

Den eine vegen eller dei mange.

Relasjon og interaksjon mellom kristne og heidenske aktørar i den romerske seinantikken



Kristin Holtekjølen Dugstad

Institutt for arkeologi, historie, kultur- og religionsvitenskap

Universitetet i Bergen

Masteroppgåva i historie

Vår 2015



Innhald

Forord

1.0 Introduksjon	s.1
1.1 Forsking om det seinantikke samfunn	s.3
1.2 Problemstilling og avgrensingar	s.5
1.3 Kjeldene	s.86
1.4 Disposisjon	s.19
2.0 Religion og reaksjon i det seinantikke romarriket	s.19
2.1 Det ukjende guddommelege i heidensk religion	s.10
2.1.2 Grenser for aksept i det heidenske religionssystemet	s.11
2.1.3 Uakseptabel religiøs framferd for romerske makthavarar	s.12
2.2 Kristne haldningar	s.13
2.3 Seinantikke særtrekk?	s.15
2.3.1 Nye religiøse entreprenørar	s.15
2.4 Tempelvandalisme	s.16
2.5 Statsmakt og kyrkjemakt	s.17
2.5.1 Keisaren som påverknadsfaktor	s.18
2.5.2 Det inter-religiøse aristokratiet	s.19
2.6 Oppsummering	s.20
3.0 Problematiske definisjonar og ekskluderande kategoriar	s.21
3.1 «Den kristne»	s.22
3.1.1 Eiga identitetsnemning	s.23
3.2 «Heidningen»	s.24
3.2.1 Definisjonen av heidning	s.25
3.3 Meir moderne og objektive ordkonstruksjonar?	s.27
3.4 Individet mellom kategoriane	s.28
3.4.1 Forskarane si tilnærming	s.29
3.4.2 Kritikk	s.30
3.5 Oppsummering	s.31
4.0 Aktørane	s.31
4.1 Brevet som funksjon	s.32
4.1.2 Utfordringar ved å nytta brev som kjeldebasis?	s.32

4.1.3 Private og offentlege sfærar	s.33
4.2 Val av aktørar	s.34
4.2.1 Symmachus	s.35
4.2.2 Libanius	s.36
4.2.3 Gregor av Nazianz	s.37
4.2.4 Gregor av Nyssa	s.38
4.2.5 Paulinus av Nola	s.39
4.2.6 Ausonius	s.40
5.0 Relasjonar og nettverk mellom kristne og heidenske aktørar	s.42
5.1 Religiøsitet og individ. Kva er religiøs identitet?	s.43
5.1.2 Heidenske religionsidentitetar:	
Symmachus sin religiøsitet i brev	s.44
5.1.3 Libanius sin religiøsitet framstilt i brev	s.46
5.1.4 Symmachus og Libanius sin religiøsitet i talar og sjølvbiografi	s.46
5.1.5 Filosofen Themistius som førebilete	s.48
5.1.6 Oppsummering	s.49
5.2 Kristne religionsidentitetar	s.50
5.2.1 Gregor av Nazianz sin religiøsitet framstilt i brev	s.50
5.2.2 Gregor av Nyssa sin religiøsitet framstilt i brev	s.51
5.2.3 Paulinus av Nola sin religiøsitet framstilt i brev	s.52
5.2.4. Ein presteleg eller ein profetisk modell?	s.54
5.2.5 Oppsummering	s.55
5.3 Den inter-religiøse korrespondansen	s.55
5.3.1 Symmachus sin språkbruk	s.56
5.3.2 Libanius sin språkbruk	s.58
5.3.3 Gregor av Nyssa sin språkbruk	s.59
5.3.4 Paulinus av Nola sin språkbruk	s.60
5.3.5 Ausonius sin språkbruk	s.60
5.3.6 Oppsummering	s.61
5.4 Nettverk mellom kristne og heidningar	s.62
5.4.1 Symmachus sine relasjonar	s.62
5.4.2 Libanius sine relasjonar	s.65
5.4.3 Gregor av Nazianz sine relasjonar	s.67

