s. 32

<sup>247</sup> Weber, *The Nature of the City*, s. 30

<sup>248</sup> Weber, *The Nature of the City*, s. 29

områdene han forteller om, og dermed sitter man kun igjen med deler av helheten. Derfor må man se på andre detaljer som kan fortelle om situasjonen i landsbygda, og forholdet mellom by og bygd. Banditter og røvere er en viktig brikke i dette forholdet.

Betegnelsen røvere er et begrep som brukes med ulik frekvens gjennom Josefus' *Den jødiske krig*. «Da bandittene endelig hadde fått nok av plyndringstoktene rundt om i landet, møttes lederne og forente sine gjenger til én. Med denne skare av slyngler tok de seg inn i Jerusalem for å utbre sin fordervelige virksomhet [...]»<sup>249</sup> Her benyttes betegnelsen banditter til å omtale den gruppen som senere blir kjent selotene. Dette er et virkemiddel Josefus bruker for å skille mellom ulike faksjoner under opprøret. Ved å betegne noen som røvere eller banditter vet vi dermed at Josefus stiller seg negativt i forhold til faksjonen, dessuten er det en måte å unngå å legitimere opprørernes handlinger. For det å være banditt betydde å være på kant med loven og er å betegne som noen som står utenfor samfunnet. På mange måter kan man sammenligne betegnelsen med grekerne og romernes bruk av ordet *barbar* for å betegne de som sto utenfor deres sivilisasjon og som ofte var i konflikt med grekerne. Romerne benyttet ordet i større grad i negative sammenhenger.<sup>250</sup> Det virker svært sannsynlig at Josefus er inspirert av en lignende måte å omtale «fienden» under opprøret. Fiendene til Josefus er de han gir skylden for at opprøret ble så alvorlig som det ble, det vil si de grupper som sloss under ledere som Simon, sønn av Gioras og Johannes av Giskhala. Grupperingene som kalles banditter er derfor de grupperingene Josefus er negativt innstilt til i sin skrivning, og termen betegner hans motstandere.

I tillegg til å brukes for å beskrive antagonistene i Josefus' fortelling kan betegnelsen også skjule målet til grupperingene den beskriver.

Også i andre deler av Judea begynte røverbandene, som hittil hadde holdt seg i ro, å røre på seg – på samme måte som alle legemets lemmer blir syke når hovedorganet er betent. På grunn av partistrid og uroligheter i hovedstaden kunne nemlig forbryterne rundt om i landet ustraffet drive plyndring, og når gjengene hver for seg hadde robbet sine egne landsbyer, forsvant de ut i ørkenen.<sup>251</sup>

Her får vi beskrevet at røvere og banditter herjer og plyndrer, dette er ikke uvanlig i seg selv under en turbulent og ustabil situasjon som den vi finner i Judea, men når termen benyttes i sammenheng med grupperingen som ser ut til å ha andre målsetninger enn bare å plyndre, så

---

<sup>249</sup> Josefus, *BJ* 4. bok, III, 3

<sup>250</sup> Amundsen, «barbar»

<sup>251</sup> Josefus, *BJ* 4. bok, VII, 2

kan det dermed skape et forenklet bilde av forholdene. Ved å betegne en gruppering som en gjeng med banditter, så gir Josefus et grunnlag for deres handlinger, som er å tilrøve seg rikdom, utnytte de fattige og så videre. Dermed skjuler han andre potensielle mål disse grupperingene kan ha. Om en av grupperingene han betegner som banditter definerer seg selv etter politiske mål, eller kanskje de var forent av andre ambisjoner om å forsvare seg mot romerne som var i anmarsj, så er dette mål og ambisjoner som mottakerne av teksten ikke blir gjort oppmerksomme på. Det kan være at Josefus som avsender simpelthen ikke visste hva målene var, men med tanke på det forrige sitatet så virker det som om det var ambisjoner hos røverne, som begrepet dermed ender med å skjule. «Der [i ørkenen] sluttet de seg sammen, gav hverandre troskapsløfte og organiserte seg i avdelinger – ikke at de kunne kalles hæravdelinger, men de var i hvert fall større enn vanlige røverbander – for så å overfalle helligdommer og byer.»<sup>252</sup> Sammenslåing og organiseringen av disse bandene kan være, som Josefus antyder, en måte å effektivisere plyndringen av landsbygda og byene på. På den annen side er det helligdommer og byer som beskrives som hovedmålene her. Om dette var politiske mål er ikke noe man får vite gjennom Josefus' beskrivelse, men det faktum at de beskrives som organiserte kan tyde på at dette var mer enn bare røvere. Lignende beskrivelser gis av ledere som ikke er viktige nok til at han utdyper om dem, dette vil det bli sett på i neste kapittel. Motivasjonen til de ulike røverbandene skjules bak Josefus generaliserende terminologi, men med tanke på at mer politisk orienterte grupper som selotene og sikarierne også beskrives som banditter, så virker det trolig at også de andre bandittgruppene kom sammen med politiske ambisjoner.

Selv om motivasjonene til røverne ikke alltid er lette å finne, så viser plyndringen at det var et behov for ressursinnsamling. Plyndring i krisetider er som nevnt ikke noe særegent fenomen for de jødiske opprør. Det var et behov for å sanke ressurser for å holde stand mot romerne, og dessuten medførte situasjonen, som Josefus skrev, at tidligere myndigheter i byene ikke kunne beskytte befolkningen på landsbygda. Konsekvensen av dette var sannsynligvis at mange landsbyboer ble ført i nød, og det samme gjaldt nok også bøndene. Martin Goodman presenterer en teori om at de rike i Jerusalem tjente på bøndenes produksjon ved at de lånte ressurser til bønder som ikke fikk levert skattene sine i uår.<sup>253</sup> Modellen forklarer hvordan de rike ble rikere, bøndenes bekostning, til tross for at det ikke var et stort produksjonsoverskudd i landet utenfor Jerusalem. Lignende var nok sannsynligvis tilfellet for

---

<sup>252</sup> Josefus, *BJ* 4. bok, VII, 2

<sup>253</sup> Goodman, *The Ruling Class*, s. 54

andre byer. Josefus beskriver områdene i Galilea som svært fruktbare noe som medførte at det var mange byer og store landsbyer i landet.<sup>254</sup> Dette medfører et større skille mellom rik og fattig, hvor enkelte landeiere nøt godt av å eie land til flere småbønder.<sup>255</sup> Med dette ser man også et tydeligere økonomisk skille mellom by og landsbygd, for de rike landeierne hadde som sagt sine residenser svært nære eller i byene.

Landsby og bygd blir representert blant annet gjennom selotpartiet i Josefus. I gjennomgangen av selotene i forrige kapittel nevnte jeg blant annet at de var en gruppe som i stor grad oppstod utenfor byene inntil de dro til Jerusalem, hvor de overtok makten for en stund. Morton Smith poengterer at selotenes handlinger kan sees på som handlinger på vegne av bøndene.<sup>256</sup> De gikk sammen som en gruppe under et navn som tilsier at de har idealer som er blitt oppfattet som positive, i alle fall av dem selv, for deretter å innta Jerusalem og avsette makteliten. Smith poengterer videre at Josefus beskriver en opposisjon mot selotene som om den kom fra byens befolkning.<sup>257</sup> Dette kan vise til en konflikt mellom land og by, og det man kan trekke ut av dette er at det må ha eksistert relativt tydelige ideer om forskjeller mellom disse grupperingene. Problemet med Smiths fortolkning av Josefus er at han ikke tar god nok høyde for Josefus fortelling om hvordan selotene oppsto slik det forklares i den fjerde boka i *Den jødiske krig*, til tross for at han summerer opp hendelsene.<sup>258</sup>

Nå brøt det ut uroligheter og borgerkrig i hver eneste by, og straks presset fra romerne lettet en smule, vendte innbyggerne våpnene mot hverandre. [...] Overalt var det ufred, og det opprørske, krigslystne parti, som bestod av unge og dristige menn, tok fullstendig luven fra de gamle og forstandige.<sup>259</sup>

Disse unge mennene tar etter hvert til å plyndre landsbygda, før de slår seg sammen og drar inn i Jerusalem, som beskrevet. Problemet er at det er disse som danner selotpartiet i Jerusalem, og dermed er de ikke representanter for bønder, men for unge menn fra byer utenfor Jerusalem. Riktignok stemmer Smiths poeng om at mange medlemmer av selotene trolig kommer fra bønder, men det var ikke entydig for alle aktørene i gruppen.

---

<sup>254</sup> Josefus, *BJ* 3. bok, III, 2

<sup>255</sup> Goodman, *The Ruling Class*, s. 57

<sup>256</sup> Smith, *Zealots and Sicarii*, s. 17

<sup>257</sup> Smith, *Zealots and Sicarii*, s. 19

<sup>258</sup> Smith, *Zealots and Sicarii*, s. 16

<sup>259</sup> Josefus, *BJ* 4. bok, III, 2

Idumeernes<sup>260</sup> rolle i konflikten kan derimot fortelle om en større splid mellom Jerusalem og landsbygda. Idumea lå sør for Jerusalem<sup>261</sup> og det var underlagt Judea, noe som vil si at byen Masada<sup>262</sup> lå nære grensen mot Idumea og at mange idumeere var assimilert inn i den jødiske befolkningen over tid.<sup>263</sup> Josefus forteller at innbyggerne i Masada, hvorav mange var sikariere, hadde tatt til seg Simon, sønn av Gioras. Simons rolle blir ytterligere diskutert i neste kapittel. «I mellomtiden var han [Simon] med på å herje Idumea og for så ille frem at folkets ledere i distriktet på grunn av de mange drap og stadige overfall måtte samle sammen en hær og sørge for vakthold i landsbyene. Slik var forholdene i Idumea»<sup>264</sup> Josefus forteller her om konsekvensene ved at banditter fra Masada plyndret landsbygda i Idumea, nettopp et økt vakthold som viste at situasjonen var farlig på landsbygda. Riktignok er det ikke sikkert Josefus er en nøyaktig kilde i denne situasjonen. Han var selv ikke ved Masada, og må i så fall ha basert informasjonen på andres beretninger. Men at Masada var en by som ble benyttet som base for å plyndre de omkringliggende landene virker sannsynlig, med tanke på at han, som nevnt over, beskriver lignende tilfeller i andre byer i Judea.

Røverraid hvor byer som Masada ble benyttet som hovedkvarter for bandittene førte til en økonomisk trengsel for innbyggerne i landsbygda. Klemte mellom romere og bandittbandene så var det mest sannsynlig svært utrygt å være en beboer i landsbygda. Dette fremhever skillet mellom by og landsbygd enda tydeligere. «Hele Galilea var et inferno av blod og brann, og alt som tenkes kan av nød og lidelse, kom over landet. De eneste tilfluktsstedene for de forfulgte var byene som var blitt befestet av Josefus».<sup>265</sup> Byene var trygge, med murer og festningsanlegg som beskyttet befolkningen mot angrep. Det må ha vært en fortvilet situasjon for grupperingene som måtte søke ly utenfor murene, og det er dermed ikke merkelig at bandittbandene som en konsekvens vokste og ble flere. Desperasjon og frykt for romersk fangenskap eller et liv i slaveri var sannsynligvis motivasjon for å heller slå seg sammen med røvere. At Jerusalem heller ikke kunne tilby noen beskyttelse kan tenkes å ha skapt enda mer fortvilelse, og vært et tydelig tegn på den feilende sentralmaktens evne til å opprettholde orden. De økonomiske forskjellene mellom befolkningen i by og landsby var,

---

<sup>260</sup> Idumeerne kalles også edomitter, men jeg vil benytte begrepet fra Bente Lassens oversettelse som gjenspeiler den gresk-latinske termen benyttet for edomittene.

<sup>261</sup> Se Fig. 6 i vedlegget for kart over Judea.

<sup>262</sup> Se Fig. 6 i vedlegget for kart over Judea.

<sup>263</sup> Groth, «Edom»

<sup>264</sup> Josefus, *BJ* 2. bok, XXII, 2

<sup>265</sup> Josefus, *BJ* 3. bok, IV, 1

som Goodman poengterer, betydelige, og kaoset fra opprøret drev en større kile mellom de to grupperingene.

#### 4.6 Familieforhold og husholdning

Familieforhold kan ansees som en av de mest grunnleggende strukturene for utformingen av et samfunn. Det er tross alt familien, eller fraværet av den, som blir utgangspunktet for verdens- og samfunnsforståelsen til et menneske, og påvirkningene familiene har på sine individer kan være svært innflytelsesrik. Derfor er det være svært relevant å undersøke om familieforholdene i Judea og Galilea utmerket seg som samlende eller splittende elementer i samfunnet. Dette kan igjen benyttes for å danne bildet av de kulturelle forholdene i Judea, og det er et potensielt sentralt element med tanke på hvordan fragmentering kan spores hit. Når det gjelder min kildetilnærming, så vil det også her være mitt mål å benytte Josefus for å se hans relevans, men jeg vil også se på forskningsarbeider med utgangspunkt i arkeologisk materiale for å kunne belyse funnene i Josefus.

##### 4.6.1 Husholdning og samhold

En framgangsmåte for å studere familiestrukturer, og deres betydning i samfunnet er ved å undersøke husholdningsartikler gjennom arkeologiske utgravninger. Andrea M. Berlin gjør nettopp dette i sammenheng med at hun ønsker å påvise en overgang mellom to identiteter for befolkningen i Judea og Galilea. Hun mener at det kan spores en overgang fra det å være judeer til å være jøde, som hun benytter som en mer distinkt kategori, ved å se på husholdningsartikler. Med «en mer distinkt kategori» mener jeg at Berlin karakteriserer jøder som at de har et overstående fellesskap utover det at de har en geografisk felles tilhørighet. Berlin undersøker familiers prosjektering av identitet gjennom deres materielle goder, det vil si det hun mener familier ønsket å uttrykke gjennom gjenstandene og utformingen av hjemmet.<sup>266</sup>

People here [fra Idumea og Samaria] lived in a fundamentally different economic and social world. Urbanized settlement patterns, Greek styles of house décor, Aegean wines and imported plates, figurines in Greek styles and subjects – such goods reveal a population

---

<sup>266</sup> Berlin, *Household Judaism*, s. 208

intimately connected to the wider Mediterranean world and its dominant hellenizing culture.<sup>267</sup>

Grunnlaget for framveksten av en jødisk identitet er noe Berlin ser i motsetning til den vide spredningen av det hellenistiske, som også vises i funn av husholdningsartikler med gresk stilistisk preg. En slik sammenligning kan minne om den jeg allerede har vært inne på med tanke på Den fjerde filosofiens negative holdning til gresk-romersk kultur og styre. Videre viser Berlin til funn som indikerer et skille fra den rådende hellenistisk-påvirkede stilen, og den jødiske. Lamper, boller, bestikk, men også gravkammer fulgte en nøktern stilisme, hvor det var lite eller ingen ornamenter og dekor.<sup>268</sup> I følge Berlin var dette et stilvalg som var gjort med hensikt, og det kan ha blitt sett i sammenheng med den populære bølgen til rituell renhet. Men Berlin påpeker at det er lite skriftlig materiale å støtte seg på når det gjelder den bruken av drikkebeget, skåler og boller av stein, og en sammenheng med det rituelle er ikke mulig å påvise.<sup>269</sup> Det som derimot er relevant er hva disse gjenstandene og stilene de utmerket seg med kan fortelle oss.

Fortolkningen av husholdningsgjenstandene kaster lys over familienes funksjon i samfunnet.

