

INNEHÅLL

3 PROLOG

RAPPORTER

- 5 Collegium Patristicum Lundense
6 Forum for Patristik
6 Societas Patristica Fennica
6 Forskningsprojektet i Lund kring tidig monastisk litteratur
8 Center for Studiet av Antikken og Kristendommen
9 Den Kristne Orient
10 Johannesakademin
11 Masterprogrammet Religious Roots of Europe i Lund
12 Konferenser och seminarier
14 Övrigt

NYA PUBLIKATIONER

- 17 Nya avhandlingar
17 Studier
30 Översättningar

ARTIKLAR

- 33 Ville Vuolanto, *Parenting in Late Antiquity: Gendered Roles in Ideology and Everyday Life*
59 Anna Rebecca Solevåg, *Monsteret Judas: Papias' beskrivelse av Judas' død*

- 69 Maria Sturesson, *Evangeliet enligt Homeros: Från Eva till Maria*
97 Jonathan Cahana, *Creating Sex: From Ovid's Hermaphrodite to the Gnostic Eve*

RECENSIONER OCH BOKANMÄLNINGAR

- 123 Juliette Day, Raimo Hakola, Maijastina Kahlos & Ulla Tervahauta (red.), *Spaces in Late Antiquity*
125 Anne Hege Grung, Marianne Bjelland Kartzow & Anna Rebecca Solevåg (red.), *Bodies, Borders, Believers*
129 Christer Hedin, *Läran om den helige Ande hos Gregorios av Nyssa*
131 Olof Heilo, *Eastern Rome and the Rise of Islam*
134 Uffe Holmsgaard Eriksen, *Drama in the Kontakia of Romanos the Melodist*
138 Irenaeus, *Mot heresierna*
139 Ståle Johannes Kristiansen & Peder K. Solberg (red.), *Gud er alltid større*
143 Hugo Lundhaug & Lance Jenott, *The Monastic Origins of the Nag Hammadi Codices*
147 Samuel Rubenson, *Det tidiga klosterväsendet och den antika bildningen*
151 Stephen J. Shoemaker, *Mary in Early Christian Faith and Devotion*

PROLOG

Detta nummer av *PNA* är vikt åt det vi inte hör. Historien själv är ett tystnadens rike, en stilla närvaro ibland oss, en skugga som vi inte märker – eller bara förnimmer – förrän någon blåser liv i den. Därför arbetar forskare ständigt med att mana fram denna del av oss själva som finns utanför oss, dessa spår som ritar våra fötter. Men historiker vet också att vissa röster från det förflutna är tystare än andra. Högst viskar de officiella, de manliga, de vuxna, de normenliga, de mäktiga; nästan ljudlöst låter barnen, kvinnorna, de fattiga och de sjuka.

2016 markerar slutet för det Oslo-baserade projektet *Spede stemmer fra fortiden: Nye perspektiver på barndom i det tidlige Europa*. 2016 var också året då två markanta röster, som på olika sätt givit röst åt röstlösa, gick bort. Kari Elisabeth Børresen (1932–2016) och Turid Karlsen Seim (1945–2016) arbetade båda med frågor om kvinnors roll i den tidiga kristendomen. *PNA* hoppas att kunna hedra deras minnen när vi nu ger ut ett nummer om kvinnor och genus, familj och barn, sexualitet och kropp. Fyra olika artiklar dirigerar en liten kör av förflutna stämmor.

Inte alla tidigkristna kvinnoröster är fullständigt stumma. Maria Sturesson ger oss tillgång till kejsarinnan Eudokias (438–471) konstfärdiga evangeliediktning, som sker på hexameter och med Homeros hjältar i bakgrunden. Ville Vuolanto från *Spede stemmer*-projektet visar hur barns röster – men även föräldrarnas – ekar i Johannes Chrysostomos texter och andra senantika skrifter skrivna av lärda män. Anne Rebecca Solevåg åskådliggör hur ett tidigkristet fragment använder föreställningar om kroppslig funktionalitet och disfunktionalitet, om maskulinitet och femininitet, för att modellera ett feminiserat och abnormt monster av Judas Iskariots kropp. Jonathan Cahana undersöker senantikens syn på genus i vidare mening; hans artikel utmanar läsaren att fråga sig om inte det moderna tänkesättet bidrar till att försvåra våra läsningar av förflutna röster. Medan vissa kommer att

glädja sig över Cahanas bruk av Laqueurs teori, kommer andra kanske att ställa sig undrande. Men när vi närmar oss det som inte längre kan höras, eller som bara hörs som viskningar, ligger det i sakens natur att vi måste diskutera teori, det vill säga det perspektiv som vi anlägger när vi ser på, eller lyssnar till, dåtiden. Det blir tentativt och hypotetiskt ibland, men samtidigt skapas en genklang in i vår egen tid. Den historiska läsningen blir en dialog med en svunnen röst där våra frågor är lika viktiga som dialogpartnerns.

Ett särskilt tack också till några andra röster som inte hörs men som ändå har bidragit starkt till artiklarna i detta nummer på olika sätt: våra anonyma referentgranskare (*peer reviewers*). De var de första som lyssnade på rösterna i detta nummer. Nu är det er tur!

*Thomas Arentzen
& Andreas Westergren*

RAPPORTER

Collegium Patristicum Lundense

Kollegiet har under det gångna året anordnat en patristisk dag och en patristisk afton. Den 26 september 2016 talade prof. emeritus Tekeste Negash, Uppsala universitet, över ämnet "The Role of Women in Early Ethiopian Christianity". Den 4 maj hölls den patristiska dagen på temat "Bön och bildning i den tidiga kyrkan" (se vidare nedan), och i anslutning till denna, kollegiets årsmöte. Vid årsmötet valdes Samuel Rubenson (omval), Thomas Arentzen (omval), Britt Dahlman (omval), Benjamin Ekman (omval), Annamaria Laviola (omval), Katarina Påls-son (nyval), Henrik Rydell Johnsén (omval), och Andreas Westergren (omval) till styrelseledamöter.

Styrelsen har under året haft fyra protokollförda sammanträden (14 januari, 25 april, 8 juni, 21 oktober). Därutöver har redaktionsutskottet och symposieutskottet mötts för att handlägga de löpande ärendena.

I november kom den nionde volymen av *Patristica Nordica, Mellan tid och evighet: Eskatologiska perspektiv i den tidiga kyrkan*, ut på Artos förlag. Volymen, som har redigerats av Thomas Arentzen, Uffe Holmsgaard Eriksen och Henrik Rydell Johnsén, innehåller sex av föredragen från det nionde Nordiska patristikermötet Lund i augusti 2014. Patristikseminariet har även under året fortsatt arbetet med att översätta texter till de två kommande volymerna av Svenskt patristiskt bibliotek, under ledning av redaktör Gösta Hallonsten.

Den patristiska dagen i Lund år 2017 går av stapeln den 20 mars och kommer att handla om pilgrimsfärder. Inbjudna talare är Jesper Blid Cullberg (Stockholms universitet), Stephan Borgehammar (Lunds universitet) och Andreas Westergren (Lunds universitet).

Henrik Rydell Johnsén

Forum for Patristik

Forum for Patristik havde vanen tro to seminarer, 18. januar i København og 22. august i Aarhus. Ved seminaret i København talte professor Bent Flemming Nielsen, Københavns universitet, om eukaristien som offer i den oldkirkelige liturgi. Cand.theol. Simon Schmidt undersøgte og diskuterede de teologiske tolkninger af den "konstantinske vending" i Euseb af Cæsarea og Augustins skrifter, mens lektor emerita Sysse Engberg i sit foredrag præsenterede sine analyser af byzantinske "profetologier" (læsninger fra Det Gamle Testamente) med henblik på at bestemme hvornår, hvordan og hvorfor den byzantinske kirke fik et rigtigt system til oplæsning af gammeltestamentlige læsninger i gudstjenesten.

I Aarhus i august fortalte mag.art. Jørgen Ledet Christiansen om Euseb af Cæsareas *Vita Constantini*, som han for nylig har oversat til dansk (Forlaget Anis, 2015), og kom ind på debatten om, hvorvidt teksten var skrevet af Euseb. Herefter talte professor mso Anders Klostergaard Petersen, Afdeling for Religionsvidenskab, Aarhus universitet, om tidlig kristendom som en asketisk bevægelse ud fra et biokulturelt evolutionært perspektiv. Til sidst diskuterede lektor Nils Arne Pedersen, Afdeling for Teologi, Aarhus universitet, apologeten Aristides' forsvar for kristendommen og især, hvorvidt Aristides lagde afgørende afstand til jødedommen eller var positivt indstillet.

Uffe Holmsgaard Eriksen

Societas Patristica Fennica (SPF)

Societas Patristica Fennica fyllde under året fem år. Sällskapet ordnar årligen en patristisk dag, så även i år (se nedan), samt andra symposier eller föreläsningar. Sällskapet har en egen publikationsserie som har publikationsforumsnivå 1 (se <http://www.suomenpatristinenseura.fi/>).

Anni Maria Laato

Forskningsprojektet i Lund kring tidig monastisk litteratur

Under 2015 slutfördes det stora av Riksbankens Jubileumsfond finan-

sierade forskningsprogrammet "Det tidiga klosterväsendet och den antika bildningen" (MOPAI). Programmets resultat redovisades dels i den av Samuel Rubenson författade rapporten *Det tidiga klosterväsendet och den antika bildningen*, dels vid en välbesökt slutkonferens i Lund den 3 juni vid vilken deltagarna presenterade sina huvudresultat vilka kommenterades av professor Hugo Lundhaug och professor Svante Nordin. Programmets tes om en kontinuitet mellan tidigare bildningstradition, såväl elementär som retorisk och filosofisk, har visat sig kunna beläggas på en mängd olika sätt. Dessutom har programmet tagit fram och gjort tillgängligt ett rikt material av monastisk undervisningslitteratur, främst genom *Monastica* som är ett internetbaserat dynamiskt bibliotek och forskningsverktyg. Såväl slutrapporten som en kortare vetenskaplig redovisning finns på programmets hemsida som nås via "monastica.ht.lu.se".

En fortsättning på det tidigare forskningsprogrammet utgörs av projektet "Vishet och bildning. Receptionen av monastiska tänkespråk i europeisk kultur. Vetenskaplig samverkan på digital plattform" (FOWIS). Projektet leds av Samuel Rubenson. Övriga medverkande är Britt Dahlman, Elisabet Göransson, Johan Åhlfeldt och Karine Åkerman Sarkisian. Projektet arbetar med att skapa ett underlag för en analys av hur dessa tänkespråk recipierades och översattes under medeltiden både för att förstå förmedlingen av en bildningstradition och orsaker till variation i urval och användning, och för detta ändamål utveckla ett verktyg för samarbete kring insamling av material, analys av data, och publicering av såväl texter som studier.

Forskningsverktyget *Monastica* utgör en internetbaserad vidareutveckling av den interna databasapplikation som togs fram inom MOPAI-programmet. Syftet är att skapa och långsiktigt upprätthålla en öppen tillgång till en digital plattform baserad på en relationell databas och XML-kodade texter tillsammans med avancerade verktyg för insamling, analys, visualisering och publicering av den komplexa och flytande tradition som förmedlingen av *Apophthegmata patrum* på en mångfald språk utgör. För den tekniska utvecklingen av *Monastica* svarar forskningsingenjör Johan Åhlfeldt vid Humanistlaboratoriet i Lund.

Samuel Rubenson

Center for Studiet af Antikken og Kristendommen (CSAC), Aarhus Universitet

27. januar var der et fællesseminar med Grundtvigcentret om receptionsteori ved professor Karla Pollmann, Reading universitet. Pollmann er internationalt anerkendt for sin forskning i Augustin og var hovedredaktøren bag *The Oxford Guide to the Historical Reception of Augustine*, vol. 1–3, Oxford University Press 2013.

15. marts talte lektor Troels Myrup Kristensen, Klassisk Arkæologi, Aarhus universitet, om emnet "Defining the Omphalos in Text and Image". Seminaret blev efterfulgt af en reception i anledning af to nye bogudgivelser af medlemmer af centret: B. S. Bøgh (red.), *Conversion and Initiation in Antiquity. Shifting Identities – Creating Change*, Peter Lang, Frankfurt 2014, og J. L. Christiansen, *Euseb: Konstantins Liv*, Forlaget Eksistensen, København 2015.

31. maj holdt post doc Jonathan Cahana, Aarhus universitet, foredrag om emnet "A Gnostic Sermon as Preserved in the Polemic of Hippolytus".

21. juni var der foredrag ved post doc Anna Usacheva, Aarhus universitet, der præsenterede sin forskning i Gregor af Nazianz' teologiske taler med fokus på emnet "God as an Idea and as Another Person".

Efterårssemestrets foredragsrække blev indledt ved lederen af CSAC, lektor Jakob Engberg, Aarhus universitet, som så nærmere på den donatistiske strid fra begyndelsen af fjerde århundrede, med fokus på donatisternes litterære og epigrafiske tekster og arkæologiske levn.

15. november var der besøg fra ph.d.-studerende Maria Fallica fra forskningscentret Gotha ved Erfurt Universitet. Hun fortalte om brugen af Klement af Alexandria og Origenes i lutherske og reformerte patristiske antologier fra 1500-tallet.

Det sidste foredrag blev holdt af centrets mangeårige samarbejdspartner, professor Jörg Ulrich fra universitetet i Halle, som talte om emnet: "ΔΙΑ ΤΟ ΑΝΘΡΩΠΕΙΟΝ ΓΕΝΟΣ. The Idea of a Creation 'for mankind' in the Controversies between Pagans and Christians in the Second Century". Ulrichs foredrag blev efterfulgt af en reception i anledning af udgivelserne J. Engberg, A. C. Jacobsen og J. Ulrich (red.), *In Defence of Christianity: Early Christian Apologists* og J. Engberg, J. Hillner og J. Ulrich, *Clerical Exile in Late Antiquity*, begge udkommet i

serien *Early Christianity in the Context of Antiquity* på Peter Lang, Frankfurt 2014 og 2016.

Uffe Holmsgaard Eriksen

Den Kristne Orient, Aarhus Universitet

Forskningsenheden Den Kristne Orient beskæftiger sig med sit genstandsområde i et filologisk, teologisk og kulturvidenskabeligt perspektiv. Forårets seminarsække blev indledt 4. marts med et foredrag af lektor Jan Doehorn, Durham universitet, som præsenterede litterære kilder fra de gådefulde falashaer, de ætiopiske jøder.

Post doc Christian Bull fra Oslo universitet besøgte Den Kristne Orient d. 14. april og talte om Epiphanius' anti-hæretiske skrift *Ancoratus*. Bull diskuterede i sit foredrag den koptiske version af skriftet og dets mulige rolle i de origenistiske stridigheder i Egypten i 4.-5. århundrede.

Den Kristne Orient arrangerede sammen med forskningsenheden for Det Nye Testamente ved Aarhus universitet den årlige Johannes Munck-forelæsning til minde om universitetets første professor i Ny Testamente. Årets taler var professor Christoph Marksches, Humboldt-Universität zu Berlin, der 17. maj forelæste om emnet "Jewish Roots of Gnosticism? Or: What Made Gnostics so Attractive in the First Centuries?"

I efterårssemestret bød forskningsenheden på to foredrag ved enhedens medlemmer: René Falkenberg, lektor i Ny Testamente, Aarhus universitet, præsenterede de praktiske metoder, medlemmerne af forskningsprojektet "Biblia Manichaica" anvender i deres arbejde med at finde allusioner til bibeltekster i manikæiske tekster på bl.a. arabisk, koptisk, græsk, iransk og syrisk.

Sidste seminar i 2016 fandt sted 2. december og bød på to foredrag: Lektor i Kirkehistorie, Nils Arne Pedersen, Aarhus universitet, diskuterede hæresiologernes og manikæernes egen fortolkning af Genesis 1,26-27 med hensyn til Adams skabelse. Lektor René Falkenberg talte i sit foredrag om mulig manikæisk indflydelse på nogle af Nag Hammadi-teksterne.

Uffe Holmsgaard Eriksen

Johannesakademin

Johannesakademin är en ekumenisk studie- och samtalsmiljö med fokus på den monastiska traditionen i den tidiga kyrkan. Verksamheten är främst förlagd till Nya Slottet, Bjärka-Säby, samt Linköping.

En viktig del av verksamheten utgörs av de översättningsseminarier som anordnas i samarbete med studieförbundet Bilda och Linköpings domkyrkoförsamling en lördag varje månad under terminstid. Vid dessa seminarier översätts den grekiska systematiska samlingen av Ökenfädernas tänkespråk successivt till svenska. Översättningen publiceras med grekisk parallelltext under titeln Paradiset i skriftserien *Silentium Apophthegmata* (se www.silentiumskrifter.se). Hittills har åtta kapitel givits ut.

Seminarier i Linköping har nu börjat arbeta på kapitel 15. Den grekiska texten ges ut av Britt Dahlman utifrån en Athos-handskrift, Protaton 86, från 800-talet. Översättningen görs gemensamt av seminariets deltagare med utgångspunkt från ett förberedande utkast. Såväl nybörjare som vana översättare är välkomna. Seminarierna leds av Britt Dahlman, FD i grekiska, och Per Rönnegård, TD i Nya testamentets exegetik. Under hösten 2016 har det även bildats en översättningsgrupp i Lund, vilken har börjat arbeta på kapitel 9.

Johannesakademin anordnar även andra seminarier, konferenser och kurser. Inom ramen för Johannes Teologens ikonmålar-skola ges kurser i ikonografins teori och praxis. Våren 2017 ges kursen Klassiker: Den medeltida kyrkan (15 hp) i samarbete med Linköpings universitet, Örebro Teologiska Högskola, Teologiska högskolan Stockholm och Johannelunds teologiska högskola. Kursen går på halvfart och distans med fem träffar på Bjärka-Säby. För mer information, se www.liu.se/ikk/religion eller kontakta Joel Halldorf (joel.halldorf@ths.se).

Under 2016 har översättningsseminarierna hållits kl. 11.30–17.00 i Linköping. De har föregåtts av laudes i domkyrkan kl. 09.00, frukost kl. 09.30 och öppna lördagsföreläsningar kl. 10.15 i Mathiassalen i domkyrkokortnet. Följande föredrag har hållits:

6 februari: Joel Halldorf, teologie doktor: "Den benediktinska arbetslinjen – vägledning för det moderna arbetslivet"

5 mars: Samuel Rubenson, professor i kyrkohistoria, Lunds universitet: "Vad är en kristen skola och varför fanns inga sådana i fornkyrkan?"

2 april: Henrik Rydell Johnsén, teologie doktor i kyrkohistoria, Lunds universitet: "Andliga övningar i den tidiga kyrkan"

14 maj: f. Misha Jaksic, ortodox präst, Serbisk-ortodoxa kyrkan i Sverige: "Att hitta hem – flyktingarna och kyrkorna"

8 oktober: "Ökenvandringen – ett samtal 25 år senare mellan Martin Lönnebo, Anders Eckerdal, Hans-Erik Lindström och Samuel Rubenson"

19 november: Tomas Einarsson, grafisk formgivare och författare: "Den dåraktiga dieten. Mat och djur hos ökeneremiterna"

10 december: Anna Minara Ciardi, teologie doktor i kyrkohistoria, Lunds universitet: "Katedralen, liturgin och biskopen. Nya perspektiv på tidig nordisk katedralkultur".

Några av de senaste föredragen från Johannesakademins lördagsföreläsningar och seminarier finns att lyssna på online: <http://johannesakademien.ekumeniskakommuniteten.se/forelasningar/> Under våren 2017 kommer morgonbön och föredrag i domkyrkan samt översättningsseminarier i Gamla domprostgården att hållas samma tider som under hösten förra året följande lördagar: 4 februari, 4 mars, 8 april och 6 maj. Den som vill få del av förberedelsematerial kan skriva till Per Rönnegård: johannesakademien.per@gmail.com

För aktuellt program och ytterligare information, se Johannesakademins hemsida: www.johannesakademien.ekumeniskakommuniteten.se och blogg: <http://johannesakademien.wordpress.com>

Britt Dahlman

Masterprogrammet Religious Roots of Europe i Lund

I september åkte den åttonde kullen av studenter i det tvååriga masterprogrammet Religious Roots of Europe (RRE) ut på den inledande exkursionen till Rom för att studera den antika bakgrunden till judendomens, kristendomens och islams framväxt. Även om programmet fortfarande står sig starkt, vilket bland annat syns genom de studenter som blir antagna som doktorander efter avslutad utbildning, väntar en del förändringar. På grund av de stora och plötsliga nedskärningarna i det finska utbildningssystemet är RRE på väg att fasas ut i Helsingfors, vilket innebär att Aarhus, Köpenhamn, Lund och Oslo

får fortsätta på egen hand. För att göra programmet än mer attraktivt kommer det också att struktureras om i den närmaste framtiden. Den som önskar veta mer om programmet kan antingen se på Lunds egen hemsida, www.teol.lu.se/rre eller på den mer utförliga universitetsgemensamma sidan, www.religious-studies.net.

Två studenter, båda från Grekland, har under året avslutat sin masterutbildning i Lund genom att ställa stora frågor till klassiska texter. Lamprini Papadimitrou studerade genusföreställningar i brev från slutet av 300-talet i en uppsats med titeln "Constructing a Gender: The Ideal Woman in John Chrysostom's Epistles to Women". I en närläsning av grekiska och latinska källor från 7–800-talet, "Auctoritas imperii: Re-thinking Medieval Roman Imperial Authority" problematiserade Efthymis Kokordels den gamla föreställningen om caesaropapism i Bysans.

Under 2016 bjöds även in till tre välbesökta, offentliga föreläsningar i Lund. Vid det första tillfället talade professor Paula Fredriksen, som under 2017 blir hedersdoktor i teologi i Lund, utifrån frågan "How Jewish is God"? Föreläsningen följdes upp av ett panelsamtal mellan henne, författaren Göran Rosenberg och exegeten Ola Wikander, som leddes av Samuel Rubenson. Det hela var ett samarrangemang mellan RRE och forskningsprojektet *Beyond Theology*, och finansierades av The Royal Swedish Academy of Letters och Krookska fonden. I slutet av hösten hölls även två föreläsningar på temat *Holy War in Judaism, Christianity and Islam*, där professor Leif Stenberg talade om IS och dr. Olof Heilo diskuterade om islams spridning på 6–700-talet (e.Kr.) bör karakteriseras som en arabisk erövring eller ett heligt krig. Den senare föreläsningen följdes upp av ett samtal om religiösa motiv för heliga krig mellan Heilo, den förre generalkonsuln i Istanbul, Ingmar Karlsson, och Svenska kyrkans tidigare ärkebiskop, K. G. Hammar.

Andreas Westergren

Konferenser och seminarier

Helsingfors, 3 maj 2016

Patristiska dagen i Helsingfors: Näkökulmia varhaisen kirkon liturgiaan

Temat för den patristiska dagen var den tidiga kyrkans liturgi och särskilt dopet. Bland föreläsningshållarna fanns exempelvis Juliette

Day, som talade utifrån titeln "Entering the Baptistery: Spatial, Identity and Salvific Transitions in 4th/5th Century Baptismal Liturgies", och Antti Marjanen, som talade om "Kaste Johanneksen Salaisessa Kirjassa ja muissa setiläisissä teksteissä" (Dopet i *Johannes hemliga bok* och andra gnostiska texter).

Nästa patristiska dag i Helsingfors, den 12 maj 2017, har temat "Fäder och reformation" utifrån ett ekumeniskt perspektiv. Se www.suomen.patristinenseura.fi/tapahtumat/symposium_v

Lunds universitet, 4 maj 2016

Den patristiska dagen: Bön och bildning i den tidiga kyrkan

Vid årets patristiska dag var det bönen i tidig kristendom som stod i fokus. Framför allt handlade det om bönens funktion i formandet av kristen identitet och om sambandet mellan kristen bön och den filosofiska bildningstraditionen.

Den patristiska dagen ägde rum på Centrum för teologi och religionsvetenskap i Lund, och fyra talare medverkade. På förmiddagen talade docent Mikael Tellbe, med utgångspunkt i teorier om social identitetsformering, om bönens identitetsskapande funktion i Efesierbrevet. Professor Reidar Hvalvik fokuserade på den tidigkristna bönens icke-verbala aspekter, och visade hur sådana var betydelsefulla i kristen identitetsformering. På eftermiddagen talade postdoktor Maria Munkholt Christensen om kristen bön och identitetsformering utifrån skrifter av fyra kyrkofäder: Klemens av Alexandria, Tertullianus, Cyprianus och Origenes. Därefter behandlade Henrik Rydell Johnsén, TD och forskare, sambandet mellan Jesusbönen i det tidiga klosterväsendet och meditation i grekisk-romersk filosofi.

Efter detta ägde ett textseminarium rum, under vilket ett utdrag ur Origenes skrift *Om bönen* diskuterades. Den patristiska dagen avslutades med kollegiets årsmöte och en buffé.

Athen, 19–21 oktober 2016

The Greek Apologists of the Second Century with Particular Regard to Their Connection to Athens

Åbo Akademi och Finlands Athen-institut organiserade i oktober en internationell konferens om det andra århundradets apologeter och

särskilt deras relationer till staden Athen. Konferensen ägde rum vid Finlands Athen-institut (Zitrou 16, Makrygianni, Athen).

Helsingfors, 11–12 november 2016

Finnish Symposium on Late Antiquity: Slavery in Late Antiquity

Det multidisciplinära "Finnish Symposium on Late Antiquity" organiserade den 11–12 november 2016 sitt 24:e symposium i Tvärminne i Finland. Temat var slaveriet i senantiken och samlade forskare och doktorander som arbetar med senantiken från en rad olika universitet och discipliner.

Helsingfors, 12 november 2016

Kirkkoisät puhetaitureina-seminaari

Vid Kulturcentret Sofia i Helsingfors hölls en homiletisk dag om kyrkofäderna som vältalare. Under dagen handlade det både mer allmänt om homilier i den tidiga kyrkan och mer specifikt om jul- och trettondagspredikningar av Gregorios av Nyssa, Augustinus, Leo I, Moše bar Kefa och Andreas av Kreta.

Övrigt

Aarhus universitet, d. 30. juni 2016

Disputation

Den 30. juni forsvarede Nicholas A. Marshall sin ph.d.-afhandling *The Meaning of Theurgy: A Minimalistic Approach to "Theurgy" and Previous Understandings of the Term in the Study of Late Antique Religion*. Marshall studerede på den første årgang af master-programmet Religious Roots of Europe og har gennem sin forskeruddannelse ved afdeling for Religionsvidenskab, Aarhus universitet, været en aktiv del af Center for Studiet af Antikken og Kristendommen.

VID vitenskapelige høyskole, 19 augusti 2016

Disputation

Den 19 augusti försvarade cand.theol. Sverre Elgvin Lied sin avhandling, *Participation in Heavenly Worship: The Pre-Nicene Growth of a*

Concept. Försteopponent var professor John Behr, St. Vladimir's Seminary/Fordham University och andreopponent professor Juliette Day, Helsingfors universitet/Oxford University. Kommissionen leddes av professor Torstein Jørgensen och själva disputationen av prorektor Bård Mæland.

Universitetet i Oslo, 28 oktober 2016

Disputation

Den 28 oktober försvarade Oana Maria Cojocarum sin avhandling, *Between Ideal and Ordinary: Representations of Children and Childhood in Byzantine Hagiography (Ninth to Eleventh Centuries)*. Betygskommittén utgjordes av førsteamanuensis Christine Amadou, Universitetet i Oslo, professor Leslie Brubaker, University of Birmingham (førsteopponent), och docent Shaun Tougher, Cardiff University (andreopponent). Disputationen leddes av professor Espen Schaanning.

Aarhus universitet

Ny lektor i Ny Testamente

René Falkenberg er blevet ansat som lektor i Ny Testamente på Institut for Kultur og Samfund (IKS), Aarhus Universitet. Falkenberg har blandt andet arbejdet med tidlig bibelreception, gnosticisme, manikæisme samt de kristnes apokryfe og filosofiske tekster. Falkenberg blev ph.d. i 2010 på afhandlingen *Eugnostos the Blessed* og var 2012–15 post doc og adjunkt i forbindelse med projektet *Biblia Manichaica*, samt medlem af forskningsenheden Den Kristne Orient.

Aarhus universitet

Fire nye ph.d.-studerende ved forskningsprojektet "The History of Human Freedom and Dignity in Western Civilization"

Efter det EU-støttede forskningsprojekt begyndte i januar 2016 (se *PNA* 30, 2015, s. 21–22) og åbnede for ansøgninger til de i alt 14 ph.d.-stipendier, blev der henover sommeren ansat ikke færre end fire ph.d.-studerende ved Aarhus universitet. Grundlæggende undersøger forskerne i projektet, hvordan kirkefaderen Origenes' menneskesyn er blevet indoptaget i de vestlige teologiske og filosofiske traditioner. Ud over AU deltager også universiteterne i Halle, Münster, Prag, Milano og Reading i projektet. De fire ph.d.-studerende ved AU er:

Michael Raubach, der har en master i teologi fra Glasgow universitet og en master i Religion og Samfund fra Durham universitet. Projektet har titlen: "Transhumanism, Freedom, and the Universalist Theology of Jaques Ellul". Raubach vil undersøge Origenes' indflydelse på den protestantiske teologi og især teologen Jacques Elluls skrifter. Hans vejleder er professor mso Anders-Christian Jacobsen, Afdeling for Teologi, Aarhus universitet.

Laurel Lied vil undersøge Origenes' indflydelse på den danske pietisme, især som den kommer til udtryk i salmer. Lied er master i teologi fra Yale Divinity School, 2014, og har desuden taget endnu en mastergrad i middelalderhistorie ved Oslo universitet i 2016. Hendes vejleder er også Anders-Christian Jacobsen.

Johannes Renders vil med udgangspunkt i religionssociologien foretage en kvalitativ undersøgelse af forståelsen af individets frihed og menneskets værdighed inden for hhv. et radikalt muslimsk miljø og et konservativt luthersk miljø. Renders er kulturanthropolog fra universitetet i Utrecht og har været på flere etnografiske feltprojekter i bl.a. Filippinerne og Mongoliet. Vejleder for Renders' projekt er lektor Lene Kühle, Afdeling for Religionsvidenskab, Aarhus universitet.

Renze Klamer vil med projektet "The Values of Individual Freedom and Dignity in Modern Organizations" undersøge, hvordan individuel frihed og værdighed forstås og anvendes i moderne virksomheder. Klamer, der stammer fra Holland, har både en master i teologi og en master i Human Resource Management og vil kombinere disse to discipliner i sit projekt i samarbejde med konsulentvirksomheden Etikos. Hans vejleder er Anders-Christian Jacobsen.

Aarhus universitet

Ny ph.d.-studerende

Sigurvin Lárus Jónsson, der er uddannet ved universitet i Reykjavik, Island, vil i sit projekt "James in Light of Mimesis and Intertextuality" undersøge forbindelsen mellem Jakobsbrevet og Bjergprædikenen i Matthæusevangeliet ud fra den synsvinkel, at forfatteren til Jakobsbrevet kendte til antikke litterære teknikker og bevidst efterlignede Bjergprædikenen.

NYA PUBLIKATIONER

NYA AVHANDLINGAR

Cojocaru, Oana Maria, *Between Ideal and Ordinary: Representations of Children and Childhood in Byzantine Hagiography (Ninth to Eleventh Centuries)*, Universitetet i Oslo, 28 oktober 2016.

Lied, Sverre Elgvin, *Participation in Heavenly Worship: The Pre-Nicene Growth of a Concept*, VID vitenskapelige høgskole, Stavanger, 19 augusti 2016.

Marshall, Nicholas A., *The Meaning of Theurgy: A Minimalistic Approach to "Theurgy" and Previous Understandings of the Term in the Study of Late Antique Religion*, Aarhus universitet, 30 juni 2016.

STUDIER

Arentzen, Thomas, "Bysantinske positurer: Groteske kropper og sensuelle tilnærmelser i konstantinopolitansk poesi", i: *Vetenskaps-sociteten i Lund. Årsbok 2016*, 5–20.

"Mellom synd og begjær: Den hellige Kassia i den stille uke", i: *Segl: Katolsk årsskrift for religion og samfunn 2016*, 241–243.

"Romanos Meloden: Kjødets teologi", i: S. J. Kristiansen & P. Solberg (red.), *Gud er alltid større. Kirkefedrenes teologiske språk*, Oslo: Novus forlag 2015, 223–239.

The Virgin in Song: Mary and the Poetry of Romanos the Melodist, University of Pennsylvania Press 2017, under utgivning.

"Voices Interwoven: Refrains and Vocal Participation in the Kontakia", i: *Jahrbuch der Österreichischen Byzantinistik* 66 (2016), 1–11.

- Thomas Arentzen, Uffe Holmsgaard Eriksen & Henrik Rydell Johnsén (red), *Mellan tid och evighet: Eskatologiska perspektiv i den tidiga kyrkan. Föreläsningar hållna vid Nordiska patristikermötet i Lund 18–20 augusti 2014* (Patristica Nordica, 9), Skellefteå: Artos & Norma 2016.
- Thomas Arentzen, Uffe Holmsgaard Eriksen & Henrik Rydell Johnsén, "Tidigkristen eskatologi: Introduktion", i: Th. Arentzen, U. Holmsgaard Eriksen & H. Rydell Johnsén (red), *Mellan tid och evighet: Eskatologiska perspektiv i den tidiga kyrkan. Föreläsningar hållna vid Nordiska patristikermötet i Lund 18–20 augusti 2014* (Patristica Nordica, 9), Skellefteå: Artos & Norma 2016, 11–22.
- Bek, Lise, "Symmetriens magt – magtens symmetri. Kirkerum og liturgi i synets tegn fra de tidlige menigheder til det kejserlige byggeri", i: *Patristik* 14 (2016), 62 s. Internetpublikation online: <http://www.patristik.dk/Patristik14.pdf>
- Berglund, Carl Johan, "Origenes exegetiska metodik i *Om bönen*", i: C. J. Berglund & D. Gustafsson (red.), *Ad Fontes. Festskrift till Olof Andrén på 100-årsdagen*, Skellefteå: Artos & Norma 2015, 45–56.
- Berglund, Carl Johan & Daniel Gustafsson (red.), *Ad Fontes. Festskrift till Olof Andrén på 100-årsdagen*, Skellefteå: Artos & Norma 2015.
- Beskow, Per, "Patristikens uppsving i Sverige", i: C. J. Berglund & D. Gustafsson (red.), *Ad Fontes. Festskrift till Olof Andrén på 100-årsdagen*, Skellefteå: Artos & Norma 2015, 17–43.
- Blid, Jesper *et al.*, "Excavations at the Monastery of St Antony at the Red Sea", i: *Opuscula. Annual of the Swedish Institutes at Athens and Rome* 9 (2016), 133–215.
- Bodin, Helena, "Ikonens semiotik hos Johannes Damaskenos och Boris Uspenskij", i: C. J. Berglund & D. Gustafsson (red.), *Ad Fontes. Festskrift till Olof Andrén på 100-årsdagen*, Skellefteå: Artos & Norma 2015, 57–70.
- Børresen, Kari Elisabeth, "Gendermodelle bei Augustinus: Ein Gott und zwei Geschlechter", i: K. E. Børresen & E. Prinzivali (red.), *Christliche Autoren der Antike. Deutsche Ausgabe* hrsg. von I. Fischer & A. Fischer (Die Bibel und die Frauen. Eine exegetisch-kulturgeschichtliche Enzyklopedie. Patristische Zeit, 5.1), Stuttgart: W. Kohlhammer 2016, 193–209.

- Børresen, Kari Elisabeth & Emanuela Prinzivali (red.), *Christliche Autoren der Antike*. Deutsche Ausgabe hrsg. von I. Fischer & A. Fischer (Die Bibel und die Frauen. Eine exegetisch-kulturgeschichtliche Enzyklopedie. Patristische Zeit, 5.1), Stuttgart: W. Kohlhammer 2016.
- Børtnes, Jostein, "Schwestern in Jungfräulichkeit: Gorgonia und Makrina in der Erinnerung ihrer Brüder", i: K. E. Børresen & E. Prinzivali (red.), *Christliche Autoren der Antike*. Deutsche Ausgabe hrsg. von I. Fischer & A. Fischer (Die Bibel und die Frauen. Eine exegetisch-kulturgeschichtliche Enzyklopedie. Patristische Zeit, 5.1), Stuttgart: W. Kohlhammer 2016, 100–117.
- Cavallin, Caesarius, "Lag och evangelium hos Johannes Chrysostomos", i: C. J. Berglund & D. Gustafsson (red.), *Ad Fontes. Festskrift till Olof Andrén på 100-årsdagen*, Skellefteå: Artos & Norma 2015, 71–80.
- Cojocaru, Oana Maria, "Every-Day Life of Children in Ninth-Century Byzantine Monasteries", i: C. Laes & V. Vuolanto (red.), *Children and Everyday Life in the Roman and Late Antique World*, London & New York: Routledge 2016, 247–263.
- Crostini, Barbara, "A Meeting-Point between East and West: Hesychius of Jerusalem and the Interpretation of the Psalter in Byzantium", i: C. Harrison, B. Bitton-Ashkelony & T. De Bruyn (red.), *Patristic Studies in the Twenty-First Century: Proceedings of an International Conference to Mark the 50th Anniversary of the International Association of Patristic Studies*, Turnhout: Brepols 2015, 343–364.
- Day, Juliette, "Seeing Christ at the Holy Places", i: J. Day, R. Hakola, M. Kahlos & U. Tervahauta (red.), *Spaces in Late Antiquity. Cultural, Theological and Archaeological Perspectives*, London: Routledge 2016, 69–88.
- Day, Juliette, Raimo Hakola, Maijastina Kahlos & Ulla Tervahauta (red.), *Spaces in Late Antiquity. Cultural, Theological and Archaeological Perspectives*, London: Routledge 2016.
- Ekenberg, Anders, "Bibeltexter i sjungen form", i: C. J. Berglund & D. Gustafsson (red.), *Ad Fontes. Festskrift till Olof Andrén på 100-årsdagen*, Skellefteå: Artos & Norma 2015, 93–104.
- Ekman, Benjamin, "Evagrius av Pontos: Ett språk för resan från öknen

till templet", i: S. J. Kristiansen & P. K. Solberg (red.), *Gud er alltid større. Kirkefedrenes teologiske språk*, Oslo: Novus forlag 2015, 145–163.

Engberg, Jakob, "Exarsi ad imitandum. Augustine's Confessions. An Account, an Understanding, and a Process of Conversion Shaped by Tradition?", i: J. Weitbrecht *et al.* (red.), *Zwischen Ereignis und Erzählung. Konversion als Medium der Selbstbeschreibung in Mittelalter und Früher Neuzeit* (Transformationen der Antike, 39), Berlin: Walter de Gruyter 2016, 31–60.

"Exile and the Dissemination of Donatist Congregations", i: J. Hillner, J. Ulrich & J. Engberg (red.), *Clerical Exile in Late Antiquity*, Frankfurt: Peter Lang 2016, 145–164.

Eriksen, Trond Berg, "Augustin: Romersk retorikk i kirkens tjenste", i: S. J. Kristiansen & P. K. Solberg (red.), *Gud er alltid større. Kirkefedrenes teologiske språk*, Oslo: Novus forlag 2015, 187–204.

Evans, G. R., "Gregor den store: En augustinsk språkteori", i: S. J. Kristiansen & P. K. Solberg (red.), *Gud er alltid større. Kirkefedrenes teologiske språk*, Oslo: Novus forlag 2015, 205–219.

Frederichsen, Kim & Anne Hedeager Krag (red.), *Det talende levende menneske. Festskrift til Karsten Fledelius*, København: Rhodos 2015.

Gebremedhin, Ezra, "Befriad och kallad till andlig kamp: Linjer och gemensamma erfarenheter i själavårdstraditionen från fornkyrkan till idag", i: C. J. Berglund & D. Gustafsson (red.), *Ad Fontes. Festskrift till Olof Andrén på 100-årsdagen*, Skellefteå: Artos & Norma 2015, 117–129.

Gissel, Jon A. P., "Kristendommen, kejserdømmet og Konstantinopel. Et forsøg på en syntese af Det byzantinske Riges Historie", i: K. Frederichsen & A. Hedeager Krag (red.), *Det talende levende menneske. Festskrift til Karsten Fledelius*, København: Rhodos 2015, 88–99.

Gobezie Worku, Mengistu, "The Ge'ez manuscript", i: J. Blid *et al.*, "Excavations at the Monastery of St Antony at the Red Sea", i: *Opuscula. Annual of the Swedish Institutes at Athens and Rome* 9 (2016), 207–208.

Gravgaard, Anne-Mette, "Epifani", i: K. Frederichsen & A. Hedeager Krag (red.), *Det talende levende menneske. Festskrift til Karsten*

Fledelius, København: Rhodos 2015, 100–112.

Gregersen, Niels Henrik (red.), *Incarnation. On the Scope and Depth of Christology*, Minneapolis: Fortress Press 2015.

”Om hvorfor inkarnationen ikke er et paradoks. Athanasius og dybdeinkarnationen”, i: N. H. Gregersen, *Den generøse ortodoksi. Konflikt og kontinuitet i kristendommen*, København: Anis 2015, 93–113.

Gren-Eklund, Gunilla, ”Det närvarande förgångna: Eusebius och några senare skildrare av kyrkans historia”, i: C. J. Berglund & D. Gustafsson (red.), *Ad Fontes. Festskrift till Olof Andrén på 100-årsdagen*, Skellefteå: Artos & Norma 2015, 131–152.

Gustafsson, Daniel, ”Att läsa Lukas med Kyrillos av Alexandria: Det kristologiska vittnesbördet från den blinde mannen utanför Jeriko”, i: C. J. Berglund & D. Gustafsson (red.), *Ad Fontes. Festskrift till Olof Andrén på 100-årsdagen*, Skellefteå: Artos & Norma 2015, 153–166.

Hakola, Raimo, ”Galilean Jews and Christians in Context: Spaces Shared and Contested in the Eastern Galilee in Late Antiquity”, i: J. Day, R. Hakola, M. Kahlos & U. Tervahauta (red.), *Spaces in Late Antiquity. Cultural, Theological and Archaeological Perspectives*, London: Routledge 2016, 141–165.

Halldorf, Peter, ”Symeon den Nye Teologen och dopet i den helige Ande”, i: C. J. Berglund & D. Gustafsson (red.), *Ad Fontes. Festskrift till Olof Andrén på 100-årsdagen*, Skellefteå: Artos & Norma 2015, 181–193.

Hidal, Sten, ”Efraim Syriern: Bildspråkets teolog”, i: S. J. Kristiansen & P. K. Solberg (red.), *Gud er alltid større. Kirkefedrenes teologiske språk*, Oslo: Novus forlag 2015, 121–132.

”Namnteologi hos Efraim Syriern”, i: C. J. Berglund & D. Gustafsson (red.), *Ad Fontes. Festskrift till Olof Andrén på 100-årsdagen*, Skellefteå: Artos & Norma 2015, 195–199.

Hillner, Julia, Jörg Ulrich & Jakob Engberg (red.), *Clerical Exile in Late Antiquity*, Frankfurt: Peter Lang 2016.

Hunt, Thomas, ”Hieronymus: Askese og språk”, i: S. J. Kristiansen & P. K. Solberg (red.), *Gud er alltid større. Kirkefedrenes teologiske språk*, Oslo: Novus forlag 2015, 167–186.

Hägg, Henny Fiskå, "Apoftatisk teologi i den ortodokse tradisjonen fra Klemens av Aleksandria til Gregor Palamas", i: G. Innerdal & S. Rise (red.), *Gud og språkets grenser*, Oslo: Vidarforlaget 2016.

"Fra bilde til likhet: Jesusbønnen som middel til indre stillhet og gudlikhet hos Diadokhos av Fotiki", i: G. Innerdal, & K.-W. Sæther (red.), *Trinitarisk tro og tenkning. Festskrift til Svein Rise* (Kyrkjefag Profil, 25), Kristiansand: Portal forlag 2015, 217–227.

"Klemens av Aleksandria: Å kjenne den uerkjennbare", i: S. J. Kristiansen & P. K. Solberg (red.), *Gud er alltid større. Kirkefedrenes teologiske språk*, Oslo: Novus forlag 2015, 93–103.

"Å be med åndedrettet: Filokalia og den hesykastiske tradisjonen", i: Å. Justnes (red.), *Nærvær. Mindfulness og meditasjon i kristen tradisjon*, Kristiansand: Portal forlag 2015.

Hällström, Gunnar af, "The Appeal to the Fathers Exemplified through Macarius", i: M. Tamcke (red.), *Makarios/Symeon in östlicher Überlieferung. Macarius/Symeon in Eastern Tradition. Beiträge des VIII. Makarios-Symposiums, Bergvik 2014* (Göttinger Orientforschungen. I. Reihe: Syriaca, 49), Wiesbaden: Harrassowitz 2016, 9–16.

Hvalvik, Reidar, "Ignatius av Antiokia: Gud åpenbart i menneskelig skikkelse", i: S. J. Kristiansen & P. K. Solberg (red.), *Gud er alltid større. Kirkefedrenes teologiske språk*, Oslo: Novus forlag 2015, 43–57.

Innerdal, Gunnar & Knut-Willy Sæther (red.), *Trinitarisk tro og tenkning. Festskrift til Svein Rise* (Kyrkjefag Profil, 25), Kristiansand: Portal forlag 2015.

Isacson, Mikael, "Från Jean-Baptiste Cotelier till Michael Holmes: Urvalskriterier för textsamlingen *De apostoliska fäderna*", i: C. J. Berglund & D. Gustafsson (red.), *Ad Fontes. Festskrift till Olof Andrén på 100-årsdagen*, Skellefteå: Artos & Norma 2015, 201–212.

Jacobsen, Anders-Christian, "The Current State of the International Research on Origen", i: *Adamantius* 20 (2014), 444–451.

"Origenes: At tale om Gud", i: S. J. Kristiansen & P. K. Solberg (red.), *Gud er alltid større. Kirkefedrenes teologiske språk*, Oslo: Novus forlag 2015, 105–118.

(red.), *Origeniana Undecima. Origen and Origenism in the History of Western Thought* (Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium, 279), Leuven: Peeters 2016.

"The Reception of Origen's Ideas about Universal Salvation in Danish Theology and Literature in the 19th Century", i: A.-Ch. Jacobsen (red.), *Origeniana Undecima. Origen and Origenism in the History of Western Thought* (Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium, 279), Leuven: Peeters 2016, 149–162.

Junni, Jussi (red.), *Luominen varhaiskristillisessä teologiassa* [Skapelse i den tidigkristna teologin] (Studia Patristica Fennica, 5), Helsinki: Suomen patristinen seura 2016.

Kahlos, Maijastina (red.), *Emperors and the Divine: Rome and its Influence* (COLLeGIUM: Studies across Disciplines in the Humanities and Social Sciences, 20), Helsinki: Helsinki Collegium for Advanced Studies 2016.

"Introduction: Roman Emperors and the Divine: Shifts and Downshifts", i: M. Kahlos (red.), *Emperors and the Divine: Rome and its Influence* (COLLeGIUM: Studies across Disciplines in the Humanities and Social Sciences, 20), Helsinki: Helsinki Collegium for Advanced Studies 2016, 1–9.

"The Emperor's New Images: How to Honour the Emperor in the Christian Empire?", i: M. Kahlos (red.), *Emperors and the Divine: Rome and its Influence* (COLLeGIUM: Studies across Disciplines in the Humanities and Social Sciences, 20), Helsinki: Helsinki Collegium for Advanced Studies 2016, 119–138.

"Meddling in the Middle? Urban Celebrations, Ecclesiastical Leaders and the Roman Emperor", i: J. Day, R. Hakola, M. Kahlos & U. Tervahauta (red.), *Spaces in Late Antiquity. Cultural, Theological and Archaeological Perspectives*, London: Routledge 2016, 11–31.

"Seizing the History: Christianizing the Past in Late Antique Historiography", i: M. Isoaho (red.), *Past and Present in Medieval Chronicles* (COLLeGIUM: Studies across Disciplines in the Humanities and Social Sciences, 17), Helsinki: Helsinki Collegium for Advanced Studies 2015, 11–33.

Karahan, Anne, "Byzantine Visual Culture. Conditions of 'Right' Belief and Some Platonic Outlooks", i: *Numen: International Review for the History of Religions* 63:2–3 (Divine Word and Divine Work: Late Platonism and Religion) (2016), 210–244.

"En betraktelse av östkristen treenighetstro och motivet *filoxenia* i

den bysantinska klippkyrkan Çarıklı i Kappadokien”, i: G. Innerdal & K-W. Sæther (red.), *Trinitarisk tro og tenkning. Festskrift til Svein Rise* (Kyrkjefag Profil, 25), Kristiansand: Portal forlag 2015, 85–105.

”Johannes Damaskenos: De heliga bildernas förkämpe”, i: S. J. Kristiansen & P. K. Solberg (red.), *Gud er alltid større. Kirkefedrenes teologiske språk*, Oslo: Novus forlag 2015, 273–288.

”Johannes Damaskenos. De heliga bildernas försvarare och förklarare”, i: C. J. Berglund & D. Gustafsson (red.), *Ad Fontes. Festskrift till Olof Andrén på 100-årsdagen*, Skellefteå: Artos & Norma 2015, 213–227.

Karlsson, Jonas, ”Den helige Johannes av Dailam och hans orientaliska liv”, i: C. J. Berglund & D. Gustafsson (red.), *Ad Fontes. Festskrift till Olof Andrén på 100-årsdagen*, Skellefteå: Artos & Norma 2015, 229–242.

Kaufman, John, ”Historical Relativism and the Essence of Christianity”, i: *Studia Theologica – Nordic Journal of Theology* 70 (2016), 4–21.

”Ireneus: Den kristne grunnfortellingen konsolideres”, i: S. J. Kristiansen & P. K. Solberg (red.), *Gud er alltid større. Kirkefedrenes teologiske språk*, Oslo: Novus forlag 2015, 77–92.

”Sønnens rike. Eskatologi hos Ireneus”, i: Th. Arentzen, U. Holmsgaard Eriksen & H. Rydell Johnsén (red.), *Mellan tid och evighet: Eskatologiska perspektiv i den tidiga kyrkan. Föreläsningar hållna vid Nordiska patristikermötet i Lund 18–20 augusti 2014* (Patristica Nordica, 9), Skellefteå: Artos & Norma 2016, 49–69.

Kelhoffer, James A., ”En svensk översättning av Eusebios *ad Marinum* I.1–II.1: Textkritik och harmonisering av bibeltexter i den tidiga kyrkan”, i: C. J. Berglund & D. Gustafsson (red.), *Ad Fontes. Festskrift till Olof Andrén på 100-årsdagen*, Skellefteå: Artos & Norma 2015, 243–251.

Krag, Anne Hedeager, ”Arven fra det kristne Egypten. Koptiske tekstiler i danske samlinger”, i: K. Frederichsen & A. Hedeager Krag (red.), *Det talende levende menneske. Festskrift til Karsten Fledelius*, København: Rhodos 2015, 122–129.

Kristiansen, Ståle Johannes, ”Dionysius Areopagiten: Språket som gave”, i: S. J. Kristiansen & P. K. Solberg (red.), *Gud er alltid større*.

Kirkefedrenes teologiske språk, Oslo: Novus forlag 2015, 241–260.

“Innledning: Språket som tegn og ikon: Apofatisk teologi og visuell retorikk hos kirkefedrene”, i: S. J. Kristiansen & P. K. Solberg (red.), *Gud er alltid større. Kirkefedrenes teologiske språk*, Oslo: Novus forlag 2015, 17–40.

Kristiansen, Ståle Johannes & Peder K. Solberg (red.), *Gud er alltid større. Kirkefedrenes teologiske språk*, Oslo: Novus forlag 2015.

Kristensen, Troels Myrup, “Landscape, Space and Presence in the Cult of Thekla at Meriamlik”, i: *Journal of Early Christian Studies* 24 (2016), 229–263.

Labahn, Michael & Outi Lehtipuu (red.), *People under Power: Early Jewish and Christian Responses to the Roman Empire*, (Early Christianity in the Roman World, 1) Amsterdam: Amsterdam University Press 2015.

Lehtipuu, Outi, “‘I Have Not Yet Ascended to the Father’: On Resurrection, Bodies, and Resurrection Bodies”, i: R. Bieringer, B. Baert & K. Demasure (red.), *Noli me tangere in Interdisciplinary Perspective: Textual, Iconographic and Contemporary Interpretations* (Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium, 283), Leuven: Peeters 2016.

“‘What Harm Is There for You to Say Caesar Is Lord?’ Emperors and the Imperial Cult in Early Christian Stories of Martyrdom”, i: M. Kahlos (red.), *Emperors and the Divine: Rome and its Influence* (COLLEGIUM: Studies across Disciplines in the Humanities and Social Sciences, 20), Helsinki: Helsinki Collegium for Advanced Studies 2016, 96–118.

Lied, Liv Ingeborg, “En ny kontekst for 2 Baruks eskatologi”, i: Th. Arentzen, U. Holmsgaard Eriksen & H. Rydell Johnsén (red.), *Mellan tid och evighet: Eskatologiska perspektiv i den tidiga kyrkan. Föreläsningar hållna vid Nordiska patristikermötet i Lund 18–20 augusti 2014* (Patristica Nordica, 9), Skellefteå: Artos & Norma 2016, 71–92.

Lundhaug, Hugo, “The Coptic manuscripts”, i: J. Blid *et al.*, “Excavations at the Monastery of St Antony at the Red Sea”, i: *Opuscula. Annual of the Swedish Institutes at Athens and Rome* 9 (2016), 191–198.

“Nag Hammadi Codex VII and Monastic Manuscript Culture”, i: P. Buzi, A. Camplani & F. Contardi (red.), *Coptic Society, Literature and Religion from Late Antiquity to Modern Times: Proceedings of the Tenth International Congress of Coptic Studies, Rome, September 17th–22nd, 2012, and Plenary Reports of the Ninth International Congress of Coptic Studies, Cairo, September 15th–19th, 2008*, Leuven: Peeters 2016, 1177–1192.

“‘The Power of Michael Protected Him’: A New Fragment of the Coptic Martyrdom of Apa Nahroou”, i: *CLARA Classical Art and Archaeology* 1 (2016), 1–14.

Laes, Christian, “Touching Children in Roman Antiquity: The Sentimental Discourse and the Family”, i: Ch. Laes & V. Vuolanto (red.), *Children and Everyday Life in the Roman and Late Antique World*, London & New York: Routledge 2016.

Laes, Christian & Ville Vuolanto (red.), *Children and Everyday Life in the Roman and Late Antique World*, London & New York: Routledge 2016.

Laes, Christian & Ville Vuolanto, “A New Paradigm for the Social History of Childhood and Children in Antiquity”, i: Ch. Laes & V. Vuolanto (red.), *Children and Everyday Life in the Roman and Late Antique World*, London & New York: Routledge 2016.

Petersen, Anders Klostergaard, “Eskatologi: et aksialt faenomen. Eskatologi, apokalyptik og messianologi”, i: Th. Arentzen, U. Holmsgaard Eriksen & H. Rydell Johnsén (red.), *Mellan tid och evighet: Eskatologiska perspektiv i den tidiga kyrkan. Föreläsningar hållna vid Nordiska patristikermötet i Lund 18–20 augusti 2014* (Patristica Nordica, 9), Skellefteå: Artos & Norma 2016, 23–48.

“Farligt begær. Afvisning, omklamring, kannibalisering og usurpering i forholdet mellem kristendom og jødedom i de første fem århundreder”, i: *PNA* 30 (2015), 77–108.

Rubenson, Samuel, “Athanasios av Alexandria – en missionär?”, i: C. J. Berglund & D. Gustafsson (red.), *Ad Fontes. Festskrift till Olof Andrén på 100-årsdagen*, Skellefteå: Artos & Norma 2015, 253–265.

“The Monastery in Literary Sources during the Period of Study”, i: J. Blid *et al.*, “Excavations at the Monastery of St Antony at the Red

Sea", i: *Opuscula. Annual of the Swedish Institutes at Athens and Rome* 9 (2016), 209–211.

"Textual Fluidity in Early Monasticism: Sayings, Sermons and Stories", i: L. I. Lied & H. Lundhaug (red.), *Snapshots of Evolving Tradition. Jewish and Christian Manuscript Culture, Textual Fluidity and New Philology* (Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur, 175), Berlin: Walter de Gruyter 2017.

Det tidiga klosterväsendet och den antika bildningen. Slutrapport från ett forskningsprogram (RJ:s skriftserie, 9), Göteborg & Stockholm: Makadam förlag 2016. Tillgänglig online: http://rj.se/globalassets/publikationer/rj_skriftserie_9.pdf

Runesson, Anders, "The Rise of Normative Judaism and Christianity: The Role of Politics in the Formation of 'Religion' in Late Antiquity", i: *PNA* 30 (2015), 57–76.

Rönnegård, Per, "'Våra munnar luktar illa av fasta.' I öknen slipas för mågan att urskilja", i: *Pilgrim* 23:3 (2016), 35–38.

Salminen, Joonas, "The City of God and the Place of Demons: City Life and Demonology in Early Christianity", i: J. Day, R. Hakola, M. Kahlos & U. Tervahauta (red.), *Spaces in Late Antiquity. Cultural, Theological and Archaeological Perspectives*, London: Routledge 2016, 106–117.

Sandnes, Karl Olav, "A Respectable Gospel: The Passion 'According to Homer' in Eudocia's Homero-centones", i: *Svensk Exegetisk Årsbok* 81 (2016), 25–48.

Skarsaune, Oskar, "Justin Martyr: Platons gudsbegrep møter Bibelens fortelling om Gud", S. J. Kristiansen & P. K. Solberg (red.), *Gud er alltid større. Kirkefedrenes teologiske språk*, Oslo: Novus forlag 2015, 59–76.

"Kirkens konstantinske fangenskap. Ser vi slutten?", i: J. Bach Nicolajsen (red.), *National kristendom til debat*, Fredericia: Kolon 2015, 109–124.

Skeidsvoll, Karl Johan, "Gregor av Nazianzos: Ordene tilhører mennesker", i: S. J. Kristiansen & P. K. Solberg (red.), *Gud er alltid større. Kirkefedrenes teologiske språk*, Oslo: Novus forlag 2015, 133–144.

Solevåg, Anna Rebecca, "Listening for the Voices of Two Disabled Girls in Early Christian Literature", i: Ch. Laes & V. Vuolanto (red.), *Children and Everyday Life in the Roman and Late Antique World*, London & New York: Routledge 2016.

Tollefsen, Torstein Theodor, "Christocentric Cosmology", i: P. Allen (red.), *The Oxford Handbook of Maximus the Confessor*, Oxford: Oxford University Press 2015, 307–321.

"Maximos Bekjenneren: En vevnad av mening", i: S. J. Kristiansen & P. K. Solberg (red.), *Gud er alltid større. Kirkefedrenes teologiske språk*, Oslo: Novus forlag 2015, 261–272.

"Maximos Bekjenneren om treenigheten", i: G. Innerdal & K-W. Sæther (red.), *Trinitarisk tro og tenkning. Festskrift til Svein Rise (Kyrkjefag Profil, 25)*, Kristiansand: Portal forlag 2015, 107–113.

"Painting the Image of the Invisible God: St Theodore the Studite and the Defense of Icons under the Iconoclast Controversy", i: *Synaxi* 134 (2015), 69–76.

"Philosophy and Orthodoxy in Byzantium", i: A. Casiday (red.), *The Orthodox Christian World*, London & New York: Routledge 2012, 481–491.

"Saint Maximus the Confessor on Creation and Incarnation", i: N. H. Gregersen (red.), *Incarnation: On the Scope and Depth of Christology*, Minneapolis: Fortress Press 2015, 99–115.

"Teologi og filosofi hos kirkefedrene", i: H. M. T. Schuff, R. Salvesen & H. Hagelia (red.), *Forankring og fornyelse. Festskrift for Ansgarskolen 1913–2013*, Kristiansand: Portal forlag 2013, 125–141.

"Tid og evighet hos Hl. Maximos Bekjenneren", i: Th. Arentzen, U. Holmsgaard Eriksen & H. Rydell Johnsén (red.), *Mellan tid och evighet: Eskatologiska perspektiv i den tidiga kyrkan. Föreläsningar hållna vid Nordiska patristikermötet i Lund 18–20 augusti 2014 (Patristica Nordica, 9)*, Skellefteå: Artos & Norma 2016, 141–151.

Tolonen, Anna-Liisa, "Interactions with Others in John Chrysostom as a Means to Manage a Diversity of Visions", i: *Open Theology* 2 (2016), 494–510. Tillgänglig online: <https://www.degruyter.com/downloadpdf/j/opth.2016.2.issue-1/opth-2016-0040/opth-2016-0040.xml>

"Preaching, Feasting and Making Space for a Meaning", i: J. Day,

R. Hakola, M. Kahlos & U. Tervahauta (red.), *Spaces in Late Antiquity. Cultural, Theological and Archaeological Perspectives*, London: Routledge 2016, 118–137.

Troelsgaard, Christian, "Herodot i de byzantinske skriptorier", i: K. Frederichsen & A. Hedeager Krag (red.), *Det talende levende menneske. Festskrift til Karsten Fledelius*, København: Rhodos 2015, 113–121.

Uro, Risto, *Ritual and Christian Beginnings: A Socio-Cognitive Analysis*, Oxford: Oxford University Press 2016.

Westergren, Andreas, "Monastic Space: The Ascetic Between Sacred and Civil Spheres in Theodoret of Cyrillus", i: J. Day, R. Hakola, M. Kahlos & U. Tervahauta (red.), *Spaces in Late Antiquity. Cultural, Theological and Archaeological Perspectives*, London: Routledge 2016, 48–65.

"De orörliga asketerna. Hagiografiska bilder av himlen på jorden", i: Th. Arentzen, U. Holmsgaard Eriksen & H. Rydell Johnsén (red.), *Mellan tid och evighet: Eskatologiska perspektiv i den tidiga kyrkan. Föreläsningar hållna vid Nordiska patristikermötet i Lund 18–20 augusti 2014* (Patristica Nordica, 9), Skellefteå: Artos & Norma 2016, 119–140.

Vuolanto, Ville, "Agency, Experience, and the Children in the Past. The Case of Roman Childhood", i: Ch. Laes & V. Vuolanto (red.), *Children and Everyday Life in the Roman and Late Antique World*, London & New York: Routledge 2016, 11–24.

Vuolanto, Ville, "Children and Work. Family Strategies and Socialisation in the Roman and Late Antique Egypt", i: K. Mustakallio & J. Hanska, *Agents and Objects: Children in Pre-Modern Europe*, Rome: Institutum Romanum Finlandiae 2015, 97–111.

Vuolanto, Ville & Christian Laes, "Household and Family Dynamics in Late Antique Southern Gaul", i: S. Huebner og G. Nathan (red.), *Mediterranean Families in Antiquity: Households, Extended Families, and Domestic Space*, Oxford and Malden: Wiley-Blackwell 2016, 258–282.

Vuolanto, Ville & Reidar Aasgaard (red.), *Children in the Ancient World and the Early Middle Ages. A Bibliography (8th cent. BCE – 8th cent. CE)*, 7. utgåve, Universitetet i Oslo 2015. Tillgänglig online: <http://>

www.hf.uio.no/ifikk/forskning/prosjekter/barndom/bibliography--endelig-september-2015.pdf

Vähäkangas, Päivi, "‘Those who do not understand how they came will not understand how they will go.’ Eschatological Motives in Nag Hammadi Codex III", i: Th. Arentzen, U. Holmsgaard Erikson & H. Rydell Johnsén (red.), *Mellan tid och evighet: Eskatologiska perspektiv i den tidiga kyrkan. Föreläsningar hållna vid Nordiska patristikermötet i Lund 18–20 augusti 2014* (Patristica Nordica, 9), Skellefteå: Artos & Norma 2016, 93–117.

Væрге, Johannes, "Det byzantinske spor i den folkekirkelige arv. Et essay med Grundtvig i en hovedrolle", i: K. Frederichsen & A. Hedeager Krag (red.), *Det talende levende menneske. Festskrift til Karsten Fledelius*, København: Rhodos 2015, 130–138.

Zetterholm, Magnus, "Separationen mellan judendom och kristendom", i: *PNA* 30 (2015), 35–56.

Aasgaard, Reidar, "The Bible and Children", i: *Oxford Bibliographies*, Oxford University Press 2015. Tillgänglig online: <http://www.oxfordbibliographies.com/view/document/obo-9780199791231/obo-97801997912310163.xml?rskey=LKLE4O&result=1&q=the+bible+and+children#firstMatch>

"How Close Can We Get to Ancient Childhood? Methodological Achievements and New Advances", i Ch. Laes & V. Vuolanto (red.), *Children and Everyday Life in the Roman and Late Antique World*, London & New York: Routledge 2016, 321–334.

Aasgaard, Reidar & Trine Nickelsen, "Antikkens og middelalderens minste: barna verden glemte", i: *Apollon* 4 (2015), 20–25.

ÖVERSÄTTNINGAR

Augustinus, *Jumala syntyi ihmiseksi – Deus caro factus est* [Augustinus julpredikningar]. Finsk översättning av Timo Nisula, Kauniainen: Perussanoma 2016.

Augustinus, *Kaikki rakkaudesta. Saarnoja ensimmäisestä Johanneksen kirjeestä* [Augustinus predikningar om 1 Johannesbrevet]. Finsk översättning av Timo Nisula, Helsinki: Kirjapaja 2016.

Euseb, *Konstantins Liv*. Oversættelse og indledning ved Jørgen Ledet

Christiansen (*Antikken og kristendommen*, 11), København: Anis 2015.

Irenaeus, *Mot heresierna*. I urval och översättning av Olof Andréén med inledning av Per Beskow, Skellefteå: Artos & Norma 2016.

Paradiset: Ökenfädernas tänkespråk, den systematiska samlingen. Vol VIII. Om att inte göra något för syns skull. Grekisk text utgiven av Britt Dahlman, svensk översättning utgiven av Britt Dahlman & Per Rönnegård (*Silentium Apophthegmata*, 8), Bjärka-Säby: Silentium 2017.

En Predicken Cæcilij Cypriani [Oversat af Hans Christensen Sthen, original 1578], i: *Hans Christensen Sthens skrifter*, udgivet af Jens Lyster. Bind 3: *It smuct Epithalamion ...*, København: Det Danske Sprog- og Litteraturselskab 2015.

ARTIKLAR

PARENTING IN LATE ANTIQUITY: GENDERED ROLES IN IDEOLOGY AND EVERYDAY LIFE

Ville Vuolanto (ville.vuolanto@uta.fi)
University of Tampere

Abstract:

This article is about family relationships among the Roman Christian elites of the late fourth and early fifth centuries. How did the moral principles and ideologically “proper” behaviour interact with the forms which the parental relationships took in everyday social interaction? I limit my discussion to the parent–child relationships in elite families between ca. 370 and 450 CE, with the writings of John Chrysostom as my main source; these are compared with the views of other contemporary ecclesiastical and non-ecclesiastical writers. I argue that the elite children were carefully integrated into their families and into gendered social roles through the informal instruction and the practice of daily routines, in ways that frequently differed from the ideological framework. In this, the significance of the direct parental involvement of both mothers and fathers was more prominent than suggested in the earlier research.

Key words:

Parents, children, authority, education, ideology, everyday life, discipline, affection, socialization, teachers, gender, John Chrysostom

Introduction

This article is about family relationships among the late Roman elites, as seen in the Christian writers of the late fourth and early fifth centuries. Even as recently as the 1990s, the research on parent–child relations in the Roman world was preoccupied with the “Ariès-discussion”, that is, with showing that parents did not consider their children as miniature adults, and indeed had affective relationships with them. By the beginning of the new millennium, there had emerged a consensus among scholars that the traditional view of the stern and authoritative Roman male family head is an oversimplification even for the Roman families of the Late Republic and Early Empire. Not only demographic realities, which prevented most of the fathers from seeing their children become adults, but also prevalent values that highlighted the reciprocal duties and care (*pietas*) between parents and children, would have left little space for any despotic use of paternal power. As a whole, attitudes towards the children and ideals with regard to childhood dominated this field of research; the questions regarding the everyday family dynamics were set aside.¹

For research on Late Antiquity, Brent Shaw’s seminal article in 1987 on the family in Augustine’s writings was an early but solitary example of a study with an interest in everyday family relationships. Since then, research on Late Roman families has mostly focused on the ideological aspects of the family hierarchy and juridical principles concerning family life, preoccupied with the question of what difference Christianity made, and what happened to the extensive rights

* I am grateful to the anonymous reader and to Reidar Aasgaard and Chris L. de Wet for their invaluable comments.