By following these practices Jews in Judea, Galilee, and Gaulanitis created a separate world for themselves. [...] While such a lifestyle was not necessarily radical in and of itself, it may well have contributed to a sharply delineated worldview, a sense of separation from others.<sup>270</sup>

Den distanserende holdningen Berlin konkluderer med at kan ha eksistert, gir inntrykk av at jødiske familier i stor grad kan ha markert seg i forhold til familier som ikke identifiserte seg med det jødiske. Dette har flere funksjoner, hvor én er at det kan ha skapt en tydelig følelse av enighet og fellesskap mellom familiene som delte de samme kulturelle trekkene, på den annen side har det sannsynligvis skapt et markert skille mellom jødiske familier, og familier av annen opprinnelse. Det utelukkes heller ikke at det kan ha vært jødiske familier som karakteriserte seg som jødiske, men som ikke ønsket å definere seg gjennom sin husholdning, og dermed har det oppstått enda et skille. I seg selv er ikke dette banebrytende funn, Tacitus påpeker eksempelvis stor ulikhet mellom jødene og andre folk, det som derimot er sentralt er sammenhengen mellom dette og fragmentering. En slik måte å markere avstand fra andre på

---

<sup>267</sup> Berlin, *Household Judaism*, s. 209

<sup>268</sup> Berlin, *Household Judaism*, s. 213 - 214

<sup>269</sup> Berlin, *Household Judaism*, s. 213

<sup>270</sup> Berlin, *Household Judaism*, s. 215

er for det første svært synlig, og for det andre kan det tenkes at den har stor overføringsevne til å markere avstand fra andre også innad i det jødiske samfunnet. Prosjektering av en jødisk identitet gjennom gjenstander betyr med andre ord ikke nødvendigvis at det var et slikt fellesskap, men at det var et ønske om å skille seg fra andre grupper.

#### 4.6.2 Ekteskap, forening og segregering

Ekteskap er en essensiell komponent når det gjelder familieforhold og samfunnet. Mye av grunnlaget for familier legges gjennom ekteskapet, det er dessuten et av de forholdene som forteller om store deler av befolkningen, når det er utbredte tradisjoner for ekteskap. Dette ser vi blant annet ved Tacitus sin svært negative beskrivelse av jødene. «But the rest of the world they confront with the hatred reserved for enemies. They will not feed or intermarry with gentiles. Though a most lascivious people, the Jews avoid sexual intercourse with women of alien race.»<sup>271</sup> Tacitus beskriver jødene som reserverte og hans beskrivelse er tydelig farget av negative holdninger mot jødene. På tross av dette avslører hans kommentar om ekteskap, mye om familiestrukturen til jødene sett fra et utenforstående ståsted. Det forteller oss at jødene ble ansett som sære og isolerte, og vi kan fortolke det slik at familiene kan ha hatt svært tette bånd om de gjorde seg mer avhengig av sine mindre familiære omgangskretser enn av overgående miljøer i byer, steder med en flerkulturell befolkning. Slike forhold kan sees i sammenheng med husholdningsartiklenes uttrykk for en avgrenset prosjektering av en felles kulturell identitet. Dette er også med på å styrke troverdigheten i Tacitus beskrivelse når det gjelder at ekteskap med en jøde, var forbeholdt andre jøder. På den annen side er det ikke slik at Tacitus kan sies å presentere alle jødene, noe som framgår av hans motvilje til å vise forståelse for jødernes kultur. Likevel er kommentaren hans et uttrykk for det han ønsker å framheve som en tydelig tendens, med tanke på at han trekker det fram som en av de definerende karaktertrekkene hos jødene.

Jødisk ekteskap hadde i antikken flere dimensjoner og praksiser. Michael L. Satlow deler disse praksisene i to grove kategorier i studiet sitt som har som formål å gi en oversiktlig forståelse av de antikke jødernes ekteskap.<sup>272</sup> Studiet er i stor grad basert på rabbinske kilder, og skillet er derfor basert på rabbinske tradisjoner som igjen kan deles inn i geografisk tilhørighet, palestinsk og babylonsk rabbinsk ekteskapstradisjon. I følge Satlow kan de to

---

<sup>271</sup> Tacitus, *Historiae*, V, 5

<sup>272</sup> Satlow, *Jewish Marriage*, s. xvi



kategoriene defineres ut ifra formålet med ekteskap. Babylonske rabbinere anså ekteskapet som et legitimt utløp for mannens seksuelle frustrasjon, og paret ville integrere seg i ektemannens familie.<sup>273</sup> Den palestinske tradisjonen på sin side behandlet ekteskap som grunnlag for å etablere et hushold, og en familie som en ny enhet. Satlow trekker sammenligninger til, og poengterer likheter ved gresk-romerske tradisjoner og en påvirkning av det hellenistiske.<sup>274</sup> Det er med andre ord hovedsakelig to variasjoner å spore innad i jødisk ekteskapstradisjon, og dette er nok en gang en form for fragmentering. Når det gjelder den palestinske delen er det derimot et poeng som kan sees i motsetning til aversjonen mot det romerske, ved at jødisk kultur og gresk-romersk kultur deler helt sentrale fellestrekk i sine ekteskap. Kan vi dermed snarere spore fellesskap mellom de to kulturene? Satlow poengterer at jødiske ekteskap i seg selv ikke er typisk jødiske, det vil si at den palestinske tradisjonens hensikt med ekteskap som grunnenhet for oppbygningen av samfunnet, ikke er unik.<sup>275</sup> Praksisen i seg selv er dermed ikke et skille mellom de ulike kulturene. Den effekten den hadde sett i sammenheng med andre kulturelle faktorer, som gruppetilhørighet gjennom de filosofiske gruppenes påvirkning og forskjellene mellom land og by, danner derimot et grunnlag for avgrensede enheter som kommer sammen som grunnmur for resten av samfunnet. Med dette mener jeg at man ved å bruke Satlows funn kombinert med Tacitus bemerkninger, kan si at ideen med ekteskapet ikke var det som skilte seg ut, men at praksisen når det gjaldt hvem man giftet seg med var langt mer utslagsgivende. Dette førte nok til tydeligere skiller mellom de som inngikk jødiske ekteskap og dermed stiftet jødiske familier.

Ekteskap som en faktor i familien og i samfunnet rundt, representerer et utgangspunkt for fragmentering. Samfunnet besto naturligvis av familier, men disse kunne utvikle sterkere fellesskap innad i de individuelle enhetene, snarere enn på tvers av dem. Dette kan dermed framprovosere bemerkelser, lik den fra Tacitus, som bærer preg av at folkene som driver med praksisen framstår som fremmede og avgrensede.

#### 4.6.3 Familieforholdene i Josefus

Den innsikten vi får i familieforhold gjennom Josefus er begrenset til en mindre del av den jødiske befolkningen. Leseren av Josefus blir ikke presentert med en grundig innføring i alle aspektene av det jødiske, som for eksempel hvordan familier flest var strukturert og hvilken

---

<sup>273</sup> Satlow, *Jewish Marriage*, s. 39- 40

<sup>274</sup> Satlow, *Jewish Marriage*, s. 39- 40

<sup>275</sup> Satlow, *Jewish Marriage*, s. xvi

rolle de spilte. Det er gjerne familiestrukturene til makteliten, og ledere som introduseres for leseren, og her får vi for så vidt et godt innblikk i den rollen disse spilte. Josefus fremhever slike forhold for å vektlegge at familie og tradisjon var viktig for nedarving av roller, så vel som for videreføring av styresett og kontroll over samfunnet. Vi kan blant annet se dette ved Josefus beskrivelser av sine egne familieforhold. Han tydeliggjør at slekten hans er alt annet enn normal, med aner til hasmonerne og det styrende presteskaperet.

«The family from which I am derived is not an ignoble one, but hath descended all along from the priests; and as nobility among several people is of a different origin, so with us to be of the sacerdotal dignity is an indication of the splendour of a family.»<sup>276</sup> Slik begynner *Josefus' liv* og dermed beskrivelsen av hvem Josefus er. Avstamningene fra det prestelige og adelige veier tydeligvis tungt for hans identitet. Videre i *Josefus' liv* utdypes det om ulike ledd i slekten og familien ved flere anledninger. Det er sådd tvil om at Josefus har pyntet litt på sannheten og plassert sin egen avstamning noe nærmere det hasmonske dynastiet enn hva som framgår av hans andre fortellinger om dynastiet.<sup>277</sup> Om Josefus har bykset nærmere stammen i sitt familietre så betyr dette enda mer for vår forståelse av familiens betydning. Viljen til å lyve om avstamning forteller oss at familien, i alle fall hos eliten, var den kanskje viktigste grunnsteinen for mellommenneskelige relasjoner i samfunnet.

Et potensielt argument mot dette kan være at det kun er noe som framtrer i Josefus' verker fordi han tilpasser seg et gresk-lesende publikum, og det har vært en måte å bygge status på i de gresk-romerske og hellenistiske miljøene. Romerne verdsatte tradisjoner, og kulturer med lange røtter. Vi kan blant annet se dette i deres behandling av jødernes religiøse tilnærming når det gjelder romernes offentlige offerseremonier, som jødene fikk fritak fra å delta i fordi de ble respektert, i motsetning til de kristne som var en ny retning og som brøt med de gamle tradisjonene.<sup>278</sup> Dette argumentet kan derimot miste litt av sin validitet når man leser resten av Josefus' verker, og man ser at fokuset på familie er et sentralt element for å berette om hvem de ulike aktørene i historien hans er.

And thus did these men og, a certain and determinate number out of every family, [...] and the governors of all this multitude thus numbered were Zorobabel, the son of Salathiel, of the

---

<sup>276</sup> Josefus, *Vita*, 1

<sup>277</sup> Smith, «Genealogical note»

<sup>278</sup> Gilhus & Thomassen, *Oldtidens religioner*, s. 192

posterity of David, and of the tribe of Judah ; and Jeshua, the son of Josedek the high priest  
[...]<sup>279</sup>

Tilknytningen til familie og slekt som her indikeres blir benyttet for å gi mottakeren en idé om hvem personene var, for å gi et utgangspunkt for å forstå hvorfor individene stakk seg ut.

Det gis også indikasjoner på at familier var sentrale strukturer for samfunnet ettersom Josefus forteller om splid i familien som et rystende element for å vise hvor prekær situasjonen var. «Først blusset striden opp i hjemmene blant familiemedlemmer som før alltid hadde stått sammen, så brøt tidligere nære venner med hverandre og søkte sammen med dem som delte deres syn slik at innbyggerne snart delte seg i to hovedgrupper som stod steilt mot hverandre.»<sup>280</sup> I tråd med konklusjonene om at familiene spilte en sentral rolle for fragmenteringen så kan man her se en indre splid. Dette utfordrer dermed konklusjonen om at familiene utviste sterke fellesskap, men det kan være grunn til å betvile Josefus i dette tilfellet. For det første så kan sitatet over sees som en heller kunstnerisk frihet som er tatt for å beskrive hvor alvorlig situasjonen var, dermed bør man ikke ta beskrivelsene helt på alvor. Ettersom Josefus tydelig forenkler situasjonen ved å beskrive det som en konflikt mellom kun to sider, underbygges dette argumentet. For det andre kan det godt hende at familier ble splittet av de ulike medlemmenes tilhørighet til andre grupper og grupperinger. Det betyr likevel ikke at man skal se bort ifra enhetenes sterke samhold, for det ser heller ut som en generalisering. Derfor er det man kan trekke ut av sitatet nettopp at familier var gjenstand for fragmentering, og de var sentrale ikke bare som en måte for eliten å legitimere sine embeter på, men for tilhørighet og samhold på det sosiale planet i resten av befolkningen.

#### 4.7 Overgående strømninger

Med utgangspunkt i å forklare kulturelle, økonomiske og sosiale forhold vises det at det er mange faktorer som skiller ulike elementer i befolkningen. Hellenismens elitekultur viser seg tydelig som et kulturelt element som var tilstede i Judea før og under opprørene. Ved å se på Josefus og hans verker som beretninger forteller de om ham som aktør før opprøret. Som en del av presteklassen, og fariseerne var han sannsynligvis én av mange som tok til seg gresk-romersk kultur, i form av blant annet språk. Gymnasenes tilstedeværelse i byene er å anse som monumenter for en kultur mange følte seg usikre på. Disse kulturelle trekkene gir helt ulike

---

<sup>279</sup> Josefus, *Ant* 11. bok, III, 10

<sup>280</sup> Josefus *BJ* 4. bok, III, 2

forutsetninger for de forskjellige delene av den jødiske befolkningens forståelse av Romerriket. Med ulike forutsetninger oppsto mange fremgangsmåter for å takle keiserrikets innflytelse og kontroll over judeerne.

Røvere og banditter viser seg å være et tilgangspunkt som kan fortelle en god del om forholdene mellom by og landsbygd. Først og fremst viser de to arenaene størst motsetninger i økonomiske forhold, noe som også ble utnyttet av bandittbander. I sammenheng med hellenismens innflytelse, så var den også mest tilstede i byer. Dette medførte sannsynligvis at det var en distinkt forskjell mellom jødene på landsbygda og de mer helleniserte jødene som bodde i byene. Det er ikke med dette sagt at alle innbyggerne i byene var helleniserte, men de var i større grad utsatt for påvirkningen. Skillet mellom by og landsby var dermed tilstede, og bandittenes plyndringer gjorde nok dette enda tydeligere, siden byene var tryggere. En tryggere tilværelse medfører store forskjell for livsførsel, og det at byene ikke kunne forsvare herjinger i landsbygda på grunn av romerske beleiringer skapte større misnøye fra ofrene utenfor de trygge murene.

Familiene som enheter i samfunnet var tydelig sentrale og sterke enheter, som viser hvordan de sosiale forholdene utspilte seg på et grunnleggende nivå. Denne mentaliteten har nok medvirket til å tydeliggjøre forskjeller på folk, og grupper, og den viser en evne til å identifisere seg med overgående grupperinger. «By these items, Jews infused their private lives with a unified sense of ethnic pride and solidarity.»<sup>281</sup> Det er også her man igjen kan finne et grunnlag for fragmentering. For samholdet eller den fellesidentiteten, som Berlin trekker fram, er også med på å trekke tydeligere grenser mellom ulike grupperinger. Ved at familier utviste sin tilhørighet gjennom husholdningene så dannes det synlige og fysiske avgrensninger. Som sosialt grunnlag for samfunnet er dette dermed å se på som en tendens, hvor tilhørighet til en gruppering står sterkt for familieenhetene og dermed for befolkningen. Avhengig av geografisk plassering, og eventuell påvirkning fra andre kulturelle og religiøse grupper, viser familiene en direkte form for avgrensning mot andre grupperinger.

---

<sup>281</sup> Berlin, *Household Judaism*, s. 214

## Kapittel 5: Betydningen av lederskap

Den som egget og samlet disse til opprør var Johannes, sønn av en viss Levi, en bedrager og en slu og sammensatt natur, alltid full av de ærgjerrigste planer og smart nok til å sette dem ut i livet. Det var klart for enhver at han ville ha krig for derved å få sjansen til selv å gripe makten. Under hans ledelse hadde de opprørske elementene i Giskhala organisert seg, og det var de som var skyld i at resten av befolkningen, som ellers nok ville ha gått inn for å forhandle om overgivelse, nå ventet i krigshumør på romernes ankomst.<sup>282</sup>

Historieskriveres fokus har i tusener av år vært rettet mot konger, keisere, hærførere, prester og andre ledes beskjeftigelser. Josefus er ikke et unntak fra å fremstille denne fascinasjonen for ledere. Som vi ser i sitatet om Johannes fra Giskhala<sup>283</sup> så ilegges det lederen en rolle av betydelig påvirkning på folkene rundt seg. Dessuten kan vi se at karaktertrekkene til Johannes vektlegges, og de settes i sammenheng med hvorfor han som individ tiltrådte som leder. Dette fokuset på individer som de sentrale elementene for historien er ikke i samme fokus som i tidligere historieskrivning. Ledere er likevel ikke av liten betydning, og sett i sammenheng med forholdene de trede frem i kan deres rolle utforskes i et nytt lys. Ikke bare i form av studier av deres individuelle handlinger og karaktertrekk, men som representanter for større bevegelser i samfunnet.