¹ Emma Southon, Mary Harlow and Chris Callow, “The Family in the Late Antique West (400–700 AD): A Historiographical Review”, in: L. Brubaker & S. Tougher (eds.), *Approaches to the Byzantine Family*, Birmingham: Ashgate 2013, 109–130 (esp. 118–119), and Ray Laurence, Mary Harlow, and Ville Vuolanto, “Past, Present and Future in the Study of Roman Childhood”, in: S. Crawford & G. Shepherd (eds.), *Children, Childhood and Society*. Oxford: Archeopress 2007, 1–14. The first to point out the inconsistencies in the “traditional” views of the Roman father’s power was Richard Saller; see esp. his *Patriarchy, Property and Death in the Roman Family*, Cambridge: Cambridge University Press 1994, 105–114. This is becoming the new paradigm; see, e.g., Beryl Rawson, *Children and Childhood in Roman Italy*, Oxford: Oxford University Press 2003, esp. 220.

and power the Roman law had traditionally granted to Roman fathers (*patria potestas*) in Late Antiquity.² On the other hand, the study of Late Roman children and childhood has recently aroused growing interest, with a focus both on rhetorical and on social issues. Still, only a handful of these studies have been devoted specifically to the study of parent–child dynamics.³

² Brent Shaw, “The Family in Late Antiquity: The Experience of Augustine”, *Past & Present* 115 (1987), 3–51; Antti Arjava, *Women and Law in Late Antiquity*, Oxford: Clarendon Press 1996; Geoff Nathan, *The Family in Late Antiquity. The Rise of Christianity and the Endurance of Tradition*, New York and London: Routledge 2000; Odd Magne Bakke, *When Children Became People: The Birth of Childhood in Early Christianity*, Minneapolis: Fortress Press 2005; Judith Evans Grubbs, *Law and Family in Late Antiquity: The Emperor Constantine’s Marriage Legislation*, Oxford: Clarendon Press 1995; Judith Evans Grubbs, “Marriage and Family Relationships in the Late Roman West”, in: P. Rousseau (ed.), *A Companion to Late Antiquity*, Oxford: Wiley-Blackwell 2009, 201–219; Cornelia B. Horn & John Martens, *‘Let the Little Children Come to Me’: Childhood and Children in Early Christianity*, Washington DC: The Catholic University of America Press 2009. See, however, the articles in M. Harlow & L. Larsson-Lovén (eds.), *Families in the Roman and Late Antique World*, London etc.: Bloomsbury 2012, 181–253. For the *patria potestas* specifically, see Antti Arjava, “Paternal Power in Late Antiquity”, *The Journal of Roman Studies* 88 (1998), 147–165; Judith Evans Grubbs, “Promoting *Pietas* through Roman Law”, in: B. Rawson (ed.), *A Companion to Families in the Greek and Roman Worlds*, Oxford and Malden: Wiley-Blackwell 2011, 377–392. See now also Ville Vuolanto, “Child and Parent in Roman Law”, in: C. Ando, P. J. du Plessis, & K. Tuori (eds.), *Oxford Handbook for Roman Law and Society*, Oxford: Oxford University Press 2016, 487–497.

³ See Christophe Badel, “Introduction. Que sont les stratégies devenues”, in: C. Badel & C. Settiani (eds.), *Les stratégies familiales dans l’Antiquité Tardive*, De Boccard: Paris 2012, v–xx (x–xi) for a discussion of family strategies and family dynamics in studies on Late Antiquity. Most of the articles in the collection concern marriage strategies; see, however, Sylvie Joye, “Filles et pères à la fin de l’Antiquité et au haut Moyen Âge. Des rapports familiaux à l’épreuve des stratégies”, in: Badel & Settiani (eds.), *Les stratégies familiales*, 239–266, on the authority of fathers vis-à-vis their daughters, and Patricia Clark, “Women, Slaves, and the Hierarchies of Domestic Violence: The Family of St. Augustine”, in: S. Joshel & S. R. Murnaghan (eds.), *Women and Slaves in Greco-Roman Culture: Differential Equations*, London: Routledge 1998, 109–129, on violence; Ville Vuolanto, *Children and Asceticism in Late Antiquity: Continuity, Family Dynamics and the Rise of Christianity*, Farnham: Ashgate 2015, on asceticism and family dynamics, and Ville Vuolanto, “Family Relations and the Socialisation of Children in the Autobiographical Narratives of Late Antiquity”, in: Brubaker & Tougher, *Approaches to the Byzantine*

My task here is to combine the above-mentioned strands of scholarship, to study the kind of relationship that existed between the ideological framework and the social reality of family hierarchies in the Late Roman Empire of the late fourth and early fifth centuries. How did the moral principles and ideologically “proper” behaviour interact with the forms which the parental relationships took in everyday social interaction?⁴ This question has not been seriously addressed before now in the context of Late Antique family history. I limit my discussion here to the parent–child relationships in elite families, which makes it possible to concentrate both on the issue of ideologically proper family and gender hierarchies, and on the actual social practices, in the context of attitudes and values at play in the Late Roman family.

The period under discussion here – 370 to 450 CE – was the “classical” patristic period of Late Antiquity, when the Christian male elites were pondering questions of social and cultural enculturation and differentiation. The Christian writers, often holding authoritative positions in the local churches, were aiming to define the distinctively Christian roles for family members, while simultaneously, albeit unintentionally, supplying the historian with material not available from the earlier periods. For the present study, the writings of John Chrysostom are the main source. I will, however, compare his views to those of other writers: first, a few central eastern patristic writers, Theodoret of Cyrrhus, originally from Antioch (which is also the context for most of Chrysostom’s writings), and Basil of Caesarea, Gregory of Nyssa, and Gregory Nazianzen from Cappadocia; second, the contemporaneous western patristic authors Augustine of Hippo and Jerome of Stridon. Moreover, in order to give a comparative view for the opinions and experiences of the ecclesiastical elites, I occasionally use also the writings of Ausonius and Paulinus of Pella, Christian lay aristocrats from Southern Gaul, along with the non-Christians Symmachus, a sen-

Family, 47–74, on family dynamics in autobiographical narratives. Nathan, *Family*, 143–159, discusses relationships between parents and children but concentrates on the normative side.

⁴ However, the question of what difference Christianity may possibly have made here is beyond the scale of the present article, since an answer would need an in-depth analysis of the relevant sources from the period before the rise of Christianity.

ator from Rome, and Libanius, a scholar with a local aristocratic background also from Antioch. Despite the geographical variation across the Roman Mediterranean, these writings – letters, sermons, and biographical texts – form a coherent group, both culturally and chronologically: they represent a shared male elite culture and mentality, based on a common educational background and values.⁵ Rather surprisingly, these texts have seldom been used as a group for writing family history, although, naturally enough, they have been subject to extensive study by theologians and scholars of early Christianity who have been interested in the discourses about theology and Church.⁶

In tracking relationships between parents and children in one specific time period, one has to be aware of the dangers of general-

⁵ On the shared elite culture of the time, see Michelle Salzman, “Elite Realities and Mentalités: The Making of a Western Christian Aristocracy”, *Arethusa* 33 (2000), 347–362 (353–5, 362).

⁶ See Shaw, “Family in Late Antiquity”, Martha Stortz, “‘Where or When Was Your Servant Innocent?: Augustine on Childhood’”, in: M. J. Bunge (ed.), *The Child in Christian Thought*, Grand Rapids: Eerdmann 2001, 78–102, and Clark, “Women, Slaves”, on Augustine; Blake Leyerle, “Appealing to Children”, *Journal of Early Christian Studies* 5:2 (1997), 243–270; Douglas O’Roark, “Parenthood in Late Antiquity: The Evidence of Chrysostom”, *Greek, Roman and Byzantine Studies* 40 (1999), 53–81, and Vigen Guroian, “The Ecclesial Family: John Chrysostom on Parenthood and Children”, in Bunge (ed.), *The Child in Christian Thought*, 61–77, on John Chrysostom; Cornelia Horn, “Children in the Fourth Century Greek Epistolography: Cappadocian Perspectives from the Pens of Gregory Nazianzen and Basil of Caesarea”, in: C. Horn & R. Phenix (eds.), *Children in Late Ancient Christianity*, Tübingen: Mohr Siebeck 2009, 103–141, on Gregory Nazianzen and Basil of Caesarea; Phyllis Katz, “Educating Paula: A proposed curriculum for raising a 4th-century Christian infant”, in: A. Cohen & J. Rutter (eds.), *Constructions of Childhood in Ancient Greece and Italy*, Princeton: The American School of Classical Studies 2007, 115–127, on Jerome; S. Huebner, “Pères et fils dans l’antiquité tardive – L’expérience de Basile de Césarée”, in: B. Caseau (ed.), *Les réseaux familiaux à la fin de l’Antiquité et au Moyen âge*, Paris: ACHCByz, 2012, 45–68, on Basil of Caesarea; Ville Vuolanto, “The Construction of Elite Childhood and Youth in Fourth- and Fifth Century Antioch”, in: C. Laes, K. Mustakallio, & V. Vuolanto (eds.), *Children and Family in Late Antiquity: Life, Death and Interaction*, Leuven: Peeters 2015, 309–324, on Theodoret, Libanius, and Chrysostom; Cornelia Horn, “From the Roman East into the Persian Empire: Theodoret of Cyrrhus and the Acts of Mar Mari on Parent–Child Relationships and Children’s Health”, in: Laes, Mustakallio, & Vuolanto (eds.), *Children and Family*, 257–288, on Theodoret.

izations. Although there is a relatively large quantity of source material from Late Antiquity, the evidence is mainly prescriptive and is bound to remain anecdotal. In order to scrutinize the interplay between ideology and social reality, the texts must, therefore, be studied from a new angle: since these texts reflect the religious rhetoric of the day, and almost invariably take a strong moral stand, they require a reading which pays attention to the web of personal interests, rhetorical strategies, and the expectations of the audiences at play. Thus, one has to draw information from the themes and ideas that the writers themselves took for granted, and which often serve as the background to their actual argumentation, which is directed toward other (moral and theological) ends. Although it may not be possible to reconstruct the individual family life experiences, the particulars (the building blocks of the discourse) of these stories had to have been plausible. They reveal what the writers themselves assumed to be true in their audiences.⁷

According to these texts, who is a child? Mostly, childhood is defined in relation to the parents, not in relation to the (biological) age. Naturally, these texts discuss the situations in which the children live in the same household with their parents – daughters have not yet married, so they are younger than fourteen to seventeen, and boys have not yet moved away from their parental home, often because of their studies elsewhere in their late teens.⁸ But it seems that we can be somewhat more precise: it seems that when referring to children who had not started their schooling (which took place between the ages of six and nine), the writers often add an explanation that these anecdotes and examples have “small” children in mind. Moreover, unsurprisingly (given the elite patriarchal culture), unless otherwise indicated, the child discussed is a boy of a wealthy family – not necessarily of an aristocratic background, but certainly privileged.

⁷ For a similar approach, and on the methodological principles for interpreting these sources, see Shaw, “Family in Late Antiquity”, 5–7, 10, cf. Vuolanto, *Family and Asceticism*, 9–14, and Andrew Jacobs & Rebecca Krawiec, “Fathers Know Best? Christian Families in the Age of Asceticism”, *Journal of Early Christian Studies* 11 (2003), 257–263 (esp. 261). For family concepts and metaphors, see esp. Vuolanto, *Family and Asceticism*, 41–80.

⁸ Vuolanto, *Family and Asceticism*, 96–101.

Paternal Authority and the Household – The Framework

The traditional account of the Roman familial life has concentrated on the power of the father in running the household and his family.⁹ The family group consisted of all those who cohabited in the household. It is curious, that Latin does not have an exact word for this entity. A more flexible and everyday term in Roman culture to denote this group of people would have been *domus*, “the house”, rather than *familia*, which had more juridical connotations; yet even *domus* would refer rather to the (male) lineage than to the cohabitating group. The Roman *familia*, in turn, denoted people under the power of the *paterfamilias*, the male head of the family group, that is, not only the members of the nuclear family, or other relatives who were dependent on him, but also servants and slaves. Nor was *familia* restricted to cohabitation. Children (and grandchildren) who had moved away still belonged to the father’s power (*patria potestas*), as did the married daughters, and even (ideologically) the freed slaves.¹⁰ A *paterfamilias* could, however, free children from his power. This act, *emancipatio*, was by no means automatic in the Early Empire, and seldom took place before the children had achieved their full legal majority at the age of twenty-five. At least by the mid-fifth century, it had become customary to release children from the *patria potestas* when they were around twenty years of age.¹¹ On the whole, however, the juridical principles connected with the *patria potestas* remained unaltered in the Late Roman world, and remained an important tool in propagating *pietas*, proper Romanness and proper family relationships both in law and in society more widely.¹²

⁹ For an example of this kind of view, see Yan Thomas, “Fathers as Citizens of Rome, Rome as a City of Fathers (Second Century BC – Second Century AD)”, in: A. Burguière (ed.), *A History of the Family, Volume I: Distant Worlds, Ancient Worlds*, Cambridge: Harvard University Press 1996, 228–269.

¹⁰ For the Roman world in general, see Richard Saller, “*Pater familias, mater familias*, and the Gendered Semantics of the Roman Household”, *Classical Philology* 94 (1999), 182–198; for late antiquity, see still Shaw, “Family in Late Antiquity”, 12–15.

¹¹ Jane Gardner, *Family and familia in Roman Law and Life*, Oxford: Oxford University Press 1998, 10–24, and 104–13; Arjava, “Paternal Power”, 161–162.

¹² Arjava, “Paternal Power”, esp. 164; Evans-Grubbs, “Promoting *pietas*”; more generally, Vuolanto, “Child and Parent in Roman Law”, 487–497 (esp. 492–493).

In general, Christianity brought no change to these underlying principles of family ideology. It is true that in some tracts that promote asceticism the message is that it would even be a duty for children to oppose their parents, if they try to hinder their ascetic lifestyle. However, in texts aimed at ordinary parishioners, in pastoral teaching, the theme of honouring the parents clearly stands in the foreground – and in the present article I am concentrating on the features of this more conventional family dynamics. Parents – and writers, whether traditional Roman or Christian – would expect children to honour them (cf. Matt 19:17–19), not hate them (cf. Luke 14:26).¹³ Children owe absolute obedience to their father, as John Chrysostom claims: “certainly, he does not command stupid things, however stupid he may be himself”. Indeed, honouring one’s parents is the first obligation God gives to a person who turns to virtue and Christian life. Only in rare cases may one disobey one’s parents, if their command is in direct conflict with the duties towards God.¹⁴ A father’s power over his children is due to the force of nature and of laws; nobody can intervene if a father decides to chastise his son.¹⁵

However, the *paterfamilias* was not always in the middle of the family interaction. A late antique elite Roman household was formed as a wide web of social relationships. In the absence of mother or father, grandparents and uncles were often in charge of bringing up the children, and in any case, they often had a central importance in the lives of the children.¹⁶ Sibling relations were also significant, but only limited research has been done on these. Most importantly, in Late Roman elite households, in marked difference to modern families,

¹³ See e.g. Gregory Nazianzen, *Epist.* 239.1: Children’s obligation is to honour their parents, and parents’ to instruct their children. For further analysis and examples, see Vuolanto, *Family and Asceticism*, 46–50 and 61–68. For asceticism, children, and family conflicts, see Vuolanto, *Family and Asceticism*, 102–113, 123–129, and 133–137.

¹⁴ John Chrysostom, *Hom. 21 in John* 1 and *Hom. 21 in Eph.* 1 (PG 62.149: Μάλιστα μὲν οὐδέποτε ἐπιτάττει πατὴρ ἄτοπα, κἂν αὐτὸς ἄτοπος ᾦ). Translations are my own unless otherwise indicated.

¹⁵ John Chrysostom, *Hom. 10 in 1 Thess.*

¹⁶ Regarding influential grandparents, see, e.g., Basil of Caesarea, *Epist.* 204.6; Jerome, *Apol. adv. Ruf.* 1.30; Jerome, *Epist.* 130.4–5; Gregory Nazianzen, *Epist.* 160; on uncles, see Ausonius, *Parentalia* 3.8–10 and 3.19; Jerome, *Epist.* 107.5; Augustine, *Serm.* 302.21.19; Libanius, *Oratio* 1.13 and *Anthologia Palatina* 8.131–138.

servants and slaves were always present and children were constantly in contact with them, and hence they played a crucial role in bringing up and educating the free children of the households. For example, whenever elite children left their houses, they were escorted by slaves or teachers, and nurses were constant companions, especially for the upper-class girls – and they could have a strong influence on their lives even much later in life.¹⁷

Discipline and Affection

In principle, children were under the control of their father, who was in charge of the upbringing and disciplining of children, especially of boys. Indeed, in the homilies of John Chrysostom, fathers are described in a matter-of-fact manner as authoritative figures who use both corporal punishment and other measures to maintain their control: for example, by forbidding the child to leave the house or refusing the child a place at dinner table.¹⁸ Even an affectionate father could find himself in a situation that required him to impose his will by force, and to cause fear and annoyance in his son.¹⁹ Sometimes it would be necessary for a father even to destroy a younger child's toys and make

¹⁷ See, e.g., A. Dionisotti, "From Ausonius' Schooldays? A Schoolbook and Its Relatives", *Journal of Roman Studies* 72 (1982), 83–125 (98, lines 15–17), cf. Jerome, *Epist* 14.3 and 107.4; John Chrysostom, *De inani gloria* 37–53, 56, 59–62, 79. Regarding nurses, see Augustine, *Conf.* 1.9.14–15; 14.23 and 9.8.17; Jerome, *Epist.*107.4; *Codex Theodosianus* 9.24.1.1, cf. Joye, "Filles et pères", 233–234. For siblings, see Reidar Aasgaard, 'My Beloved Brothers and Sisters'. *Christian Siblingship in Paul*, London and New York: T&T Clark 2004, and Ann-Cathrin Harders, *Suavissima soror: Untersuchungen zu den Bruder–Schwester-Beziehungen in der römischen Republik*, Munich: CH Beck 2008. For servants and slaves as companions and educators, see M. Pentti, "The Role of Servants in the Upbringing of the Roman Elite Girls in Late Antiquity", in: K. Mustakallio & J. Hanska (eds.), *Agents and Objects. Children in Pre-modern Europe*, Rome: Institutum Romanum Finlandiae 2015, 113–131, and Chris L. de Wet, *Preaching Bondage: John Chrysostom and the Discourse of Slavery in Early Christianity*, Oakland: University of California Press 2015, 128–153. On the presence of relatives outside the family nucleus and of the ubiquity of slaves in the Late Roman household, see also Vuolanto, "Family Relations and the Socialisation", 63–66.

¹⁸ John Chrysostom, *De inani gloria* 30, 39; *Hom. 17 in statuis* 10; *Hom. 7 in statuis* 5. See also Shaw, "Family in Late Antiquity", 17–24.

¹⁹ John Chrysostom, *Hom. in Hebr.* 4.8; *Hom. 10 in 1 Thess.*; *Hom. 35 in Matth.* 6; see also *Hom. 15 in statuis* 2.

him cry in order to stop him neglecting his lessons.²⁰ Later in childhood, harsher methods would have been necessary: as Chrysostom notes, youth is wild, and sons need taming like a horse or a beast.²¹ Similarly, mothers, who would naturally love their small children, would threaten to throw them to the wolves unless they stopped crying and bothering them.²² Indeed, loving mothers would discipline, and even beat their disobedient small children, if the need arose.²³ The (elite) parents are seen personally to be in charge of disciplining their children; this was not a task to be wholly delegated to the slaves or other educators.

Thus, the familial discipline was unquestionably hard by modern standards. But we should not draw any *a priori* conclusions from this about the nature or strength of the emotional attachment involved, nor should we infer that fathers would not have been expected to act in the best interests of their sons. Chrysostom claims that fathers would combine punishment with soothing and consolation, thereby showing their concern for the child's future. Fear is useful.²⁴ Indeed, while Chrysostom notes the everyday occurrence of the harsh disciplining of children, his normative message was that a son should "rather at all times fear blows but not receive them".²⁵

There are no special exhortations to parents to love their children; as John Chrysostom points out, "nature draws them to this even if they would be unwilling".²⁶ He sees it as natural that fathers are attached to their sons, and mothers to their children – but we should note that the one relationship John Chrysostom leaves out here is that between fathers and daughters, which he thus seems to regard as less affect-

²⁰ John Chrysostom, *Hom. 23 in Matt.* 10.

²¹ John Chrysostom, *Hom. 9 in 1 Tim.*; *Hom. 59 in Matth.* 7.

²² John Chrysostom, *Hom. 1 adv. Jud.* 8 with *Hom. 14 in Philip.*

²³ John Chrysostom, *Hom. 62 in Matth.* 4.

²⁴ John Chrysostom, *Hom. 16 in statuis* 10; with *Hom. 7 in statuis* 5.

²⁵ John Chrysostom, *De inani gloria* 30 (transl. by Max Laistner, in: Laistner, *Christianity and Pagan Culture in the Later Roman Empire*, Ithaca: Cornell University Press, Appendix) with *Hom. 17 in statuis* 10; *Hom. 7 in statuis* 5.

²⁶ *Hom. 21 on Ephes.* 1 (PG 62.150: Οὐκ εἶπεν, Ἀγαπᾶτε αὐτά· τοῦτο γὰρ καὶ ἀκόντων αὐτῶν ἢ φύσις ἐπισπᾶται, καὶ περιττὸν ἦν περὶ τῶν τοιούτων νόμον τιθέναι), cf. Leyerle, "Appealing to children", 247; Basil of Caesarea, *Epist.* 24 (natural affection); John Chrysostom, *Hom. 15 in Rom.* 5; *Hom. 33 in 1 Cor.* 2.

ionate, or less close, than the other relationships in the family nucleus. In all his arguments appealing to the parent–child relationship, the starting point is that a father would be deeply concerned about the needs and wellbeing of his children, and parents would draw pleasure from seeing their sons grow up.²⁷ Although the ecclesiastical writers do not question the natural and innate affection, they still feel the need to point out that this affection entails duties: a father should provide for his children and ensure that they are well educated and formed to lead pious and chaste lives.²⁸ This includes also the need to marry off their sons while still young, so that they will escape the temptation to fornication.²⁹

Theory and Practice in Everyday Guidance

While paternal affection was taken for granted, this was not the case with fathers' commitment to the kind of educational principles that the patristic writers upheld. They found it necessary to point out that fathers would have the responsibility of nurturing their children, and teaching them the principles of a good Christian lifestyle.³⁰ For example, fathers are personally to tell educative (biblical) stories to their children, and not to leave the storytelling to servants; it would be good if the mothers listened and commented on the stories. Parents were also to take care that children be familiarized with hymns.³¹ It was self-evident that a father would be held responsible for the religious choices of his sons.

In particular, fathers were in charge of supervising their sons: they had to observe in person how their children spent their time; even the

²⁷ John Chrysostom, *Hom. 1 in Col.* 3.

²⁸ Basil of Caesarea, *Epist.* 2.2, 294 and 300; John Chrysostom, *Hom. in 1 Tim.* 9; *De sacerdot.* 1; *Hom. 35 in Matth.* 6; *Hom. 2 in Tit.* 2; *Hom. 7 in statuis* 5. Regarding fathers' duty to set rules, esp. for their daughters, see John Chrysostom, *De inani gloria* 90 and *Hom. 39 in Gen.* 4; see also Gregory Nazianzen, *Epist.* 230, and Horn, "Children in the Fourth Century", 111–112.

²⁹ John Chrysostom, *Hom. 5 in 1 Thess.*; *Hom. 9 in 1 Tim.*; *Hom. 59 in Matth.* 7, cf. O'Roark, "Parenthood in Late Antiquity", 69.

³⁰ John Chrysostom, *Hom. 9 in 1 Tim.*

³¹ John Chrysostom, *De inani gloria* 34, 39–46, 60, mothers to sit by and comment: 39–40; Jerome, *Epist.* 107.4 and 128.1.

teachers derived their authority from the fathers.³² However, some fathers were incompetent to instruct their children and take care of them. Negligence in supervising one's children also revealed a man's incapacity to assume any leadership role in society or in church.³³ John Chrysostom was saddened that many fathers would let their sons lead a free life, with sex and gaming, not attending the Mass, but visiting theatres or horse races – indeed, some fathers would personally take their sons to these places.³⁴ Moreover, many fathers tended to indulge their children – clothing them in gold and precious fabrics, and giving them (even boys) golden earrings.³⁵ Indeed, the ecclesiastical writers lamented that in many cases fathers were not able to see what was best for their children. To take a very concrete example, a father would give cakes and cold drinks to his feeble and “cold-blooded” child even against his own best knowledge and the instructions given by the physicians. With the intention of making the child happy for a moment, he only caused damage. Similarly, parents would also tell their children mendacious fables, rather than educative stories.³⁶

Other forms of paternal involvement were, if not always appreciated, at least more readily tolerated, and they were employed in similes to explain the nature of the fatherly love of God towards humankind. Thus, according to ecclesiastical writers, fathers would give their sons different playthings so that they would play quietly near him, and not wander away.³⁷ Sometimes fathers would also play games with their children, and let their young sons win, in this way making them happy and proud.³⁸ With younger children, the fathers would

³² John Chrysostom, *Hom. 35 in Matth.* 6; cf. Raffaella Cribiore, “The Education of Orphans: A Reassessment of the Evidence of Libanius”, in: S. Huebner & D. Ratzan (eds.), *Growing up Fatherless in Antiquity*, Cambridge: Cambridge University Press 2009, 257–272 (261), on Libanius.

³³ John Chrysostom, *Hom. 2 in Tit.* 2.

³⁴ John Chrysostom, *Hom. 59 in Matth.* 7; John Chrysostom, *Hom. 9 in 1 Tim.*; *Hom. 3 in John 1*; *Hom. 58 in John 4*; *Hom. in John 3.1*. Regarding neglectful fathers, see also John Chrysostom, *Hom. 8 in 1 Thess.* 2.

³⁵ John Chrysostom, *Hom. 53 in John 3*; *De inani gloria* 16.

³⁶ John Chrysostom, *Hom. 30 in Acts 4*; *Hom. 9 in Philip.* 5; Augustine, *Conf.* 1.10.16.

³⁷ John Chrysostom, *Hom. 15 in Rom.* 5 – the argumentative point was that in a similar manner, God wants to keep his children near himself.

³⁸ Basil, *Epist.* 339.

lisp and call foods with childish names, not using the ordinary Greek words for them.³⁹ Chrysostom composes an emotionally laden scene with children taken outside to greet with kisses their father, who has just come home, even before he has stepped out of the chariot.⁴⁰ An affectionate father would also tenderly allow his sons to rage and hit him on the cheek if he needed to carry his son away from somewhere.⁴¹

The ecclesiastical writers were thus not so much worried about the possible lack of paternal involvement in the lives of their children as about the concrete forms which the interaction and affection would have taken. For example, they felt it necessary to write that fathers should show their pride in their sons,⁴² show them their affection when directing them, and tell their children pleasant stories in the midst of studying, and promise them cakes or money. Both Chrysostom and Jerome add that to make studying enjoyable, children would need little rewards, like sweets, flowers and dolls – and also kisses and caresses from their mother and relatives.⁴³ The need for paternal support was well understood by the late Roman writers, even if we cannot be sure whether this was always available in everyday situations.

Some elite fathers claimed to have been personally in charge of the education of their sons. Synesius of Cyrene aimed to take care of the preparatory teaching of his son, while Symmachus, a non-Christian Roman senator, started to relearn Greek together with his son.⁴⁴ However, it seems that they noted their dedication precisely because this was *not* expected behaviour among their peers. Although John Chrysostom claimed that “every man takes the greatest pains to train his boy in the arts and in literature and speech”,⁴⁵ the direct involve-

³⁹ John Chrysostom, *Hom. 33 in 1 Cor. 2; Hom. 3 in Tit. 2.*

⁴⁰ John Chrysostom, *Hom. 8 in 1 Thess. 2.*

⁴¹ John Chrysostom, *Hom. 4 in 1 Cor. 6*

⁴² John Chrysostom, *De inani gloria* 80

⁴³ John Chrysostom, *De inani gloria* 39 and 77–8, with Leyerle, “Appealing to Children”, 256–257; Jerome, *Epist.* 128.1 and 107.4, with Cornelia Horn, “Children’s Play as Social Ritual”, in: V. Burrus (ed.), *Late Ancient Christianity: A People’s History of Christianity*, Minneapolis: Fortress 2005, 95–116 (104).

⁴⁴ Synesius, *Dio* 4; Symmachus, *Epist.* 3.20.

⁴⁵ John Chrysostom, *De inani gloria* 18 (transl. in Laistner, *Christianity and Pagan Culture*, Appendix), and 39–43.

ment of elite fathers in the actual schooling of their children seems not to have been usual.⁴⁶

However, much of the cultural knowledge was acquired not from formal educators, nor even from studying, but from lived experience, storytelling, and imitation. Children were agents in their own lives. This is easiest to see in the field of religious upbringing. The basic skills and knowledge of this field were acquired informally, at home and by participating in public religious rituals and festivals. Prudentius complained about the persistence of the traditional beliefs and customs, since children were accustomed to watching their mothers at worship and prayer, and they practiced rituals with their nurses.⁴⁷ In late ancient Christian families, most children were baptized only later in life, but those children who had received baptism took part in the Eucharist with their families already as babies.⁴⁸ Ideally, it was the father's responsibility to take children to church.⁴⁹ Augustine, who was not baptized in his childhood, took part regularly in liturgy throughout his childhood, but as his father was not a Christian, he was introduced to the life of the church and the liturgy by his mother.⁵⁰ Clearly, children's socialization to religious practices also included participation in funerary rituals and meals with their families.⁵¹

The mothers' task was to give birth, bring up and nurture their small children, but their responsibility for education was secondary to that of fathers.⁵² We read that it was especially mothers – not fathers or servants – who kept their small children away from dangerous items

⁴⁶ For the role of the professionals in elite education, see Michelle Salzman, *Making of a Christian Aristocracy: Social and Religious Change in the Western Roman Empire*. Cambridge (Ma.): Harvard University Press 2002, 158–159.

⁴⁷ Prudentius, *Contra Symm.* 1.197–232, cf. Francesca Prescendi, "Children and the Transmission of Religious Knowledge", in: V. Dasen & T. Späth (eds.), *Children, Memory, and Family Identity in Roman Culture*, Cambridge: Cambridge University Press 2010, 73–93 (76–79; 92–93). See also Augustine, *Conf.* 1.9.14–5.

⁴⁸ Horn and Martens, 'Let the Little Children', 291–294, cf., e.g., Augustine, *Epist.* 98.4.

⁴⁹ John Chrysostom, *De inani gloria* 41; Gregory Nazianzen, *Epist.* 157.2.

⁵⁰ Augustine, *Conf.* 1.11.17 and 3.3.5.

⁵¹ Janet Tulloch, "Devotional Visuality in Family Funerary Monuments in the Roman World", in: Rawson, *A Companion to Families*, 542–563 (esp. 562).

⁵² John Chrysostom, *Hom. 9 in 1 Tim.*; Gregory of Nyssa, *Virg.* 3.

like knives and swords.⁵³ Mothers were in charge if anything unexpected happened to their children; when teachers scared the children, the latter would run to their mothers to be comforted by hugs and kisses and to be able to feel safe.⁵⁴ Similarly, in case of illnesses, whether mere headaches or something more serious, children are said to cause trouble and worry especially to their mothers, who, in turn, would take practical measures like praying and making amulets to protect them.⁵⁵ John Chrysostom even claims that mothers hoped that the illnesses would fall on them rather than harm their children.⁵⁶ Fathers could also be desperate when their children were sick, even ready to give their lives for the child, but it seems that they intervened only if there was a particular need, as when the physicians' authority was not enough to make an ill child to eat, and the father was needed to feed the child.⁵⁷

According to Gregory of Nyssa, both parents shared the worry about the wellbeing of their children, but the mother's emotional involvement, and thus also her anxiety, was stronger.⁵⁸ This can be seen in Jerome's writings too, since he frequently refers to the constant crying of small children as a symbol of the troubles caused by marriage for women.⁵⁹ It was especially women who would suffer if their children were absent from the common table – and above all, their hearts would break if their child were to die (this would, of course, be a shock for fathers too).⁶⁰ The different parental roles can also be seen

⁵³ John Chrysostom, *Hom. 66 in Gen. 4*. See also *Hom. 17 in Matt. 2*, where the one who ought to keep children away from the knives is referred as "we", thus including all the audience, men and women alike. Nevertheless, the clear attribution of this task to mothers in the other sermon is revealing.

⁵⁴ John Chrysostom, *Hom. 6 in statuis 1*; *Hom. 14 in Philip*.

⁵⁵ John Chrysostom, *Hom. 8 in Col. 5*; *Hom. 19 in statuis 14* (see also Leyerle, "Appealing to Children", 249).

⁵⁶ John Chrysostom, *Hom. 13 in statuis 14*.

⁵⁷ On intervening, see John Chrysostom, *Hom. 12 in 1 Cor. 1*; see also *Hom. 35 in John 2–3*. Regarding a father giving his life for his child, see *Hom. 32 in 1 Cor. 10*.

⁵⁸ Gregory of Nyssa, *Virg. 3*.

⁵⁹ Jerome, *Epist. 22.2 and 19; 49.19; Contra Helv. 20; Contra Vigil. 2*.

⁶⁰ Regarding not being at the table, see John Chrysostom, *Hom. 9 in statuis. 3*; regarding dying, see esp. *Hom. 18 in statuis 8*; cf. also discussion in Vuolanto, *Family and Asceticism*, 181–184.

in the fact that if a child is absent from the table, an affectionate father would ensure that the leftovers were kept for the child.⁶¹ Thus, the father would take care of the more concrete wellbeing of the child, whereas the mother was in charge of the emotional and immaterial wellbeing of the small child.

The mother's role in the education of the sons was secondary, except in earliest childhood, when even sons would be in her custody. In general, the antique male writers were less concerned about daughters. The father's duty was to provide them with suitable nurses and other educators and to marry them off, but otherwise it was the mother who was in charge of daughters' upbringing: they should be brought up to become "keepers at home", pious and modest.⁶² As John Chrysostom points out, a mother should so act as to function as a model for virtuous life for her daughters to imitate. In this way, one can extend one's good influence also to grandchildren and to generations to come.⁶³

The minds of children were thought to be malleable, and thus the responsibility of parents was a matter of the utmost seriousness: when children hear something, it is "impressed like a seal on the wax of their understanding".⁶⁴ On the whole, children would be moulded like wax in the hands of a competent educator.⁶⁵ Hence, it is not surprising that the prevalent idea was that children would resemble their parents, not only in their looks, but also in their deeds.⁶⁶ It was important that

⁶¹ John Chrysostom, *Hom. 9 in Gen.* (PG 53.77).