### 5.1 Opprørslederens innflytelse

Lederne under opprøret mot romerne var mange og varierte. Først og fremst kan vi dele inn i ledere av de to hovedsidene av konflikten, hvor romerne står på den ene siden og innbyggerne i Judea på den andre. Fokuset mitt er rettet mot lederne for judeerne og galileerne, og deres betydning for fragmenteringen av befolkningen. Noen av lederne er så vidt nevnt allerede, som Johannes fra Giskhala og Simon, sønn av Gioras. Om vi skal vende tilbake til Josefus' beskrivelse av Johannes av Giskhala, så er dette på mange måter en beskrivelse av en leder med stor appell. Han er å anse som et midtpunkt hvor folket i Giskhala organiserer seg rundt ham og hans ledelse. Dessuten kan vi lese Josefus' beskrivelse om Johannes, som om han var karismatisk nok til å kunne vende menneskers holdninger mot romerne. Det er klart at Josefus' forhold og holdninger til Johannes ikke var positivt ladet, han får tross alt skylden for mye av opprøret mot romerne, men Josefus kan ikke sies å beskrive en dårlig leder i

---

<sup>282</sup> Josefus *BJ* 4. bok, II, 1

<sup>283</sup> Se Fig. 6 i vedlegget for kart

Johannes. Snarere beskriver han det han mener er et menneske med elendige karaktertrekk. En leder er ikke lik en annen, og en lederrolle kan også variere i stor grad.

Innledningsvis ble det redegjort for kapittelets teoretiske grunnlag, ved Garry Wills' og Max Webers teorier. Wills poenger legger stor vekt på forhold, og dermed kan vi også benytte definisjonen hans til å øyne bevegelser i samfunnet. Eksempelvis kan to jøder definere sin religion som enten mer tyngt av fariseerne eller av saddukeerne, men de kunne likevel forene seg under et felles mål om at den helleniserende kulturelle endringen som fant sted i flere byer var å anse som negativ. Disse menneskene ville dermed finne seg selv i grupperingene som kjempet mot de helleniserende prosessene. En leder kan tolkes som et uttrykk for at flere ønsker å oppnå samme mål. Ledere som møtes i strid, eller konflikt er dermed et uttrykk for en dypere uenighet innad i befolkningen. Dette er essensen jeg vil trekke på fra Wills definisjon. Weber gir grunnlaget for forståelsen av ledertyper, ut ifra hva slags autoritet de utviser. Som forklart er det tre idealtyper for autoritet: legal, tradisjonell og karismatisk autoritet. Med idealtyper menes det at dette er teoretiske modeller, og derfor kan man ikke kategorisere ledere innen én eneste kategori. Ledere vil trekke på alle de tre modellene i sin autoritet, men ofte vil noen veie tyngre enn de andre.

Det er nå etablert at lederne potensielt kan fortelle mye om større deler av befolkningen. Derfor er det nødvendig å undersøke hvilke ledere som stakk seg ut, hvorfor de stakk seg ut og hvilke grupperinger de representerer. Ved å se på målsetningen til lederne slik de gjengis av Josefus, kan man danne et grunnlag for å uttale seg om tilhengerne. Målsetningen er likevel ikke alltid like enkle å øyne, for Josefus' fokus på individuelle ledere tjener et formål ut i fra hans egen motivasjon for verkene. Lederne blir blant annet ilagt store mengder av skylden for opprørets utbrudd. De karakteriseres som ledende syndebukker, som brukte sine karismatiske egenskaper til å føre et fromt folk inn i en mørk undergang. Ved å legge fokus på forskjellige ledere oppfyller Josefus dette formålet, og han får rettet blikket mot noen få framfor de mange som kjempet mot romerne.

De som kategoriseres under karismatiske ledere er ofte de som oppstår uten stor tilknytning til den etablerte eliten, og de var avhengig av at tilhengerne brøt med etablerte systemer. Slik kan vi derfor si at ved å kombinere deler av Garry Wills' og Max Webers teorier så kan karismatiske ledere si mye om befolkningen fordi folk følger dem, og dermed kan de representere fellesmål og danne grupperinger. På den annen side kan de som karismatiske ledere også villed sine tilhengere, ved å følge egne målsetninger. Opprørene som situasjon er en sentral faktor for hva slags autoritet ledere kunne inneha. Etter opprørets

utbrudd oppstår det turbulente forhold når det gjelder hvem makten i de romerske provinsene er konsolidert hos. At opprøret bryter ut er i seg selv et tegn på svikt fra både den legale og tradisjonelle autoriteten som kontrollerte Judea, Galilea, og resten av den romerske provinsen. Dette medfører at de karismatiske lederne er spesielt interessante å undersøke for å studere spliden i befolkningen.

## 5.2 Den karismatiske opprørslederen Simon, sønn av Gioras

De to mest fremtredende opprørslederne i Josefus' beretning var Simon, sønn av Gioras og Johannes fra Giskhala. Selv om begge var opprørere ble kun Johannes betegnet som selot. Johannes er også erklært som en av Josefus' største fiender, til tross for at han forteller at Simon ble ansett som lederen av hele opprøret fra romersk hold.<sup>284</sup> Dette var fordi Josefus og Johannes begge hevdet seg som hovedforsvarere av Galilea, og senere sto de på hver sin side av konflikten under beleiringen av Jerusalem. I følge Josefus hadde de flere verbale utvekslinger, og han beskriver Johannes som en ond og slu mann.<sup>285</sup> Simon sønn av Gioras nevnes for første gang under Josefus fortelling om slaget ved Beth Horon.<sup>286</sup> Her leder han et overfall mot romernes baktropp.<sup>287</sup> Slik Josefus skriver om ham var han altså tidlig innblandet i konflikten, og hans rolle blir mer og mer markant gjennom konfliktens forløp. Der Josefus skriver om grunnlaget for opprørsledernes handlinger, så konkluderer han ofte med at det er ondskap eller maktlyst som er drivkraften i mennesker som Johannes og Simon. Derfor vil det være relevant å undersøke de handlingene han beskriver at de utfører, for det kan godt være at han avslører andre potensielle agendaer, eller at man kan fortolke handlingene deres til ikke kun å være styrt av ondskap og maktlyst.

I toparkiet Akrobatene samlet Simon, sønn av Gioras, en stor gjeng misnøyde individer og slo seg på plyndring. Han nøyde seg ikke med å rane rike folks hus, men mishandlet også beboerne, og allerede da kunne man ane begynnelsen til det tyranni han senere skulle komme til å utøve.<sup>288</sup>

Josefus legger ikke noe imellom sin misnøye med Simon og banden hans. Poenget Josefus gjør av at han ikke bare plyndret «rike folks hus», kan fortelle oss noe om hva motivasjonen

---

<sup>284</sup> Josefus, *BJ* 7. bok, V, 6

<sup>285</sup> Josefus *BJ* 4. bok, II, 1 & 6. bok, II, 2-3

<sup>286</sup> Slaget ved Beth Horon var opprørernes første store seier mot romerne, og det var mye av grunnen til at Vespasian, og Titus, ble sendt inn sammen med fire fulle legioner.

<sup>287</sup> Josefus, *BJ* 2. bok, XIX, 2

<sup>288</sup> Josefus, *BJ* 2. bok, XXII, 2

til Simon kan ha vært bak en slik plyndring, og at mishandlingen ikke var det Simon i hovedsak var ute etter. Plyndringen ble iverksatt som forberedelse for å skaffe ressurser til den kommende krigen mot romerne.<sup>289</sup> Hvorfor gjøres det et poeng av at det var de rike som ble plyndret, og ikke alle andre? Det er flere potensielle grunner til dette. Først og fremst var det nok naturlig og mest effektivt å plyndre de med mest ressurser. Simons opprørere hadde behov for å være så godt rustet som mulig etter å ha oppildnet den romerske militærmakten gjennom seieren ved Beth Horon, og derfor er en effektiv ressursinnsamling nødvendig for å bygge et godt forsvar. At det var de rike som ble plyndret er også et uttrykk for at Simon og hans tilhengere besto av folk med mindre rikdom. Kanskje hadde de også mye imot den rikere eliten, for det gjøres ikke et poeng av at de bare plyndret de som var romervennlige.<sup>290</sup> Om vi skal se bort ifra den forklaringen Josefus ville gitt oss, om at hans gjerninger var gjennomsyret av ondskap og blodtørstighet, så gir denne handlingen andre uttrykk. Det virker desperat og som om det er en nødvendighet. Dessuten er det et tydelig uttrykk for at han ikke har noen unison støtte i folkene rundt seg på tvers av økonomiske grenser, men han har stor nok støtte til at han har muligheten til å plyndre de rike, som også kan tenkes å være de med best potensiale for å forsvare seg.

Simon skaffet ifølge Josefus sin store hær under hans opphold i Masada. Innbyggerne av Masada ble betegnet som røvere og sikariere, og han forteller at Simon ble med på mange tokter med dem, men at han først fikk en rolle som lignet mer på en leder etter han fikk nyheter om at yppersteprest Ananos var død. Da skal han ifølge Josefus ha fått utløp for sine ambisjoner om å bli enehersker.<sup>291</sup> Om vi ser bort ifra ambisjonene Josefus tillegger ham som eneste grunnlag for å være leder, og heller ser på fellesmålet han må ha hatt mellom seg og sine tilhengere, så får vi også hint om det. «[...] da han hørte at Ananos var død, dro han opp i høylandet, der han med løfte om frihet for slaver og belønninger til de frie trakk til seg mobben fra alle kanter.»<sup>292</sup> Slik som da han plyndret de rike i Akrobatene så er det også her vist til at det er de nedre sosiale sjiktene i samfunnet som først slutter seg til Simon. Dette tilsier at hans kall kan besvares, slik Gary Wills også poengterer at det må for at en leder skal få tilhengere. Med løfter om frihet, og belønning til de frie<sup>293</sup> maler Josefus bildet av en tilhengerskare som kanskje er mer å anse som leiesoldater i hans øyne, viss betaling er

---

<sup>289</sup> Josefus, *BJ* 2. bok, XXII, 1

<sup>290</sup> Så sant det fantes rike som ikke var vennlige mot romerne, men det er lite sannsynlig at gruppen var så homogen at det ikke eksisterte.

<sup>291</sup> Josefus, *BJ* 4. bok, IX, 3

<sup>292</sup> Josefus, *BJ* 4. bok, IX, 3

<sup>293</sup> De frie er ikke slaver, men heller ikke borgere.



rettigheter. På den annen side er det også et uttrykk for at tilhengerne anser opprørernes kamp som noe det er verdt å satse på, og som kan gi dem bedre levekår. Det virker som at Simons kamp kan betraktes som en kamp mot undertrykkelse, dette betyr dermed ikke at han ikke herjet og plyndret, men vi finner flere nyanser for hvorfor tilhengerne fulgte ham. Dessuten må undertrykkelsen av slaverne og de frie ha vært alvorlig nok til at de anså opprør og vold som den beste vei til forbedring.

Simon hadde ikke kun støtte fra slaver og frie menn, men også fra borgere. «Snart var han en skrekk for byene, og mange ansette menn ble blendet av hans styrke og medgang så hæren hans bestod ikke lenger bare av slaver og røvere, men omfattet et betydelig antall borgere som adlød ham som en konge.»<sup>294</sup> Josefus gir som vanlig uttrykk for at tilhengerne til Simon ikke kan krediteres til hans sak eller målsetning. Denne gangen er det fordi hans styrke er så stor og mektig at borgere velger å følge ham. Det kan godt hende dette stemmer godt, for det er ikke usannsynlig at mange fulgte ham i frykt for å stå imot ham eller fordi hans makt var blitt såpass stor at han virket som det beste partiet å ta i den kommende konflikten. Det sentrale er likevel at det her er snakk om en gruppering som defineres på tvers av sine sosiale grenser, og som er forent under et felles mål. Dette målet er et oppgjør med de regjerende kreftene, som igjen uttrykker problemene og skjevhetene i det destabiliserte samfunnet.

Det virker i alle fall som om det var slik i utgangspunktet, mens Simon samlet styrkene sine. Når en hær er samlet kan den kanskje lettere ledes inn på andre veier enn hva som var det opprinnelige målet. Dette målet var Jerusalem, men sannsynligvis ikke bare fordi Simon ønsket å bli hersker. Det virker som det var et betydelig skille mellom byene og spesielt Jerusalem som dannet et av de tydeligste maktsentrene i Palestina, men Simon og hans felttog var ikke kun rettet mot Jerusalem.

Simon tok Idumea uten kamp, men ikke for å erobre landområdene. Josefus' forklaring på dette var at Simon gjennom list og kløkt overtalte og lurte idumeerne til å legge ned våpnene og flykte før det kom til flere enn én trefning mellom forsvarerne og Simons tilhengere.<sup>295</sup> Det kan nok sås tvil i denne forklaringen, for det er merkelig om det ikke ytes noen motstand mot en angriper som angivelig ikke finner støtte i befolkningen med det første. Derfor kan en annen forklaring være at Simon fant støtte i Idumeas befolkning, og at det var derfor de ikke ytte ytterligere motstand mot inntoget hans. På den annen side forteller Josefus

---

<sup>294</sup> Josefus, *BJ* 4. bok IX, 4

<sup>295</sup> Josefus, *BJ* 4. bok, IX, 6-7

om at Idumea etter inntreden ble plyndret og brent av Simon. Skalaen på en slik hendelse medfører at Josefus trolig forteller sannheten ut i fra sine opplevelser og kilder, ettersom mottakerne relativt lett kan etterprøve påstanden. I fare for å virke synsende så er ikke poenget at Josefus tar helt feil, men at om han har rett så kan mangelen på motstand også vise støtte hos folkene i Idumea. På den annen side kan dette være et godt eksempel på at Simons tilhengere var en særs blodtørstig, eller snarere en desperat hær som klargjorde seg til forsvar mot romerne.

Motivasjonen bak plyndringen av Idumea var nok opprustning, og sannsynligvis rekruttering, men den forteller oss også at Simon opprettholdt støtten hos sine tilhengere, og at de holdt fast ved deres felles mål. En misnøye mot byene og mot herskerklassen kan dermed sees på som en sannsynlig motivasjon, og oppslutningen Simon fikk viser nok til at det var store skjevheter i behandlingen av folkene utenfor byene. Josefus gjør det vanskelig å komme med noen mer spesifikke antagelser, men Simons tilhengere var stadig med på felttoget hans mot Jerusalem og en slik iherdighet vitner nok om en selvsikkerhet og en tro på at de kunne lykkes, og ikke minst at de mente det var et mål som var avgjørende for tilhengerne.

### 5.3 Den karismatiske opprørslederen Johannes fra Giskhala

Den andre sentrale opprørslederen, som allerede er omtalt i begynnelsen av dette kapittelet, var Johannes fra Giskhala. I motsetning til Simons bakgrunn for opprør, så gir Josefus en tydelig begrunnelse for Johannes sin motstand mot romerne. Tidlig i opprøret da Josefus selv arrangerte forsvaret av Galilea, opptrådte Johannes som en sentral aktør. Han fikk ansvaret for forsvarsverkene til Giskhala.<sup>296</sup> I følge Josefus holdt ikke dette for Johannes, som ønsket seg makt over Josefus for å bli feltherre og ha ansvaret for hele Galilea.<sup>297</sup> Josefus serverer en fortelling om hevn, hat og misunnelse når det gjelder Johannes. I likhet med Simon må man også her forsøke å se forbi den personlige vendettaen som Josefus legger til grunne for opprørslederens rolletiltredelse. Josefus betegner også Johannes svært negativt gjennom sine fortellinger, som en slags erkefiende under opprørene, som stadig byr på problemer for Josefus uansett om han sto med jødene eller romerne. Det er tydelig at Josefus betegner Johannes som en sentral aktør, og hans rolle for opprørene var viktig. Dermed er Johannes en

---

<sup>296</sup> Josefus, *BJ* 2. bok, XX, 6

<sup>297</sup> Josefus, *BJ* 2. bok, XXI, 2

karakter som kan fortelle mye ut ifra Wills' definisjon av ledere. Han trekker også mest på karismatisk autoritet, for han hadde ikke noen tydelig nedarvet stilling som tilsa at han lett kunne ta på seg lederrollen,<sup>298</sup> i likhet med Simon er han beskrevet som en person som var avhengig av frivillige tilhengere.