⁶² Frequently with a direct reference to Tit. 2:5 (οἰκουγούς); see Jerome, *Epist.* 107 and 128; John Chrysostom, *Virg.* 73; *De inani gloria* 17, 41, and 90, with Salzman, *Making of a Christian Aristocracy*, 155–161. For the obligation of marrying the daughters, see Joye, "Filles et pères", 223–227.

⁶³ John Chrysostom, *Hom. 9 in 1 Tim.*; *Hom. 10 in Col.* 5; *Virg.* 73.

⁶⁴ John Chrysostom, *Hom. 3 in John 1* (PG 59.37: καθάπερ τινὸς σφραγίδος τῆς ἀκροάσεως ἐν κηρῷ τῇ διανοίᾳ τῇ τούτων ἐντυπουμένης). See also *Hom. 10 in Col.* 5 and Jerome, *Epist.* 107.4.

⁶⁵ John Chrysostom, *De inani gloria* 20, 22–29, cf. Teresa Morgan, "Ethos: The Socialization of Children in Education and Beyond", in: Rawson, *A Companion to Families*, 504–520 (515).

⁶⁶ Gregory Nazianzen, *Epist.* 52; Basil of Caesarea, *Epist.* 17 and 302; see also Ville Vuolanto, "Children and the Memory of Parents in the Late Roman World", in: Dasen & Späth, *Children, Memory*, 173–192.

parents were at hand to be imitated and to set an example for their children. How to be a man or a woman, how to conduct oneself as a slave master, and how to run an elite household were all matters which other educators of slave or freed background could not teach.⁶⁷ Therefore, although the elite children would have been surrounded by slaves and other non-kin educators, parents had the ultimate responsibility, and it was expected that the influence of parents, with the constant everyday interaction with their children, would be the single most important factor in the process of socialization into proper values and a proper lifestyle.

Lifestyle according to Status: Socialization and Conflict

One part of the elite children's education by their parents was their socialization to the roles demanded by their social status. It is clear that fathers actually took charge of the introduction of their sons to the public life of the cities, and they would, for example, take their sons to the forum to see taxation rituals and juridical matters, as we read in the "background story" in a Greek textbook for Latin-speaking youth in Late Roman Gaul.⁶⁸ Boys' introduction to the public sphere and proper lifestyle also involved various kinds of leisure activities. Teenage boys would regularly visit baths and watch spectacles (*ludi*), theatre, and gladiator shows, first with their fathers or trusted slaves, and later by themselves – even if many Christian writers disapproved this.⁶⁹ Aristocratic fathers seem regularly to have hunted with their teenage sons, a pastime mentioned not only as a remedy for both a weak body and mind, but also as a means to learning a skill needed in social life.⁷⁰

Elite children did not need to work to earn their living, but their parents might nevertheless think that some tasks would be useful for

⁶⁷ See further de Wet, *Preaching Bondage*, esp. 164–165.

⁶⁸ Dionisotti, "From Ausonius", 104–105, lines 70–77.

⁶⁹ For baths, see Dionisotti, "From Ausonius", 102–103, lines 55–64; Augustine, *Conf.* 2.3.6; for spectacles, see Libanius, *Oratio* 1, 4, and 5, Basil of Caesarea, *Epist.* 66; Hilarius of Arles, *Vita Honorati* 6.1; Augustine, *Conf.* 6.7.12; 6.8.13; 1.10.16, and 1.18.30; John Chrysostom, *De inani gloria*, 56, 77, 78; *De Anna serm.* 1.6.

⁷⁰ See, e.g., Paulinus of Pella, *Eucharisticon*, 121–153, Gregory Nazianzen, *Or.* 43.12 and Hilarius of Arles, *Vita Honorati* 6.

introducing the children to their future. It was part of the religious upbringing of Theodoret of Cyrrhus that he carried food to the hermits on the mountain, and using one's protégées or sons of a relative to carry letters would not only show the addressee honour, but also allow children to take part in public life and enable them to meet important acquaintances.⁷¹ Daughters, in turn, followed their mothers in order to learn their future responsibilities. John Chrysostom tells a story about a young girl imitating her mother in taking care of the household: she has her small treasures in a little case which she can lock in a closet and then guard the key.⁷² It seems to have been expected that small tasks were used to introduce elite girls to the workings of a household. Monica, the mother of Augustine, was sent to the cellar to draw wine from the cask "as was the custom" by her parents. Similarly, Macrina, the ascetic sister of Basil of Caesarea and Gregory of Nyssa, is depicted by her brother as engaged in household tasks like wool working and preparing meals, although the point in mentioning this was also to show her familiarization to ascetic Christianity.⁷³

For elite girls, the life sphere was limited to the household, and when John Chrysostom discusses the problems in protecting girls vowed to God, his starting point is the everyday experience (which he assumed would be shared among his audience) of an elite father watching over his daughter: if she ever goes out, it is only at dusk, and she never comes into the presence of men. In this guardianship, the father is helped by her mother, nurse, and maids. Girls were to keep to the company of other women.⁷⁴ The differences in upbringing and social interaction between daughters and sons are evident, and they reflect the gendered expectations for their future family roles: girls'

⁷¹ Theodoret, *Hist. relig.* 13.3; Basil of Caesarea, *Epist.* 260.1.

⁷² John Chrysostom, *Virg.* 73.

⁷³ Augustine, *Conf.* 9.8.17–18 ("cum de more puella sobria iuberetur a parentibus de cupa vinum depromere"); James O'Donnell (ed.), *Augustine, Confessions*, vol. 1. Introduction and Text, Oxford: Clarendon Press 1992, 110); Gregory of Nyssa, *Vita Macrinae* 3–4.

⁷⁴ John Chrysostom, *De Sacerd.* 3.17, cf. Lisa Alberici & Mary Harlow, "Age and Innocence: Female Transitions to Adulthood in Late Antiquity", in: A. Cohen & J. B. Rutter (eds.), *Constructions of Childhood in Ancient Greece and Italy*, Princeton: ASCSA Publications 2007, 193–204 (esp. 201).

future as wives and mothers should be in the focus. It was important that they be introduced to adult responsibilities.

Family life was not always smooth and accommodating, and this fact was also acknowledged (indirectly) by the ecclesiastical writers, as when John Chrysostom compares a man trying to escape God and his commands to a child that wants to get away from his father's control.⁷⁵ But there are very few traces of actual conflicts between children and parents. If disagreements existed and children were set against their parents, the conflicts were to be solved by waiting and using evasive tactics. In a culture much preoccupied with the issues of honour and shame, it was essential that domestic conflicts (and the loss of authority) must not become public matters.⁷⁶ For example, Stagirus, a friend of John Chrysostom, was able to join a monastic community despite the opposition of his father, since he concealed what he had done with the help of his mother. On some occasions, however, it was not possible to keep such matters exclusively within the family: Augustine tells of a North African girl who had been re-baptised by the Donatists against the will of her parents. The father had used blows in order to persuade the girl to return to the Catholic communion. These glimpses are significant, since the first anecdote does not follow the ideologically important *topos* of an open break with one's household, and the second depicts the father as a violent figure, who, nevertheless, had lost much of his authority in his family.⁷⁷

Even if the actual conflicts were resolved, a certain distancing between sons and their fathers is a regular feature in late antique narratives. Augustine's difficult relationship with his father is well known. Gregory Nazianzen depicts his father as a distant character who tyrannized his son; his virtues were dependent on the good

⁷⁵ John Chrysostom, *Hom. 15 in Rom.* 5. See also Joh. Chrys., *Hom. in Hebr.* 4.8 and Augustine, *Conf.* 1.10.16.

⁷⁶ See also Kate Cooper, "Closely Watched Households: Visibility, Exposure, and Private Power in the Roman *domus*", *Past & Present* 197 (2007), 3–33 (29–31).

⁷⁷ John Chrysostom, *Ad Stagirium* 1.1 and Augustine, *Epist.* 35.4. On familial conflicts (and rhetorical strategies to exaggerate them), see Vuolanto, *Family and Asceticism*, 102–113; on family honour and familial harmony, see Aasgaard, 'My beloved brothers and sisters', 51–57.

influence his wife had on him.⁷⁸ This was not solely a Christian phenomenon: Libanius notes that he would have found himself in the local town council of Antioch or in the imperial bureaucracy if his father had reached old age – although Libanius carefully avoids claiming he was happy that his father died young.⁷⁹ Paulinus of Pella, an aristocratic layman in Southern Gaul, is exceptional in presenting his relationship with his father as affectionate in his teenage years, and he even refers to his father as a “dear comrade” in hunting and other pastimes, claiming that their relationship surpassed the friendship of age peers. He also gives equal credit to his father and mother for his education.⁸⁰ One wonders whether this difference in viewpoint may have something to do with the fact that Paulinus (unlike other writers cited here) was neither a cleric nor a scholar.

Mothers and Their Children

In ideological terms, it was the father’s task to train his sons, and the mother’s responsibility was to instruct her daughters. In many cases, however, this was not so in practice, and mothers were frequently depicted as the crucial persons for the intellectual and spiritual development of their sons – much against their ideologically expected role – especially in transferring the cultural values and family traditions from one generation to the next. Monica’s influence on her son Augustine is one well known example of this: she tried to bring him up as a Christian, prayed for him year after year, and provided him with financial support in his studies. Similarly, Gregory Nazianzen eagerly highlights his mother Nonna’s dedication to him and her

⁷⁸ Augustine, *Conf.* 3.4.7; 9.9.19, cf. James O’Donnell, *Augustine, Sinner and Saint: A New Biography*, London: Profile Books 2005, 57–58, and Tomas Hägg, “Playing with Expectations: Gregory’s Funeral Orations on His Brother, Sister and Father”, in: J. Børtnes & T. Hägg (eds.), *Gregory of Nazianzus. Images and Reflections*, Copenhagen: Museum Tusulanum Press 2006, 133–151 (145–146).

⁷⁹ Libanius, *Oratio* 1.6; also Ausonius, *Parentalia* 1 and 2.5.

⁸⁰ Paulinus of Pella, *Eucharisticon* 60–67, 89–97; 154–155, 176–186, 242–247, cf. Evans Grubbs, “Marriage and Family Relationships”, 217–218.

authority with regard to his future spiritual endeavours.⁸¹ Emmelia, the mother of Macrina, Basil of Caesarea, and Gregory of Nyssa, is depicted in a similar manner, as taking care of both the religious and the secular education of her children and constantly praying for them.⁸² Similarly, in the case of Theodoret, the father has a minimal role. His mother dedicated him to God (just as Nonna dedicated Gregory Nazianzen), told him stories about the family history, and took care of his religious education.⁸³ Again, this was not limited to Christian families: Libanius highlighted his mother's love and role in his education by referring to her principles in upbringing: "A loving mother should never sadden her children in any way"⁸⁴. Thus the influence of the mothers over their children was especially pronounced in the domestic context, away from public life, for instance in religious education.⁸⁵ Although it would be an exaggeration to claim that fathers did not take part in the (religious) upbringing of their children,⁸⁶ it certainly was socially accepted and expected that mothers could take responsibility for this – otherwise, the figure of the mother in the argumentation of these narratives would not make sense to the contemporary audience.

The role of the mothers is further highlighted by the fact that there were plenty of fatherless, underage children, whose mothers were still alive, because of the age difference between the spouses. Elite women married often in their early or mid-teens, but men married only between five to more than ten years later. On this point, there are no marked changes between the early Roman and the Christian late

⁸¹ Augustine, *Conf.* 3.4.7–8 and 9.9–13; Gregory, *Carmina* 2.1.1.118–122; 424–444; 2.1.11.51–94, cf. Raymond Van Dam, *Families and Friends in Late Roman Cappadocia*, Philadelphia: University of Pennsylvania Press 2003, 88–93.

⁸² Gregory of Nyssa, *Vita Macrinae* 2–7, 11 and 13, cf. Van Dam, *Families and Friends*, 100–102.

⁸³ Theodoret, *Hist. relig.* 9.4, 9.9–15, 13.3, 13.16–18, cf. Ville Vuolanto, "A Self-made Living Saint? Authority and the Two Families of Theodoret of Cyrrhus", in: J. S. Ott & T. Vedriš (eds.), *Saintly Bishops and Bishops' Saints*, Zagreb: Hagiotheca 2012, 49–65.

⁸⁴ Libanius, *Oratio* 1.27.

⁸⁵ A question for further research, as pointed out by the anonymous referee, would be whether we actually see here a change brought about by Christianity.

⁸⁶ See further Jerome, *Epist.* 128; *Epist.* 107; Augustine, *Epist.* 266, cf. Nathan, *Family*, 149, 153–4.

Roman families.⁸⁷ Although this is bound to remain speculative, it may even be the case that this age difference also served to increase the difference between the adult male lifestyle and the milieu in which the women and children lived. It would have made the mother–child bonding stronger, even for the sons.

Be it as it may, the importance of the mothers was all-pervasive for the lives of most late antique writers. The list of late antique elite widows depicted as having taken care of the upbringing and education of their children is long, and the role of the mother is often portrayed as self-evident.⁸⁸ This was not only a Christian phenomenon. Libanius, for example, underscored his mother's role in his education as the person in charge of both the financial costs of his upbringing and the educational principles to be used. Libanius' mother certainly listened to the opinions of her brothers (his uncles), but it was she who had the decisive role. Libanius recalls his mother's principles in his upbringing: "It was a loving mother's part never ever to upset her child".⁸⁹ Moreover, widowed mothers were legally allowed to take the guardianship of their children in late antiquity, although they were obliged to ask for a (male) guardian for them if they remarried.⁹⁰ Thus, while remaining a widow became culturally appreciated because of the rise of ascetic forms of Christianity, the influence of mothers over their children was also institutionally acknowledged. The prominence of mothers (and of grandmothers)⁹¹ in the autobiographical anecdotes of bishops, lay Christians and non-Christians, cannot be understood merely as a strategy for highlighting the ideologically proper role of the heavenly Father instead of the biological father. It also reflected

⁸⁷ Melissa Aubin, "More Apparent than Real? Questioning the Difference in Marital Age between Christian and Non-Christian Women of Rome during the Third and Fourth Century", *Ancient History Bulletin* 14 (2000), 1–13.

⁸⁸ See e.g. *Vita Macrinae* 2–7, 11 and 13; John Chrysostom, *De sacerdotibus* 1.5; Ambrose, *Exhortatio virginitatis*; Augustine, *Epist.* 188, and Jerome, *Epist.* 7, 8, 24, 108, 127 and 130.

⁸⁹ Libanius, *Oratio* 1.4 (Transl. by A.F. Norman, in: Libanius, *Autobiography and Selected Letters*, vol. I. Edited and Translated by A.F. Norman, Cambridge (Mass.) and London: Harvard University Press 1992). See also *ibid.*, 5, 12 and 27.

⁹⁰ Vuolanto, "Child and Parent", 90.

⁹¹ Ausonius, *Parentalia* 5.9–10; Basil of Caesarea, *Epist.* 204.6.

mothers' actual role in the family dynamics as major contributors in the lives and upbringing of their children.

Conclusions

In comparing the ideologically proper way of organizing family life with traces of actual family interaction, one should, first of all, note the inevitable variation in adjusting ideals to social realities and in attempts to adapt the depictions of social interaction within the ideologically proper limits – in individual cases, depending of the age and sex of the children, and of the family structure, families ended up with quite different solutions. Although the picture of an authoritative but caring father is strongly present in the depictions of the actual family circumstances, the social practices referred to frequently do not fit the ideal model. Not all fathers could retain their authority towards their children – and it even seems that some fathers were less authoritarian, and were keener to do things with their children (sons) the way *they* wanted them to be done, rather than what the ecclesiastical writers would have liked to happen. On the other hand, certainly not all children looked back on their father's relationship towards them as benevolent or loving.⁹² Methodologically, these breaks in the ideologically proper and expected responses are significant, since in the original contexts these passages often represent a challenge to the rhetorical purposes the authors were otherwise promoting.

Whereas the nature of the relationship between the father and the child varied in the narratives, it is striking that the picture of the relationship between the mother and the child is invariably positive. The relationships with mothers are depicted with nearness and affection, whereas fathers were, in general, presented as rather distant, and sometimes overtly authoritarian and frightening figures for many children. In face of the ambivalence towards fathers, it makes no sense to refute these depictions of close interaction as mere rhetorical fictions. Even more significantly, mothers are depicted as the crucial

⁹² See similarly Joye, "Filles et pères", 238–239, and Shaw, "Family in Late Antiquity", 25–26 (for Augustine's perspective), with Clark, "'Women, Slaves'", esp. 125–126, for domestic violence in Late Antiquity, mostly concerning marital relations, but also affecting the parent–child relations.

persons for the intellectual and spiritual development of their sons – much against their ideologically expected role – especially in transferring the cultural values and family traditions from one generation to the next.

In Late Roman households, social control was certainly a persistent feature, even if parental severity was tied to social expectations and was intended to be counterbalanced by love and reciprocal *pietas* – affectionate relationship characterized by mutual responsibilities. Parents were to take care of their offspring during their minority, and children were to obey their parents and offer them both material and psychological support in old age. Children were sources of the continuity of family reputation and lineage. In one word, they represented hope for their parents – especially sons to their fathers.⁹³ What we lack in these anecdotes and stories, are depictions of father–daughter relationships. This must be due, at least partly, to the nature of the source material used in this article: the patristic writers used children in their argumentation in a way which reflected both their own past experiences as sons, and boys’ ideologically more visible role as the principal intermediators of family wealth, status, and name.⁹⁴

Blake Leyerle has claimed that the children best known to John Chrysostom “seem not to have been raised predominantly by their parents but were instead entrusted to the care of specialized slaves like nurses and tutors”.⁹⁵ This view needs to be nuanced. It is indeed true that Chrysostom takes it for granted that the elite children would be constantly surrounded by a number of servants and other educators, who would play a major role in nursing, educating, disciplining and punishing of the child.⁹⁶ Still, the way in which Chrysostom refers to parental duties and to the actual interaction between parents and children shows that parents were directly responsible for any educational choices taken in the bringing up of their children. More importantly, they were available and present in their children’s everyday

⁹³ Evans Grubbs, “Promoting *pietas*”; for the earlier empire, Saller, *Patriarchy, Property and Death*, 105–114; for the hope and other “functions” of children, see Vuolanto, *Family and Asceticism*, 194–206, with Shaw, “Family in Late Antiquity”, 20.

⁹⁴ See also Joye, “Filles et pères”.

⁹⁵ Leyerle, “Appealing to Children”, 254.

⁹⁶ See also de Wet, “Preaching Bondage”, esp. 135–148, on nurses and pedagogues.

lives: the late Roman elite household did not keep parents and children separate in daily life. Thus, even if “physical care was often left to nurses and specialized slaves”,⁹⁷ it was not only the “inculcation of ideology”⁹⁸ that was a task for the parents; they were to act as moral and practical examples and role models in their everyday lives – and this certainly would require personal involvement in raising the children. As I have shown above, these attitudes were not limited to the experience of John Chrysostom – and they were not limited to the Christian writers.⁹⁹ Moreover, parents disciplined their children, mothers were ready to soothe and console them, and fathers kept company and played with their sons. Indeed, both parents were expected to have close emotional ties with their children. In this way, the informal instruction, religious and moral upbringing, and stimulus given during the practice of daily routines integrated children into their families and into the culturally preferred gendered social roles.

⁹⁷ Leyerle, “Appealing to Children”, 255.

⁹⁸ *Ibid.*

⁹⁹ The issue of the Christian influence on the parent–child relations (both on attitudes and on social practices) would deserve an in-depth study, with a comparison between the patristic writings, the non-Christian texts of late antiquity, and the second and third century material. It needs to be kept in mind that to find differences in time, like between such writers as Cicero, Quintilian, or Fronto, and the late antique Christian writers, does not need *a priori* to denote any influence of Christianity. More generally on the caveats of identifying change for Roman family, see Susan Dixon, “Continuity and Change in Roman Social History: Retrieving ‘Family Feeling(s)’ from Roman Law and Literature”, in: M. Golden & P. Toohey (eds.), *Inventing Ancient Culture: Historicism, Periodization and the Ancient World*, Routledge: London and New York, 79–90.

MONSTERET JUDAS: PAPIAS' BESKRIVELSE AV JUDAS' DØD

Anna Rebecca Solevåg (anna.rebecca.solevag@vid.no)
VID vitenskapelige høyskole, Stavanger

Abstract:

In a preserved fragment, Papias of Hierapolis describes the body of Judas Iscariot as a degraded figure. The lapsed disciple's body appears unhealthy and unattractive. It expresses his moral decay. This article analyzes Papias' portrayal in relation to late ancient conceptions of gender and physical (dis)ability. It argues that casting Judas' physicality in terms of such conceptions Papias renders him a monster, a being which defies categorization.

Keywords:

Papias of Hierapolis, Judas Iscariot, disability, monsters, masculinity, effeminacy, physiognomy, sophrosyne

Innledning

Det finnes en håndfull tekstfragmenter bevart av skriftene til kirkefaderen Papias (ca. 60–130). Fembindsverket han skal ha skrevet, *Utle-*

ning av Herrens evangelium (Λογίων κυριακῶν ἐξήγησις), er gått tapt,¹ men det finnes Papias-sitater bevart i andre tidligkristne tekster. Mye av den faglige interessen rundt Papias dreier seg om uttalelser som kan kaste lys over de synoptiske evangeliene tilblivelse og rekkefølge.² Denne artikkelen har et helt annet fokus. Jeg vil analysere et tekstfragment som beskriver Judas Iskariots skjebne etter forrædelsen og som ender med hans død.³ Det er særlig Papias' retoriske konstruksjon av Judas' kropp jeg er interessert i. Jeg vil vise at i beskrivelsen av Judas' sykdom, lidelse og død samvirker antikke forestillinger om kjønn (mannlig versus kvinnelig) og funksjonsevne (syk/funksjons svekket versus funksjonsfrisk) og at beskyldninger om femininitet og sykdom kunne brukes som retoriske grep for å svekke en persons integritet. I denne teksten brukes femininitet og manglende funksjonsevne som merkelapper for å si noe om Judas' moralske forfall. Jeg vil også peke på hvordan Papias' beskrivelse konstruerer et monster og søke å forstå hva slags funksjon en slik monsterskikkelse kunne ha.

Å lese en kropp

I antikken var det vanlig å anta at utseende hang sammen med indre egenskaper og dermed kunne leses og dekodes. Slike fysiognomiske forestillinger var svært populære og utviklet seg til en pseudo-vitenskap. Det ble skrevet håndbøker om hvordan øyne, ansikt og andre kroppsdelene kunne observeres for å avsløre en persons moralske kvaliteter. Det finnes et fysiognomisk verk som er tilskrevet Aristoteles, og sofisten Polemon av Laodikea skrev i det andre århundret etter Kristus

¹ Bart D. Ehrman (red.), *The Apostolic Fathers. Epistle of Barnabas, Papias and Quadratus, Epistle to Diognetus, The Shepherd of Hermas* (LCL, 25), Cambridge, Mass.: Harvard University Press 2003, 86–87.

² Charles E. Hill, "Papias of Hierapolis", *Expository Times* 117:8 (2006), 309–315; Christopher B. Zeichmann, "Papias as Rhetorician: Ekphrasis in the Bishop's Account of Judas' Death", *New Testament Studies* 56 (2010), 427–429; Reidar Hvalvik, "Papias-fragmentene: Innledning", i: E. Baasland & R. Hvalvik (red.), *De apostoliske fedre. I oversettelse med innledninger og noter*, Oslo: Luther forlag 1984, 375–376.

³ Dette er Fragment 3 i den norske utgaven av *De apostoliske fedre*, som oversetteren har gitt tittelen "Judas' død"; Baasland & Hvalvik, *De apostoliske fedre*, 381–382. Ehrman nummererer fragmentet som nr. 4; Ehrman, *The Apostolic Fathers*, 104–107.

en håndbok som er bevart i flere ulike oversettelser og versjoner.⁴ Polemon kommer blant annet med følgende påstander: flakkende øyne antyder ondskap, skumle hensikter og løgn;⁵ tjukke, myke føtter antyder svakhet, bløthet og latskap;⁶ stor mage og overvekt antyder overdreven bevegelse, for mye drikk og en forkjærlighet for kjødelig elskov.⁷

De fysiognomiske håndbøkene ble skrevet for å hjelpe menn fra overklassen til å lese sine likemenn. Det er menns utseende som beskrives i bøkene, og Maud Gleason har påpekt hvor viktig maskulinitet og mannlig selv-presentasjon er i disse tekstene.⁸ Trekk som ble sett på som feminine, tolkes alltid negativt. Femininitet er med andre ord et sikkert tegn på en dårlig moralsk karakter.⁹ Ifølge Gleason ble håndbøkene brukt som et redskap for å avkode avvik fra kjønnsnormene.¹⁰

Det var ikke bare kjønnsnormer som hjalp fysiognomikeren å lese kropper, også forestillinger om funksjonsevne spilte inn. David Mitchell og Sharon Snyder, som er litteraturvitere og funksjonshemmingsforskere, har utforsket fysiognomiens lange historie som pseudovitenskap. De mener at mennesker med funksjonsnedsettelse ofte ble ofre for fysiognomikerens tolkende blikk. Ikke-normative kropper oppleves som ukontrollerbare, påpeker de. Fysiognomiske resonnementer bidro til avkodning og lesing, og dermed kunne forstyrrende kropper temmes og kontrolleres.¹¹

Ikke bare fysiognomikere, men også leger hadde trening i å lese kropper. I den hippokratiske tradisjonen ble teoretisk kunnskap om kroppen kombinert med grundig observasjon av den syke, for at legen

⁴ For innledninger, tekster og engelske oversettelser se Simon Swain (red.), *Seeing the Face, Seeing the Soul. Polemon's Physiognomy from Classical Antiquity to Medieval Islam*, Oxford: Oxford University Press 2007.

⁵ *Ibid.*, 347.

⁶ *Ibid.*, 397.

⁷ *Ibid.*, 405.

⁸ Se Maud W. Gleason, *Making Men. Sophists and Self-Presentation in Ancient Rome*, Princeton, NJ: Princeton University Press 1995.

⁹ Se også Simon Swain, "Polemon's Physiognomy", i: Swain, *Seeing the Face*, 188–190.

¹⁰ Gleason, *Making Men*, 58.

¹¹ David T. Mitchell & Sharon L. Snyder, *Narrative Prosthesis. Disability and the Dependencies of Discourse*, Ann Arbor: University of Michigan Press 2001, 57.

skulle kunne behandle en pasient.¹² Gjennom sine undersøkelser stilte legene diagnoser, men de gjorde også etiske vurderinger av sine pasienter. Som vi skal se i det følgende, finner vi igjen både fysionomiske og medisinske diskurser i Papias' fragment.

”Et fryktelig eksempel på ugudelighet”

Den norske oversettelsen av Papias-fragmentet lyder slik:

Judas vandret omkring i denne verden som et fryktelig eksempel på ugudelighet: Kroppen hans svulmet opp [$\pi\rho\eta\varsigma\theta\epsilon\iota\varsigma$] så voldsomt at han ikke klarte å komme seg gjennom et sted hvor en vogn lett kunne passere, ja, det var uråd for det oppsvulmede [$\delta\gamma\kappa\omicron\nu$] hodet hans alene. Øyelokkene hans svellet opp [$\epsilon\acute{\xi}\omicron\iota\delta\eta\sigma\alpha\iota$] slik, forteller de, at han i det hele tatt ikke kunne se lyset. Selv ikke en lege med et optisk instrument kunne se øynene han; så dypt lå de innsunket under overflaten. Kjønnsdelene hans var større og mer frastøtende enn alt som heslig kunne tenkes, og selv når han måtte tre av på naturens vegne, rant det ut til hans vanære, puss og mark som strømmet sammen fra hele kroppen. Etter mange plager og straffelidelse døde han, forteller de, på en åker som var hans egen.

Åkeren har ligget øde og ubebodd til denne dag på grunn av stanken. Ja, selv i dag kan ingen gå forbi det stedet uten å holde seg for nesen. Så mye styggedom var det som veltet ut av kroppen hans og spredte seg utover bakken. (Papias, Fragm. 3 1b–3)¹³

La oss se på noen av detaljene i teksten. Det er Judas' ekstreme størrelse som er Papias' første poeng. Hans oppsvulmede kropp beskrives med flere ulike begrep ($\pi\acute{\iota}\mu\pi\rho\eta\mu\iota$, $\delta\gamma\kappa\omicron\varsigma$, $\epsilon\acute{\xi}\omicron\iota\delta\acute{\epsilon}\omega$),¹⁴ og det understrekes at kropp, hode og øyne var unaturlig store og oppblåste. At

¹² Vivian Nutton, *Ancient Medicine*, London: Routledge 2004, 87–90.

¹³ Oversettelsen er gjort av Reidar Hvalvik; Baasland & Hvalvik, *De apostoliske fedre*, 381–382.

¹⁴ LSJ, s.v.v. $\pi\acute{\iota}\mu\pi\rho\eta\mu\iota$, "blow up, distend"; $\delta\gamma\kappa\omicron\varsigma$, "bulk, size, mass"; $\epsilon\acute{\xi}\omicron\iota\delta\acute{\epsilon}\omega$, "swell or be swollen up".

han ikke en gang kommer gjennom en passasje der en vogn kommer forbi, gir et bilde av hvor stor en Judas vi er ment å forestille oss: en mann så stor, fet og oppblåst at han er på størrelse med en kjerre.¹⁵ Overvekt ble ansett som umandig i gresk-romersk kultur. Fråtsing, enten det gjaldt sex, mat eller drikke, var et tydelig tegn på manglende selvkontroll, *sofrosyne*, en av de viktigste dydene.¹⁶ Det ble antatt at kvinner hadde mindre selvkontroll. Siden menn hadde lettere for *sofrosyne*, kontroll over egen kropp, var de også bedre skikket til å herske over andre, som slaver, kvinner eller barn. I de fysiognomiske håndbøkene nevnes fedme til stadighet som et tegn på glupskhet, overdreven seksuell appetitt og for mye drikk, men det kunne også tyde på grådighet eller mangel på intelligens.¹⁷ Det er naturlig å tenke seg at Papias hadde kjennskap til denne typen fysiognomiske slutninger og at han med sin beskrivelse vil si at Judas hadde en kraftig brist på selvkontroll og dermed også var umandig.

Men det kan hende at Papias ikke bare trekker veksler på den fysiognomiske diskursen her, for også medisinsk diskurs hadde en del å si om oppsvulmede kropper. Innen antikk medisin ble en oppsvulmet kropp ofte lest som et symptom på sykdommen *hydrops*. Den som ble rammet av sykdommen hovnet opp fordi væske ikke ble drenert fra kroppen. Sykdommen var kjent som meget smertefull og hadde ofte dødelig utgang.¹⁸ Papias bruker ikke betegnelsen *hydrops*, men vi fin-

¹⁵ Bildet kan minne om Jesus-ordet om kamelen og nåløye, og referer muligvis til det (Matt 19,24//Mark 10,25//Luk 18,25).

¹⁶ For mer om maskulinitet i antikken, se bl.a. John J. Winkler, *The Constraints of Desire: The Anthropology of Sex and Gender in Ancient Greece*, New York: Routledge 1990; Craig A. Williams, *Roman Homosexuality: Ideologies of Masculinity in Classical Antiquity*, Oxford: Oxford University Press, 1999; Fredrik Ivarsson, "Vice Lists and Deviant Masculinity: The Rhetorical Function of 1 Corinthians 5:10–11 and 6:9–10", i: T. C. Penner & C. V. Stichele (red.), *Mapping Gender in Ancient Religious Discourses*, Leiden: Brill 2007.

¹⁷ Swain, *Seeing the Face*, 404–405.

¹⁸ Se bl.a. Hippokrates, *Aphorismi* 6.43 i: Hippocrates, vol. IV: *Nature of Man. Regimen in Health. Humours. Aphorisms. Regimen 1–3. Dreams. Heracleitus: On the Universe*, with an English translation by W. H. S. Jones (LCL, 150), Cambridge, Mass.: Harvard University Press 1931; Hippokrates, *De Morbis Popularibus* 1.2.3, i: Hippokrates, vol. I: *Ancient Medicine. Airs, Waters, Places. Epidemics 1 and 3. The Oath. Precepts. Nutriment*, with an English translation by W. H. S. Jones (LCL, 147), Cambridge, Mass.: Harvard University Press 1923; Aretaios, *De causis et signis diuturnorum morborum* [Om årsaker og tegn på

ner igjen begrepene han bruker for å beskrive Judas' oppsvulmede tilstand hos legen Aretaios fra Kappadokia (ca. 50 e.Kr.).¹⁹ Når Aretaios drøfter symptomene på *hydrops*, bruker han begrepene *πρήσθω* og *ὄγκος*. Også noen av de andre sykdomstegnene som Papias nevner, nemlig misformede kjønnsorganer, puss og infiserte ekskrementer, finner vi igjen i Aretaios' beskrivelse av symptomene på *hydrops*.²⁰

På samme måte som fysiognomikerne mente at overvekt antydte en brist på moralsk karakter, mente også legene at *hydrops* var en sykdom som antydte umoral. De antok at sykdom ble forårsaket av dårlige, umandige vaner, som forspising og inaktivitet.²¹ Papias' retoriske konstruksjon av Judas' store, oppsvulmede kropp ser med andre ord ut til å trekke veksler på både fysiognomisk og medisinsk litteratur for å antyde at han mangler selvkontroll og er umandig.

Etter å ha beskrevet Judas' størrelse, går Papias nærmere inn på øynene. Øyelokkene er hovne, og gjør at Judas ikke kan se. Referansen til en lege med et optisk instrument viser at Papias var kjent med medisinsk behandling og oppfattet leger og deres instrumenter og metoder som noe det stod respekt av. Men fokuset på øynene viser også grundig kjennskap til fysiognomisk litteratur. For øynene er den kroppsdelen det brukes mest tid på i de fysiognomiske håndbøkene. Polemon sier i sin *Fysiognomi* at "øyet er porten til hjertet" og råder fysiognomikeren til å vie øyet stor oppmerksomhet.²² Ifølge Polemon betyr hovne øyelokk at personen er svak for kvinner eller elsker å sove.²³ Judas' øyelokk er så hovne at han ikke kan se i det hele tatt. Dette er enda et eksempel på at Papias trekker beskrivelsen av Judas til det ekstreme for å understreke hans moralske lavmål. Her spilles det på den i antikken vanlige metaforiske forbindelsen mellom fysisk blindhet og mangel på åndelig innsikt,²⁴ som vi jo også finner som et

akutte og kroniske lidelser] 2.1 i: *The Extant Works of Aretaeus, The Cappadocian*. Oversatt av Francis Adams, Boston: Milford House Inc 1972.