Han hadde enorme ambisjoner, men benyttet seg av de sjofleste midler for å nå sine mål. Som røver opererte han til å begynne med alene, men fikk senere andre med på sine dristige foretagender – først noen ganske få, men etterhvert som han fikk vind i seilene, ble de stadig flere. Han unngikk omhyggelig å innlemme svake sjeler i sin krets, men valgte sterke, beslutsomme menn med krigserfaring [...]<sup>299</sup>

Slik forteller Josefus om hvordan Johannes ble en røverleder. På tross av at Josefus maler et bilde av Johannes som en sleip mann, så klarer han ikke å unngå å fortelle om hans popularitet. Om vi skal tro Josefus, så fikk Johannes mange tilhengere, og han kunne til og med velge fra øverste hylle når det gjaldt hvem som skulle bli med i banden hans. Selv om dette sannsynligvis ikke stemmer helt, så forteller Josefus her om en mann med støtte fra en stor gruppe mennesker. En stor gruppe mennesker som støtter en mann som i utgangspunktet var fattig, og som ikke betegnes som en borger, tilsier at de hadde et felles grunnlag for gruppedannelsen. Dette gjør det fristende å trekke som konklusjon at Johannes' tilhengere i utgangspunktet heller ikke var rike eller å betegne som borgere, en slik antakelse er naturligvis umulig å etterprøve, men det er ikke usannsynlig at dette var sentrale faktorer for Johannes tilhengere. Det er nok også derfor Josefus beskriver dem som røvere, men dette gjør det også vanskelig å finne røvernes målsetning, for med tanke på at Johannes ender opp som en av de to opprørslederne i Jerusalem, så var det ikke kun ambisjoner om å røve til seg penger som drev ham og tilhengerne. At han beskrives som fattig, kan også tolkes som at det ikke var leiesoldater som fulgte ham, med mindre han kunne overtale dem ved å love rikdom i form av plyndring. Den forestående trusselen fra romerne, og de usikre tendensene i Judea, gjør det heller ikke svært troverdig at griskhet og ondskap var det eneste som drev disse menneskene til å forsøke å overta kontrollen av Jerusalem.

Josefus gir ikke Johannes' tilhenger noen tydelig betegnelse, men ved noen tilfeller kan det nesten se ut som at det var selotene som fulgte ham. Selotene er, som forklart i

---

<sup>298</sup> Josefus, *BJ* 2. bok, XXI, 1 - Johannes beskrives av Josefus som en som «i utgangspunktet var fattig».

<sup>299</sup> Josefus, *BJ* 2. bok, XXI, 1

kapittelet om de fire filosofiene og jødiske grupper, en vrien term å bruke og medlemmene faller som regel under andre sosiale grupperinger som bønder og borgere, i tillegg til selotbetegnelsen. En grunn til at det er litt uklart hvem tilhengerne til Johannes var er at Josefus forteller at Johannes taler til og opptrer som om han var en av dem, og at han er i kontakt med lederne av selotene.<sup>300</sup> Senere forteller Josefus at Johannes bryter med partiet sitt i et ønske om å innta rollen som hersker i Jerusalem,<sup>301</sup> men her er det ikke klart hvilken gruppering Johannes bryter med, om det er selotene han er blitt et medlem av, eller den røvergrupperingen han selv er en grunnlegger av tidligere i fortellingen. Denne vagheten blir en kontrast i forhold til det foregående kapittelet Josefus skrev, hvor han ettertrykkelig betegner partiet som seloter, og sett i sammenheng med Josefus tidligere betegnelse av Johannes' tilhengere som røvere, så kan dette gi visse implikasjoner.<sup>302</sup> Enten så vet ikke Josefus helt hvor han skal plassere Johannes, eller så vet han ikke helt hvem tilhengerne hans er. En siste og ganske besnærende implikasjon er også at Josefus ikke ønsker å innrømme hvem tilhengerne til Johannes er, fordi det vil gjøre det vanskeligere å male et svertende bilde av hans handlinger.

Johannes sin gruppering og deres forutsetninger for opprør kan antas å være ganske like Simons. Målet deres om å styre fra Jerusalem var det samme, og utgangspunktet var at det ikke var folk fra samfunnets høyeste sosiale sjikt som støttet de to. Derfor er det nærliggende å sammenligne Simon og Johannes sine grupperinger, men hva skilte disse to ifra hverandre? Hvorfor sto de ikke sammen? Et punkt som skiller Simon og Johannes er deres geografiske opprinnelse, og deres røtter i ulike byer. Johannes var fra Giskhala og Simon fra Gerasa.<sup>303</sup> Josefus utbroderer ikke mye mer om dette, men byene lå utenfor regionen Judea. De to ledernes geografiske opprinnelser er et punkt som skiller dem, og derfor kan det godt tenkes at dette gjenspeiles i tilhengerne deres. Johannes etablerte seg som leder i Giskhala først, og tilhengerne hans var nok derfor preget av den geografiske tilhørigheten de delte med lederen sin. Simons tilhengere ble på sin side beskrevet som å komme fra områdene ved Masada, ettersom det var her han slo seg opp som leder. Dermed har vi to grupperinger med en geografisk tilhørighet som skiller seg fra hverandre ved at de kommer fra nordligere og sørligere områder i Palestina. Ettersom disse to grupperingene også ender opp med å krige

---

<sup>300</sup> Josefus, *BJ* 4. bok, III, 14

<sup>301</sup> Josefus, *BJ* 4. bok, VII, 1

<sup>302</sup> Josefus, *BJ* 4. bok, VI, 3

<sup>303</sup> Josefus, *BJ* 4. bok, IX, 3 & Se Fig. 6 i vedlegget for kart

mot hverandre i Jerusalem, så kan den geografiske tilhørigheten være et utløp for deres politiske uenigheter.

#### 5.4 Den tradisjonelle opprørslederen Eleazar, sønn av Simon

Eleazar, sønn av Simon<sup>304</sup> er den tredje av de lederne som står for maktspillet og intrigene i Jerusalem, ifølge Josefus.<sup>305</sup> Han betegnes i langt tydeligere grad enn Johannes som en selot, og er å anse som den fremste lederen av selotene i Jerusalem.<sup>306</sup> Eleazar er nevnt som en av lederne som stakk seg ut under opprørets begynnelse, like etter slaget ved Beth Horon.<sup>307</sup> Etter seieren mot romerne var han lederen som trekkes fram i forbindelse med krigsbyttet, og ressurser, og han spilte sannsynligvis en sentral rolle på grunn av kontrollen over store økonomiske ressurser. Han var en av lederne av selotgruppen som kontrollerte Jerusalem, og Josefus betegner han som en mann av presteslekt.<sup>308</sup> I utgangspunktet var han skeptisk til Johannes' politiske spill i Jerusalem, og etter en tid brøt han helt med Johannes ved å angripe styrkene hans. På det tidspunktet er det tre store stridende parter innad i Jerusalem. I følge Josefus slår Eleazar og hans parti seg sammen med Johannes igjen ved en senere anledning.<sup>309</sup> Det er underlig at Josefus ikke forklarer dette grundigere, for Johannes angriper tempelet mens Eleazar kontrollerer det. Denne hendelsen kan man lese om hos Josefus og Tacitus. En stor forskjell mellom de to er at i Tacitus får man inntrykk av at Eleazar blir drept, mens Josefus aldri nevner Eleazars død i tempelet. Det virker underlig at Josefus skulle unnlate å nevne en så viktig detalj, med tanke på hans fokus på de individuelle lederne. Uansett forblir det en detalj, og den er av liten betydning for denne teksten.

Eleazar, Simons sønn, som var i besittelse av romernes bytte og dessuten pengene som var tatt fra Castius, og en god porsjon offentlige midler i tillegg, ville de likevel ikke betro noen tjeneste, da de så at han var herskesyk, og at selotene som han omgav seg med, opptrådte som

---

<sup>304</sup> Ikke sønn av den samme Simon som Simon, sønn av Gioras.

<sup>305</sup> Tacitus, *Historiae*, V, 12 - Også Tacitus beskriver de indre stridighetene i Jerusalem som delt mellom tre grupperinger.

<sup>306</sup> Selv om jeg poengterer at han er den fremste lederen, så nevner Josefus at han er leder sammen med en mann ved navn Zakarias, sønn av Amfikallevs. Zakarias er kun nevnt i dette tilfellet i *Den jødiske krig*.

<sup>307</sup> Josefus, *BJ* 2. bok, XX, 3

<sup>308</sup> Josefus, *BJ* 4. bok, IV, 1

<sup>309</sup> Josefus, *BJ* 5. bok, VI, 1

hans livvakter. Men det varte ikke lenge før mangel på penger og Eleazars forførelseskunst forledet folket til å underkaste seg han i ett og alt.<sup>310</sup>

Slik omtales Eleazar første gang i *Den jødiske krig*. Selv om Josefus ikke nevner noe eksplisitt om Eleazars bakgrunn, avslører han likevel en del. Det at Eleazar nevnes som en etablert leder første gang vi møter ham kan bety at han har spilt en rolle i opprøret mot romerne fra starten av, og at han kan sies å være preget av et negativt syn på den hellenerende gresk-romerske kulturen. Dette er også et inntrykk Josefus tydeligvis ønsker å gi, ettersom han forteller om «selotene som han omgav seg med», og selotene som gruppering er i denne tidlige fasen preget av å være framstilt som svært fiendtlige overfor romerne. Selotene det her er snakk om er nok også å anse som den samme gruppen som kom fra Galilea, og Eleazar har nok selv hatt røtter i samme region, i likhet med Johannes. Dermed kan han ved første øyekast sees som en representant for den jødiske befolkningens misnøye mot Jerusalems styre, og håndtering av situasjonen med romerne. Herunder ligger en del av hans karismatiske autoritet. I sitatet over skriver Josefus om hans «forførelseskunst», som også passer inn i beskrivelsen av en leder med karismatisk autoritet, ikke ulikt beskrivelsene av Johannes fra Giskhala og Simon, sønn av Gioras.

I tillegg forteller Josefus om hans ansvar når det gjaldt den økonomiske gevinsten etter angrepet på Cestius' legion. Dette er en detalj som kan vise til Eleazars bakgrunn som at den har gitt ham kompetanse nok til å forvalte store mengder økonomiske midler. På den annen side, kan det også være et uttrykk for at Eleazar ledet en styrke som var betydelig nok til at den klarte å karre til seg rikdommen, og at det dermed er et uttrykk for styrkene han kontrollerte. Det kan også være at begge deler er tilfellet, noe som passer godt med at Josefus forteller at Eleazar var av presteslekt.<sup>311</sup> Opphavet hans kan ha gitt ham økonomisk administrativ innsikt gjennom prestelig utdanning og ved at han var del av samfunnseliten. I motsetning til både Johannes og Simon kan det ligge et autoritetsgrunnlag hos Eleazar som passer godt med Webers beskrivelse av tradisjonelle autoritet. Dermed skiller Eleazar seg fra de to andre, spesielt ifra Johannes. Eleazars kontroll over tempelet under opprørene ga ham også mulighet til å utøve denne tradisjonelle autoriteten ved at folk utførte sine ofre der.<sup>312</sup> Under de indre stridighetene i Jerusalem slo han retrett til tempelet med sine tilhengere,<sup>313</sup> dette kan vise til en prioritering hos Eleazar hvor han søkte til stedet med religiøs og

---

<sup>310</sup> Josefus, *BJ* 2. bok, XX, 3

<sup>311</sup> Josefus, *BJ* 4. bok, IV, 1

<sup>312</sup> Josefus, *BJ* 5. bok, I, 4

<sup>313</sup> Josefus, *BJ* 5. bok, I, 2

tradisjonell autoritet. På den annen side kan det være en handling som var sterkt preget av å være strategisk. Både Josefus og Tacitus poengterer at tempelet var som en festning, og dermed et godt sted å forsvare under den interne krigen i Jerusalem.<sup>314</sup> I tillegg til å holde en militært strategisk posisjon i byen, opprettholdt Eleazar også virksomhetene i tempelet. Ofringer, ritualer og høytider ble fortsatt feiret under Eleazar,<sup>315</sup> noe som viser hans prioriteringer når det gjelder religion og som underbygger at han er en representant for den tradisjonelle autoriteten han har arvet ved sin presteslekt.

Hva slags tilhengere fulgte så Eleazar? At Josefus kaller dem seloter kan fortelle oss om en negativ holdning til hellenismen, men hva annet kan en tradisjonell leder tilby sine tilhengere som en karismatisk leder ikke kan? I Webers definisjoner av autoriteter er det en svakhet ved karismatisk autoritet som er tydelig i forhold til tradisjonell autoritet. Selv om begge er å anse som personlige autoriteter, så står den karismatiske autoritet i fare for å miste sin overbevisende kraft om lederen dør, eller hvis det er snakk om en mirakelmaker. Miraklene og dådene til lederen mister sin virkning med tid. På sikt er det derfor en usikker autoritet, som egner seg under opprørstilstander og revolusjoner, men etter det kortsiktige målet er oppnådd er det ikke sikkert den karismatiske lederen er den best egnede til å styre videre. Dette er ikke et problem med den tradisjonelle autoriteten, ettersom mennesker som Eleazar kunne vise til sine aner og religiøst etablerte rolle, og dermed poengtere at deres autoritet har vært trygg lenge og vil fortsette å være det ved å opprettholde autoriteten. Som en representant for opprøret, med tradisjonell autoritet kan Eleazar vise til en tilhengerskare som ikke ønsker de usikre forholdene rundt en karismatisk autoritet, men likevel ønsker de opprør mot den legale romerske autoriteten. Et geografisk betinget grunnlag er nok også viktig for hans tilhengere, slik som hos Johannes. Ettersom Galilea er det sannsynlige hjemlandet til Eleazar så kan man spore en splid innad i den galliske befolkningen mellom de som fulgte de karismatiske og de tradisjonelle lederne.

Kvalitetene ved de tre lederne viser til nå at deres grupper er utgangspunkt for ulike fragmenter i befolkningen. Problemet er at de ikke lar seg definere like tydelig ut i fra lederne. Det at gruppene støtter opp under ulike autoriteter derimot forteller at de er nødt til å ha hatt fundamentale forskjeller. Dette er lettere å se med tanke på at Eleazar klarere skiller seg fra de to andre i sin autoritetstype. Forskjellene mellom Simon og Johannes kan blant annet sees i det geografiske, som nok også spiller en av de mest sentrale rollene. Som det straks skal sees

---

<sup>314</sup> Josefus, *BJ* 5. bok, V, 1 & Tacitus, *Historiae*, V, 12

<sup>315</sup> Josefus, *BJ* 5. bok, III, 1

nærmere på, så gir lederne uttrykk for at de ønsker store omveltninger for Judea. I alle fall med tanke på styret, og selvstendighet fra romerne. Selv om Josefus er den beste kilden til opprørerne bør man derfor ikke anse hans skildringer av lederne som utelukkende onde, som grunnlag for deres roller. De historiske lederne var naturligvis mer sammensatte enn hva Josefus kan fortelle, men noen av kvalitetene deres kan overføres til forståelsen av gruppene de ledet.

## 5.5 Opprørernes mange ledere

Selv om de mest toneangivende lederne for kampen om Jerusalem, var Simon, Johannes og Eleazar, var det fremdeles en rekke andre ledere under krigen mot romerne. Det var karismatiske ledere, som beskrives av Josefus som å ha profetlignende roller, Kong Agrippa II som tok romernes side i konflikten, Josefus selv og herskerklassens ledere. Et utvalg av disse vil det nå redegjøres kort for.

### 5.5.1 Sjarlatanen

«Mye større skade voldt imidlertid den falske profeten fra Egypt, en sjarlatan av en mann, som var kommet til landet og utgav seg for profet. Det hadde lyktes ham å samle bort imot 30 000 naive sjeler[...]»<sup>316</sup> Det gis ikke noe navn til mannen Josefus beskriver her, derfor vil han heretter bli kalt Sjarlatanen, inspirert av Bente Lassens oversettelse. Sjarlatanen er et eksempel på en profetisk leder, og lite annet presenteres om hans ambisjoner. Derfor vil han kunne klassifiseres som en med karismatisk autoritet. Han kan ha benyttet seg av sine tilhengers tro på ham som mirakelmaker og religiøst utpekt, som grunnlag for sin autoritet. Josefus beskriver ham som fulgt av «30 000 naive sjeler», men dette er et tall som ikke nødvendigvis stemmer. Antallene vi kan lese om i antikke historikers verker er omdiskuterte, og det er en generell konsensus om at mange overdrev.<sup>317</sup> Dette gjelder også Josefus, som ikke er helt konsekvent i antallene han oppgir gjennom fortellingene sine. Derfor har det til nå vært unngått i denne teksten, men Sjarlatanens tilfelle er interessant. Han nevnes kun i et kort avsnitt i Josefus andre bok i *Den jødiske krig*. Men at han får oppført et spesifikt antall tilhengere gir en indikasjon på at det var en betydelig mengde som fulgte ham, selv om tallet ikke nødvendigvis stemmer. Sjarlatanen forsøkte angivelig å innta Jerusalem for å fordrive

---

<sup>316</sup> Josefus, *BJ* 2. bok, XIII, 5

<sup>317</sup> Roth, «Josephus as a Military Historian», s. 202



den romerske garnisonen. Forsøket lyktes ikke, og Josefus forteller at tilhengerne ble drept, tatt til fange og oppløst.<sup>318</sup> Når det gjelder Sjarlatanens tilhengere så spesifiserer ikke Josefus hvem de er, men at han omtaler dem som naive impliserer at de er jødiske og at Josefus derfor tar avstand fra dem. Denne mannen er et godt symbol på det fragmenterte samfunnet i Judea. Hvis vi skal tro Josefus kunne Sjarlatanen skaffe seg en stor hærske og utfordre Jerusalem. Det er snakk om en karismatisk leder med et betydelig antall tilhengere, som avfeies etter et avsnitt i fortellingen. Han er ikke satt i sammenheng med noen andre grupper, eller filosofier, noe som forteller at situasjonen var slik at karismatiske ledere hadde en stor påvirkning. At Sjarlatanen ikke ble skildret ytterligere kan tyde på at Josefus ikke har tilgang på bedre kilder om han, men han var betydelig nok til å ikke kunne utelates fra fortellingen.

### 5.5.2 Profeter og religiøse bløffmakere

Sjarlatanen var ikke den eneste profetiske lederen i Judea. «Ikke før var disse urolighetene brakt til opphør, så – likesom i en syk kropp – blusset de opp igjen på et nytt sted. De religiøse bløffmakerne og bandlederne slo seg sammen og egget mange jøder til opprør med oppfordringer om å slåss for friheten.»<sup>319</sup> Josefus er vag i beskrivelsene sine når det gjelder utbredelsen av andre «religiøse bløffmakere». Det vi derfor kan se er at det mest sannsynlig var flere andre profetiske ledere, ettersom Josefus trekker en slutning om at Sjarlatanens forsøk på å innta Jerusalem medførte at lignende ledere forsøkte det samme. Disse må ha hatt mindre gjennomslag enn Sjarlatanen, for det gjøres ikke et forsøk på å skille de individuelle lederne fra hverandre, og det trekkes ingen senere linjer tilbake til disse lederne. «De fordelte seg troppevis ut over landet, plyndret de rikes hus, drepte eierne og satte landsbyer i brann slik at hele Judea ble offer for deres rasende vanvidd.»<sup>320</sup> I likhet med sine beskrivelser av bandittbander er det en undergraving av legitimiteten til lederne ved at Josefus kun beskriver handlingene som utgangspunkt for kaos. Det gis ingen begrunnelse for hvorfor lederne fordelte seg i tropper, eller for hvorfor de plyndret og brant seg rundt i Judea. Punktet som skiller beskrivelsene av disse gruppene er nettopp at Josefus trekker frem de karismatiske lederne som toneangivende. Med andre ord var det et betydelig antall grupper ledet av profetiske, karismatiske, ledere. Til tross for at få detaljer er tilgjengelig, så beskrives handlingene, foretatt av Simon, sønn av Gioras, ved at de ranet de rike og herjet landsbyer.

---

<sup>318</sup> Josefus, *BJ* 2. bok, XIII, 5

<sup>319</sup> Josefus, *BJ* 2. bok, XIII, 6

<sup>320</sup> Josefus, *BJ* 2. bok, XIII, 6

Likevel var de ikke en del av de samme gruppene, og derfor er de uttrykk for en stor variasjon mellom ulike profetiske ledere, som utførte lignende handlinger.

### 5.5.3 Agrippa II og romernes legale makt

I krigen var det ikke bare karismatiske ledere som viser at befolkningen var splittet, kong Agrippa II er et uttrykk for legal og til en viss grad tradisjonell autoritet. Som siste ledd i Herodes-dynastiet trakk Agrippa på den legale autoriteten fra romerne. Herodes var selv innsatt som klientkonge av romerne i sin tid, og Agrippas nedarvede autoritet trekker derfor på det legale aspektet fra romerne, men også på en tradisjonell autoritet forbundet med konger. Tradisjonell autoritet hviler tungt på personlige forhold som grunnlag for å støtte opp om legitimiteten til handlingene utført av kongen.<sup>321</sup> Ettersom Agrippa blir nødt til å flykte fra Jerusalem kan dette vitne om at den tradisjonelle autoriteten hans ikke var utbredt nok til å være hans grunnleggende autoritet. Dette medførte også at Agrippa støttet romerne under opprøret, ikke de jødiske opprørsgruppene. Josefus viser til Agrippas romervennlighet ved å tilskrive kongen en rekke taler.

Hvis jeg hadde trodd at dere alle var innstilt på krig med romerne, og ikke visste at de edleste og mest rettskafne borgerne går inn for å bevare freden, da skulle jeg ikke ha stått frem og talt til dere eller våget å komme med råd. [...] Vel er det så at de romerske embedsmennene er urimelig hårde, men det er ikke dermed sagt at *alle* romere – Caesar innbefattet – gjør dere urett. Og likevel er det mot dem og ham dere vil føre krig.<sup>322</sup>

Gjennom talene viser Josefus sine to sider som romer og jøde, ved at han forteller om Agrippa som en konge som ville beholde freden med romerne, men også følte medynk med den jødiske befolkningen. Til tross for dette er det en partisk fremstilling av Agrippa hvor han tydelig kritiserer opprørerne. Selv om talene til Josefus, som nevnt, ikke bør ansees som reelle historiske hendelser, så er den nok basert på at Agrippas motstand mot opprørerne var markant.

Agrippa støttet seg mest til en legal autoritetstype gjennom sitt forhold til romerne. Dette vises også i passasjer under trefninger hvor kongsmenn sloss med romerne.<sup>323</sup> En militær støtte av romerne er et klart standpunkt i konflikten. I tillegg har Josefus selv fortalt

---

<sup>321</sup> Applerouth & Edles, *Classical and Contemporary Sociological Theory*, s. 172

<sup>322</sup> Josefus, *BJ* 2. bok, XVI, 4

<sup>323</sup> Josefus, *BJ* 5. bok, II, 1

om forholdet mellom Augustus og Herodes, i første bok av *Den jødiske krig*. Her forteller han at Herodes nøyte godt av å være vennlig innstilt til den nye keiseren, Augustus, etter han slo Marcus Antonius i kampen om tronen. Selv om Herodes hadde støttet Marcus Antonius, ble unnskyldningene hans godtatt og han fikk beholde makten over Judea på vegne av romerne.<sup>324</sup> Ved å lage en parallell til den historiske borgerkrigen, så underbygger Josefus' støtten Agrippa ga romerne. Det som kan trekkes fra fremstillingen av Agrippa og legitimeringen av hans handlinger er at det ikke var noen tvil om at han støttet romerne. Josefus forklaring av hvorfor Agrippa støttet romerne kan sees på som et trekk fra verkens apologetiske side. Grunnen til å måtte forsvare kongen på hans egne vegne kan være at Agrippa ikke nøyte stor støtte i befolkningen, og Josefus var nære romerne da han skrev verkene. Den legale autoriteten til Agrippa er forbundet med byråkratiske prosesser,<sup>325</sup> som et ledd i at hans makt var gitt fra keiserriket. Derfor var det sannsynligvis sterkest støtte hos tilhengerne som var nærmest kongen i det byråkratiske systemet. Sitatet fra forrige avsnitt viser også til at Agrippa fant støtte hos borgere, noe som henger sammen med dette. Dette tilsier sannsynligvis at han ikke sanket den beste støtten i resten av befolkningen.

#### 5.5.4 Opprørslederen Josefus, og herskerklassens ledere

I sin beretning forteller Josefus Flavius om sin egen rolle som opprørsleder, hvor han hadde ansvaret for forsvaret av Galilea. Beskrivelsen han gir av seg selv i rollen, kan anees som litt despotisk. I følge ham selv er det kun han som utnevner dommere og bestyrere som han plasserer rundt om i landet.<sup>326</sup> Dette gjør ham til en fremmed leder med bakgrunn fra Jerusalem, som skal organisere forsvaret av, og i tillegg styre Galilea i en uhyre turbulent situasjon. Josefus gir en raus beskrivelse av seg selv og sine handlinger i løpet av hendelsesforløpet i *Den jødiske krig*. Det er ikke så rent lite han får til på egen hånd, men han gjør også et poeng av å samarbeide med den lokale befolkningen. «Det Josefus først og fremst var opptatt av da han kom til Galilea, var å vinne innbyggernes velvilje, for han visste at han med dette ville ha oppnådd meget, selv om alt annet skulle mislykkes.»<sup>327</sup> Til tross for denne selverklærte innstillingen til sin nye posisjon møtte Josefus mye motstand. Det ble spredd rykter om at han ville forråde landet til romerne, og han forteller at 100 000 mann med våpen

---

<sup>324</sup> Josefus, *BJ* 1. bok, XX, 1-2

<sup>325</sup> Applerouth & Edles, *Classical and Contemporary Sociological Theory*, s. 171

<sup>326</sup> Josefus, *BJ* 2. bok, XX, 5

<sup>327</sup> Josefus, *BJ* 2. bok, XX, 5

i byen Tarikhaia, samlet seg mot ham.<sup>328</sup> Som sagt er Josefus raus med beskrivelsene av seg selv, og gjennom en rekke drastiske handlinger får han nærmest egenhendig mobben til å forsvinne. Hverken antallet som stilte opp for å konfrontere Josefus, eller at han heltemodig og listig lurte hele mobben, bør ansees som en pålitelig historisk framstilling, men at det var en misnøye med Josefus blir tydelig. Han gir også Johannes fra Giskhala mye av skylden for at mobben i det hele tatt dannet seg.<sup>329</sup> Om Johannes var like involvert i hendelsene som Josefus påstår, så tjener han som et symbol på misnøyen. Johannes som leder representerer jøder som motsatte seg Josefus, og gitt hans popularitet, så var ikke det så rent få. Til tross for at det er en freidig framstilling Josefus her kommer med, så kan man se noen overgående tendenser. Derfor viser Josefus at som leder medførte den plutselige overtakelsen av ansvaret for Galilea en ytterligere destabilisert situasjon i regionen.

Martin Goodman avgrensner bestyrerne av Judea som en egen herskerklasse. Han deler herskerklassen inn i to deler på bakgrunn av hvor de har makten sin fra. Ypperstepresten og presteskapet ser han i sammenheng med Herodes, som var halvt jøde og klientkonge på vegne av Roma.<sup>330</sup> «The High Priests he appointed almost all came from Alexandria and Babylonia, from families which had hitherto had no connection with Judaeen politics and which could therefore claim no allegiance from any section of the population.»<sup>331</sup> Ypperstepresten og presteslektene i forkant av opprøret, som Josefus også er en del av, er deler av de samme tradisjonene som Herodes etablerte i sin regjeringstid mellom år 40-4 fvt. Goodmans poeng er at disse også er svekket av dårlig tilknytting til befolkningen. Den andre delen av herskerklassen som Goodman mener eksisterte var rike individer som fikk lederrollene sine av romerske guvernører.<sup>332</sup> Josefus og de andre lederne som endte med å tjene rollen som opprørsledere etter konflikten var utløst, faller innenfor denne kategorien. Goodman benytter dem selv til å fortelle om hvorfor opprøret brøt ut, hvor de dermed danner grunnlaget for konflikten. De representerer en feilende tradisjonell autoritet, og gruppen de danner er et viktig og konfliktskapende fragment i befolkningen.

Støtten de ulike lederne fikk viser også til en støtte av de ulike autoritetene de representerte. Noen ledere som Agrippa II, eller Johannes fra Giskhala, lente seg mer på visse autoritetstyper enn andre. Agrippa knyttes til legal, og til en viss grad tradisjonell autoritet,

---

<sup>328</sup> Josefus, *BJ* 2. bok, XXI, 3

<sup>329</sup> Josefus, *BJ* 2. bok, XXI, 6

<sup>330</sup> Goodman, *The Ruling Class of Judaea*, s. 40

<sup>331</sup> Goodman, *The Ruling Class of Judaea*, s. 41

<sup>332</sup> Goodman, *The Ruling Class of Judaea*, s. 46

mens Johannes knyttes til den karismatiske autoriteten i større grad enn de to andre typene. Johannes og Agrippa ble dermed representanter for befolkningens delte mening om hvilken autoritet som gavnet dem best. Slik viser støtten de ulike autoritetstypene fikk, en delt befolkning når det gjelder hva slags lederskap og struktur de i det hele tatt ønsket. Det faktum at det var mange karismatiske leder som opererte i samme tid, medfører at denne støtten av autoritetstyper blir fragmentert i langt flere fortolkninger av den enkelte kategorien. Slik danner man også et bilde av store usikkerheter, og uenigheter i befolkningen når det gjaldt hva slags autoritetstype som burde styre fra Jerusalem.

### 5.6 Myntutstedelse, fra karismatisk til legal autoritet

Josefus er den mest omfangsrike kilden til opprørene, men det er også andre arkeologiske kilder som kan gi en uavhengig framstilling av konfliktens utvikling. En verdifull kilde i denne forstand er myntene som ble utstedt fra Jerusalem under opprøret. Disse brøt blant annet med hellenistiske motiver og inskripsjoner, noe som tyder at de tjente en viktig funksjon. Jørgen Christian Meyer poengterer at man gjennom myntene ser et tydelig brudd med det romerske og proklamasjonen av en ny æra.<sup>333</sup> Han viser til symbolbruken fra mynter slått under den første jødiske krig, og under det senere Bar-Kokhva opprøret der fasaden til tempelet er et prominent symbol på myntene. I sammenheng med Meyers poeng, vil det nå kun fokuseres på myntene fra det første opprøret, og hva de kan fortelle i forhold til lederne og gruppene som utstedte dem.

Myntene ble slått i shekel og halv shekel av sølv,<sup>334</sup> og som prutah<sup>335</sup> av bronse.<sup>336</sup> Sheklene ble slått fra år 66 evt. etter innsettelsen av opprørsstyrker i Jerusalem, men det skulle komme flere varianter av shekelen gjennom opprøret. Sølvsheklene som ble slått under opprøret har hebraisk språk, motiver og inskripsjon som knyttes til det jødiske.<sup>337</sup> Begge sidene av myntene var preget, hvor fremsiden viste et beger som trolig er tilknyttet den rituelle praksisen fra tempelet.<sup>338</sup> Dermed utviser myntene en symbolisme som er ment å knytte opp mot jødedommen, og den rituelle kulturen som var en essensiell del av tempelkulten, Jerusalem og tempelet som religiøst midtpunkt. Forsiden viser i den hebraiske

---

<sup>333</sup> Meyer, *What have the romans ever done for us*, s. 142

<sup>334</sup> Kanael, *Ancient Jewish Coins*, s. 57

<sup>335</sup> Prutaen er av mindre verdi enn shekelen.