¹⁹ For datering av Aretaios' liv, se Nutton, *Ancient Medicine*, 210.

²⁰ Aretaios, *De causis* 2.1.

²¹ *Ibid.* 1.13; 2.1.

²² Swain, *Seeing the Face*, 341.

²³ *Ibid.*, 381

²⁴ Chad Hartsock, *Sight and Blindness in Luke-Acts. The Use of Physical Features in Characterization* (Biblical Interpretation Series, 94), Leiden: Brill 2008; Jennifer L. Koseed

tilbakevendende litterært motiv i både Det gamle og Det nye testamente.²⁵ Med andre ord beskriver Papias Judas som blind for å understreke hans åndelige mørke. Denne sammenhengen ser vi kanskje også i det faktum at Judas' blindhet ikke er forårsaket av øyesykdom per se, men av at øyelokket er oppsvulmet og selve øyet innsunket – en rent fysisk hindring for lyset.

Legg merke til at både i forhold til Judas' størrelse og i forhold til øynene understrekes hans manglende evner. Størrelsen beskrives som en mangel på mobilitet. Han klarer ikke å passere gjennom en port (μηδὲ ... διέρχεται) og han klarer ikke å se (μη βλέπειν). Med andre ord trekkes hans funksjonsevne inn. Judas beskrives ikke i interaksjon med andre, men forbindes primært med eiendommen sin. Hans størrelse og manglende syn ser ut til å ha marginalisert ham fra samfunnet. Mens menns bevegelsesrom var byen med dens plasser, templer og markeder, er Judas begrenset til åkerlappen der han til slutt dør.

Judas' kjønnsorganer og innvoller vies også oppmerksomhet i fragmentet. Kjønnsorganene er store, stygge og misformede. At størrelse igjen vies oppmerksomhet er med på å understreke det ekstreme ved Judas' kropp. Han er på grensen av hva som kan kalles menneskelig. Kjønnsorganer beskrives ikke i den fysiognomiske litteraturen, men vi finner beskrivelser av private kroppsdelar og også av ekskrementer i den medisinske litteraturen. I det hippokratiske skriftet *Prognosticon* beskrives urin og avføring i detalj som viktige elementer å notere seg for å kunne stille en diagnose og vurdere behandlingen.²⁶ Det blir tatt som en selvfølge at en lege har fullstendig tilgang til pasientens kropp og kan observere både kroppens mest intime områder og de væsker og avfallsprodukter kroppen gir fra seg.

& Darla Schumm, "Out of the Darkness: Examining the Rhetoric of Blindness in the Gospel of John", i: D. Schumm & M. Stoltzfus (red.), *Disability in Judaism, Christianity, and Islam: Sacred Texts, Historical Traditions, and Social Analysis*, New York: Palgrave Macmillan 2011.

²⁵ Se f.eks. Jes 6,10; 29,8; 42,7; Sal 69,23; Matt 6,22–23//Luk 11,34–25; Rom 11,8, 10.

²⁶ Hippokrates, *Prognosticon* 11, i: Hippocrates, vol. II: *Prognostic. Regimen in Acute Diseases. The Sacred Disease. The Art. Breaths. Law. Decorum. Physician (Ch. 1). Dentition*, with an English translation by W. H. S. Jones (LCL, 148), Cambridge, Mass.: Harvard University Press 1923. Se også Hippokrates, *De morbis popularibus*, f.eks. 1.1.2; 1.2.5.

Kroppens væsker var svært viktige i hippokratisk teori, som var bygget på forestillingen om likevekt mellom de fire kroppsvæskene blod, flegma, svart galle og gul galle. Fra Judas' kropp renner det puss heller enn de sunne kroppsvæskene, en talende metafor for hans råtne sjelsliv.

Papias beskriver til slutt Judas' død. Kroppen går rett og slett i oppløsning; han revner og innvollene velter ut. Hans død er nærmest en stor flom av innvoller og stinkende puss, som flyter utover bakken og gjør landet ubeboelig. Slik forfatteren formidler det er dette helt klart en velfortjent død, i all sin smerte, grusomhet og fornedrelse. Beskrivelsen ligner andre vi har fra antikken som omtaler grusomme herskeres endelikt. Det kan virke som om det ikke var uvanlig for onde herskere å bli spist av mark. Josefus (100-tallet e.Kr.) forteller om Herodes den store, som på lignende vis døde etter å ha sveltet opp og blitt angrepet av mark.²⁷ Ifølge Pausanias (100-tallet e.Kr.) døde den makedonske kong Kassandros av smertefull *hydrops*, og han var også angrepet av mark som spiste ham opp innenfra.²⁸

Hvorfor monsteret Judas?

Jeg har forsøkt å vise at Papias drar vekslers på medisinsk så vel som fysiognomisk diskurs for å beskrive en Judas som både er umandig og funksjonssvekket. En slik mann, med en slik kropp, avslører ifølge fysiognomisk logikk at han har en formørket, ond sjel. Den kombinerte effekten av disse ekstreme beskrivelsene synes å tøye grensene for det menneskelige. Er det en menneskelig Judas Papias tegner for oss eller er det et monster? Det klassiske monsteret i gresk mytologi hadde overmenneskelig størrelse og var i tillegg motbydelig stygt og ondt.²⁹ Alle disse karakteristika har også Judas. Monsterteori, som er et teoretisk perspektiv fra kulturfagene, kan hjelpe oss med å forstå hvorfor

²⁷ Josefus, *Antiquitates Judaicae* 17.168–171, i: B. Niese (red.) *Flavii Iosephi opera*, Berlin: Weidmann 1892.

²⁸ Pausanias, *Graeciae Descriptio* 9.7.2, i: Pausanias, *Description of Greece*, vol. IV, with an English translation by W. H. S. Jones (LCL, 297), Cambridge, Mass.: Harvard University Press 1935.

²⁹ D. Felton, "Rejecting and Embracing the Monstrous in Ancient Greece and Rome", i: A. S. Mittman & P. J. Dendle (red.), *The Ashgate Research Companion to Monsters and the Monstrous*, Farnham: Ashgate 2012, 114.

Judas gis monstrøse trekk. Ifølge Jeffrey J. Cohen kan vi forstå monstret som en figur som kroppsliggjør annerledeshet og som sprenger kategorier.³⁰ De monsterne en kultur skaper kan fortelle oss noe om hvilke kategorier og grenser kulturen opplever som problematiske og skremmende.³¹ Judas' kropp lever ikke opp til den antikke middelhavskulturens forventninger til maskulinitet og funksjonsevne. Som feminin og funksjonssvekket mann krysser han kategorier – og blir dermed et monster.

Ved å skape en monstrøs Judas, en som har overskredet grensene for det maskuline (og dermed det fullt menneskelige), avslører Papias et behov for å konstruere en Judas som er annerledes enn "oss". Hva var det som var spesielt med Judas? Hvorfor ble *han* forræderen? Hvordan kunne "en av oss" bli den som overga Jesus til døden? Det er disse spørsmålene Papias forsøker å besvare ved å skape en Judas som er annerledes enn "oss". Det var et monster, ikke én som deg og meg, som gjorde dette verst tenkelige, er Papias' svar. Men i sin monstrøse nyskapning trekker Papias veksler på forestillinger om kvinner og mennesker med funksjonsnedsettelse og underbygger dermed oppfatninger av dem som mindreverdige menn, som litt mindre menneskelige.

Monsteret Judas vokter ikke bare grensen for det menneskelige, han vokter også grensen for kristen identitet. I en tid da kristne ble forfulgt for sin tro var frykten for at en medkristen skulle gjøre det samme som Judas til tider høyst reell og skimtes kanskje i denne fortellingen. Ikke bare straffes Judas for det han har gjort, men historien fungerer også som en advarsel mot alle som kunne tenkes å være villige til å angi sine kristne brødre og søstre for en håndfull sølvpenge.

Cohen understreker at monsterets kropp legemliggjør både angst, begjær og fantasi.³² Judas' endelikt, der kroppen går totalt i oppløsning, kan ses i lys av Julia Kristevas psykoanalytiske teori om *abjek-*

³⁰ Jeffrey Jerome Cohen, "Preface: In a Time of Monsters", i: J. J. Cohen (red.), *Monster Theory. Reading Culture*, Minneapolis: University of Minnesota Press 1999, x.

³¹ Jeffrey Jerome Cohen, "Monster Culture (Seven Theses)", i: Cohen (red.), *Monster Theory*, 3.

³² *Ibid.*, 4.

sjon.³³ Ifølge Kristeva blir det utålelige, det som vekker avsky, støtt bort og definert ut av selvet. Og det er nettopp det grenseoverskridende som vekker denne angsten og avskyen: "It is thus not lack of cleanliness or health that causes abjection but what disturbs identity, system, order. What does not respect borders, positions, rules. The in-between, the ambiguous, the composite."³⁴

Men ifølge Cohen slipper monsteret alltid unna. Det kan ikke fullstendig støtes ut, det vender alltid tilbake, for det er en del av oss.³⁵ I fragmentet forblir de kroppslige restene etter Judas på åkeren i lang tid, ja stanken hjemsøker forbipasserende "den dag i dag" forteller Papias.

Konklusjon

I min analyse av Papias' Fragment 3 har jeg sett på hvordan forfatteren drar veksler på både medisinsk og fysiognomisk diskurs. Jeg argumenterer for at han særlig bruker kjønnskategorier og forestillinger om funksjonsevne for å vise at Judas var en avviker, ja et monster. Ved å konstruere Judas som "den andre", som en som er totalt annerledes enn "oss", forsøker Papias å forhandle om erkjennelsen av at det var én på innsiden som forrådte Jesus. Monsteret Papias skaper, drar veksler på stereotypiske forestillinger om kvinner og mennesker med nedsatt funksjonsevne. Dermed bekrefter han deres posisjon som mindreverdige i forhold til idealet – den fullt funksjonsfriske mannen.

³³ Se Julia Kristeva, *Powers of Horror. An Essay on Abjection*, New York: Columbia University Press 1982.

³⁴ *Ibid.*, 4.

³⁵ Cohen, "Monster Culture", 4.

EVANGELIET ENLIGT HOMEROS: FRÅN EVA TILL MARIA

Maria Sturesson (maria.sturesson@ctr.lu.se)
Lunds universitet

Abstract:

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

Keywords:

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

Introduktion

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

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

Cento som genre och forskningen om *Homerocentones*

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

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

texter skrivs om i en mer utstuderad form.²

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

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

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

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

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

⁶ Se Usher, "Prolegomenon", 305.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Eudokia Augusta: medförfattare

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

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

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

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

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

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

30. Πατρικίος δ', ὃς τῆνδε σοφὴν ἀνεγράψατο δέλτον,
31. ἀντὶ μὲν Ἀργεῖων στρατιῆς γένος εἶπεν Ἑβραίων,
32. ἀντὶ δὲ δαιμονίης τε καὶ ἀντιθέοιο φάλαγγος
33. ἀθανάτου ἦεισε καὶ υἱέα καὶ γενετῆρα.
34. ἀλλ' ἔμπης ξυνὸς μὲν ἔφυ πόνος ἀμφοτέροισι,
35. Πατρικίῳ κάμοί καὶ θηλυτέρῃ περ εὐούση·

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

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

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

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

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

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

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

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

Evangeliet som epik: en frälsningshistoria

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

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

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

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

²⁰ Se Sandnes, *Gospel*, 222–224.

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

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

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

1. Κέκλυτε, μυρία φύλα περικτιόνων ἀνθρώπων,
(Il 17.220 + Od 2.65)
2. ὅσσοι νῦν βροτοί εἰσιν ἐπὶ χθονὶ σῖτον ἔδοντες
(Od 8.222)
3. ἡμὲν ὅσοι ναίουσι πρὸς ἠῶ τ' ἠέλιόν τε,
(Od 13.240)
4. ἦδ' ὅσσοι μετόπισθε ποτὶ ζόρον ἠερόεντα,
(Od 13.241)
5. ὄφρ' εἴπω τά με θυμὸς ἐνὶ στήθεσσι κελεύει,
(Il 7.68)
6. ὡς εὖ γινώσκητ' ἡμὲν θεὸν ἠδὲ καὶ ἄνδρα,
(Il 5.128)
7. ὃς παῖσι θνητοῖσι καὶ ἀθανάτοισιν ἀνάσσω²⁴
(Il 12.242)

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

Diktjaget som talar här synliggör sig själv med dessa inledningsord,

²³ Se Usher, *Homeric Stitchings*, kapitel 3 (epub-format).

²⁴ Den grekiska texten följer Schembras *Conscriptio prima, Homerocentones*. Ushers utgåva skiljer sig något i numreringen av verserna och använder sig av en bästa text, medan Schembras ger utförligare varianter.

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

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

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

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

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

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

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

Medan de bibliska evangelierna ofta betraktas som en form av antik biografi möter vi i *Homero-centones* en genre som tar sin början i Gamla testamentets skildring av världens skapelse och syndafallet. Skapelseberättelsen inleds med verser hämtade från beskrivningarna av Akilles sköld i *Iliadens* 18e kapitel i vilka inte mindre än sex verser i följd prisar det skickliga hantverket (vv 8–13). När Gud skapar världen hör vi talas om djurens och fåglarnas tillkomst i paradiset, liksom formandet av mannen. Men kvinnan möter vi först när ormen inleder henne i frestelse. Sandnes skriver att tolkningen av 1 Mos 2–3 är en nyckel till evangeliet enligt Homeros hos Eudokia.³⁰ Syndafallet utgör onekligen en bakgrund till Guds stora plan. Det framkommer exempelvis i en scen mellan Fadern och Sonen, där en dialog äger rum.³¹ Samtalet mellan personerna i gudomen klingar homeriskt och motivet kan förstås utifrån diskussioner mellan gudarna i Olympen i exempelvis slutet av *Iliaden* 1.³² Planen handlar om alla människors frälsning, eftersom människorna alltsedan synden har kommit in i världen har fortsatt att begå brott mot Gud och mot varandra. Vad gäller denna plan kan en intressant punkt noteras, nämligen att den i mångt och mycket motsäger Homeros berättelse och vänder på orden till att betyda det rakt motsatta. Så noterar Sandnes att mänsklighetens frälsning (att alla människors släkte och avkomma ska räddas, πάντων ἀνθρώπων ῥῦσθαι γενεήν τε τόκον τε, v 136) inte har denna betydelse hos Homeros.³³ Där föregås dessa ord av utsagan att det är svårt, nästan omöjligt, att rädda människan. Kontrasteringen av berättelser blir än tydligare i den beskrivning av människornas synder som också innefattar att människorna vänt sig till Kroniden, till Zeus, alltså till fel Gud (πάντες δ' εὐχετόωντο κελαινεφεΐ Κρονίῳ, v 123). Detta är ett exempel på en av svårigheterna med att läsa *Homero-centones* och att förstå förhållandet mellan Homeros text och den berättelse som tar form med hjälp av Homeros ord. Ibland används Homeros ord för att kontrastera och motsäga den värld som beskrivs i

³⁰ Sandnes, *Gospel*, 189–192.

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

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

³³ *Ibid.*, 193.

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

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

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

³⁵ Sandnes, *Gospel*, 110.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

⁴¹ Sandnes, *Gospel*, 196.

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

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

Evangeliet och det direkta talet: Marias sorgesång

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

⁴⁹ Sandnes, *Gospel*, 221.

⁵⁰ Som parallell kan nämnas en text som Jakobs protoevangelium.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Evangeliet enligt Homeros: Eva och Maria

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

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

⁵⁴ Till skillnad från NT finns här inget tvivel på hennes trovärdighet.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

CREATING SEX: FROM OVID'S HERMAPHRODITE TO THE Gnostic EVE

Jonathan Cahana (joca@cas.au.dk)
Aarhus University

Abstract:

Thomas Lacqueur's influential yet controversial study *Making Sex* has, in many ways, revolutionized our understanding of sexuality in antiquity. Yet, most of Lacqueur's critics and supporters stressed the one-sex body, while the crux of his argument is the primacy of gender. Moreover, a systematic attempt to apply his work to mythical literature – in contradistinction to medical literature – has not yet been undertaken. This article thus traces the problematic reception of Lacqueur's book and attempts a preliminary heuristic application of the concept of the primacy of gender to ancient mythical accounts of sexual origin. While such an application confirms, in broad terms, Lacqueur's paradigm, it also introduces many important nuances to the system. Most intriguingly, some of the myths seem to resonate with poststructural Butlerian analysis of gender and thus call into question the supposed rift between modern and ancient sexualities presupposed in Lacqueurian analysis, and challenged, on different grounds, by many of his critics.

Keywords:

Gender, sexuality, androgyny, Greco-Roman religion, Judaism, Christianity, Gnosticism, Ovid, Philo of Alexandria, Paul, Hippolytus of Rome, Naassenes, *On the Origin of the World*, Eve, Hermaphrodite, Attis.

Introduction

Charles Jaco, Interviewer: What about the case of rape? Should it [abortion] be legal or not?

Todd Akin, U.S. Congressman: Well you know, people always want to try to make that as one of those things, well how do you, how do you slice this particularly tough sort of ethical question? It seems to me, first of all, from what I understand from doctors, that's really rare. If it's a legitimate rape, the female body has ways to try to shut that whole thing down.

These words, spoken by American politician and (then) Congressman Todd Akin in 2012, effectively ended his congressional career. The troubling and repugnant phrase “legitimate rape”, the questionable science on which the argument rested, and the misogynistic undertones of the statement were thought unfit for a public representative, and Akin received calls to resign from both sides of the political spectrum, including from the Republican Party nominee for president, Mitt Romney. Akin himself initially apologized for his comment, saying that he “misspoke” and underlining that “the fact is, rape can lead to pregnancy”, yet in a book he published two years afterwards, he largely retracted his apology. As for evidence for his claim, he remarked: “Doubt me? Google ‘stress and infertility’, and you will find a library of research on the subject.”¹

While there is much to object to within Akin's comments – both concerning their misogynistic premises and the shaky to non-existent “science” on which they are purportedly based – my own initial response to these comments and the uproar they provoked was more historical in nature. It seemed to me that more than any “science”, these comments were based on traditional ways of thinking about

¹ The full interview, given in a local Fox show hosted by Charles Jaco in St. Louis, can be found at <http://fox2now.com/2012/08/19/the-jaco-report-august-19-2012>. For his original apology, see Alexander Burns, “Akin's ad asks for ‘forgiveness’”, *Politico*, August 21, 2012, <http://www.politico.com/blogs/burns-haberman/2012/08/exclusive-akin-ad-asks-for-forgiveness-updated-132648>. For a retrospective review of the incident and its repercussions, as well as for Akin's statement in his later book, see Anna Palmer and Tarini Parti, “Akin un-apologizes”, *Politico*, July 10, 2014, <http://www.politico.com/story/2014/07/todd-akin-new-book-108745#ixzz3CIr617iC>.

gender, which, according to Thomas Laqueur, was gradually (medically) eclipsed beginning in the eighteenth century: the one-sex paradigm.

One Sex versus Primacy of Gender

Thomas Laqueur's 1990 volume *Making Sex: Body and Gender from the Greeks to Freud* effectively revolutionized our understanding of premodern sexuality. Even its fiercest and most able critic, Helen King, could only admit that it is "by far the most influential work on the history of the body, across a range of academic disciplines".² Laqueur's argument appears, on the face of it, deceptively simple: before the eighteenth century, people believed there was only one kind of body and its best manifestation, on the top of a vertical axis, was the overly male body in which, due to reasons such as higher internal heat, genitals were placed outside of the body. Near (but not at!) the bottom of the axis was the feminine body, a less developed, more porous, and colder version of the same body, in which the very same genitals are inside. Yet, Laqueur starts by illustrating his argument with a certain eighteenth-century case-study that sounds alluringly familiar to the above comments from Akin:

A young aristocrat whose family circumstances forced him into religious orders came one day to a country inn. He found the innkeepers overwhelmed with grief at the death of their only daughter, a girl of great beauty. She was not to be buried until the next day, and the bereaved parents asked the young monk to keep watch over her body through the night. This he did, and more. Reports of her beauty had piqued his curiosity. He pulled back the shroud and, instead of finding the corpse "disfigured by the horrors of death", found its features still gracefully animated. The young man lost all restraint, forgot his vows, and took "the same liberties with the dead that the sacraments of marriage would have permitted in life". Ashamed of what he

² Thomas Laqueur, *Making Sex: Body and Gender from the Greeks to Freud*, Cambridge, MA: Harvard University Press 1990; Helen King, *The One-Sex Body on Trial: The Classical and Early Modern Evidence*, Farnham, Surrey: Ashgate 2013, 1.

had done, the hapless necrophilic monk departed hastily in the morning without waiting for the scheduled interment.³

Just when her coffin was lowered to the grave on the next day, the girl started twitching. The coffin was immediately opened, and she was found alive, her previous “death” being only a temporary coma. And more: She was soon found pregnant and gave birth to a child, without being able to give any explanation as to the origin of her pregnancy.

As Laqueur clearly demonstrated, this story was interpreted based on very different premises during and after the eighteenth century.⁴ Due to the prominent one-sex paradigm, in the eighteenth century it was widely believed that women could not conceive without orgasm, and unconscious women could not have orgasms. Therefore, at least during the sexual act, the girl could not have been in coma; she was just feigning it (read: “illegitimate rape”). After the eighteenth century, this was no longer considered a problem: in the two-sex paradigm it was completely accepted – indeed, even expected – that women could (and, sometimes, even should, to better conform to their “nature”) conceive without orgasm.⁵ Therefore, the girl was indeed innocent, since she was in a coma (read: “legitimate rape”). In other words, in the one-sex system a “legitimate rape” could not end in pregnancy; in the two-sex system, it could. Reading through the medicinal writings brought by Laqueur, one could not help but be stricken by how similar this debate is to the one regarding Congressman Akin’s comments on rape: in both cases, the position is presented as based on empirical science, yet, in both cases, what seems to be functioning in the background are differing concepts on the primacy (or lack thereof) of gender. Indeed, while on the surface of it, the difference between the paradigms seems to be based on different conceptions of the body (i.e. the belief that, since women have the same bodies, they also need to have orgasm and ejaculate in order for pregnancy to occur), Laqueur is

³ Laqueur, *Making Sex*, 1.

⁴ Laqueur, *Making Sex*, 2–3.

⁵ This two-sex concept, according to Laqueur, was also the source of the modern idea that “men want sex while women want relationship”, which was diametrically opposed to the premodern concept that equated true friendship with men and often portrayed women as sex-crazed creatures (Laqueur, *Making Sex*, 3–4).

quick to stress that this was not the crux of the issue; the important difference is that before the eighteenth century, the body was no more than the epiphenomenon of what really mattered, which was *gender*:

... in these pre-Enlightenment texts, and even some later ones, *sex*, or the body, must be understood as the epiphenomenon, while *gender*, what we would take to be a cultural category was primary or “real”. Gender – man and woman – mattered a great deal and was part of the order of things; sex was conventional, though modern terminology makes such a reordering nonsensical. At the very least, what we call sex and gender were in the “one-sex model” explicitly bound up in a circle of meaning from which escape to a supposed biological substrate – the strategy of the Enlightenment – was impossible. In the world of one sex, it was precisely when talk seemed to be most directly about the biology of two sexes that it was most embedded in the politics of gender, in culture. To be a man or a woman was to hold a social rank, a place in society, to assume a cultural role, not to *be* organically one or the other of two incommensurable sexes. Sex before the seventeenth century, in other words, was still a sociological and not an ontological category.⁶

Unfortunately, many of Laqueur’s supporter and critics seems to have missed or misunderstood this crucial point, and proceeded as if the one-sex *body* was in the heart of the premodern system, when it is clearly only its epiphenomenon. This could be the result of both the complicity and unintuitiveness of the premodern system, as well as the very term chosen by Laqueur, the “one-sex model”, which is, in effect, a misnomer. It would have been much more accurate to describe the premodern system as “the primacy of gender”. Indeed, Laqueur was to stress this point once again, in responding to one of his earlier critics, Michael Stolberg. Stolberg produced medical evidence to argue that the change from one-sex to the two-sex models occurred earlier, in the sixteenth century. While Laqueur did address Stolberg’s evidence, he underlined that the “quarrel” between him and Stolberg was not about dating, for “over the millennia, what is a century or two?” The

⁶ Laqueur, *Making Sex*, 8.

larger question was over the epistemological revolution of the enlightenment, which we have now come to take for granted:

Facts about difference did not, and do not, entail a one- or a two-sex model. What changed in the Enlightenment to produce the two-sex model was epistemology: biology as opposed to metaphysics became foundational. As cultural and political pressures on the gender systems mounted, a passionate and sustained interest in the anatomical and physiological dimorphism of the sexes was a response to the collapse of religion and metaphysics as the final authority for social arrangements. ... [T]he Age of Reason witnessed the triumph of a new reductionism, a new epistemology grounded in the natural world that produced a view of sexual difference in which the body was the final arbiter and not an imperfect sign, in which biology was said to entail gender roles rather than merely reflect them.⁷

Yet, the recent book-length rebuttal of Laqueur by Helen King surprisingly falters on this issue once again. Aptly termed *The One Sex Body on Trial*, King marshals a wealth of evidence – from antiquity up until early modernity – demonstrating that medical sources did not always, or only infrequently, found the female body a one-for-one negative/inferior version of the male. On the contrary, as King demonstrates, some of the sources argue for a different female body, which can be “perfect” in its own way. Although to a large extent this responds to some of the later uses of Laqueur by supporters (and critics), it fails to address the most crucial argument he himself promoted: the primacy of gender.⁸ While the primacy of gender can, or is even likely to result

⁷ Thomas Laqueur, “Sex in the Flesh”, *Isis* 94 (2003), 300–306 (306). He is responding to Michael Stolberg, “A Woman Down to Her Bones: The Anatomy of Sexual Difference in the Sixteenth and Early Seventeenth Centuries”, *Isis* 94 (2003), 274–299.

⁸ King’s direct reference to this issue comes in a footnote, which is in itself puzzling: “I am not using ‘sex’ and ‘gender’ in the traditional sense of biological difference versus social roles”, King writes, “as I no longer find it useful to distinguish between biology and society” (King, *The One-Sex Body on Trial*, 22 n. 82). Our own theoretical predilections aside, it remains unclear how one can historically evaluate Laqueur’s claim from such a methodological viewpoint (which, ironically, actually parallels the one-sex sys-

in a one-sex body system, it is by no means a necessary outcome. In this sense, King and other critics are of course right that Laqueur may have over-argued his case. At the very least it can be said that prior to the eighteenth century, there was very little interest to search or argue for essentially different female bodies or genitals, for this “essential” difference was secured elsewhere. That being said, it must be admitted that much of the evidence that King brings actually corroborates Laqueur in principle. Thus, when King argues that the Hippocratic *gynaikeia* treatises argue that “women are like unprocessed fleece, men like a closely woven garment” or that “a virgin’s internal structure differs from that of a childbearing woman, and the body of a widow has needs different from those of a married woman”,⁹ this sounds like an exact corroboration of Laqueur’s claim that there are different “way[s] of saying, with Aristotle, that woman is to man as a wooden triangle is to a brazen one or that woman is to man as the imperfect eyes of the mole are to the more perfect eyes of other creatures” for, “anatomy in the context of sexual difference was a representational strategy that illuminated a more stable extracorporeal reality. There existed *many genders* but only one adaptable sex.”¹⁰ After all, the body was not considered a location for truth, but a mere epiphenomenon of it; anatomy was not destiny, destiny was anatomy. Or, as one should more cautiously phrase this, destiny could have an imperfect correlation in anatomy.

Nevertheless, the implications of this radically different paradigm seem not to have been fully appreciated, even in studies that largely reproduce Laqueur’s results. Thus, Rebecca Flemming censured Laqueur for his “use of the term ‘ontological’ (e.g. *Making Sex*, 8 and 29) [which] is particularly unfortunate in this respect, since he is only prepared to see a modern, materialist ontology as properly ontological,

tems portrayed by Laqueur). It is then even more puzzling when, a few pages later (26), King remarks that “In a one-sex model, a range of body temperatures from hot to cold makes possible a range of gender identities on a spectrum from the very masculine man to the highly feminine woman” which seems to be the exact opposite of what Laqueur was claiming for the one-sex model, in which it is *gender* that would affect the body temperature, and not vice versa.

⁹ King, *One Sex Body on Trial*, 44; 45.

¹⁰ Laqueur, *Making Sex*, 35 (my italics).

and thus fails to understand that it is often when ancient authors are being least materialist that they are, on their own terms, being most ontological.”¹¹ Yet, in her conclusion of this very book she unequivocally stresses that in Roman medicine, “Man has an absolute hold on humanity, while woman is concomitantly relegated to a position of inferior relativity, and this hierarchical symmetry tacitly orders all the texts analyzed here”. Furthermore, all the texts she so meticulously studied – from Celsus to Galen – exhibit an “aetiological inversion”, in which women’s bodies exhibit pre-conceived female inferiority, rather than an inferiority deduced from the body.¹² This, of course, completely corroborates both Laqueur’s paradigm of a one-sex body and its causal subjugation to the primacy of gender, yet Flemming only indirectly, partly and implicitly admits this correlation.¹³

That being said, I do believe that, methodologically, one should adhere to King’s well-founded advice to treat Laqueur’s paradigm as an “ideal type” and to try to apply it to non-medical texts.¹⁴ After all,

¹¹ Rebecca Flemming, *Medicine and the Making of Roman Women: Gender, Nature, and Authority from Celsus to Galen*, Oxford: Oxford University Press 1999, 16 n. 32. This appears to be a misunderstanding of Laqueur, since, as Brooke Holmes rightly stresses, he is certainly *not* ascribing to any of the systems as the “true” one, but aims to show that “*Ideas* about the body are always constructed culturally and historically” (Brooke Holmes, *Gender: Antiquity and Its Legacy*, New York: I. B. Tauris & Co. 2012, 48). His point in the text cited by Flemming is that the *Enlightenment strategy* (and thus, “our own”) is to see ontology on materialist terms, while premodernity *indeed saw* ontology in social and metaphysical terms. I will be discussing Holmes’s important contribution to this debate in the context of my analysis of the ancient mythical sources below.

¹² Flemming, *Medicine and the Making of Roman Women*, 361; 365.

¹³ Flemming, *Medicine and the Making of Roman Women*, 371. It is quite remarkable that in her conclusions Flemming can still note with indignant surprise that “the notion that sexual difference might be just that, might be a reciprocal relationship within which the questions of value do not arise, was never entertained for a moment” (361). Reading Laqueur, as she obviously did, one could hardly have expected that the ancient sources would entertain the idea that “sexual difference might be just that”, since this modern concept of sexual difference (which, incidentally, is never “just that”) seems not to have existed before the Enlightenment.

¹⁴ King, *The One-Sex Body on Trial*, xi. See also, in this regard, Holmes’s important cautioning that “we can’t assume that ancient medical and biological texts played the same role in their societies that their modern counterparts do in our own” (*Gender*, 27).

our attempt to prove or disprove Laqueur's thesis by almost exclusively addressing medical sources ironically reproduces the very mistake of which he warned. It is precisely the epistemology of the Enlightenment to ground social truths in materiality, and it was precisely the old paradigm that grounded them in social arrangements, metaphysics and religion. Therefore, I would like to propose here a preliminary attempt to evaluate Laqueur's argument by its application to a selection of mythical Greco-Roman Pagan, Jewish, and Christian texts. In many ways, as we shall see, mythical texts may more easily betray concepts of the primacy of gender than medical ones, precisely because their interest in the details of the physical body is less accentuated, while their concern with foundational truths is exemplary. The myths themselves are indeed meant to serve as heuristic specimens to test Laqueur's argument, but for that very reason, they have not been chosen arbitrarily. Each of the myths I will discuss describes sexual origins, and, in doing this, addresses bodies, sexual practice, social standing, and metaphysics – that is, all the amalgam of factors that could be used to test for the applicable sex/gender paradigm. Moreover, the liminal position of three of the chosen myths, as Jewish and Christian in the world of Greco-Roman religion, may contribute an additional hue of complexity and intelligibility to this alleged cultural premise that primed gender. I will not, however, provide a detailed discussion of any of these texts in their historical, literary and religious context; the reader can easily find such discussions, some of which will be cited and engaged with in the notes. Instead, each of the four texts I have chosen – Ovid on Hermaphroditus, Philo of Alexandria on the Sodomites, a gnostic Naassene sermon on Paul's Epistle to the Romans, and the Nag Hammadi document *On the Origin of the World* – will serve as a specimen to test Laqueur's one-sex/two-sex hypothesis.¹⁵

¹⁵ Remarkably, attempts to apply Laqueur to mythical and religious literature have been few and far between. Some of the exceptions will be discussed in the notes below. While Holmes has discussed both Hesiod and Ovid, she did not directly engage with Laqueur in these readings (Holmes, *Gender*, 17–22; 76–79). An interesting and highly illuminating application of Laqueur outside the medical and related literature has been performed by L. Stephanie Cobb on early Christian martyrological texts in her book *Dying to Be Men:*

Ovid's Hermaphrodite

Metamorphoses, the fifteen-book Latin hexameter poem written by the Roman poet Ovid (43 BCE–17 CE), is usually considered to have set the standard according to which many Greco-Roman myths were told. This is especially true for the myth of Hermaphroditus, which Ovid reformulated and reworked from many divergent sources.¹⁶ In the fourth book of his *Metamorphoses*, Ovid details the myth of Hermaphroditus and the related tale of the spring of Salmacis, infamous for its powers to make men effeminate. Hermaphroditus, we quickly learn, was so named since he was the son of the gods Hermes and Aphrodite. His condition as “Hermaphrodite”, or, as one who is “nor man, nor woman – one then that neither seemed and both” (*nec femina ... nec puer ... neutrumque et utrumque*) as Ovid termed it, resulted from his unfortunate encounter with a love-crazed Nymph. This nymph, who herself carried the name of Salmacis, was no ordinary nymph:

Many a time her sisters chide her: “Come, Salmacis, get out your spear or painted quiver; vary your hours of ease with hardships of the chase”. Yet never spear she took nor painted quiver, nor would vary her hours of ease with hardships of the chase; but in her pool would bathe her lovely limbs, and with a comb of box-wood dress her hair, and, gazing long, take counsel of the waters what style were best. Now on the soft green grass or on soft leaves in gauzy dress she lay; now gathered flowers – and, gathering, chanced to see the boy and seeing, saw her heart's desire.

This overly feminine nymph, then, meets Hermaphroditus when he is at the precarious age of fifteen, and immediately desires him. Hermaphroditus, however, rejects her advances. She feigns retreat, yet actually hides nearby for the right moment to attack:

Gender and Language in Early Christian Martyr Texts, New York: Columbia University Press 2008.

¹⁶ For discussion of Ovid's use of earlier sources in this episode, see Matthew Robinson, “Salmacis and Hermaphroditus: When Two Become One”, *Classical Quarterly* 49 (1998), 212–223.

“I’ve won, he’s mine!” she cried, and flung aside her clothes and plunged far out into the pool and grappled him and, as he struggled, forced her kisses, willy-nilly fondled him, caressed him; now on one side, now the other clung to him as he fought to escape her hold; ... The youth fought back, denied the nymph her joy; she strained the more; her clinging body seemed fixed fast to his. “Fool, fight me as you will”, she cried, “you’ll not escape! Ye gods ordain no day shall ever dawn to part us twain!” Her prayer found gods to hear; both bodies merged in one, both blended in one form and face. As when a gardener sets a graft and sees growth seal the join and both mature together, thus, when in fast embrace their limbs were knit, they two were two no more, nor man, nor woman – one then that neither seemed and both (*nec duo sunt et forma duplex, nec femina dici nec puer ut possit: neutrumque et utrumque videntur*). So when he saw the waters of the pool, where he had dived a man, had rendered him half man (*semimarem*) and his limbs now weak and soft (*mollita*), raising his hands, Hermaphroditus cried, his voice unmanned, “Dear father and dear mother, both of whose names I bear, grant me, your child, that who so in these waters bathes a man emerge half man (*semivir*), weakened (*mollescat*) instantly.” Both parents heard; both, moved to gratify their bi-formed (*bi-formis*) son, his purpose to ensure, drugged the bright water with that power impure.¹⁷

As is usual with Ovid and with his tendency to relish in contradictions and reversals, there is much to discuss in this text regarding the configuration of gender, sex, and sexuality. While Luc Brisson, for instance, flatly and somewhat woodenly suggests that “the myth of Hermaphroditus, told by Ovid ... sets out to explain the origin of passive homosexuality”,¹⁸ S. Georgia Nugent in her more nuanced treat-

¹⁷ Ovid, *Metamorphoses* 4.305–314; 356–387. Translation from A. D. Melville (*Ovid Metamorphoses*, Oxford: Oxford University Press 1986, 83–85), with emendations.

¹⁸ Luc Brisson, *Sexual Ambivalence: Androgyny and Hermaphroditism in Graeco-Roman Antiquity*, translated by Janet Lloyd, Berkeley: University of California 2002, 42. In the same vein of interpretation, although providing a much more detailed philological dis-

ment argues that “the myth of the hermaphrodite seems to flirt with the possibility of introducing a third term, of voicing feminine desire, of imagining androgynous potency”.¹⁹ From our perspective, however, we would ask which sexual system is premised in this text: one-sex or two-sex? While it is pretty clear that Ovid (and Hermaphroditus himself, according to his enraged curse) sees the body on a sliding scale, with the male body occurring at the top of this hierarchical pole, the *mollis* inhabiting the middle area, and the female body occurring towards the bottom, the more interesting question should not be about the body itself, but rather whether the body is the source of “truth”, or an imperfect epiphenomenon of sociological or metaphysical “truth” (what we would call “gender” and usually think of as being secondary). From this perspective, it may seem at first that this myth actually subscribes to a modern view of the body. After all, due to the intermingling of the nymph’s feminine body with Hermaphroditus’s adolescent male one, the latter changes. This then seems to take precedence to and result in his new inferior gender (if the *mollis* are implied), or in him becoming just a deformed half-man (if they are not). Yet, this would be only a superficial reading of the myth. As Holmes incisively notes, Hermaphroditus is “at an age ... when boys were believed to be especially vulnerable to competing influences” and then “Salmacis

cussion, is Matthew Robinson, who carefully notes that “the effect of the waters of Salmacis was to make any man who bathed in them or drank them effeminate – to be effeminate was to become *mollis*, *semimas*, ἀνδρογυνος to play the woman’s part, to be passive rather than active” (Robinson, “Salmacis and Hermaphroditus”, 214). For more on the *mollis/cinaedus* which is usually understood to refer to free, adult men who wished to be, and enjoyed being, penetrated, as well as for the complex question regarding their historicity and whether they were understood as a gender category or a quasi-sexual type, see the discussion in Holmes, *Gender*, 93–104.

¹⁹ S. Georgia Nugent, “This Sex Which Is Not One: De-Constructing Ovid’s Hermaphrodite”, *Differences* 2 (1990), 160–185 (177). Quite intriguingly, Nugent’s study, which was published in the same year as Laqueur’s, notes that the text fails in this endeavor since “the masculine entity (in some form) survives, while the feminine entity simply disappears, reduced perhaps to a set of secondary sexual characteristics appended to a male body” (177). In the world of the one-sex body, this, of course, could have been all but expected.

ends forcing [him] into a passive role".²⁰ The myth portrays Hermaphroditus as being overcome by Salmacis, who subjects him to her will. He is unable to resist her, and she quite literally penetrates him. As an adolescent male being penetrated (and, what is more, by an overly feminine female as we have seen), his social position deteriorates, which only then affects his body as an outcome.²¹ Moreover, the mythical flourish of the story portrays Hermaphrodite's transformation in almost metaphysical terms, and ascribes the change of his body to divine intervention, yet, at the same time, does not fail to parallel social norms regarding the effect of penetration and/or being penetrated. In both cases, the transformation of the body follows the change of gender, the latter being understood in both metaphysical and social terms. And this Laqueurian view, in which change of social practice and its correlative metaphysical position would necessarily affect the body, could easily be corroborated by an at first unlikely source of comparison to Ovid's elegant poetry — Philo of Alexandria's description of the sin of the Sodomites.

Philo and the Sodomites

Aptly termed "the inventor of the homophobic reading of Genesis 19" by Michael Carden, the Jewish philosopher and exegete Philo, writing in Alexandria during the early decades of the first century CE, presents us with a highly gendered interpretation of the Biblical account of the Sodomites.²² In an original move for his times, he argues that the sin of the Sodomites was the betrayal of their proper (masculine) gender, which had deleterious consequences on themselves, and, even worse, on their surroundings:

²⁰ Holmes, *Gender*, 78. Quite remarkably, Holmes does not overtly try to read the story in Laqueurian terms.

²¹ As an aside, it should be noted that if indeed Ovid was thinking of the *mollis / cinaedi* when he wrote this myth, our reading through Laqueur would provide evidence that this group was considered as a *gender* category between women and men, and this affected their bodies accordingly.

²² Michael Carden, *Sodomy: A History of a Christian Biblical Myth*, London: Equinox 2004, 61.

Incapable of bearing such a satiety, plunging like cattle, they threw off from their necks the law of nature (τὸν τῆς φύσεως νόμον) and applied themselves to deep drinking of strong liquor and dainty feeding and forbidden forms of intercourse. Not only in their mad lust for women did they violate the marriages of their neighbors, but also men mounted males without respect for the sex nature which the active partner shares with the passive (τὴν κοινήν πρὸς τοὺς πάσχοντας οἱ δρῶντες φύσιν οὐκ αἰδούμενοι) and so when they tried to beget children they were discovered to being incapable of any but a sterile seed. Yet the discovery availed them not, so much stronger was the force of the lust which mastered them. Then, as little by little they accustomed those who were by nature men to submit to play the part of women, they saddled them with the formidable curse of a female disease. For not only did they emasculate their bodies by luxury and voluptuousness but they worked a further degeneration of their souls (οὐ μόνον τὰ σώματα μαλακότητι καὶ θρύψει γυναικοῦντες, ἀλλὰ καὶ τὰς ψυχὰς ἀγεννεστέρας ἀπεργαζόμενοι) and, as far as in them lay, were corrupting the whole of mankind. Certainly, had Greeks and barbarians joined together in affecting such unions, city after city would have become a desert, as though depopulated by a pestilential sickness. But God, moved by the pity for mankind whose Savior and Lover He was, gave increase in the greatest possible degree to the unions which men and women naturally make for begetting children (τὰς μὲν κατὰ φύσιν ἀνδρῶν καὶ γυναικῶν συνόδους γινομένας ἔνεκα παίδων σπορᾶς ἠΐξησεν ὡς ἔνι μάλιστα), but abominated and extinguished this unnatural and forbidden intercourse, and those who lusted for such he cast forth and chastised with punishments not of the usual kind but startling and extraordinary, newly created for this purpose.²³

Here again we must be well attenuated in order not to gloss over “nature” and “disease” and assume they would immediately carry the

²³ Philo of Alexandria, *On the Life of Abraham*, 135–137. Translation from Francis H. Colson, *Philo with an English Translation* (Loeb Classical Library, Volume 6), Cambridge, MA: Harvard University Press 1935, 71.

post-Enlightenment meaning which places both in the materiality of the body. When Philo speaks about “law of nature” (τὸν τῆς φύσεως νόμον) or describes sexual active/passive roles as natural, he is as far from the body as possible, and, even more intriguing, he is also above the soul. As a matter of fact, what he seems to refer to by these words is sociological position and a metaphysical essence in tandem. It is only when the Sodomites subverted this “law of nature” that, as a consequence, they “emasculated their bodies” *and* “worked a further degeneration of their souls”. In other words, when this “law of nature” was violated by the male Sodomites through their unnatural *social* practice, which, in turn, also betrayed the male *metaphysical* position as ordained by God, the results materialized in their body (producing sterile seed) and in their soul (acquiring the female disease). And yet, since they did not stop and even accelerated the violation of their nature, and as the concomitant social position of the men in discussion continued to deteriorate (“they accustomed those who were by nature men to submit to play the part of women”, says Philo), this unnatural practice resulted in their bodies and souls sliding down towards the female pole. As this condition was contagious (that is, other men would be tempted to join the practice) it could, according to Philo, result in the emasculation and thus the extinction of the whole human population. God’s response was, of course, on a par; Philo implies that God found it necessary to fine-tune the nature of men and women to desire one another more passionately, while those who completely defiled their natural social position could only be exterminated, so as not to contract their disease with the rest of humankind. This tantalizing use of the idea of “nature”, so seemingly similar but so utterly different, is an especially apt place to see how helpful the Laqueurian paradigm could be in order to understand the ancient mindset. How so? Let us review how Dale Martin tries to explain what Philo considers “natural” when it comes to sex. According to Martin, Philo differentiates between “natural” desire, excessive voluptuous acts which are “beyond nature”, and certain aspects of same-sex intercourse which are “unnatural”:

The complex of desire and nature assumed by Philo is like that of other intellectuals of Greco-Roman culture: (1) male *attraction* to beautiful male is considered “natural” (“the natural offspring of satiety”), thus homosexual *desire* is not itself “contrary to

nature”; (2) same-sex intercourse, however, may spring from *excess* of desire and allowing desire to exceed its bounds leads to actions “beyond nature”; (3) the aspect of same-sex intercourse assumed to be “unnatural” are (a) disruption of male-female hierarchy and (b) sexual intercourse that does not have procreation as its goal.²⁴

The problem with such a formulation is that it again assumes the modern body as the basis of truth and thus, of what could be considered “natural”. In Philo, who clearly subscribes to the one-sex system, sexual intercourse is not “unnatural” since it does not have procreation as its goal. On the contrary, it is because a person does not act according to his nature that he *will not be able* to procreate, his bodily seed becoming sterile, since his soul contracts the “female disease”. Moreover, “desire” by itself (or, again, placed in the body) is meaningless in the one-sex system – it functions only as part and parcel of ancient gender. And thus, it is precisely because the desire to “mount other males” is considered by Philo to be unnatural to the masculine gender that turning it into a recurrent practice effeminized and destroyed the bodies and souls of the Sodomites. It is important to note that Philo does not seem to ascribe more liability to the passive partners than to the active – both, according to him, betray the male metaphysical and social position in the world by “unnatural” sexual acts, and it is actually the active partners who are directly blamed for the spread of the female disease, as “they accustomed those who were

²⁴ Dale B. Martin, *Sex and the Single Savior: Gender and Sexuality in Biblical Interpretation*, Louisville: Westminster John Knox Press 2006, 58–59. Martin is referring to Philo, *On the Special Laws* 3.43. However, the sentence he quotes is about *wantonness*, and “the natural offspring of satiety” is ὕβριν γὰρ κόρος γεννᾶν πέφυκεν in the Greek. Thus, it is unclear whether Philo is specifically thinking of male same-sex attraction here, or even whether he is referring to the abstract idea of “nature” at all. It may just be the case that Philo wishes to note here that extreme “satiety” can be *expected* to lead to extreme wanton sexual acts (he actually specifically mentions bestiality in this case, and goes on to discuss Pasipha, the wife of Minos). As we saw above in *On the Life of Abraham*, Philo can be very explicit when he is interested to speak about φύσις and male same-sex acts and desires. See also the following note.

by nature men to submit to play the part of women”.²⁵ And thus, when Holmes in her evaluation of Laqueur notes that “[t]he story we get in *Making Sex* – first gender, then sex – implies that the whole history of thinking about sexual difference in the West has been structured by the tension between sex (nature, physical bodies) and gender (culture, malleable traits) just like our own”,²⁶ we can respond, building on evidence from Philo and Ovid, that the ancient system is not only reversed but reformulated. Sex is conventional and gender is primary, and thus there are *many* genders possible; ancient gender is natural (like modern sex) but is malleable and affected or sustained by social practice (like modern gender), and then there are bodies, which are no less sexually malleable by social practice but only secondarily so (completely outside the modern system). Thus, the whole modern “binary” loses its meaning in the ancient system. Moreover, in the following two mythic specimens, we shall see that the ancient system was rigid enough to sustain itself even when the valuation of genders change, and that, if we are willing to forgo the Enlightenment for a minute, an interesting bridge can be drawn between the ancient and the (post)modern system.

The Naassenes, the Emasculated Attis, and Paul’s Epistle to the Romans

In Hippolytus of Rome’s *Refutation of All Heresies*, one finds a highly intriguing Naassene sermon.²⁷ The Naassenes, who took their name from the Hebrew word for serpent, *nahash*, were a Christian sect active during the third century CE. Hippolytus says that they called themselves “gnostics”, boasted of knowing “the depths”, and claimed

²⁵ Philo is even more explicit regarding the guilt of an (active) pederast in *On the Special Laws* 3.39. He considers such a man to be worthy of death since he pursues a *pleasure* which is contrary to nature (τὴν παρὰ φύσιν ἡδονήν) and in that also becomes a teacher of the worst of all evils (προσέτι τῶν μεγίστων κακῶν).

²⁶ Holmes, *Gender*, 55.

²⁷ On the shrouded figure of the author of *Refutation of All Heresies*, here conventionally referred to as “Hippolytus of Rome”, see M. David Litwa, *Refutation of All Heresies*, Atlanta: SBL Press 2016, xl–xlii. According to Litwa, the most that we can say is that this person exercised episcopal authority over a Roman Christian community during the third decade of the third century.

that their tradition was handed down by James through Mariamne.²⁸ The Naassene sermon Hippolytus preserves captivately engages with two unrelated origin accounts. The first is the myth of Attis and Cybele, in which Attis is said to have been emasculated;²⁹ the second is Paul's contention in his Epistle to the Romans that same-sex activities (both male and female) are a punishment from God on the Gentiles who knowingly and intentionally refused to worship him.³⁰ The Naassenes, however, believed that the original human being was not gendered, and gendering is part and parcel of the evil archons' conspiracy to hide humanity's true origin from itself.³¹ This conditioned their reading of both myths in a most intriguing manner:

For (the Naassene) says, the human is masculo-feminine (ἀρσενόθηλυς). According to this account of theirs, the intercourse of woman with man is demonstrated, in conformity with such teaching, to be an exceedingly wicked and filthy (practice). For, says (the Naassene), Attis has been emasculated, that is, he has passed over from the earthly parts of the nether world to the everlasting substance above, where, he says, there is neither female or male, but a new creature, a new person, which is mas-

²⁸ Hippolytus, *Refutation of all Heresies* 5.6.4; 5.7.1. Hippolytus is our only source for the existence of the Naassenes.

²⁹ For Attis, Cybele, and the importance of the latter's castrated priests, the *galli*, in the self-fashioning of Roman masculinity, see Jacob Latham, "'Fabulous Clap-Trap': Roman Masculinity, the Cult of Magna Mater, and Literary Constructions of the *galli* at Rome from the Late Republic to Late Antiquity", *Journal of Religion* 92 (2012), 84–122.

³⁰ *Romans* 1:18–32. A detailed and comprehensive commentary of this text, with special attention to its sexual implications, is provided by Bernadette J. Brooten, *Love Between Women: Early Christian Responses to Female Homoeroticism*, Chicago: University of Chicago Press 1996, 195–302.

³¹ This idea was common among different Christian gnostic groups: see my detailed discussion of the evidence in Jonathan Cahana, "Androgyne or Undrogyne?: Queering the Gnostic Myth", *Numen* 61 (2014), 509–524. I have also provided a more detailed discussion of the Naassene sermon – which was most probably a baptism sermon – and its sexual implications in Jonathan Cahana, "Gnostically Queer: Gender Trouble in Gnosticism", *Biblical Theology Bulletin* 41 (2011), 24–35 (28–29). For this sermon, see also the detailed comments in Brooten, *Love Between Women*, 338–343.

culo-feminine (ἀρσενόθηλυσ). ... And this they say is made quite clear by the saying: "... for even their women did change the natural use into that which is against nature (παρὰ φύσιν)." What, however, the natural use is, according to them, we shall afterwards declare. "And likewise also the men, leaving the natural use of the woman, burned in their lust one toward another; men with men working that which is unseemly (ἀσχημοσύνην)" – now the expression "that which is unseemly (ἀσχημοσύνη)" – signifies, according to these (Naassenes), the first and blessed substance, figureless (ἀσχημάτιστος), the cause of all figures to those things that are moulded into shapes, "and receiving in themselves that recompense of their error which was met". (Romans 1:20–27) For in these words, which Paul has spoken, they say is comprised their whole secret and the ineffable mystery of the blessed pleasure. For the promise of baptism is not anything else according to them than the leading to unfading pleasure him who is baptized according to them in living water and anointed with another ointment.³²

Two aspects of this sermon are remarkable. First, Paul is read completely against himself in that both "against nature" and "unseemly" are reevaluated as positive terms. Since, according to the Naassenes, the original human was not gendered nor sexed, and the myth of Attis exemplified how one should act to regain this blessed condition, what the world defines as "against nature" and "unseemly" should be reversed as well, and be evaluated positively; indeed, here and in another place Hippolytus seems to imply that the Naassenes were explicit about seeing (what was usually considered as) natural as being against (true) nature.³³ Second, and even more important from our perspective, the body in this value reversal is still considered the very last in the train of effects. The Naassene sermon starts by arguing that the original nature of the human is "masculo-feminine". And, if so, the social practice of men/women intercourse is found out to be

³² Hippolytus, *Refutation of All Heresies* 5.7.14–19; I cite the translation of Frances Legge, *Hippolytus Philosophumena or the Refutation of All Heresies*. London, UK: SPCK 1921, 124–125, which I have revised and altered on some points.

³³ Cf. Hippolytus, *Refutation of all Heresies* 5.8.12.

completely wrong-headed, in an almost mirror-image of Philo's Sodomites, for whom it was *same-sex* male intercourse that could be considered "extremely wicked and filthy practice". While Attis's myth portrayed him as being (physically) emasculated, and his priests, the *galli*, are said to have (physically) emasculated themselves in their devotion to him, the Naassene sermon offers, or perhaps precedes, a metaphysical reading to the physical description. Then, to conform to this ideal, people (both men and women) must change their social sexual practice and go through transformative baptism; that is, they are to take care of both their social and metaphysical gender position. Only then the body will be affected (through "blessed pleasure") and they would be able to receive the appropriate "recompense in themselves", which, one may presume, includes some bodily change effected through no-less bodily baptism and anointment. In other words, Ovid, Philo, Paul, and the Naassenes all agree that change on the metaphysical and social scale will always precede any change in the body, or, to phrase it differently, the latter will always be an imperfect reflection of the first. The contention is only whether such a slide from masculine to feminine nature (and vice versa, according to the Naassenes!) is abhorrent (Ovid, Philo, and Paul) or blessed (Naassenes). On the other hand, in its equal (positive) evaluation of both male and female same-sex activities, the Naassene sermon does highlight a problem in the Laqueurian paradigm, which cannot be discussed here in detail but should be mentioned. If there is a pole at the top of which the masculine body is located and towards the bottom, the feminine body, it is very clear why the *cinaedi*—effeminate men who prefer the passive position in sex—will be faced with derision. Yet, we could have expected, theoretically at least, that the *tribades*—masculine women who preferred the active position—would be seen as having climbed up the ladder. Yet, the *tribades* are treated as even more abhorrent than the *cinaedi*, and, strangely enough, this condition is thought to be the result of the same debauched excessive behavior which effeminates men but masculinizes women. Moreover, in what seems like an exact mirror image, The Naassene reevaluates *both* gender transgressions positively.³⁴

³⁴ For discussion of the *tribades* within the Laqueurian paradigm, see Diana M. Swancutt, "Still Before Sexuality: 'Greek' Androgyny, the Roman Imperial Politics of Masculinity,

On the Origin of the World and the Truth about Eve

Yet another mythical text – the untitled Nag Hammadi document known as *On the Origin of the World* – presents us with an even more subversive stance. In the following excerpt, the evil archons who created Adam notice Sophia's creature, Eve. As aptly described by Benjamin Dunning, the archons, in encountering Eve's difference, feel the boundaries of their creation have "begun to leak" and have "to be subdued immediately".³⁵ This they plan to do both through sexual violence, and by the concomitant drawing up of another layer of their deception plan against humanity:

They came to Adam. When they saw Eve talking to him, they said to one another, "What sort of thing is this luminous woman? For she resembles that likeness which appeared to us in the light. Now come, let us lay hold of her and cast our seed into her, so that when she becomes soiled she may not be able to ascend into her light. Rather, those whom she bears will be under our charge. But let us not tell Adam, for he is not one of us. Rather let us bring a deep sleep over him. And let us instruct him in his sleep to the effect that she came from his rib, in order that his wife may obey, and he may be lord over her."³⁶

On the face of it, it may seem as if this text evinces a sharp divergent view from the Laqueurian "one-sex" orthodoxy we were evaluating. After all, the evil archons' plan was precisely to base sociological truth

and the Roman Invention of the *tribas*", in: Todd Penner and Caroline Vander Stichele (eds.), *Mapping Gender in Ancient Religious Discourse*, Leiden: Brill 2007, 11–61, who mention this paradox (29; 32), but do not quite find a way to solve it within the one-sex paradigm. It may again be a case in which we should accentuate the primacy of gender, and relegate the one-sex body to its proper places as a possible, but not necessary, outcome.

³⁵ Benjamin Dunning, *Specters of Paul: Sexual Difference in Early Christian Thought*, Philadelphia: University of Pennsylvania Press 2011, 91.

³⁶ *On the Origin of the World* 116.12–26; translation from Hans-Gebhard Bethge, Bentley Layton and the Societas Coptica Hierosolymitana, "On the Origin of the World", in: Bentley Layton (ed.), *Nag Hammadi Codex II, 2–7, Volume 2: On the Origin of the World, Expository Treatise on the Soul, Book of Thomas the Contender*, Leiden: Brill 1989, 29–93 (67–69).

on “biological” origin, and the intended audience of this work, who was familiar with the biblical book of Genesis, was expected to realize that the archons’ plan did largely succeed, and their lie – at least as far as the origin of Eve’s body is concerned – was indeed taken as truth. And yet what was actually to happen (at least as far as the archons’ intentions are considered) *is* according to the Laqueurian paradigm in which social practice is the basis of the “real”. The archons’ plan to rape Eve was meant to change her social (and, since we are discussing divine beings, also her metaphysical) status, and one should note that the archons believe their act would change both her and her descendants’s status from now onwards. Moreover, it is unclear to what level their purported explanation of what happened, in which Eve’s status is to be based on the way her body was formed, was designed to sound not only false but also preposterous, and whether we, in the world of two-sexes, may be missing an ironical level of the story here. Yet that is exactly the rub that would not only nuance Laqueur’s purported dichotomy between the one-sex and two-sex paradigms, but would also force us to address challenging similarities between antiquity and (post)modernity.

Enlightenment Sex and its Discontents

From its very origin, critical theory was highly suspicious of the Enlightenment and its epistemology. Theodore Adorno and Max Horkheimer, for instance, hardly minced their words when they argued that the “Age of Reason” has become a system of mass deception.³⁷ It is only later, however, that the Enlightenment sexual strategy – to base truths on biology – was put into question by queer theorists working in this critical tradition, most thoroughly and influentially by Judith Butler. In her critique of what was in her time of writing not only Enlightenment orthodoxy but also a feminist one, she called for the reversal of the Gender/Sex paradigm:

... “the body” is itself a construction, as are the myriad “bodies” that constitute the domain of gendered subjects. Bodies cannot

³⁷ Theodore W. Adorno and Max Horkheimer, “The Culture Industry: Enlightenment as Mass Deception”, in: *Dialectic of Enlightenment*, New York: Seabury 1972, 120–167.

be said to have signifiabile existence prior to the mark of their gender; the question then emerges: To what extent does the body *come into being* in and through the mark(s) of gender?³⁸

And indeed, scholars of the ancient world noted the similarities between Butler's poststructuralist reading and the ancient Gender/Sex system, and, more specifically, between Butler's and Laqueur's projects.³⁹ This has been addressed most incisively, if abruptly, by Flemming:

For all its much-vaunted post-modernism, Butler's apparatus of gender, therefore, manifests a certain structural homology with the ancient ethical systems ... The difference is, of course, that while, in the classical context these procedures are openly followed, without challenge, they have now fallen into disrepute, and must be actively concealed. What was then a valid invocation of nature has now become invalid.⁴⁰

While such a formulation is certainly helpful, I believe the evidence from the Naassenes and *On the Origin of the World* avails us a more congruent view of how these ideas about sex and gender are played out. What Butler can be imagined to say to Laqueur is that while the Enlightenment *claimed* to base sociological truths (gender) on the natural body (sex), it actually continued the ancient paradigm, yet much more slyly. Gender still produced the body, but, as a part of a mass deception plan (to paraphrase Adorno and Horkheimer) it was set in place to covertly construct an "objective" body which would then "prove" what it was meant to prove all along. Moreover, this was

³⁸ Judith Butler, *Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity*, New York: Routledge 1990, 12 (emphasis original).

³⁹ It is rarely mentioned that Laqueur himself noticed these similarities with post-structuralism (*Making Sex*, 12–14) although, writing before the heyday of third-wave feminism, he had limited material upon which to draw. Notably, Butler's *Gender Trouble* was published in the same year as *Making Sex*.

⁴⁰ Rebecca Flemming, *Medicine and the Making of Roman Women*, 23. Cf. also Holmes, *Gender*, 70, who provides another interesting angle for the comparison, based on the understanding of materiality in each of the paradigms.

not an ethically neutral process. As Butler stresses, “this kind of categorization can be called a violent one, a forceful one, and ... this discursive ordering and production of bodies in accord with the category of sex is itself a material violence” which produces the “very premises that have tried to secure our subordination from the start”.⁴¹ Therefore, two important qualifications must be put in place to Flemming’s formulation, which contrives how different the “much-vaunted post-modernism” is from earlier systems. First, the invocation of nature has not become valid in the Enlightenment (and “invalid” in post-structuralism); rather, the Enlightenment based truths on a newly conceived *material* and seemingly objective nature. It is this newly founded – and, in a way, much more formidable – system that one needed to find a way to critique in poststructuralism. Second, post-structuralist criticism had to find how and for whom the oppressive mechanism was working, when the critics themselves are the creation of this very system. And it is exactly here that Butler provides a quasi-gnostic critique of this system, from a quasi-gnostic objectivity. The difference remains, of course, that the source of this order is divine in the Naassene sermon and in the Nag Hammadi *On the Origin of the World*, but human according to Butler.

Conclusion

Our heuristic attempt to apply Laqueur’s paradigm to mythical texts from three different traditions (Greco-Roman, Jewish, and Christian) has demonstrated that they are largely based on the one-sex system or, as it should be more accurately described, they admit the primacy of gender over sex. While variation on the theme certainly occurs, reading these traditional texts with the primacy of gender in mind avails a more complete understanding of their meanings in their original context, and the difference between these in comparison to the post-Enlightenment conception of body and materiality. Conversely, it

⁴¹ Judith Butler, “Contingent Foundations: Feminism and the Question of ‘Postmodernism’”, in: *Feminist Contentions: A Philosophical Exchange*, New York: Routledge 1995, 35–57 (52; 54).

should come as no surprise, then, that conservatively inclined religious people, whose understanding of sexuality is largely effected by biblical and/or Christian and Jewish traditional texts, would also still subscribe – if more latently, considering our very different modern cultural and political climate – to the primacy of gender. Yet, the resemblance between poststructural theory on the primacy of gender and the traditional pre-modern one-sex paradigm relates to us that this is not simply a we/they dichotomy, in which we moderns are much more enlightened and advanced than the premodern primitives (and, inevitably, also to those who still ascribe authority to the texts they wrote).⁴² On the contrary, texts like *On the Origin of the World* show us how “biological” claims could already be considered suspicious in antiquity, underlining that certain overlap between one-sex and two-sex paradigms could have existed then in the same way that it exists today. From this perspective, then, poststructural theory can be seen as building bridges for a better understanding – if not necessarily agreement – between the bitterly divided camps of religious conservatives and (often secular) liberals, as both can be seen as actively inquiring and searching for what Judith Butler termed “a sensical notion of the human”.⁴³

⁴² As an aside, it is important to note here that Congressman Akin’s rhetoric, in which “the female body has ways to” accomplish a pre-conceived (moral) aim is not only present in traditional one-sex paradigm thinking, but also reemerges in popular science and poststructural theory, which, more often than not, “push the embodied mind far enough away from the traditionally conceived body to reflect a distorted version of it back to itself”: see the incisive discussion of this recurrent fallacy in Dana Carluccio, “The Cognitive Fictions and Functions of Gender in Evolutionary Psychology and Post-structuralist Theory”, *Signs* 38 (2012), 431–457 (433).

⁴³ Judith Butler, “Afterward”, in: Ellen T. Armour and Susan M. St Ville (eds.), *Bodily Citations: Religion and Judith Butler*, New York: Columbia University Press 2006, 276–291 (283).

RECENSIONER OCH BOKANMÄLNINGAR

Juliette Day, Raimo Hakola, Maijastina Kahlos & Ulla Tervahauta (red.). *Spaces in Late Antiquity: Cultural, Theological and Archaeological perspectives*. London & New York: Routledge 2016. 242 s. ISBN: 9781472450166.

Artiklarna i denna samling baserar sig på föredrag hållna vid Finnish Symposium on Late Antiquity (Tvärminne, Finland) år 2013 på temat "Spaces Past and Present" och år 2012 på temat "Popular and Elite". Utgångspunkten för artiklarna är den idag gängse förståelsen av "rum" (space), inte som en synonym för "plats", utan som en social konstruktion som används som identitetsskapande verktyg både av individer och grupper. Det är inte oväsentligt var och i vilken miljö någonting sker, och för vem det är tillåtet att träda in i rummet. Kategorier som heligt och profant, offentligt och privat, urbant och ruralt, hellenskt och judiskt används i analysen av ett rums funktion. Författarna vill betona flexibiliteten i tolkningarna av olika rum i antiken.

I boken är huvudintresset heliga rum – vare sig det gäller synagogor, kyrkor eller rum som är heliga genom tidsbundna händelser, som t.ex. processioner och fester – samt samspelet mellan heliga och profana rum. I bokens första del studeras kulturella aspekter på rum, i den andra delen teologiska perspektiv, och i den tredje ges exempel på hur arkeologin kan fungera som korrektiv till läsningen av enbart skriftliga källor. Jag väljer att presentera tre artiklar lite närmare.

Juliette Day analyserar i sin artikel, "Seeing Christ at the Holy Places", uttrycket "att se" i pilgrimsberättelser från 300-talet. Det har ofta noterats att dessa texter skildrar pilgrimernas upplevelser genom ord som syftar på olika sinnen: pilgrimerna ser, hör, doftar och rör vid

föremålen. Day utgår från tidigare forskning och vidareutvecklar tanken att pilgrimernas seende innebär mycket annat än bara det fysiska seendet. Hon analyserar pilgrimsskildringarna mot bakgrund av Galenos, Plotinos och Origenes teorier om sinnesförnimmelse och kunskapsinhämtning, även om hon medger att Egeria, Melania, Paula och andra kvinnor, från vilka de flesta skildringarna härstammar, knappast var medvetna om dylika teorier. Man kan ändå tänka sig att dessa teorier formar en bakgrund för deras tankar.

Day föreslår att det fysiska seendet i pilgrimstexterna för det första är formad av bibeltexterna: Skriften och dess tolkare ger pilgrimer en förhandsbild om det som de skall se. Day noterar att Egeria sällan använder ordet "se"; däremot säger hon ofta att någonting visades för henne av andra. För det andra möjliggör seendet ett deltagande i de bibliska händelserna: olika historiska händelser binds ihop med varandra och med samtida händelser, och även med eskatologiska skeenden. Det här kallar Day för teologisk syn. Det tredje sättet att se kallar hon för det andliga seendet. Hennes exempel är Paula, som bara på två ställen – i födelsegrottan och i den Heliga Gravens kyrka – säger sig se med andliga ögon. Det Paula då ser är inte platsen, utan Kristus. Alla dessa tre sätt att se förekommer i texterna.