<sup>336</sup> Markowitz, «Coinage of the Jewish War»

<sup>337</sup> Fig. 1 og Fig. 2 i vedlegget

<sup>338</sup> Kanael, *Ancient Jewish Coins*, s. 57

påskriften hva slags verdi myntene representerer og hvilket år de er slått. Halv-shekelen (Fig. 1) har påskriften «[år] 1», noe som etablerer en ny tidsregning og tydelig viser et brudd med de etablerte maktstrukturene fra Romerriket. På baksiden finner man påskriften «Hellige Jerusalem», og en figur som viser en stav med tre granatepler eller blomster på enden. Det er usikkert om det er granatepler eller blomster, men uavhengig av hvilken teori man støtter seg til så er det et symbol forbundet med ypperstepresten. Det interessante er at shekelen fra år 70 evt. (Fig. 2) har lik påskrift, på baksiden. Riktignok viser forsiden en annen variant av det rituelle begeret og påskriften «[år] 5» i stedet, samt at det er en shekel og ikke en halv-shekel, men det er ingen forskjeller i budskapet. Dette viser kontinuitet i noen av de slåtte myntene, og er i kontrast med en annen del av myntene som skifter budskap underveis i opprøret.

Prutaen fra år 67-68 evt., merket med år 2 (Fig. 3), og dens budskap står i kontrast til halv- (Fig. 4) og kvart-shekelen (Fig. 5) fra år 69-70 evt. Det første budskapet «Frihet for Sion<sup>339</sup>»<sup>340</sup> finnes på prutaen fra år 2. Symbolene på mynten forestiller en amfora, som i likhet med begeret på shekelen mest sannsynlig henviser til en rituell praksis, potensielt i form av libasjonsoffer ettersom bladet fra en vinranke er avbildet på baksiden av mynten. Prutaens budskap er politisk og viser, som Meyer sa, et tydelig brudd med Roma i likhet med myntene fra figur 1 og 2. Det er fra opprørets fjerde år at det skjer en endring i budskapet på en del av myntene. Halv- og kvart-sheklene fra år 4 har en annen symbolbruk tilknyttet Sukkot, løvhyttefesten. Høytiden er en påminnelse om deler av vandringen gjennom Sinaiørkenen, i tillegg til at den var en pilgrimsferd for menn som måtte reise til tempelet i Jerusalem for å ofre. Den markerte også et avsluttet innhøstingen i slutten av landbruksåret.<sup>341</sup> Bladet fra vinranken i prutaen kan også sees som et symbol på Sukkot, ettersom vindruene er en viktig del av innhøstingen.<sup>342</sup> Sann sett viser myntene potensielt en kontinuitet, men påskriften på halv- og kvart-sheklene fra år fire har et annet budskap rettet mot Sion. På disse står påskriften: «For absolusjonen av Sion».<sup>343</sup> Endringen i påskriften mellom prutaen<sup>344</sup> og de to myntene<sup>345</sup> er fremdeles i tråd med den tidligere avstanden fra Romerriket, men den kan også vise til endringer for myntutstederne i Jerusalem.

<sup>339</sup> Groth, «Sion» - Sion er en betegnelse på Jerusalem, eller deler av byen.

<sup>340</sup> Kanael, *Ancient Jewish Coins*, s. 57 – Oversettelse fra Baruch Kanaels oversettelse: «Freedom of Zion».

<sup>341</sup> Groth, «Løvhyttefesten»

<sup>342</sup> Groth, *Jødedommen*, s. 173

<sup>343</sup> Kanael, *Ancient Jewish Coins*, s. 58 – Oversettelse fra Baruch Kanaels oversettelse: «for the redemption of Zion»

<sup>344</sup> Fig. 3 i vedlegget

<sup>345</sup> Fig. 4 og Fig. 5 i vedlegget

I sin artikkel *Ancient Jewish Coins and Their Historical Importance* (1963) spekulerer Baruch Kanael i om endringen i budskapet kan sees i sammenheng med Simon, sønn av Gioras. Grunnen til dette er at Simon angivelig hadde kontroll over større deler av byen i det fjerde året, da man også kunne se endringen i myntene.<sup>346</sup> Autoriteten til å slå mynt i Judea var tilknyttet yppersteprestene, og senere Herodes. Altså den tradisjonelle autoriteten i Judea, og senere har nok myntslagningen vært tilgjengelig for de som kontrollerte tempelet i Jerusalem.<sup>347</sup> Dette er problematisk i forhold til Kanaels påstand, ettersom Johannes fra Giskhala kontrollerte tempelet. Én mulig, og sannsynlig forklaring er at Johannes ble isolert fra å slå mynt, ettersom han isolerte seg i tempelet da det tjente rollen som garnison. Derfor kan de nye myntene være forbundet med Simon.

Utsteding av mynter var en måte å annonsere viktige politiske budskap på til befolkningen. Det var på denne måten at man fikk spredt nyheten om et maktskifte i landet, og budskapet til det regjerende individet eller individene.<sup>348</sup> Variasjonen i myntene kan derfor godt forklares av endringer i hvem som kontrollerte myntutstedelsen. Likevel er det slående at variasjonen i budskapet ikke er større, selv om det er en forskjell mellom «Frihet for Sion» og «For absolusjonen av Sion». Sistnevnte kan vise til å rette opp i den tidligere politiske situasjonen, men det er også populært å se det siste budskapet som mer spirituelt enn politisk. Argumentet for denne utviklingen er at situasjonen ble mer prekær under beleiringen av Jerusalem, og at dette i sin tur fører til at man vender seg mer mot religion enn mot politikk.<sup>349</sup> Dette argumentet er vanskelig å etterprøve, og det er mest sannsynlig utledet på bakgrunn av Simons tilknytning til selotene. Selotenes religiøse dimensjon er ofte fremhevet, og det er ikke unaturlig å se Simons innflytelse på myntutstedelsen som et uttrykk for en religiøs motivasjon.

Et element som kan motsi at endringene i budskapet om Sion er betydelig, er kontinuiteten i halv-shekelen fra år en<sup>350</sup> og shekelen fra år fem.<sup>351</sup> I og med at shekelen fra år fem beholdt påskriften «Hellige Jerusalem» mot slutten av opprørene, og at den ikke er slått med påskriften «For absolusjonen av Sion», kan dette tilsi at betydningen av budskapene på myntene ikke var så viktige. En annen forklaring kan være at utstederne ikke hadde full kontroll over de ulike myntene. Det er òg mulig at myntene sirkulerte i ulike sfærer. Kanael

---

<sup>346</sup> Kanael, *Ancient Jewish Coins*, s. 59

<sup>347</sup> Deutsch, *Coinage of the first jewish revolt against rome*, s. 364-365

<sup>348</sup> Kanael, *Ancient Jewish Coins*, s. 57

<sup>349</sup> Markowitz, «Coinage of the Jewish War»

<sup>350</sup> Fig. 1 i vedlegget

<sup>351</sup> Fig. 2 i vedlegget

påpeker at en del av sheklene ble slått i bronse som en nødløsning i mangel av sølv.<sup>352</sup> En spekulativ, men mulig, forklaring er at sølvmynter ble benyttet som valuta beregnet på handel utenfor Jerusalem, mens bronsemynter var en respons til inflasjon innenfor bymurene.<sup>353</sup> Dette kan forklare alterneringen i motiver, men det er likevel en teori som ikke beror seg på et solid grunnlag.

Til tross for at det er vanskelig å finne et godt grunnlag for hvorfor myntene endret seg under opprøret, så forteller de likevel mye om situasjonen for lederne. Hva var egentlig hensikten med å slå ny mynt for ledernes del? Før opprørene var myntutstedelse indirekte under romersk kontroll. Med tanke på autoritetstypene kan man forbinde det med et trekk fra legal og tradisjonell autoritet. Opprørslederne Simon og Johannes er blitt karakterisert som ledere som i stor grad var avhengig av sin karismatiske autoritet. Max Weber poengterer at denne autoritetstypen ikke er spesielt stabil, og at grunnlaget for autoriteten kan avta etter som tiden går og ledernes «mirakeleffekt» avtar.<sup>354</sup> Det virker svært naturlig at det dermed oppstår et behov for lederne i å sementere makten sin i andre autoritetstyper. Myntutstedelsen kan sees som en handling på bakgrunn for et behov for en slik overgang. Hvis vi ser Simons overtagelse av mye av kontrollen i Jerusalem i sammenheng med det endrede budskapet i myntene, så kan dette også være et uttrykk for at han også søker å etablere et bredere autoritetsgrunnlag enn kun det karismatiske. Om vi skal se bort i fra teorien om Simon, så viser myntene uansett et behov for og et forsøk på å etablere legal og tradisjonell autoritet som leder.

Endringer i autoritetstyper for de enkelte lederne er et uttrykk for den turbulente situasjonen, og ulike behov i befolkningen. Utstedelse av mynt er som nevnt en metode for å annonsere utskiftninger i regjerende krefter. Dette gjelder også for Judea, og gruppene som kjempet om kontroll. Fredrik Barths poeng om at grupper utviser sosiale identifiserbare egenskaper for å vise tilhørighet til en gruppe, er også relevant i forhold til myntene. Her vises det ikke i så stor grad hvem som er medlemmer av gruppen som at gruppen er i ferd med å etablere seg i en sentral posisjon. Ulike mynter viser at Jerusalem er ustabilt, til tross for at halv-shekelen fra år 1 og shekelen fra år 5 viser kontinuitet. Både myntene som viser kontinuitet og de som bryter med denne er kun uttrykk for de regjerende ledernes holdninger.

---

<sup>352</sup> Kanael, *Ancient Jewish Coins*, s. 59

<sup>353</sup> Markowitz, «Coinage of the Jewish War» - Mike Markowitz hevder at inflasjon innad i Jerusalem, blant annet førte til høye brødpriser.

<sup>354</sup> Weber, *Politics as a Vocation*, s. 2 og Applerouth & Edles, *Classical and Contemporary Sociological Theory*, s. 173



Dermed blir de, i tråd med Barth, en faktor for hva en gruppe identifiserer seg bak. For romerne er det et klart signal om et brudd, det samme gjelder for jødene, men de formidler ikke at det er noen enighet om hvordan bruddet skal foregå. Gjennom analysen av Josefus har det blitt konstatert at de ulike gruppene distanserte seg fra hverandre og at det nettopp var mange ulike ledere som forsøkte å få kontroll over Jerusalem, og autoriteten til å slå mynt som en konsekvens av det. Med denne informasjonen i bakhånd blir dermed myntene å se som et uttrykk for én gruppe, snarere enn et folk. Kan hende var hensikten med myntene å samle opprørerne bak én enkelt sak, men trolig har det kun forverret forholdene ettersom myntene blir symboler for innbyrdes uenighet.

### 5.7 Ledernes rolle

Gjennom å se på ledere, deres forhold til hverandre og de ulike autoritetstypene de utviste, dannes et bilde av de gruppene som fulgte dem. Selv om ledere i mange tilfeller kan sees som samlende figurer for større grupper, så viser lederne under de jødiske opprør til en splittelse i befolkningen.

Undersøkelsen av de tre opprørslederne i Jerusalem viste at det var mindre delmål og geografisk tilhørighet som skilte gruppene, deres framtidsplaner for Judea og ideer om hvordan det skulle formes later til å ha drevet de tre inn i stadig konflikt med hverandre. Noen helt konkrete målsetninger er vanskelig å fastslå, men forskjellene i opprinnelse og handlinger gjør at vi kan foreta relativt sikre antagelser om hva som drev lederne og deres tilhengere, som at de drev en kamp mot eliten i Jerusalem, og at tilhengerne ikke bare var leiesoldater, men også fulgte dem av flere grunner enn økonomisk vinning. Dermed kan vi spore noen større mål for relativt store deler av befolkningen i Judea, og disse målene lignet hverandre, i og med at Jerusalems elite måtte overstyres for å gjennomførelsen, men ettersom de ikke kunne enes så var de langsiktige planene trolig svært forskjellig.

Sjarlatanen eksemplifiserer hvordan det var mange ulike opprørsledere, som til tross for å ha stor oppslutning ikke var viktige nok til at Josefus ga en inngående beskrivelse av dem. Det betyr likevel ikke at de ikke var viktige for den historiske situasjonen, men kanskje heller for Josefus gjenfortelling. Sjarlatanen og de andre profetiske opprørslederne vitner om et uhyre fragmentert lederskap hos opprørerne. Karismatiske ledere samlet om seg små og store grupper som igjen forholdt seg til ulike målsetninger, til tross for en samlet misnøye mot romerne.

Agrippa II, Josefus og herskerklassens ledere hadde mest sannsynlig liten støtte i massene, men de har likevel vært viktige holdepunkter i sine egne nettverk. Agrippa og hans tilhengere symboliserer i stor grad at det var en støtte for romerne i befolkningen, og dermed er ikke bare en fragmentert opprørsstyrke, men en fragmentert befolkningen som kommer til syne. Josefus og herskerklassen representerer en gruppe som møtte stor misnøye innad i befolkningen, men som likevel var i posisjonen som opprørsledere mot romerne. Med forræderiet til Josefus, og herskerklassens tilknytning til Judeas rolle som klientkonedømme, forverres situasjonen for opprørsfronten, for ulikhetene er markante.

Myntene forteller at ønsket om bruddet med det romerske er et sentralt aspekt for lederne, men de ulike budskapene og symbolene forteller at fremgangsmåten for dette var ulik. Kan hende var myntene utstedt for å virke samlende på mottakerne, ved å vise til en felles målsetning om et fritt Judea, men de kan like gjerne ha provosert fram større uenigheter avhengig av forholdet mellom gruppene som slo myntene og de som mottok dem. Lederne symboliserer derfor ikke et samspill i befolkningen, kun innad i gruppene de ledet.

## Kapittel 6: Konklusjon

I denne masteroppgaven har jeg undersøkt hvilke grupper og grupperinger som fantes i den jødiske befolkningen i Judea, og hvordan samspillet mellom disse påvirket krigen mot romerne. Innledningsvis ble det vist at konflikten er karakterisert som brutal og alvorlig, men at forskningslitteraturen ikke alltid stiller spørsmål om hvorfor det ble slik. Josefus Flavius forteller at det var noen få opprørsgrupper, anført av tyranniske ledere, som utløste konflikten og forverret situasjonen for hele befolkningen. Denne forklaringen er det blitt stilt spørsmål til i forskningslitteraturen ved at andre gruppers rolle har vært trukket fram. Men fokuset har ligget på oppbygningen og de utløsende årsakene til krigen. Rollene til grupper som herskerklassen og selotene er ofte blitt behandlet isolert, og i sistnevnte tilfelle er det spesielt blitt vektlagt at religiøs fanatisme var definerende for gruppen. Det er ikke i så stor grad sett på hvorfor opprørene varte så lenge som de gjorde eller hvordan de ble så alvorlige.

I avgrensningen ble det stilt spørsmål til hvert enkelt analysekapittel. Kapittel tre, om filosofier og grupper, søkte å svare på hva slags påvirkning religiøse og politiske grupper hadde på resten av samfunnet. De fire filosofiske gruppene utgjorde i så grad et godt utgangspunkt for å forstå denne påvirkningen. Fariseerne, saddukeerne og esseerne var grupper som viser godt hvordan ulike holdninger i den jødiske befolkningen ble skapt. For det første er de representanter for ulike verdenssyn, og for det andre har de hver sin politiske påvirkning. Gruppene hadde rollene som tolkere av loven, og var dermed sentrale for samfunnene rundt. Spesielt var fariseernes tilstedeværelse innflytelsesrike for samfunnsmassene ettersom de figurerer slik i bibelske henvisninger, men også ved at Josefus tilskriver dem rollen som åpne og vennlige. Denne vennligheten var et engasjement som viste utbredelse i befolkningen. Slik ble også denne gruppens avgrensede kvaliteter spredt. Konsekvensene av dette kan sees i de bibelske referansene som viser at det var en motstand mot fariseerne, eller rollen de hadde. Saddukeerne var mer eksklusive og symboliserer også at det økonomiske aspektet spilte en rolle for folks oppfatning av gruppene. Deres omgang med den rikere delen av befolkningen kan også hentyde en utvisning av ulikhet innad i deres nettverk.