David Hunter's "Sacred Space, Virginal Consecration and Symbolic Power: A Liturgical Innovation and Its Implications in Late Ancient Christianity" diskuterar heliga rum från en helt annan synvinkel, nämligen konsekrationen av heliga jungfrur i Ambrosius texter. Konsekrationen, *velatio*, var en offentlig rit full av symboliska handlingar, som ägde rum i mitten av kyrkan, framför altaret. (Ambrosius använder rumsmetaforer för att tala om jungfrur. Jungfruns kropp är ett tempel, hennes själ är ett altare). Efter konsekrationen gick jungfrurna till en plats i kyrkan som var reserverad endast för dem. Den nya platsen gav uttryck för deras nya identitet och sociala status, som nu var högre än lekmännens. Genom konsekrationen ändrades även jungfrurnas position i den kyrkliga hierarkin. Riten ändrade deras verklighet, sättet de såg på sig själva och hur andra såg på dem. Hunter betonar konsekrationen som en rit som synliggör biskopens auktoritet och makt.

Raimo Hakola presenterar i sin artikel "Galilean Jews and Christians in Context: Spaces Shared and Contested in the Eastern Galilee in Late Antiquity" nya arkeologiska utgrävningar av synagogor i Galileen och diskuterar forskningsresultaten i ljuset av två modeller som

har använts för att skildra separationen mellan kristna och judar. Den äldre modellen, "Parting of the ways", ser separationen som tidig och fullständig, medan "Ways that never parted"-modellen betonar kontinuiteten i förhållandet mellan kristna och judar, och att trots konflikterna fortsatte båda grupperna på många håll att leva sida vid sida i fred, och att påverkan gick i båda riktningarna. Hakola hävdar att de nyaste arkeologiska fynden talar för att den andra modellen bättre skildrar situationen i Galileen under den bysantinska perioden.

De senaste utgrävningarna visar att flera galileiska synagogor som tidigare hade daterats till andra eller tredje århundradet e.Kr., i verklighet härstammar från slutet av fjärde århundradet till sjunde århundradet. Nya dateringar av synagogorna, t.ex. i Kapernaum och Chorazin, till 400-talet eller senare, och nya utgrävningar i Horvat Kur och Huqoq, visar att judiska församlingar blomstrade på dessa orter under en period då kristendomen blev allt mera synlig i detta område och kyrkor byggdes i närheten. Kejserliga lagar som var riktade mot judar tillämpades uppenbarligen inte i Galileen. Hagith Sivan menar att de arkeologiska fynden från de galileiska synagogorna under den bysantinska perioden vittnar om förmögenhet och trygga förhållanden. Det finns väldigt lite bevis, varken arkeologiskt eller annat, för hur kristna och judar förhöll sig till varandra i Galileen under den här perioden. Det vi vet är att synagogor, kyrkor och kapell existerade nära varandra, t.ex. i Kapernaum och Tabgha. Ornamenten i dessa byggnader liknar varandra, vilket kan vittna om samarbete och goda kontakter. Men behovet av separata byggnader vittnar ändå om olika identiteter.

Spaces in Late Antiquity ger intressanta synvinklar på betydelsen av olika rum i senantiken.

Anni Maria Laato
Åbo Akademi

Anne Hege Grung, Marianne Bjelland Kartzow & Anna Rebecca Solevåg (red.). *Bodies, Borders, Believers: Ancient Texts and Present Conversations. Essays in Honor of Turid Karlsen Seim on Her 70th Birthday.* Eugene, Oregon: Pickwick 2015. 472 s. ISBN: 9781625644046.

Det är med stor sorg nyheten om Turid Karlsen Seims bortgång har

nått en forskarvärld som drivits och formats av hennes forskning. Denna festskrift tillägnad henne, som överlämnades i samband med hennes 70-årsdag, är en 450 sidor lång volym som innehåller 22 artiklar som på olika sätt inspirerats, påverkats och utmanats av hennes forskning. Och den stora volymen pekar mot ett forskarskap som ägnats åt att granska och utmana gränser och förståelser av kristendom och dess gestaltningar i både historia och samtid. Både i Norge och internationellt har hennes forskning haft stor betydelse, och hon hyllas i denna festskrift för sitt genuskritiska arbete, sitt ekumeniska engagemang, och sina förmågor att föra samman historiska frågor med samtida diskussioner. Redaktörerna skriver i den inledande presentationen av boken:

”This book, titled *Bodies, Borders, Believers*, represents a broad spectrum of issues. Contributors from different contexts with interest in text, history, and contemporary communities, all relate in one way or another to Seim’s broad research interests. Among the contributors many scholarly traditions, theoretical orientations and methodological approaches are represented, making this book an interdisciplinary and border crossing endeavor in itself. This cross-disciplinary collection includes biblical scholars, ecumenical theologians, archeologists, classicists, art historians, and church historians, working side by side to probe the past and its receptions in the present.” (s. xiii)

Denna bredd är förstas volymens oerhörda styrka och samtidigt dess svaghet. För de 22 artiklarnas varierande innehåll och breda spektrum av frågor och material spretar åt många olika håll, och behandlar material som sträcker sig från antiken och ända fram till idag.

Festskriften innehåller fyra större delar som mer eller mindre samlar de olika undersökningar som ryms däri. Den första delen, *Visions across Time and Space* handlar om hur olika teman eller diskussioner används i olika sammanhang. Karen L. King inleder denna sektion med en komparativ undersökning om hur genus används på liknande sätt i två vitt skilda sammanhang för att definiera grupp-tillhörighet. Dessa två sammanhang återfinns hos Filon av Alexandria samt hos en amerikansk-koreansk presbyteriansk kyrka i Chicago. Outi Lehtipuu skriver om tidigkristna diskussioner om uppståndelse kopplat till sex och sexualitet. I samband med diskussioner om vad uppståndelsen

innebär påverkas också uppfattningen om det jordiska livet och att det går att ta del av det himmelska genom att leva kyskt. Hugo Lundhaug undersöker den första origenistiska kontroversen kring 300-talets slut, som berör antropomorfism, och hur Guds kropp används i biografien om Aphou av Pemdje. Antti Marjanen skriver om *Johannesapokryfen* och om hur traditionen om Eva skrivs om däri. Sektionen avslutas med Per Sigurd Tveitevåg Styve som ser på hur ljus används i renässanskonst och hur detta relaterar till optisk teori under medeltiden.

Den andra delen, *Life Stages and Transformations*, är tematiskt riktad mot olika aspekter av religiöst mänskligt liv i olika texter. Här skriver John J. Collins om den pseudoepigrafiska berättelsen om Joseph och Aseneth och läser den med fokus på Aseneths konversion, hennes övergång från att vara en främmande kvinna, till att bli en judisk hustru. Men han ställer samtidigt frågan vad detta innebär i just denna text. Religion, etnicitet och identitet är viktiga begrepp för Collins. Ingvild Sælid Gilhus behandlar *Octavius* av Minucius Felix och undersöker däri hur uppståndelse som koncept fungerar och beskrivs, och därmed hur människan och hennes kropp uppfattas i denna text. Margaret Y. MacDonald tittar på konstruktionen av faderskap och hur bilden av fadern figurerar i tidig kristendom. Hon utgår från Efesierbrevet och beskriver hur auktoritet, undervisning och församlingen själv är delar av denna bild. Anna Rebecca Solevåg beskriver hur frälsningsmetaforer inverkar på förståelser av slaveri, giftemål, och födelse, och hur dessa kom att forma den tidiga kristenheten. Och som sista artikel i denna del av boken skriver Line Cecile Engh om hur bilden av det manliga huvudet och den feminina kroppen, från Efesierbrevet 5, används i diskurser om påvlig auktoritet och position under senmedeltiden.

Bokens tredje del handlar om gränsdragningar och sammanhang. *Contested Dynamics of Community* heter sektionen och även här följer en rad artiklar av olika författare som diskuterar olika texter och företeelser från olika tider. Adela Yarbro Collins inleder denna del med en text om kvinnliga profeter och hur diskussionen om dessa kom att påverkas av montanismen under 200-talet, där en del av resonemanget blir kring ortodoxi och heresi. Katariina Mustakallio skriver om de romerska vestalerna och hur de förhöll sig till den familj de inte längre levde i. Kari Elisabeth Børresen undersöker romersk-katolska beskrivningar av präster och prästerskap ur ett *imago Dei*-perspektiv som blir särskilt utmanande i ett ekumeniskt sammanhang med frågan om präster som

är kvinnor. Ytterligare tre artiklar som handlar om ekumenik följer, där André Birmelé ser på dialogen mellan den katolska och den lutherska kyrkan, Olav Fykse Tveit skriver om Kyrkornas Världsråds möte 2013 i Busan, och Stefanie Dietrich ställer frågor om hur kyrkans diakonala uppdrag kan gå att finna i dess strukturer.

Den fjärde och sista delen heter *Patterns of Ambiguity* och diskuterar mångtydiga koncept där det finns en tydlig koppling till Seims *The Double Message: Patterns of Gender in Luke-Acts* (1994, 2004) som är ett viktigt verk i denna festskrift, och ett mycket viktigt verk också utanför dessa pärmar. I *The Double Message* beskriver Seim hur kvinnorna i Lukasevangeliet och Apostlagärningarna både ges mycket utrymme, samtidigt som det finns en tendens till att vilja förminska deras betydelse. Det går inte att identifiera enkla antingen/eller-svar på de frågor som ställs. Det går inte att enbart tala om positiva eller negativa skildringar, utan det handlar snarare om ett både/och-förhållande. Halvor Moxnes skriver i den första artikeln om maskuliniteter i Lukasevangeliet och jämför dem med idéer om *pater familias*, hemmet och hus hållet, som inte har en särskilt betydande plats i Lukasevangeliet. David L. Balch jämför mor och son-förhållandet i Lukasevangeliet, mellan Maria och Jesus, med Dionysios från Halikarnassos framställning av mor och son-förhållandet mellan Veturia och Coriolanus. Ursula King skriver om trons möjligheter till att skapa fred, även om motsatsen också är möjlig. Marianne Bjelland Kartzow skriver om Hagar i 1 Mos, om surrogatmödraskap och slaveri och hur det går att läsa relationerna i berättelserna utifrån ett komplext intersektionellt system. David Hellholm skriver på tyska om samkönade relationer utifrån Romarbrevet 1 men tar också in den retoriska situation som brevet vill bygga upp genom dessa uttalanden. Den avslutande artikeln i denna del, och i boken i stort, är skriven av Anne Hege Grung och diskuterar kristna och muslimska läsningar, tolkningar och hanteringar av vad 1 Timoteosbrevets beskrivning av mäns respektive kvinnors roller innebär.

I detta mångsidiga och mångröstade verk är kroppen ett genomgående tema, som en plats för diskussion, kontrovers och förhandling. Kroppen och kroppslighet används i många av artiklarna och pekar ofta mot ett bildspråk eller en metafor som får betydelser för sociala relationer i olika tider och i olika sammanhang. Kroppen, visar flera av dessa olika undersökningar, är en mycket stark bild som kan användas för att definiera och förtydliga, men också för att splittra och utnyttja.

Mer eller mindre knuten till en person i de olika texterna som behandlas i dessa artiklar, är kroppen både ett medel och ett mål för de olika diskussionerna.

Vad Turid Karlsen Seim har bidragit med i forskningen om den tidiga kristendom blir tydligt i denna festskrift. Och det var något jag visste redan innan. Men den bredd som visas genom alla dessa texter, och som tydligt går att se hos Seim själv var något jag inte var medveten om. Det är en bred, tydlig och utmanande bild som framträder av ett spännande forskarskap. Det är en rolig bok att läsa, och som festskrift framstår den som en fin hyllning till vad Seim har gjort.

Maria Sturesson
Lunds universitet

Christer Hedin, *Läran om den helige Ande hos Gregorios av Nyssa*. Skellefteå: Artos & Norma bokförlag 2014. 176 s. ISBN 9789175806990.

I sin bok *Läran om den helige Ande hos Gregorios av Nyssa* presenterar Christer Hedin en av lärorna om den helige Anden som utvecklades under 300-talet. Hedins analys tar sin utgångspunkt i Gregorios skrifter och hans lära om Andens oskapade väsen, som innebär att den helige Ande jämställs med Fadern och Sonen. Denna tanke är enligt Hedin återkommande hos Gregorios, tillsammans med bl.a. föreställningen om Anden som delaktig i både skapelse- och frälsningsprocessen. Dessa centrala tankar utvecklades inom ramen för de teologiska striderna kring den helige Andes natur i slutet på 300-talet. Detta lyfter Hedin fram på olika sätt i bokens fyra delar, bland annat genom att inleda sin beskrivning av Gregorios lära med en kort och koncis presentation av 300-talets pneumatologi. I den första delen lyfter Hedin även fram studiens mål och uppläggning, forskningsläget, samt primärkällornas tillgänglighet. Den inledande delen avslutas med korta presentationer av olika författare och texter från de första århundradena efter Kristus, som på olika sätt behandlade den helige Ande och påverkade Gregorios lära. Presentationerna syftar förmodligen till att öka läsarens medvetenhet om teologer, texter och idéer som är samtida med Gregorios.

Med ett enkelt och lättläst språk skissar Hedin en kortfattad litterärhistorisk bakgrund till de idéer som utgör ämnet för de kommande

kapitlen, samtidigt som avsnittet fungerar som en naturlig övergång från den föregående forskningsdiskussionen till den efterföljande källanalysen. Det kan vara bra att redan nu poängtera att det enkla språket och det koncisa uttryckssättet är något som gör Hedins arbete tillgängligt för den icke erfarna läsaren och samtidigt relevant för en akademisk läsekrets. Å andra sidan kan samma koncisa språk liksom de kortfattade beskrivningarna ligga till grund för en kritik av bokens mål och avgränsningar. Hedin betonar att studien kommer att fokusera på teologin och strukturen i Gregorios texter med hänsyn till den idéhistoriska bakgrunden. De sociala eller politiska förhållandena, som också kan ha påverkat dessa källor, kommer däremot inte att uppmärksammas. En ytterligare avgränsning görs i förhållande till möjliga begreppsanalyser. I detta fall menar Hedin att en analys av olika begrepp och deras innehåll i Gregorios teologi inte vore meningsfull, då sammanhanget i slutändan är den variabel som avgör begreppets betydelse. Men att inte diskutera Gregorios lära i förhållande till samtiden kan i min mening minska möjligheterna till en kritisk analys av Gregorios teologi i relation till övriga (östliga) kyrkofäders tankar om den helige Ande. Intressant nog påpekar Hedin själv vikten av att diskutera texternas tillkomst, avsikt och språk.

Ytterligare en brist som bör påpekas finns i Hedins diskussion av tidigare forskning. En av de författare som nämns allra oftast i detta avsnitt är Sarah Coakley, som Hedin betraktar som en av de ledande forskarna i ämnet. Trots detta återfinns hennes namn sällan i de många fotnoterna. Även när hennes eget arbete diskuteras föredrar Hedin att hänvisa till Morwenna Ludlows kommentarer till Coakleys arbete, vilket leder till att det inte alltid tydligt framgår vems tankar det är som återges.

Efter den informationsrika inledningen delas bokens återstående sidor in i fyra kapitel som vart och ett behandlar läran om den helige Ande utifrån Gregorios skrifter. Kapitlens indelning och uppläggning baseras på Gregorios och kyrkofädernas formulering av pneumatologin. Första och andra kapitlet behandlar den helige Ande i förhållande till skapelsen och frälsningen, medan bokens sista två delar fokuserar på Andens roll i det kristna livet och i Treenigheten. Gregorios teologi framstår som komplex, med en rad begrepp som behöver förklaras i både sin betydelse och sitt sammanhang. Det är imponerande att läsa sättet på vilket Hedin presenterar dessa med ett klart och koncist språk, vilket bidrar till att läsaren vägleds igenom

Gregorios tankegångar och syn på den helige Ande. På vilket sätt dessa begrepp påverkas av sitt sammanhang diskuteras däremot inte ingående i linje med Hedins ståndpunkter i inledningskapitlet.

Till bokens styrka hör de kortfattade kommentarerna om förhållandet mellan Gregorios tankevärld och de samtida motståndarna, som till exempel Eunomios och pneumatomacherna. De berikar studien och ger en inblick i hur 300-talets olika läror om den helige Ande utvecklades och påverkade varandra. Det är synd att Hedin avstår från att skriva ett avslutande kapitel där 300-talets pneumatologi än en gång diskuteras i förhållande till Gregorios lära och bokens föregående kapitel.

Även om ett större fokus på Gregorios begreppsvärld hade varit önskvärt är det uppenbart att Hedin har en förmåga att förklara även de mest invecklade teologiska teorierna med ett språk som är lätt att både förstå och ta till sig. Detta gör att *Läran om den helige Ande hos Gregorios av Nyssa* blir en lättbegriplig och läsvärd introduktion till Gregorios av Nyssas teologi och tankesätt. Den läsare som förväntar sig en mer ingående diskussion av 300-talets pneumatologi utifrån Gregorios teologi riskerar å andra sidan att bli besviken.

Annamaria Laviola
Lunds universitet

Olof Heilo. *Eastern Rome and the Rise of Islam: History and Prophecy*. London & New York: Routledge 2016. 150 s. ISBN: 9781138101388.

The emergence of Islam has been a topic of endless studies, yet the perspective has too often been restricted to the one(s) given in Islamic sources. At the same time, the seventh–eighth century Syriac, Greek, Armenian and Coptic Christian works touching upon early Islam have been anthologized and are well-known in theory, yet there has been a lack of studies that take into consideration both Islamic and Christian sources. Moreover, the quality of history-writing has typically suffered of the paradigms of traditional history-writing that concentrates on the events related to the power relations at the expense of the ethos of peoples. Methodologically, too much of history-writing consists of close-reading of endless source-data, the result being a lack of philosophical pondering on the *meaning* of historical events and processes.

Especially approaches that do not exclude the religious and spiritual dimension of world-views of the era have been rare.

Olof Heilo's *Eastern Rome and the Rise of Islam: History and Prophecy* aims to fill a lot of this gap by offering a profound analysis and ambitious discussion on the emergence of Islam in the Christian East. Heilo gives a lot of attention to the apocalyptic interpretation of history from Daniel to the Christian apocalypses inspired by the rise of Islam, which together with his philosophical orientation makes a distinctive outcome.

Heilo determinedly concentrates on the openness of history as it unfolds, and aims to read history irrespectively of its outcomes that have become known and self-evident in later times. He confidently navigates through the past between the closeness of its facts and openness of its meanings, creating a fresh and stimulating narrative. The result is inspiring reading and profound analysis with distinctive style. Consequently, his most fundamental questions are ultimately not the ones dealing with the Islamic conquest and its perhaps apocalyptic motivations as such, but rather the enigmatic emergence of an enduring Islamic culture out of the rapid conquests. It is exactly here, however, that one encounters the limits of the work.

Namely, to focus on the *meaning* of history inevitably means that the actual data of historical sources must be used rather selectively, and this in turn raises questions on the accurateness of the perspective chosen. Of course, any attempt to distill a couple of centuries into a hundred pages inevitably suffers from the defects constituted by what is left unsaid. In this respect, Heilo's work raises a lot of questions. He leaves a lot of elementary aspects unmentioned or without proper emphasis; taking into account Heilo's wide knowledge of sources, the reader is at times left in confusion whether the author has left certain things unsaid because of they are self-evident to him, or because they are of no relevance in his interpretation of history.

Therefore, as might be expected, there are a lot of points that one could view otherwise, and a number of Heilo's readings of history could be challenged. I will briefly give five examples here. Firstly, Heilo largely shares the tendency of modern scholars to pay more attention on the very few positive remarks on Muslim rule by seventh century Middle Eastern Christians than on the predominant negative ones. Secondly, the author does not seem to pay attention to how profoundly the Islamic ban for conversions from Islam affected the

identity of Christian communities. Thirdly, when discussing the rise of Islamic culture, the author downplays the essential role of Christians (and Jews) behind the rise of Umayyad architecture, Arabic philosophy, medicine and other fields of Islamic culture. One could also have asked: What did it mean for Christians to build a culture which was not their own?

Fourthly, the author seems to share the notion of Islamic historiography that the innocence of the desert was lost by the early Muslims in the conquered areas, as if there had been no violent raids and selfish strives in Arabia. Fifthly, Heilo's suggestion to liken Islamic warriors to the Christian desert fathers – understandable as it is in some technically defined, paradigmatic sense of "role model" – is just as artificial as likening pacifists to professional soldiers just because both are determined idealists. Also his view that there can be no religious war if another side is not religiously motivated seems somehow overliteral. The list could be continued.

To sum up, the weakness of the book seems to be that it fails to reach an insider's perspective to the ethos of the seventh century Eastern Christianity. This is also shown by the fact that the oriental Churches, in the middle of whose world Islam emerged and spread, appear as rather marginal characters in the shadow of the imperial Church. It is also perhaps telling that the most profound theologian of the seventh century, Maximus the Confessor, is mentioned only once and in a negative light.

Much of Heilo's views on the relation of Muslims and Christians is based on his rather conventional choice to concentrate largely on emperors and caliphs, the result being a reading that downplays a lot of difficulties, given that the Byzantine emperors often had more problems with Slavs, Rome and their own Church than with Muslims. This, however, tells more about geographical distances than inter-religious relations. The quality of Christian-Muslim relations should rather be evaluated where the two communities lived together. Now the ethos of Christians in the Middle East is not heard enough.

For its own aims, however, *Eastern Rome and the Rise of Islam* is absolutely a precious contribution that shows how exciting and creative history-writing can be. One of the most valuable discussions in the work is the one dealing with the apocalypticism of the early Muslims in relation to the conquests. Because of the omitted ingredients, as well as because of the philosophical profoundness of Heilo's analysis, I

would not recommend the book as the first reading on the topic, but after becoming familiar with the main sources of the time, Heilo's views must be taken into account – and in many places adored.

In fact, *Eastern Rome and the Rise of Islam* is the most inspiring reading on the topic that I have encountered. Paradoxically, I enjoyed the most those parts in which I somehow disagreed with Heilo's views, for they forced me to think and rethink my own arguments, axioms and paradigms in viewing the history of the era. Therefore, the critical remarks above are not meant to question the value of the work as such, but they should rather be taken as a modest, minor continuation of the discussion. In any case, after reading *Eastern Rome and the Rise of Islam* one cannot but start waiting for the next publications by the author.

Finally, it is to be regretted that the book is heavily over-priced by the publisher, even though printed on cheap soft paper. One could suppose that a reasonably priced paper-back would have some commercial potentiality in our times.

Serafim Seppälä

University of Eastern Finland, Joensuu

Uffe Holmsgaard Eriksen. *Drama in the Kontakia of Romanos the Melodist: A Narratological Analysis of Four Kontakia*. Dokt. avh., Aarhus universitet 2013. 280 s.

Scandinavian dissertations on Romanos the Melodist, the great sixth-century Byzantine hymnographer, does not appear every year, let alone every decade. But 2014 was a highly welcome leap year in that respect with two dissertations defended, one by Thomas Arentzen ("Virginity Recast: Romanos and the Mother of God," Lund University) and the present one by Uffe Holmsgaard Eriksen (UHE).

The purpose of UHE's dissertation is to produce new answers to one of the classical questions in Romanos scholarship: "... in what sense are the kontakia of Romanos the Melodist dramatic?" (p. 1). In order to answer the question, UHE begins with an investigation of Romanos' historical context (Part I, pp. 5–71). In this part, the first section is an introduction to the historical Romanos (I.1. Romanos the Melodist, pp. 5–7). Section two (I.2. Kontakion, pp. 8–28) deals with the genre, origin, manuscript tradition, and liturgical context of the kon-

takia. UHE follows scholarly consensus in claiming that the kontakia were intended for singing in a liturgical context and not for theatrical performance with actors playing the roles. Section three bears the title “I.3. Drama and theatre in antiquity and Byzantium” (pp. 29–54). It contains a brief survey of the concepts and phenomena of *drama* and *theatre* in the period between Plato/Aristotle and Romanos (pp. 30–37). According to UHE, the concepts were not only associated with theatrical plays and buildings but carried a broader meaning in the ancient world. In Aristotle’s *Poetics*, for example, drama is not restricted to a certain genre (tragedy) or performance, but pertains to the quality of the plot (pp. 33–34). Concerning ancient Christian attitudes to the phenomenon of staged theatre, UHE depicts the tendency of criticism toward pagan public theatrical performances (for example Tertullian) and the Christian imperial legislations against theatre, but he also draws attention to Christian authors who regarded Christian liturgy as a divine, legitimate spectacle (for example Augustine, pp. 38–47). As regards the development of the theatre in Byzantium, UHE describes how pagan theatre developed into rhetorical theatre and mime, and how scholarship is divided on the possible existence of Byzantine religious drama. The fourth section, “I.4 Drama in the kontakia of Romanos – Research history” (pp. 55–67), continues the discussion of Byzantine theatre and the performance of the kontakia by assessing the contributions of La Piana, Carpenter, and Schork, primarily. UHE concludes against the former and with the latter two that the kontakia, in spite of their “dramatic dimension” (p. 67), were not a Byzantine type of liturgical mystery play. In the final section of the first main part (I.5 Romanos on drama and theatre, pp. 68–71), UHE turns toward Romanos’ kontakia in order to examine how they use concepts and metaphors related to ancient drama and theatre. Here UHE finds further evidence that the kontakia are neither drama nor theatre in the conventional sense. Alternatively, the kontakia by appealing to the imagination of the audience may be understood as spiritual or “noetic theatre” (pp. 70, see also 143–44, 157–58).

In the second main part (II. Theory and Method, pp. 72–124), UHE lays the theoretical and methodological foundations of the investigation. In the first section (II.1 Theory, pp. 72–97), he advocates for a “dialectic-hermeneutic” approach that mediates between a purely historical and a purely aesthetic reading and adds a secondary research question to the one already mentioned on p. 1: “... what are the

“rhetorical-homiletic strategies in the texts?” (p. 73). UHE argues that narratological theory can be applied to the *kontakia* and to drama (see also Barkhuizen), and he presents the established theory of Gérard Genette as well as David Herman’s cognitive and James Phelan’s rhetorical narratology. In the following section on method (II.2 Method, pp. 98–124), UHE introduces the analytical tools to be used in the study (e.g., intradiegetic and extradiegetic level, metalepsis, monologue and dialogue, dramatic plot elements, recognition, *peripeteia*, *hamartia*, and rhetorical tropes). Finally, UHE discusses the persuasive and didactic functions of narrative and dramatization (pp. 122–23) and presents a categorisation of the corpus of Romanos’ *kontakia* (p. 124, cf. Appendix II).

The third and final main part of the dissertation bears the title “III. Analysis of Four *Kontakia*” (pp. 125–246). Four *kontakia* are regarded as some of the most dramatic examples of “dialogical-dramatic” and “narrative-dramatic” *kontakia* according to the categorization on p. 124 (see also p. 3). In all four cases, the analysis is conducted with, first, an introduction to the *kontakion* containing a structure analysis and a summary; second, an analysis with focus on the dramatic plot (applying Kasper Bro Larsen’s recognition type-scene model) and the relation between the diegetic levels, and, finally, a conclusion. In “On the Ascension” (III.1, pp. 125–47), UHE emphasizes how the text seeks to establish presence between Christ and human beings on both levels of narration. “On the Prodigal Son” (III.2, 148–71) is next analysed with special reference to Romanos’ creative rewriting and allegorisation of the parable as well as the textual references to the liturgical experience of the audience (baptism and eucharist). In “On Joseph II” (III.3, pp. 172–205), UHE shows how the text expands its hypotext (Gen 39:11–12), how it employs tragic irony, *hamartia*, and several *peripeteiai*, how it exhorts the audience to imitate Joseph, and how it situates its theme of virtue and vice in the liturgical year. Finally, the section “On the Victory of the Cross” (III.4, pp. 206–46) deals with the history of the motif of the descent into Hell (pp. 208–12) and describes this particular *kontakion* as “highly dramatic” (p. 213). Once again it is full of tragic ironies, recognition, and *hamartia*, but this *kontakion* contains little “extradiegetic material” (p. 238).

The conclusion (pp. 247–48) sums up the results of the dissertation and answers the research question (p. 1.) by stating that the dramatic dimension of the *kontakia* is not related to theatrical performance but

to the quality of the stories and their use of "... vivid dialogue, direct and indirect characterization, and careful plotting with recognition, reversal, and change of fortune ..." (p. 248).

UHE's dissertation offers a new and much-needed approach to Romanos and his kontakia by using narratology as a framework for assessing the dramatic and rhetorical impact of these liturgical texts. The application of literary theory to this topic is appropriate and has not so far taken place in a systematic way. A reassessment of the dramatic qualities of Romanos's hymnographic oeuvre is also overdue. Since the contributions of Giorgio La Piana, Marjorie Carpenter, Robert Schork, and others, a more advanced theoretical approach to this subject is welcome. This being said, UHE's dissertation contains some imperfections as regards (1) structure and exposition (the introductory main parts I and II [pp. 1–124] are too long in proportion to the analytical body of the work [pp. 125–246]), (2) the selection of kontakia (a broader selection of kontakia for analysis would have strengthened UHE's argument), and (3) terminological clarity (the use of core terms such as "drama," "dramatic," and "dramatic dimension" could be more precise; see, e.g., pp. 1–4, 87, 96, 101, 120–22). In spite of these limitations, there is no doubt that the dissertation contributes importantly to Romanos scholarship by further developing the narratological strand within that scholarship (represented by, for example, Jan Barkhuizen). UHE's main contribution relates to the fact that he demonstrates how Romanos seeks to include his audience in the Biblical story-world by means of metaleptic techniques, and how the Melodist thus sets the stage for "noetic theatre." On a broader scale, UHE by speaking of "noetic theatre" contributes to situating Romanos in the context of "the material/visual/pictorial turn" of sixth and seventh century Byzantine Christianity (see Patricia Cox Miller, *The Corporeal Imagination: Signifying the Holy in Late Ancient Christianity*, 2012). UHE's dissertation thus points at new perspectives in both Romanos scholarship and in our understanding of the development of post-Constantinian Christianity.

Kasper Bro Larsen
Aarhus universitet

Irenaeus. *Mot heresierna*. Övers. av Olof Andrén och förord av Per Beskow. Skellefteå: Artos & Norma 2016. 250 s. ISBN: 9789175807591.

Att läsa Irenaeus *Mot heresierna* är en verksam, men rätt tuff, kur mot romantiska föreställningar om den tidiga kyrkan som det förlovade landet där alla var ett. Effektivt punkterar texten alla drömmar om urkyrkan som det ursprungliga, jungfruliga land där tron är glasklar och samtidigt bergfast. Irenaeus av Lyon var nämligen inte bara 100-talets mest betydelsefulla, beläste och välinformerade teolog, utan också en ovanligt grundlig och skarpsynt analytiker. Kuren som läsningen av denna första svenska översättning utgör förstärks av att översättaren, Olof Andrén, valt att återge den första av de fem böckerna, som beskriver de olika kristna skolorna (heresierna), i sin helhet, medan de övriga böckerna, och särskilt de sista där Irenaeus utlägger den tro han själv står i, i urval. Vi får därmed en detaljerad analys av olika kristna riktningar, deras undervisning och praktik och inte minst deras förhållande till varandra och samtidens läroströmningar. Heresi betyder nämligen, och det kan vara värt att påpeka, skola eller sekt, alltså en bestämd tolkning av den kristna tron, inte en annan religion.

Irenaeus hade vuxit upp i en församling i Mindre Asien med djupa rötter i nytestamentlig tid, förmodligen Smyrna. I Rom, staden dit alla som sökte åhörare, inflytande och berömmelse flockades och alla idéer prövades, hade han mött, diskuterat med, och fördjupat sig i, flera av de ledande kristna tänkarnas skrifter. I Lyon hade han blivit biskop för grekisktalande immigranter. Med sin kunskap om mångfalden i den ännu rätt oorganiserade kyrkan var han en naturlig medlare i stridigheter mellan kristna. Irenaeus var minst av allt en trångsynt person; hans skrift handlar inte om att brännmärka alla som inte trodde som han. Tvärtom försöker han visa hur olika försök till djupa tolkningar av Bibeln och spekulativa svar på det Bibeln inte säger något om, lätt präglas av samtidens idéströmningar och oftast leder till för mycket, inte för lite av lärobyggnad.

Man kan lätt tänka att den utförliga framställningen av heresierna är helt överspelad och bara av historiskt intresse, men den som har egen erfarenhet av nutida kristna sekter eller t.ex. läst Margareta Sturessons utmärkta skildring av Kristet Center Syd i boken *Om det så skulle kosta mig livet*, slås av likheterna, inte minst självhävdelsen, de detaljerade svaren på frågor utan svar, blandningen av mystik, sex och makt, och en värld befolkad av andliga varelser av skilda slag.

Genom Gustaf Wingren är Irenaeus kanske mest känd för sin starka betoning av att Gud skapat världen och har makt att återställa den till sin ursprungliga godhet. Gentemot all slags ödestro och idéer om olika kategorier av människor och komplicerade system för frälsning ställer Irenaeus en stark tro på Guds makt, skapelsens godhet och nödvändigheten av den fria viljan som förutsättning för att kunna växa och mogna. Jordnära skulle man kunna kalla honom. För Irenaeus är mysteriet tämligen enkelt. Här behövs inga symboliska spetsfundigheter, rituella krumbukter eller hisnande uttryck. Det gäller att ta det lugnt, bevara jämvikten och vänta på att Gud som skapat människan också ska låta henne fullkomnas. Heretikerna däremot vill bli gudar innan de ännu hunnit bli människor. Kort och koncist skriver han: "Och eftersom vi är hans [Guds ords] lemmar hämtar vi näring ur skapelsen, och han bjuder på skapelsen när han låter solen gå upp och låter det regna som han vill; och bågaren från skapelsen förklarar han som sitt blod och stärker vårt blod med det, och brödet som kommer från skapelsen bekräftar han som sin kropp och stärker våra kroppar med det."

Översättningen flyter väl, vilket är en bedrift med tanke på snårigheten i texten. Förordet, signerat av Per Beskow, är tyvärr väl kortfattat för att vara till någon större hjälp att förstå *Mot heresierna*. Trots hänvisningar till nyare forskning lyser den traditionella uppfattningen av gnosticismen, som en mer eller mindre egen religion i stark konflikt med kristendomen, igenom. Om det hade varit så enkelt hade Irenaeus nog inte behövt skriva det han skrev. Och om vi tror det är så enkelt finns en risk att vi inte ser när framgångsrika kristna ledare med trendiga idéer, spännande spekulationer och förförande tal, främjar heresier, det vill säga egna skolor för initierade och insiktsfulla.

Samuel Rubenson
Lunds universitet

Ståle Johannes Kristiansen & Peder K. Solberg (red.). *Gud er alltid større: Kirkefedrenes teologiske språk*. Oslo: Novus 2015. 288 s. ISBN: 9788270998319.

Intresset och problematiseringen av språket hör vår tid till. Det har alltid funnits med på ett eller annat sätt, men har inte som idag placerats

i centrum i filosofi, humaniora och teologi. Sett i ett längre perspektiv brukar man svepande men ändå informativt säga att filosofins frågefokus förskjutits över tiden från metafysiska frågor, över kunskaps-teoretiska till dagens fokus på språk. Mindre tydligt och med ett delvis annat tidsförlopp har teologin gjort en liknande resa. För filosofin är tidsperioderna för dessa tre problemområden antiken/medeltiden, nya tiden, samt slutligen 1900-talet och vår tid. Tänkvärt är att trots vissa dialektiska svängningar har denna utveckling inneburit en allt större och mer radikal skepticism. Detta kan synas paradoxalt eftersom den naturvetenskapliga och tekniska utvecklingen samtidigt har gjort allt större framsteg. I de postmoderna delarna av vår samtida kultur har kritiken av språket gått så långt att det som tidigare betraktats som mer eller mindre fasta relationer mellan dels språk och verklighet, dels mellan meningsrelationer inom språket, har lösts upp så att det har uppstått djupa tvivel om språklig mening, sanning och till och med om verklighet över huvud taget.

En nyutkommen antologi, *Gud er alltid større: Kirkefedrenes teologiske språk*, gör klart att bekymrad reflexion över språket och dess relation till verkligheten inte är något nytt. För recensenten, som inte är patristiker, utan religionsfilosof, har det varit en mycket berikande och intressant läsning. I sexton kapitel visas att reflexion över språket och dess relation till verkligheten var ett framträdande tema redan under teologins första århundraden. Det görs också klart att den grekiska filosofiska traditionen, huvudsakligen den platoniska, som teologin försiktigt och med ambivalenta attityder vände sig till för att få begreppsliga redskap för dogmutvecklingen, inte bidrog till optimism om språkets möjligheter att artikulera religiös tro, utan tvärtom till skepsis.

Efter ett inledningskapitel är antologin indelad i fyra delar efter kronologi samt efter mitten av 300-talet också efter den latinsk-grekiska åtskillnaden. Dessa delar är "Tidiga kyrkofäder", "Centrala 300-talsteologer", "Från den latinska traditionen" samt "Från Romanos till Johannes Damaskenos". De flesta bidragen kommer från norska forskare, men det finns också bidrag från Sverige, Danmark och Storbritannien (i norsk översättning). Inte alla, men många av de mest kända kyrkofäderna är med, som Origenes och Augustinus, och dessutom några av de mindre kända, som Romanos Meloden.

I bokens förord beskriver Peder Solberg huvudproblemet för kyrkofädernas reflexion om det kristna språket: "Hvordan beskriver vi det som ikke kan beskrives? Hvordan setter vi ord på en virkelighet

som övergår vår forstand? Hvordan kan vi i det hele tatt tale om Gud?" Det är alltså inte bara en fråga om språket i sig, utan ett semantiskt problem, alltså om förhållandet mellan språkets element och strukturer å ena sidan och språklig mening å den andra, och mellan språk och verklighet. Därmed involveras också frågan om mänskligt vetande och om grundläggande ontologiska skillnader: mänskligt-gudomligt, ändligt–oändligt, timligt–evigt. Ett nyckelord i detta språklig-epistemologisk-metafysiska problemkomplex blir därför avstånd, som Ståle Johannes Kristiansen säger i inledningskapitlet.

Kristendomen lär att det finns en fundamental dialektik när det gäller avståndet mellan Gud och människa, Gud och världen. Å ena sidan sägs att avståndet är oändligt långt men samtidigt finns en närhet som till och med är närmare än det mest konkreta nära. Avståndet är gapet mellan den oändlige och transcendent Skaparen och det ändliga skapade. Gud är inte tillgänglig för människors varseblivning eller förnuft så som är fallet med sakförhållanden i världen, och språket hör hemma i den senare sfären. Å andra sidan lär kristendomen Guds uppenbarelse och inkarnation i världen. Gud har skapat världen och gjort människan till sin avbild, det finns en frälsningshistoria genom att Gud handlar i världen, och det största av allt: Gud har låtit sig födas in i världen som en konkret människa. Allt detta har konsekvenser för det religiösa språket. Dessa utgångsparametrar blir bestämmande så att all reflexion om detta språk måste ha känsla för komplexitet och sky förenklingar och ensidigheter. Att så är fallet bekräftas av bokens beskrivningar av kyrkofädernas språk och reflexion. Snarare än brist på mångfald av perspektiv är problemet i deras tänkande inkoherens, svårigheter att samordna skilda påståenden inom komplexet språklig reflexion/dogmatik.

I boken framkommer ett tydligt mönster i skildringarna av kyrkofädernas tänkande om språket. De som utformar sin teologi närmare den samtida filosofin kom att starkare att framhäva omöjligheten att tala om Gud än de som har en mer biblisk teologi. Kristendomen har läran om Guds transcendens gemensam med platonismen i dess olika utvecklingsstadier, men däremot är läran om inkarnationen unik för den. Den radikala samtidigt-dialektiken mellan avstånd och närhet fanns inte i filosofin; där gällde ett antingen–eller, inte ett både–och. Också i filosofin tänkte man sig bryggor mellan det mänskliga och det gudomliga, framförallt människans förnuft som beskrivs med olika metaforer, men avståndet slöts genom att förnuftet separerades från

det konkret mänskliga och från världen och lämnade då också språket bakom sig med utsäglighet som följd.

Klemens av Alexandria är ett exempel på en teolog som tänkte med mellanplatonismens begrepp. I boken beskriver Henny Fiskå Hägg med klarhet och driv bland annat dennes starka tendens till apofatisk teologi, "for hvordan kan noen finne ord for det som verken er genus eller differens eller art eller individ eller nummer, ikke engang aksidens eller dens subjekt?" frågar Klemens. Hos honom finns också den ofrånkomliga motsägelsen i det apofatiska teologiska programmet: "dersom vi gir ham et navn, om vi kaller ham det Ene eller det Gode eller Intellekt eller Væren eller Far eller Gud eller Demiurgen eller Herren, gjør vi ikke dette på en korrekt måte, og må ikke tro at vi tildeler ham et riktig navn. [...] hver for seg forteller de ingenting om Gud, men til sammen kan de gi oss indikasjon på den Allmektiges kraft". Detta är uppenbarligen feltänkt, om namnen var för sig inte säger något så kan de inte göra det tillsammans, $0+0+0 = 0$. Också rent teologiskt uppstår svårigheter och motsägelser för *via negativa* där kristologin på ett eller annat sätt leder till påståenden om att Guds väsen inte är identiskt med sig självt.

Hos Efraim Syrien möter ett helt annat tänkande. I sitt fängslande bidrag beskriver Sten Hidal hur den konkreta sinnliga världen för Efraim var transparent för Gud. "Tillvaron är fylld av fenomen som nästan alla är symboler för den gudomliga immanensen i världen". Men för Efraim blev också Bibeln, särskilt GT, en nära nog outtömlig källa av symboler och därmed språk. Trots denna optimism med avseende på språkets uttrycksmöjligheter var denne kyrkofader också medveten om dess begränsningar. Medan "personerna i gudomen kommunicerar med varandra under tystnad" är människan hänvisad till det yttre medium som är hennes språk med dess ofrånkomliga semantiska avstånd.

Det poetiska hos Efraim visar på en medvetenhet om att språkets möjligheter kan tänjas långt utöver dess lexikala gränser. Denna medvetenhet fanns också som explicit teori under antiken, bland annat i reflexionen om bildspråk. Detta visas på många ställen i antologin, bland annat i G.R. Evans bidrag om Gregorius den store och dennes augustinska språkuppfattning. Det finns en förståelse av att bildspråket inte bara kan vara ett redskap för talaren som vill smycka sitt språk, eller för läraren som vill ge pedagogiska analogier, utan att metaforer och andra troper kan få språket att gå utanför sina egna

gränser genom att sätta igång en skapande process hos mottagaren.

Något som slår den moderna läsaren är hur utvecklade den semantiska terminologin är i jämförelse med modern filosofi. Genomgående talas om namn och ordens namnrelation till det de refererar till, där en modern beskrivning skulle vara mycket rikare och känsligare för olika semantiska funktioner. Men ändå – trots många påståenden i vår tid om att språkfilosofin är den enda rätta vägen att formulera och förstå filosofiska problem – skulle en mer avancerad semantik inte lösa de grundläggande problem som kyrkofäderna, liksom senare teologi, arbetade med, "Hvordan kan vi i det hele tatt tale om Gud?"

I beskrivningen ovan har jag använt flera positiva omdömen om Kristiansen och Solbergs antologi. Med risk att framstå som okritisk måste jag fortsätta på den vägen och säga att min uppskattning också gäller det som inte har blivit nämnt. Tyvärr har det blott varit möjligt att kommentera något av bokens innehåll. Vissa delar är lysande, som Trond Berg Eriksens om Augustinus, men också annat och allt är bra. Trots all lärdom är texterna inte tunga och författarna har varit omtänksamma mot dem som i likhet med denna recensent är svaga eller barbariskt okunniga i de klassiska språken. Författarnas språk är klart och tydligt och det är flyt och driv i texterna. Engagemanget och intresset hos författarna lyser igenom och det är medryckande.

Roy Wiklander
Lunds universitet

Hugo Lundhaug & Lance Jenott. *The Monastic Origins of the Nag Hammadi Codices*. Tübingen: Mohr Siebeck 2015. xviii+332 s. ISBN: 9783161541728.

År 1945 hittades tolv papyruskodexar och resterna av en trettonde, i ökenområdet en bit utanför staden Nag Hammadi i Egypten. Böckerna påträffades några kilometer från staden, på andra sidan Nilen, nära området Hamra Dum och klippformationen Jabal al-Tariff. Fyndet visade sig innehålla 52 texter, runt 30 av vilka tidigare var helt okända; ett sensationellt fynd som kom att förändra forskningen kring den formativa kristendomen och dess relation till fenomenet "gnosticism".

Flera hypoteser har under årens lopp presenterats om samlingens ursprung. Eftersom biblioteket innehåller flera dubletter och även tri-

pletter (*Johannesapokryfen*) fungerade Nag Hammadi-texterna troligtvis aldrig som en sammanhängande samling böcker, med *ett* syfte. Martin Krause, medarbetare i UNESCOs forskarlag som fick i uppdrag att först analysera texterna, föreslog tidigt att de tillhörde och användes av religiösa grupper som heliga textsamlingar. Vilka dessa grupper i så fall skulle ha varit var oklart, men någon slags "gnostisk" anknytning föreslogs. Den svenske egyptologen Torgny Säve-Söderbergh, även han involverad i UNESCO-projektet lett av James Robinson, föreslog att Nag Hammadi-samlingen använts av munkar för att lära känna sina teologiska motståndare, s.k. "gnostiska" grupper. Texterna skulle ha utgjort ett referensbibliotek för olika heresier. Att de haft något med den begynnande monastiska rörelsen att göra var tidigt ett förslag som togs på allvar. Pachomius kenobitiska klosterrörelse tog form just i området där Nag Hammadi-biblioteket påträffades. Tre kloster byggdes inom en mils radie från den utpekade fyndplatsen och kan alltså dateras till ungefär samma tid som Nag Hammadi-texterna producerades. Somliga forskare, som Clement Scholten och Frederik Wisse, föreslog att munkarna kan ha producerat texterna, studerat och inspirerats av dem.

År 1995 utkom Alexandr Khosroyevs bok *Die Bibliothek von Nag Hammadi* och fick vida genomslag. Här argumenterade Khosroyev för att Nag Hammadi-texterna inte kan ha producerats av munkar och ännu mindre använts i uppbyggligt syfte. Nag Hammadi-texterna var "icke-kanoniska", "bisarra", "filosoferande" och fulla med "anti-bibliska koncept", vilket inte skulle ha lockat munkar. Flera framstående forskare, experter på egyptisk kristendom, tog till sig Khosroyevs argument och vidhöll att han hade "effectively demolished the edifice of the 'Pachomian monastic hypothesis'", som Stephen Emmel uttryckte det (andra forskare som stött Khosroyevs tes inkluderar Alastair Logan, Ewa Wipszycka och Nichola Denzey Lewis).

I boken *The Monastic Origins of the Nag Hammadi Codices* presenterar Hugo Lundhaug och Lance Jenotts det utförligaste argumentet hittills för Nag Hammadi-bibliotekets monastiska ursprung. Ett huvudmotiv bakom boken (uttryckt på sida tre till fyra) är att syna Khosroyevs argument för varför texterna inte skulle passa i en monastisk kontext. Kapitel ett är en kort historia över Nag Hammadi-forskningen. Efter det (i kapitel två) diskuteras den kristna monastiska rörelsen i Egypten på 300–400-talet (baserat på dokumentära, litterära och arkeologiska källor). I de två efterföljande kapitlen dekonstrueras antaganden som

gjorts kring Nag Hammadi-texterna. Kapitel tre, som heter "Gnostics?", undersöker hypotesen att det var gnostiska grupper som låg bakom texterna, och en annan hypotes som föreslår att texterna skulle ha ägts av en "gnostisk" falang i det begynnande klosterväsendet. Lundhaug och Jenott visar att det inte finns mycket grund för dessa hypoteser och menar att de har växt fram i kölvattnet av de felaktiga konnotationerna som termen "gnosticism" fört med sig. Gnosticism är en modern term som är relaterad till den antika polemiska termen "gnostiker" som användes för att svartmåla teologiska motståndare. Termen syftar på en lös "världsbild" eller mentalitet men är inget bra analytiskt verktyg för att ringa in specifika grupper eller rörelser, särskilt inte några som på ett övertygande sätt går att knyta till Nag Hammadi-böckerna. I kapitel fyra synas de argument som Khosroyev använde för sin hypotes att texterna härstammade från en synkretistisk gnosticerande storstadsmiljö, att texterna ägts av en semi-intellektuell elit och att texterna innehåller "Contrasting mentalities" i jämförelse med vad man kan hitta i monastisk litteratur. Några av de påståenden som Lundhaug och Jenott går igenom är att Nag Hammadi-texterna (1) innehåller material som står i motsats till vad man kan hitta i kristna kloster; (2) är anti-bibliska; (3) är filosofiska och bara kan förstås av en intellektuell elit; (4) inte kan ha lästs av egyptiska munkar som mestadels var utbildade eller direkt illitterata. Dessa antaganden, och många fler, visar Lundhaug och Jenott, är antingen direkt felaktiga eller också mycket löst grundade. Efter kapitel tre och fyra, d.v.s. efter att ha gjort upp med hypotesen att texterna tillhört "gnostiska grupper" och innehåller material som står i motsats till vad man kan hitta i kristna kloster på 300–400-talet, övergår Lundhaug och Jenott till att argumentera för varför hypotesen om en monastisk kontext för Nag Hammadi-texternas produktion faktiskt är den troligaste.

Kapitel fem utforskar de textfragment som hittas i kodexarnas kartonnage. Här finns mycket dokumentärt material som indikerar kontakt med munkväsendet. I kapitel sex visar Lundhaug och Jenott att det fanns ett stort intresse bland egyptiska kristna, delvis sanktionerat, att läsa apokryfiskt material. Att kristna som uppfattades som ortodoxa fortsatte att kopiera och läsa apokryfiskt material, även efter att Athanasios dekret förbjudit det, indikeras av hur teologer som Priscillianus och pseudo-Evodius försvarar läsningen av apokryfer som övning i hermeneutisk metod för läsning av bibeltexter.

Kapitel sju undersöker kolofonerna i Nag Hammadi-kodexarna. Kodex VII, exempelvis, är dedikerad till "faderheten" (*tmnteīōt*), ett begrepp som förekommer på flera andra platser i Nag Hammadi-biblioteket och som var en vanlig koptisk term för "abbot". Andra kodexar vänder sig till "bröder", "de heliga", "andliga", "de perfekta", begrepp som passar väl in i en monastisk miljö. I detta kapitel diskuteras också det sätt som Nag Hammadi-texterna producerades på, och Lundhaug och Jenott föreslår att det skett inom ramen för en slags bokcirkel. Detta indikeras exempelvis i en kolofon i kodex VI där en skrivare ber om ursäkt till mottagaren för att han (förmodligen en man) kopierat in texter som beställaren inte hade bett om. Med referenser till flera brev skrivna av abbotar och munkar visar Lundhaug och Jenott att dessa bokcirkel var verksamma mellan klostren under denna tid. I kapitel åtta fortsätter de kodexologiska observationerna. Efter en jämförelse mellan skrivartekniker och hur kodexarna utformats, argumenterar Lundhaug och Jenott för att de som kopierade Nag Hammadi-texterna förmodligen också kopierade bibeltexter. I kapitel nio diskuteras sedan hur Nag Hammadi-texterna skulle ha passat in i de olika monastiska grupper som fanns i Egypten under 300- och 400-talet. Här tas origenistiska, melitinianska och pachomianska munkar upp. Sista kapitlet är en återgivning av bokens huvudargument.

Lundhaug och Jenotts bok är det i särklass utförligaste argumentet som har presenterats till dags dato för att Nag Hammadi-texterna producerades för och i en monastisk miljö. Det är också, enligt mig, utan tvivel det mest övertygande argumentet hittills. Det bör noteras att Lundhaug och Jenott inte närmar sig frågan om texternas hypotetiska bakgrund(er) innan de blev en del av Nag Hammadi-kodexarna. Flera av texterna existerade och producerades förmodligen i ett sammanhang som inte var en 300–400-tals egyptisk monastisk miljö. Många av texterna var säkert översättningar från grekiska (eller något annat språk), och användes av kristna och säkert också icke-kristna (se de hermetiska texterna i kodex VI till exempel) grupper i flera olika slags kontexter. Lundhaug och Jenott diskuterar inte frågan om texternas hypotetiska "ursprungskontext". Jag misstänker att mycket av tidigare oenigheter bland forskare angående Nag Hammadi-texternas ursprung och användning härstammar från oförmågan att skilja på dessa två perspektiv, de hypotetiska "ursprungliga" texterna och deras produktionsmiljö och användning, och Nag Hammadi-texternas produktion och användning. Lundhaug och Jenott har en viktig poäng: det är

lättare att diskutera de texter vi har än de vi inte har, varför forskarens fokus främst borde ligga på Nag Hammadi-texterna snarare än deras hypotetiska original som oftast är omöjligt att komma åt.

Paul Linjamaa
Lunds Universitet

Samuel Rubenson. *Det tidiga klosterväsendet och den antika bildningen: Slutrapport från ett forskningsprogram*. RJ's skriftserie 9. Göteborg & Stockholm: Makadam 2016. 120 s. ISBN: 9789170612138.

Det tidiga klosterväsendet och den antika bildningen är slutrapporten från det sjuåriga forskningsprogram med samma namn som har letts av Samuel Rubenson. Programmet har två primära utgångspunkter. Den ena handlar om att klosterväsendet, som genom historien har varit tätt förknippat med bildning, startade som en samhällsfrånvärd rörelse bland till synes utbildade individer i Egyptens öken. Den andra fokuserar på det faktum att det växte fram en kristen bildningstradition under senantiken utan att ett separat kristet skolväsende, avskilt från antikens skoltradition, etablerades. De två utgångspunkterna signalerar tydligt programmets skepsis gentemot uppfattningen att kristendomens framväxt innebar ett brott med den antika bildningen.

Slutrapporten är skriven på svenska och är tydligt riktad till en bredare publik än endast andra forskare som arbetar inom fältet. Efter en kort inledning till hela projektet består den av sex kapitel med varierande innehåll och stilnivå. Varje kapitel fokuserar på bidragen från en eller ett par av programmets forskare. En avslutande, kort sammanfattning lyfter fram några av de viktigaste resultaten.

Det första kapitlet, "Klostret och skolan", lyfter fram en rad beröringspunkter mellan det antika skolväsendet och de tidigaste klostren. En är lärarens centrala roll som en länk till bildningstraditionen. Varje student var i någon mening en lärjunge och läraren härledde sin auktoritet från den träning han fått från sin egen lärare. På så vis koppelades studenter samman med en bildningstradition som sträckte sig genom historien. Läraren var därmed någon som studenten kunde åberopa sig på också efter utbildningen. Likheter går också att finna mellan textbruket i den antika skolan och de tidigaste klostren. Anti-

kens utbildning byggde på en etablerad kanon av klassiska texter från den grekiska litteraturen och innefattade ofta studier av sedelärande sentenser och anekdoter. Ökenfädernas tänkespråk bör enligt projektets forskare ses som alternativ till de klassiska texterna. Tänkespråken användes på ett liknande sätt och kom med tiden att ersätta dem. Forskarna ser dessutom tydliga kopplingar mellan skola och kloster i fråga om övningar och undervisningspraktik, något som också framträder i arkeologiskt material från klostren.

Det andra kapitlet, "Klostret och staden", utmanar uppfattningen att den antika skolan och de tidiga klostren skiljde sig åt på grund av att skolorna etablerades bland eliten i städerna medan klostren återfanns på landsbygden. Mot denna uppfattning visar projektets forskare att klosterväsendet har sina rötter i stadslivet (innan det etableras i öknerna) och dess sociala gemenskaper. Klostret framställs i tidigkristna källorna som en stad eller en skola, i vilken munkarna beskrivs som filosofer. Även om det också finns uttryck för avståndstagande gentemot icke-kristen kultur, tycks det alltså finnas en kontinuitet mellan bildningslivet i staden och den undervisningstradition som växer fram i klostren.

Det tredje kapitlet, "Klostret och filosofin", lyfter fram likheter mellan de ideal som förmedlades i antika skolor och tidiga kloster. Forskningsprojektet ansluter till uppfattningen (som dock inte är så apart eller unik i aktuell forskning som framställningen här tycks göra gällande) att ett av huvudmålen med den antika filosofin var att forma goda människor. Moralfilosofin var därmed grundläggande, vilket i sig utgör en given kontaktyta med den monastiska undervisningen. Projektets forskare förutsätter därmed ett kontinuum från antikens filosofiskolor till de tidiga klostrens moralundervisning. Under en lång process av sammansmältning (presenterad utifrån en teori om conceptual blending) förändras moralfilosofin med hjälp av bibliskt och tidigkristet material. Projektets forskare påvisar relationer mellan monastisk undervisning och grekisk-romersk moralfilosofi från olika tidpunkter och filosofiskolor, till exempel i fråga om nyttan av att dra sig tillbaka från det politiska livet i staden och vikten av självrannsakan.

Det fjärde kapitlet, "Ökenfädernas tänkespråk", inleds i kontinuitet med de första tre kapitlen. Ökenfädernas tänkespråk beskrivs som pedagogiska texter som står i tydlig och obruten kontinuitet med den antika skolan, snarare än som en muntlig tradition med sina rötter i uttalanden av enskilda ökenfäder. Därefter tar kapitlet – och resten av

boken – en mer teknisk vändning och börjar beskriva arbetet med de olika texttraditioner som finns för tänkespråken. Varje tradition (de är primärt indelade utifrån det språk som samlingen använder) varierar i fråga om vilka tänkespråk som finns med och i vilken ordning de förekommer. Den flytande texttraditionen har föranlett projektets forskare att fokusera på att tillgängliggöra de många versionerna och synliggöra deras relationer, snarare än att söka efter ett högst hypotetiskt original bakom dem.

Det femte kapitlet, "Digitala verktyg", utgår från de utmaningar som ambitionen att tillgängliggöra den brokiga och flytande texttraditionen innebar för projektet. I bokens i särklass mest tekniska kapitel beskrivs konstruktionen av – och de tekniska specifikationerna hos – den databas och den webbaserade plattform som skapades för tänkespråken. Databasen APDB (Apothegmata Patrum Database) samlar materialet för projektets forskare och erbjuder möjligheter att jämföra olika texttraditioners struktur och variation. Webbplattformen Monastica är, till skillnad från APDB, öppet för andra forskare och är tänkt som ett forskningsverktyg för "insamling, bearbetning, analys, visualisering och dataåteranvändning" (s. 92) av undervisningslitteratur från klostren.

Det sjätte kapitlet, "Antoniosklostret", beskriver arbetet med arkeologiskt material från en begränsad utgrävning i Antoniosklostret som en komplettering till och kontextualisering av det textuella materialet som dominerar resten av projektet. Även om den arkeologiska undersökningen har bidragit heuristiskt till projektet är det svårt att utifrån det föreliggande, korta kapitlet se verkligt starka relationer mellan de tidiga klostrens utbildningspraktiker och de fynd som föreligger från utgrävningen av ett utrymme från perioden 800–1000 e.Kr. Sådana relationer framträder mycket tydligare i presentationen av arkeologiska data i kapitel ett.

I en avslutande sammanfattning presenteras några av de viktigaste resultaten. Projektets forskare framställer framväxten av klosterväsendet – till skillnad mot tidigare forskning – som en gradvis process som står i tydlig kontinuitet med antikens bildningsideal och utbildningstradition. De beskriver hur såväl fynd som litteratur stöder uppfattningen att de tidiga klostren hade en omfattande skolverksamhet, som i sin tur utgick från och gradvis omvandlade traditionen från den grekisk-romerska skolan. Projektet utmanar dessutom den dominerande bilden av den typiske ökenfadern som en obildad munk som

överger allt för att i öknen kämpa mot sina inre demoner. En ny läsning av ökenfädernas tänkespråk, liksom annan monastisk litteratur, gör gällande att den traditionella bilden är en litterär fiktion. Istället utgör tänkespråken den typ av pedagogiska texter som användes i den antika skolan och som ständigt reviderades utifrån den aktuella situationen. Därmed skapades också den enorma och flytande texttradition med tänkespråk på en rad språk som projektet har börjat inventera och analysera med hjälp av digitala humaniora. Projektet resulterar därmed inte bara i slutsatser, utan också i konkreta tekniska produkter, som en databas och en webbplattform med vilken framtida forskare skall kunna fortsätta arbetet med tänkespråken.

Det är ett brokigt och mångfasetterat arbete som sammanfattas i *Det tidiga klosterväsendet och den antika bildningen*. Som framgår av min återgivning har projektet nått en imponerande bredd och djup på sina slutsatser. Samtidigt försvagas intrycket något av att likheterna mellan den antika skolan och de tidiga klostren hela tiden poängteras utan att de jämförs med (eller viktas mot) de skillnader som också finns. Framställningen blir därför något skev, även om det till viss del är förståeligt utifrån målet att vilja förändra en given och (åtminstone historiskt sett) dominerande diskurs.

Det är också både ovanligt och glädjande att Rubenson beskriver så mycket av den arbetsprocess som ligger bakom resultaten, istället för att endast fokusera på resultaten och den evidens de baseras på. Det är samtidigt svårhanterligt, särskilt när framställningen blir onödigt teknisk. Vilken nytta har egentligen den genomsnittliga läsaren (vare sig hon tillhör forskarvärlden eller den intresserade allmänheten) av information om vilka servrar och programmeringsspråk som används i systemet (Apache, MariaDB och PHP), om vilka tekniska standarder som har varit aktuella (TEI, LOD, Creative Commons BY-SA, samt W3C) eller om vilka tabbar som finns i användargränssnittet av Monastica? De här problemen illustrerar en av många utmaningar som digitala humaniora står inför i fråga om att kommunicera processer och resultat på ett sätt som är troget mot de metoder som används för att korrekt samla, beskriva, visualisera och analysera digitala data, men som samtidigt är relevant och möjligt att förstå för humanister.

Sammantaget är *Det tidiga klosterväsendet och den antika bildningen* resultatet av ett imponerande arbete i fråga om den mängd forskare som varit inblandade, det antal vetenskapliga discipliner som har tagits i bruk, det kronologiska och geografiska spann som har under-

sökts och det kompliserte material som tänkespråken innebær vad det gæller variation i texttradition og språk. Trots de mænga risikoer det skulle kunne innebæra for en splittning av projektet lykkas Rubenson i *Det tidige klostervæsendet og den antike bildningen* att beskriva ett sammanhållt forskningsprogram som systematisk utmanar rådande konsensus inom forskningen og bryter ny mark i beskrivningen av en tydelig kontinuitet mellom antikens og det tidige klostervæsendets bildningstraditioner.

Dan Næsselqvist
University of Cambridge/
Göteborgs universitet

Stephen J. Shoemaker. *Mary in Early Christian Faith and Devotion*. New Haven: Yale University Press 2016. 290 s. ISBN: 9780300217216.

I en årrekke har Stephen Shoemaker arbeidet med spørsmål knyttet til den tidlige kristendommens fremstillinger av og hengivenhet til Jomfru Maria. Med denne monografien oppsummerer han sitt arbeide så langt. For den som har fulgt hans forskning finnes her kanskje ikke så mye nytt, men boken gir oss den første helhetlige undersøkelsen av kristen Maria-fromhet i den tidligste tiden. Av denne grunn alene er Shoemakers bok verdt å lese. Riktignok finnes der bøker på markedet som gir en historisk presentasjon av kirkefedrenes *mariologi* (lære om Maria), men, som Shoemaker påpeker, tok det relativt lang tid før de oldkirkelige tenkerne begynte å interessere seg for Jesu mor. Maria-fromheten vokste først frem i andre sammenhenger, tror Shoemaker. I tråd med trender innen senere tids forskning leter han derfor andre steder – og etter annet enn teologisk utviklet lære. Han har studert hagiografiske tekster, undersøkt bønner og liturgisk litteratur og har konsultert arkeologisk materiale. På det viset forsøker han å skape seg et bilde av hvem Maria var for de kristne i de første fire århundrene og hvordan de troende forholdt seg til henne.

Som så ofte ellers er Shoemakers også i denne utgivelsen sterkt tersedreven. Ofte er hans teser kontroversielle. Et underliggende argument er at Maria-skikkelsen var mye viktigere i tidlig kristendom enn vi tidligere har trodd. En protestantisk-dominert forskning har ikke villet se den markante Jomfruen i tidlig kristendom, påstår han, og har

derfor tolket henne som en hedensk guddinne med kristent slør, et fremmedlegeme i kirkens kropp. En katolsk forskningstradisjon har på den annen side vært mest interessert i å finne forelegg for moderne katolske Maria-dogmer. Shoemaker argumenterer for at Maria i og for seg er en like naturlig del av den kristne tradisjon som Jesus, uten at forfatteren dermed fornekte at ikke-kristne forestillinger bidrog til å forme oldkirkens idéer om såvel Jesus som Maria.

Kirkehistorikere har gjerne forutsatt at Maria-fromheten skapt med et møtevedtak: Efesus-konsilet i år 431 erklærte at Maria rettelig kunne kalles 'Guds Moder' eller 'Gudføderneske' (*theotokos*). Dermed har man tenkt seg at det var der det begynte. Shoemaker viser hvor uholdbar denne historieskrivningen er. Han oppnår et fyldigere bilde av Maria-fromheten før Efesus gjennom å vie tidligere oversette tekster ny oppmerksomhet, redatere visse tekster (for eksempel daterer han bønne *Sub tuum præsidium* tidligere enn andre forskere er villige til), og gi Maria-tekster en så tidlig datering som mulig. Han oppnår det også gjennom å inkludere tekster som ettertiden (og kanskje samtiden) har oppfattet som heterodokse og dermed irrelevante. Blant Nag Hammadi-skriftene fins en fremstående Maria-figur, og Shoemaker argumenterer for at denne ikke skal identifiseres som Maria Magdalena, men som Jesu mor. På det viset vasker han frem en visdommens og kunnskapens Maria, som ikke fremst forbindes med jomfruelighet men med innsikt. Den såkalte hensovnelses-apokryfen *De seks bøker* (datert til trehundretallet), som Shoemaker selv tidligere har oversatt og studert, inngår i det samme bildet. En historisk konklusjon blir at Maria-fromheten hadde sine røtter i folkelige forestillinger og praksiser, heller enn i teologenes skrifter, og at miljøer som senere skulle skrives ut av kirkehistoriens hovedstrøm, interesserte seg mer for Marias person enn de miljøene som vi kanskje kaller (proto-)ortodokse. At det fins en motsetning her – Nag Hammadi representerer knappst kristendommens mest folkelige uttrykk – er nokså åpenbart. At bildet Shoemaker skaper behøver ytterligere nyansering, turde med andre ord være nokså innlysende. Hans anliggende er da heller ikke å se saken fra flere sider, men å argumentere ensidig for tidlig Maria-fromhet.

Et annet viktig poeng for Shoemaker er at Maria under den perioden han behandler, ikke primært ble oppfattet som Guds Moder. Hun var, hevder han, én i rekken av helgener som kom til å æres i oldkirken. Kanskje var hun blant de fremste, men ikke prinsipielt anner-

ledes. Forestillingen om Maria som den privilegerte kvinnen ved Kristi side, selve den inkarnertes jordiske kilde, dukker opp først senere.

Shoemaker er ingen raffinert leser av tekst. Han har mer av den gammeldagse historikerens tilbøyelighet til å anvende tekster som dateringskilder og "beviser". Ikke desto mindre gir boken et enormt viktig bidrag til vår forståelse av Marias rolle i tidlig kristendom – eller til diskusjonen om Marias rolle i tidlig kristendom. Det er ingen overdrivelse å si at Shoemaker omskriver vår tidligkristne historie – om man kjøper hans argumenter. Boken er lettlest og oversiktlig og bør havne på mange pensumlister i fremtiden. Den er en gullgruve for vordende Maria-forskere. Med sin lett polemiske og kontorversielle stil vil den helt sikkert stimulere til ny debatt og forhåpentligvis ny forskning.

Thomas Arentzen
Universitetet i Oslo

Manuskript till *Patristica Nordica Annuaria*

PNA tar emot manuskript för akademiska artiklar inom fältet patristik och senantik religion. Artiklarna bör vara skrivna på ett skandinaviskt språk, alternativt på engelska. Längden får inte överskrida 10 000 ord, fotnoter inkluderat. Artikeln kompletteras med en kort sammanfattning på engelska (c:a 150 ord) och nyckelord. Manuskriptet skall vara utformat enligt *PNA*s författarinstruktioner, se www.ctr.lu.se/institutionen/tidskrifter/patristica-nordica-annuaria/. Författaren måste själv se till att manuskriptet är språkligt bearbetat; redaktionen utför inte språkgranskning. Artiklar som värderas för publikation granskas av en anonym fackreferent (*peer reviewer*). Elektroniska manuskript skickas till andreas.westergren@ctr.lu.se före 1 september.