Esseerne i sin tur skilte seg spesielt fra de to andre. Som gruppe hadde de et langt tettere indre fellesskap, ved at de kan sees på som en mysteriekult og deres påståtte forakt for rikdom setter dem på siden av samfunnet. Likevel levde de i byer og på landsbygda, og de hadde som de andre en tydelig tilstedeværelse om enn ikke i Jerusalem. Den fjerde filosofien bør ikke sees på som en gruppe slik de andre filosofiene var. Det var snarere en utbredt

holdning i befolkningen, og disse holdningene var å finne i andre grupper. Herunder finner vi både selotene og sikarierne som ofte er feiltolket som samme gruppe eller som den fjerde filosofien som en gruppe, og ikke som en holdning. I motsetning til de andre filosofiske gruppene som er forankret i lange tradisjoner, er disse gruppene nye for sin tid og vitner om framveksten av nye behov og målsetninger i befolkningen. Gjennom de ulike gruppenes nettverk skapes det et skille i befolkningen ettersom det ikke bare var medlemmer som var påvirket, men også tilhengere. Ulike verdenssyn og forhold til lovene er å anse som identitetsskapende. Gjennom nettverkene i befolkningen fikk man derfor ulike forutsetninger for politisk og religiøs forståelse.

Kapittel fire handler om at de ulike grupperingene kunne vise til et konfliktskapende samspill i befolkningen, som var spørsmålet som ble stilt innledningsvis. Det er representanter for kulturelle, økonomiske og sosiale faktorer som her trekkes fram. Den kulturelle innflytelsen av hellenismen i Judea var absolutt til stede i byene. Her spiller blant annet gymnaset en sentral rolle som kulturspredende kanal, og aktivitetene som ble utført der viser dette tydelig ettersom de brøt med jødiske tradisjoner. De hellenistiske innflytelsene var også mest sentrale for eliten, noe som medførte at det ble slått en tydeligere kile mellom dem og resten av befolkningen. Med tanke på følelsen av tilhørighet, og målet om hvilken retning folk skulle ledes i, var dette en betydelig faktor. Denne ble ytterligere forsterket av at vi ser konsekvensene og forverringen av det økonomiske skillet mellom by og landsbygd. Et slikt skille førte nok til at man kunne se befolkningen i by og bygd som to ulike grupperinger.

Situasjonen ble forverret av banditter og røvere som plyndret landsbygda. Noen benyttet byer som baser for å plyndre landene omkring, og byene som skulle beskytte sine landsbygder viste seg å ikke alltid ha ressurser eller anledning til å forsvare landsbyboerne. Med andre ord gjorde beboerne i byer livet mer utrygt for landsbybeboere på to områder, de angrep dem og klarte ikke forsvare dem. De trygge byene ble nok symboler på urettferdigheten, ettersom mye av produksjonen på landsbygda var eid av landeiere fra byene. Til sist ble det sett på hvordan familier var tette enheter som i Galilea tok avstand fra gresk-romerske hellenistiske kulturelle elementer i husstanden og dermed kan man se ulike grupper gjennom at familiene trekker linjer mellom seg og andre. Ekteskapspraksisen i den jødiske befolkningen er noe Tacitus bemerket som et sært trekk, og dermed var det et trekk som skilte jødene fra andre sett fra hans ståsted. Det viser seg at realiteten nok var mer raffinert enn at jøder kun giftet seg med jøder, og det var minst to praksiser for ekteskap i den jødiske befolkningen. Likevel er det nettopp det at Tacitus trekker frem ekteskap som en indikator på

jødisk identitet som gjør det mulig å se grupperinger i samfunnet. Der Tacitus benytter seg av ekteskap for å avgrense jødene fra andre, kan man også se avgrensninger innad i befolkningen ved de ulike praksisene. Familiene viste også en evne til å identifisere seg med overgående kulturelle strømninger, og slik viser de at de ulike nettverkene for påvirkning fra de filosofiske gruppene også må ha virket inn på store deler av samfunnet.

Kapittel fem belyser spørsmålet om hvordan de ulike lederne representerte forskjellige holdninger i befolkningen, mot romerne og mot jødene. Ledernes rolle som ledere tilsier at gruppene som fulgte dem kan defineres ut i fra deres mål og handlinger. Riktignok har også ledere egne ambisjoner som ikke nødvendigvis speiler gruppene, men autoritetstypene lederne utviser fikk støtte fra tilhengerne. Dette illustrerer ulike tilnærminger til det politiske bildet i samfunnet. Et svært viktig poeng når det gjelder ledere er det faktum at det var så mange av dem. Gjennom dette ser vi også mange ulike grupper som fulgte lederne, og selv om det ikke er mulig å finne konkrete mål for alle ledernes handlinger så vet vi at målene ikke sammenfalt. Myntene fra opprøret er et uttrykk for autoriteten til lederne i Jerusalem. De forteller at bruddet med romerne og ambisjonene om et selvstendig Judea, med Jerusalem som hovedstad, var et av de største målene for lederne som kunne utstede mynter. Derfor skiller også de tre krigsherrene i Jerusalem seg fra de andre lederne, og de viser at gruppene som fulgte dem virkelig kjempet for nettopp det totale bruddet med keiserriket. Josefus selv er å anse som en aktør som kombinerer de ulike innflytelsene. På flere måter eksemplifiserer han hvordan de ulike grupperingene og gruppene hadde innflytelse på og spilte inn i befolkningen. Dette kan man se ved at familien hans var viktig gjennom hans presteslekt, han tilhørte sannsynligvis fariseerne som gruppe, var påvirket av hellenismen og han hadde rollen som en av herskerklassens opprørsledere. Denne bakgrunnen spilte nok også inn da han overga seg til romerne.

Befolkningen i den romerske provinsen Judea var et samfunn som utviste et komplekst bilde av grupper og grupperinger innen, og på tvers av, de ulike aspektene i samfunnet. Ved å benytte Fredrik Barths sosialantropologiske teori om etniske grupper, kan man se at gruppene skapte sin identitet ved å avgrense seg fra andre. Samspillet mellom gruppene og grupperingene i de ulike aspektene var, som vist i denne oppgaven, ofte i en slik situasjon at de sto i konflikt med hverandre. Denne konflikten fikk sin oppblomstring da sentralstyret sviktet i Jerusalem, og gjorde at den eksterne legale autoriteten i form av romerne ikke fikk bukt med situasjonen. De ulike grupperingene og gruppene skapte tilhørighet, men også et fragmentert samfunn.

I et fragmentert samfunn som det i Judea, fant hverken jøde eller romer noen holdepunkter for fredsslutning. Én enkelt gruppe representerte ikke befolkningen i hele området, og ville risikere å møte større motstand ved eventuelle forhandlinger med romerne. Dette vises også med Josefus som aktør i konflikten, hvor han ble møtt med krasse holdninger fra sine tidligere jødiske allierte etter hans forræderi. Han ble altså sett på som en likemann i form av at han var jøde, men ikke med tanke på hans politiske ståsted. Fellesskapet mellom jøder fikk nok sitt utløp i kampen mot romerne, men det var fragmentene innad i den jødiske befolkningen som forverret det hele. Derfor ligner også opprørene dagens situasjon i Syria. Som er en situasjon hvor en feilende sentralmakt, i en region med en splittet befolkning medfører den uhåndterlige konflikten. Opprørsgrupper sloss mot hverandre samtidig som de er i konflikt med regjeringsstyrkene. Dette forteller Josefus også om den jødiske krig, men der han skylder på enkelte grupper og aktører så mener jeg at det var langt mer inngående i hele folket. Det synes på familienivå, i overgående kulturell innvirkning som hellenismen, i religiøst orienterte gruppers innflytelse på befolkningen og gjennom ledernes utgangspunkt for autoritet og kamp mot hverandre. Judea viste seg å være en innbyrdes kruttønne, og romerne maktet ikke å stanse krigen uten å legge alle opprørsgrupper i grus.

## Kildeliste

*Bibelen*. Oslo: Det Norske Bibelselskap, 2011.

Josefus. *Flavius Josephus Translation and Commentary Volume 1b Judean War 2*. Engelsk oversettelse med kommentar av Steve Mason. Leiden: Brill, 2008

Josefus. *Flavius Josephus Translation and Commentary Volume 9 Life of Josephus*. Engelsk oversettelse med kommentar av Steve Mason. Leiden: Brill, 2001

Josefus. *Flavius Josephus Translation and Commentary Volume 10 Against Apion*. Engelsk oversettelse med kommentar av John M. G. Barclay. Leiden: Brill, 2007

Josefus. *Den jødiske krig*. Norsk oversettelse av Bente Lassen. Oslo: H. Aschehoug & Co i samarbeid med Thorleif Dahls Kulturbibliotek og Det Norske Akademi for Sprog og Litteratur, 2002.

Josefus. *Josephus II*. Engelsk oversettelse av Henry St. John Thackeray. London: William Heinemann Ltd., 1956

Josefus. *The Works of Flavius Josephus*. Engelsk oversettelse av William Whiston. London: Ward, Lock & Co, ikke datert.

Tacitus. *The Histories*. Engelsk oversettelse av Kenneth Wellesley. Storbritannia: Penguin Classics, 1964.

## Litteraturliste

Amundsen, L. (2009, februar 14). *barbar*. Hentet fra Store Norske Leksikon: <https://snl.no/barbar>

Andersen, Ø., Steen, T., & Østby, E. (2016, mai 9). *Hellenismen*. Hentet fra Store Norske Leksikon: <https://snl.no/hellenismen>

Appelrouth, S. A., & Edles, L. D. (2012). *Classical and Contemporary Sociological Theory: Text and Readings: Edition 2*. Thousand Oaks: Pine Forge Press.

Aslan, R. (2013). *Zealot: The Life and Times of Jesus of Nazareth*. New York: Random House.

Barth, F. (1998). Ethnic Groups and Boundaries. I F. Barth, *Ethnic Groups and Boundaries: The Social Organization of Culture Difference* (ss. 9-37). Long Grove: Waveland Press Inc.

- Beall, T. S. (1988). *Josephus' Description of the Essenes Illustrated by the Dead Sea Scrolls*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Berlin, A. M. (2014). Household Judaism. I D. A. Fiensy, & J. R. Strange, *Galilee in the late second temple and mishnaic periods* (ss. 208-215). Minneapolis: Fortress Press.
- Botha, P. J. (1996, januar 1). History and point of view: understanding the Sadducees. *Neotestamentica*, ss. 235-280.
- Cohen, S. J. (1990, April). Review: The Ruling Class of Judaea: The Origins of the Jewish Revolt against Rome A. D. 66-70 Martin Goodman. *Classical Philology*, ss. 164-166.
- Curran, J. (2011). Flavius Josephus in Rome. I J. Pastor, P. Stern, & M. Mor, *Flavius Josephus: Interpretation and History* (ss. 65-86). Leiden: Brill.
- Deines, R. (2010). The social profile of the Pharisees. *The New Testament and Rabbinic Literature*, ss. 111-132.
- Deutsch, R. (2011). Coinage of the first Jewish revolt against Rome : iconography, minting authority, metallurgy. I M. Popović, *Jewish Revolt against Rome; Interdisciplinary Perspectives*. (ss. 361-371). Leiden: Brill.
- Elstad, H. (2013, mars 20). *apologi*. Hentet april 18, 2017 fra Store Norske Leksikon: <https://snl.no/apologi>
- Gilhus, I. S., & Thomassen, E. (2010). *Oldtidens religioner*. Oslo: Pax Forlag A/S.
- Goodman, M. (1987). *The Ruling Class of Juaea: The origins of the jewish revolt against rome A.D. 66-70*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Goodman, M. (2006). A note on the Qumran sectarians, the essenes and Josephus. I M. Goodman, *Judaism in the Roman World* (ss. 137-143). Leiden: Brill.
- Goodman, M. (2006). The place of the sadducees in first-century judaism. I M. Goodman, *Judaism in the Roman World* (ss. 123-135). Leiden: Brill.
- Grabbe, L. (2002). The Hellenistic city of Jerusalem. I J. R. Bartlett, *Jews in the Hellenistic and Roman Cities* (ss. 6-21). New York: Routledge.
- Grant, M. (1973). *The Jews in the Roman World*. London: Weidenfield and Nicolson.
- Groth, B. (2011). *Jødedommen*. Oslo: Pax Forlag.
- Groth, B. (2015, januar 19). *Sion*. Hentet fra Store Norske Leksikon: <https://snl.no/Sion>
- Groth, B. (2016, desember 7). *Edom*. Hentet fra Store Norske Leksikon: <https://snl.no/Edom>



- Groth, B. (2016, oktober 26). *løvhyttfesten*. Hentet fra Store Norske Leksikon:  
<https://snl.no/løvhyttfesten>
- Groth, B. (2016, august 18). *sikariere*. Hentet november 10, 2016 fra Store Norske Leksikon:  
<https://snl.no/sikariere>
- Harrington, D. J. (1988). *The Maccabean Revolt: Anatomy of a Biblical Revolution*. Eugene: Wipf and Stock.
- Herodot, & Waterfield, R. (2008). *The Histories*. Oxford : Oxford Paperbacks.
- Horsley, R. A. (1986, april). The Zealots. Their origin, relationships and importance in the Jewish revolt. *Novum Testamentum*, ss. 159-192.
- Horsley, R. A., & Hanson, J. S. (1999). *Bandits, Prophets, and Messiahs: Popular Movements at the Time of Jesus*. Harrisburg: Trinity Press International.
- Iddeng, J. W. (2006). Publica aut peri! The Releasing and Distribution of Roman Books. *Symbolae Osloenses*, ss. 58-84.
- Kanael, B. (1963, mai 1). Ancient Jewish Coins and Their Historical Importance. *The Biblical Archaeologist*, ss. 38-62.
- Kellerman, B. (1994, desember). Certain Trumpets: The Call of Leaders (Book Review). *Political Science Quarterly*, ss. 922-923.
- Kvalbein, H. (2013, januar 14). *Matteusevangeliet*. Hentet april 17, 2017 fra Store Norske Leksikon:  
<https://snl.no/Matteusevangeliet>
- Lassen, B. (2002). *Den jødiske krig*. Oslo: H. Aschegoug & Co. I samarbeid med Fondet for Thorleif Dahls Kulturbibliotek og Det Norske Akademi for Sprog og Litteratur.
- Lettieri, R. (1995, januar 1). Book Review: Certain Trumpets: The Call of Leaders Garry Wills New York: Simon & Schuster, 322pp. \$23.00, cloth. *Journal of Leadership & Organizational Studies*, ss. 171-174.
- Markowitz, M. (2017, april 18). *CoinWeek Ancient Coin Series: Coinage of the Jewish War*. Hentet fra CoinWeek: <http://www.coinweek.com/ancient-coins/coinweek-ancient-coin-series-coinage-of-the-jewish-war/>
- Mason, S. (2001). *Flavius Josephus Translation and Commentary: Volume 9 Life of Josephus*. Leiden: Brill.
- Mason, S. (2008). *Flavius Josephus Translation and Commentary: Volume 1b Judean War 2*. Leiden: Brill.

- Mason, S. (2011). What is history? Using Josephus for the Judaeo-Roman war. I M. Popovic, *The Jewish Revolt Against Rome: Interdisciplinary Perspectives* (ss. 155-240). Leiden: Brill.
- Mason, S. (2016). Josephus's Judean War. I H. H. Chapman, & Z. Rodgers, *A Companion to Josephus* (ss. 13-35). Chichester: Wiley Blackwell.
- Melve, L. (2010). *Historie: Historieskriving frå antikken til i dag*. Oslo: Dreyers Forlag.
- Meyer, J. C. (2006). What Have the Romans ever Done for Us? How to Win Wars and also the Peace. I T. Bekker-Nielsen, *Rome and the Black Sea Region: Domination, Romanisation, Resistance* (ss. 133-150). Århus: Aarhus University Press.
- Meyer, J. C., Bekker-Nielsen, T., & Mæhle, I. B. (2002). *Antikkens historie: Høvdingdømme, bystat, imperium*. Oslo: J. W. Cappelens Forlag as.
- Nousek, D. L. (2004). *Narrative style and genre in Caesar's Bellum Gallicum*. Ph. D. avhandling: Rutgers University.
- Perry, P. S. (2009). *The Rhetoric of Digressions: Revelation 7:1-17 and 10:1-11:13 and Ancient Communication*. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Popovic, M. (2011). *The Jewish Revolt Against Rome: Interdisciplinary Perspectives*. Leiden: Brill.
- Raja, T. (1983). *Josephus: The Historian and his Society*. London: Duckworth.
- Rajak, T. (2000). *The Jewish dialogue with Greece and Rome: Studies in cultural and social interaction*. Leiden: Brill.
- Reed, A. Y. (2014, august 26). *Ioudaios before and after "Religion"*. Hentet September 27, 2016 fra Marginalia: <http://marginalia.lareviewofbooks.org/ioudaios-religion-annette-yoshiko-reed/>
- Rocca, S. (2008). *Herod's Judaea: A Mediterranean State in the Classical World*. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Ross, A. (2006, april 17). *6. The Zealots*. Hentet april 10, 2017 fra Bible.org: <https://bible.org/seriespage/6-zealots>
- Roth, J. P. (2016). Josephus as a Military Historian. I H. H. Chapman, & Z. Rodgers, *A Companion to Josephus* (ss. 199-209). Chichester: Wiley Blackwell.
- Sandford, E. M. (1935). Propaganda and Censorship in the Transmission of Josephus. *Transactions and Proceedings of the American Philological Association*, ss. 127-145.
- Satlow, M. L. (2001). *Jewish Marriage in Antiquity*. Princeton: Princeton University Press.

- Smith, M. (1971, januar). Zealots and Sicarii: their origins and relation. *Harvard Theological Review*, ss. 1-19.
- Smith, M. H. (1999-2017). *Genealogical Note*. Hentet januar 19, 2017 fra Virtual Religion Network: <http://virtualreligion.net/iho/josephus2.html>
- Stern, M. (1976). The Period of the Second Temple. I H. H. Ben-Sasson, *A History of the Jewish People* (ss. 179-304). Cambridge: Harvard University Press.
- Thackeray, H. S. (1967). *Josephus: the man and the historian*. New York: Ktav Publishing House.
- Thompson, E. P. (1966). *The making of the English working class*. New York: Vintage Books.
- Vizetelly, F. H., & Adler, C. (2016, august 6). *ATHLETES, ATHLETICS, AND FIELD-SPORTS*. Hentet fra JewishEncyclopedia: <http://www.jewishencyclopedia.com/articles/2086-athletes-athletics-and-field-sports>
- Waterfield, R. (2008). *The Histories*. Oxford: Oxford University Press.
- Weber, M. (1921 (Oversettelse 1946)). *Politics as a Vocation*. New York: Oxford University Press. PDF hentet fra: <http://anthropos-lab.net/wp/wp-content/uploads/2011/12/Weber-Politics-as-a-Vocation.pdf>.
- Weber, M. (1969). The Nature of the City. I R. Sennet, *Classic Essays on the Culture of Cities* (ss. 23-46). New Jersey: Prentice-Hall inc.
- Wills, G. (1994). *Certain trumpets: the call of leaders*. New York: Simon & Schuster.

## Nettressurs

Brill, «About». <http://www.brill.com/about>

## Forkortelser av kildetitler i fotnotene

Ant: *Antiquitates Judaicae* – Jødernes gamle historie

BJ: *Bellum Judaicum* – Den jødiske krig

CA: *Contra Apionem* – Mot Apion

Vedlegg:

Mynter:

Figur 1



Halv-shekel fra år 66/67 evt. Forsiden viser et beger tilknyttet rituell praksis, og påskriften «Halv-shekel» og «[år] 1». Baksiden viser en stav med granatepler eller blomster som er tilknyttet yppersteprestens embete, og påskriften «Hellige Jerusalem». Hentet fra:

<http://www.coinarchives.com/a/lotviewer.php?LotID=953625&AucID=1844&Lot=32&Val=b10a14b2e68def7a86a5d61f087d6e3b>

Figur 2



Shekel fra år 70 evt. Forsiden viser et beger tilknyttet rituell praksis, og påskriften «Israelsk Shekel» og «[år] 5». Baksiden viser en stav med granatepler som er tilknyttet yppersteprest embete, og påskriften «Hellige Jerusalem». Hentet fra:

<http://www.coinarchives.com/a/lotviewer.php?LotID=992917&AucID=1935&Lot=170&Val=a2b5ce1bedd5cc4483d2c7dfecf9cdb8>

Figur 3



Prutah fra år 67-68 evt. Forsiden viser en amfora tilknyttet rituell praksis, og påskriften «År 2». Baksiden viser grenen og bladet fra en vinranke, og påskriften «Frihet for Sion». Hentet fra:

<http://www.coinarchives.com/a/lotviewer.php?LotID=978747&AucID=1905&Lot=159&Val=8bd08da8ff433cba4eb2d49f94d24350>

Figur 4



Halv-shekel fra år 69-70 evt. Forsiden viser et palmetre med syv greiner, med dadler og to fruktkurver på siden, og påskriften «For absolusjonen av Sion». Baksiden viser en etrog (sitrusfrukt) og to lulaver (palmegrener) forbundet med høytiden Sukkot, og påskriften «År fire og et halvt». Hentet fra:

<http://www.coinarchives.com/a/lotviewer.php?LotID=953223&AucID=1843&Lot=2062&Val=14f68aac01e3844fb893176d7179c6a1>

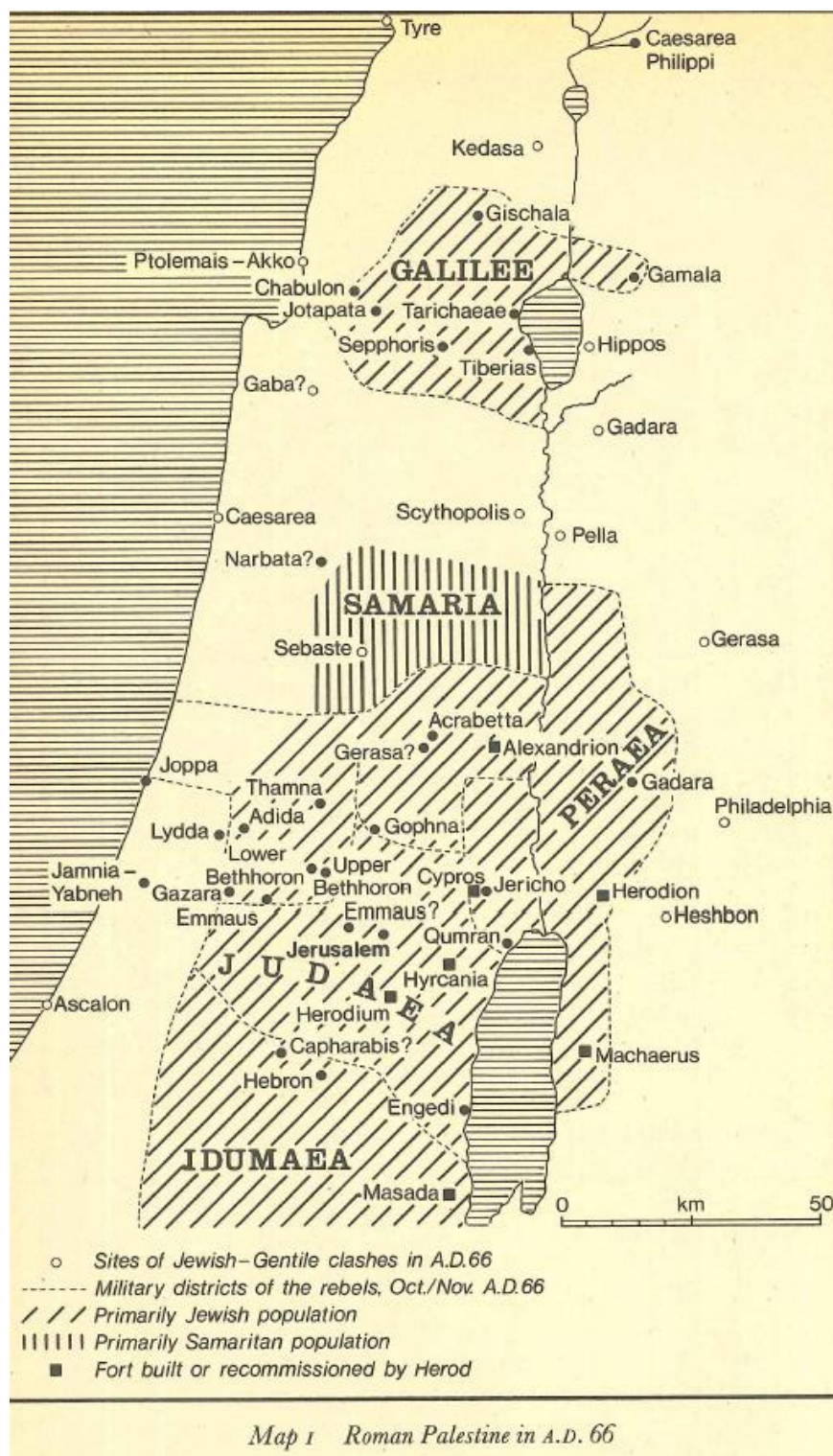
Figur 5



Kvart-shekel fra år 69-70 evt. Forsiden viser en etrog (sitrusfrukt), og påskriften «For forløsningen/redningen av Sion». Baksiden viser to lulaver (palmegrener), og påskriften «År fire – kvart». Hentet fra:

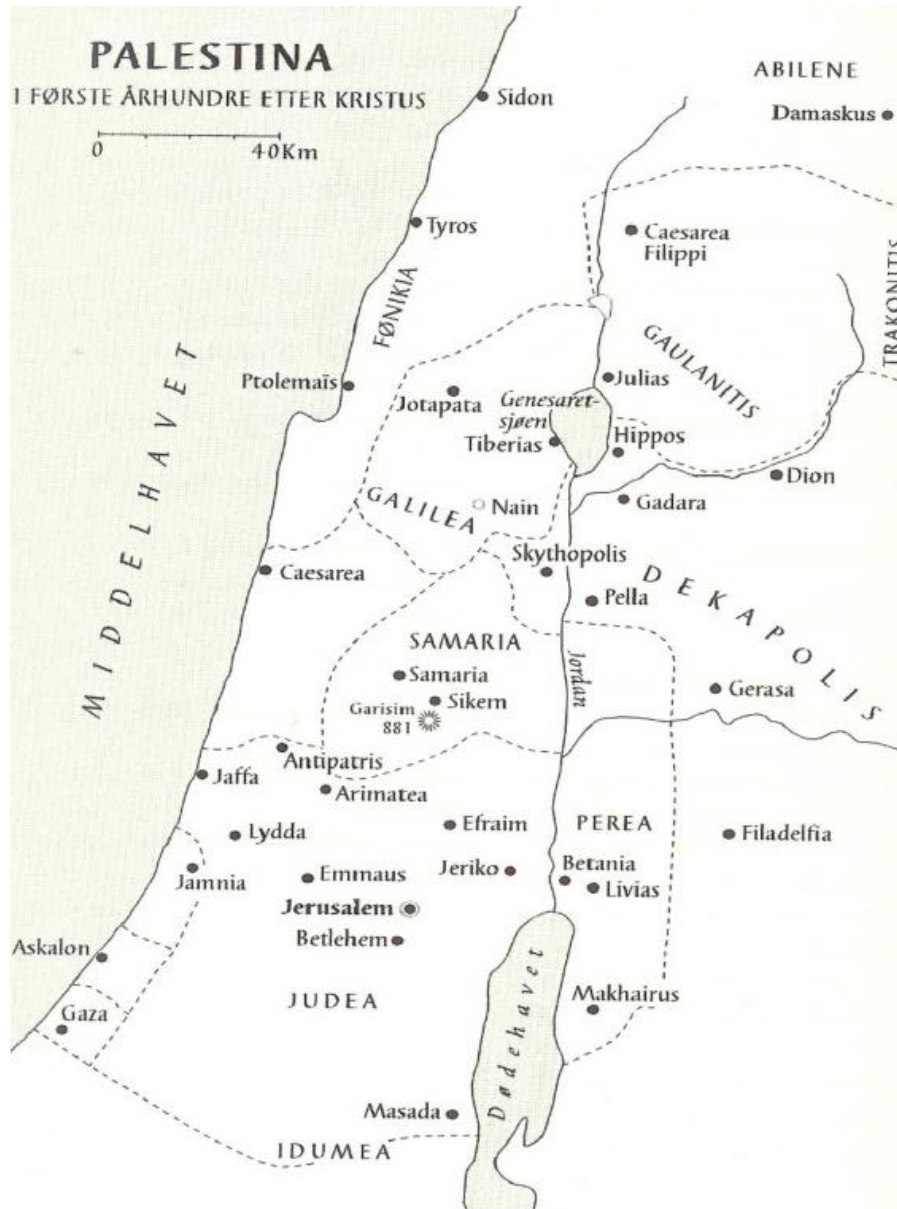
<http://www.coinarchives.com/a/lotviewer.php?LotID=953407&AucID=1843&Lot=5096&Val=dfd517ab040340b2551da60fba195f5f>

Kart:  
Figur 6



Kart over den romerske provinser Judea hentet fra: «Goodman, M. (1987). *The Ruling Class of Juaea: The origins of the jewish revolt against rome A.D. 66-70*. Cambridge: Cambridge University Press.» s. xii

Figur 7



Kart over Judea. Hentet fra: «Lassen, B. (2002). *Den jødiske krig*. Oslo: H. Aschegoug & Co. I samarbeid med Fondet for Thorleif Dahls Kulturbibliotek og Det Norske Akademi for Sprog og Litteratur.» s. 502 – Denne utgaven er en noe redigert versjon av Aage Haukens kart fra verket *Keiser, stattholder og galileer*, Aventura forlag (1988).



## Summary

The subject of this paper is the first Jewish war against the Romans. In particular, it aims to explain why the revolt lasted for as long as it did, and how it became so grievous. When looking at the main source for the rebellion, the ancient historian Josephus Flavius, he claims that some few insurrectionist groups are to blame. This claim has been challenged by several historians, and rightly so. The actions of separate groups have been studied to explain their relevance to the rebellion. Religion and a common Jewish identity have been deemed to be the main factors for why the revolts became so grave. However, this might not explain everything. Thus, the thesis statement of this paper is that the populace in the Roman region of Judaea was fragmented to such a degree that when war broke out, peace could not easily be achieved by either the Romans nor the Jews.

In order to prove this thesis, the different components of the populace must be studied in light of the conflict. The various components are seen through groups and factions, but also leaders and their authorities. By using Fredrik Barth's social anthropological theories, one can see the relationship between different groups as defined by their differences. Groups can be categorised by their goals and functions. For instance, the Pharisees, Sadducees and Essenes are more philosophically oriented groups, but they also served as interpreters of the law, and they influenced the populace of Judaea through their networks. The mystical fourth philosophy is considered to be a coherent group by many historians, but this view is challenged in this paper. I claim that it should be seen more like a contemporary influence which later was defined through the sources. Zealots and sicarii formed groups who might show some of the influence from the fourth philosophy through their goals.

There are also other divisive aspects to consider besides the religious and political aspects. Hellenistic cultural influence is also an important factor and shows differences between elite culture and the masses. Cultural, as well as social aspects, can be seen through family units and how they projected their identity through their household, as well as through customs such as marriage. Economic factors separated residents in the city and the countryside, while bandits and raiders enhanced these differences. The many and very different leaders also represented a large number of groups, which further shows a trace of a fragmentation of the populace. Josephus defines some of these groups, and some are defined through interpretation of the different layers in the society described in the sources.