5.4.4 Gregor av Nyssa sine relasjonar	s.68
5.4.5 Paulinus av Nola sine relasjonar	s.69
5.4.6. Ausonius sine relasjonar	s.70
5.4.7 Oppsummering	s.72
5.5 Religion i relasjonane	s.72
5.5.1 Symmachus	s.72
5.5.2 Libanius	s.74
5.5.3 Gregor av Nyssa	s.77
5.5.4 Paulinus av Nola	s.77
5.5.5 Paulinus og Ausonius	s.79
5.5.6 Oppsummering	s.81
6.0 Konklusjon	s.81
7.0 Bibliografi	s.85
7.1 Kjelder	s.85
7.2 Forskingslitteratur	s.86
Appendiks 1: Sosiogram	s.91
Appendiks 2: Kart over det seinantikke Romarriket	s.92
Samandrag- Abstract	s.93

Forord

Det er mange som bør takkast for at denne avhandlinga vart ferdigstilt. Eit naturleg utgangspunkt er rettleiaren min Jørgen Christian Meyer som i 2 år har helde porten høg og døra vid med konstruktive råd og omfattande oppfølging. Entusiasmen og dei enorme kunnskapane hans om den fantastiske seinantikke verda har vore heilt avgjerande.

Eg vil også takka Eivind Heldaas Seland, Ingvar Mæhle og resten av antikkseminaret 2013-2015 for gode tilbakemeldingar, forslag og innvendingar. Det har vore til stor hjelp.

Vidare vil eg takka familien min som frå barndomen av gjennom forteljingar og bøker vekte den store interessa og lærelysta for historiefaget, og som alltid har understreka tydinga av allmenndanning.

Til slutt vil eg takka Dotto som alltid har vore der for meg og vist engasjement for prosjektet gjennom intuitive innspel og gode ord. Du har spreidd solskin kvar gong eg har syns arbeidet med avhandlinga har stagnert. Takk for alle himmelspel me har fått saman.

Kristin Holtekjølen Dugstad

Bergen 14.05.15

Kapittel 1.0 Introduksjon

«So I looked at Pegasus [the Christian bishop] and said: What does this mean? Do the people of Illios offer sacrifices? He replied: Is it not natural that they should worship a brave man who was their own citizen, just as we worship the martyrs? [...] This same Pelagius went with me to the temple of Achilles as well and showed me the tomb in good repair; yet I had been informed that this also had been pulled to pieces by him. But he approached it with great reverence; I saw this with my own eyes»¹

Utsegna er tatt frå eit brev som keisar Julian sendte til ein heidensk prest i løpet av den korte regjeringstida si mellom 361 e.kr eller 363 e.Kr. Julian er elles for all tid kjend under tilnamnet «the Apostate» eller «den fråfalne», fordi han gjekk motstraums av det vanlege konversjonsmønsteret i seinantikkk tid. Han skulle fråvika familien si religiøse orientering og den oppsedinga han hadde fått av arianske geistlege, og venda seg mot dei gresk-romerske panteon og dei heidenske kultane. Fyrst praktiserte han i løyndom, men som eineherskar stod han open fram med sine heidenske preferansar og braut såleis med keisarfamilien si offisielle kristentru som hadde prega dei heilt sidan ættefaren Konstantin.² Opplevinga saman med den kristne biskop Pegasus i Troja låg derimot fleire år attende i tid, medan Julian fortsatt berre var prins og medan han offisielt fortsett var kristen. Pegasus sin tolerante innstilling var dermed ikkje eit lite kledeleg døme på spyttlikkande hoffetikette.

På trass av ein offisiell kristen profil valde biskopen ovanfor fyrsten å innta ei tilsynelatande genuin forståing for andre truande og deira religiøse artifaktar, og som han heldt i god stand sjølv om ryktet hadde fortalt Julian det motsette. For å komplisera bilete i endå større grad skulle Julian som keisar koma til å utnemna biskop Pegasus til heidensk ypparsteprests, ei stilling som han takka ja til.³

Julian er sjølve avviket i den religiøse framstillinga av seinantikken; den kristne keisaren som vart heidning, og som potensielt kunne ha snudd den kristne samfunnsdominansen om han ikkje hadde døydd i eit slag mot persarane etter nær 18 månader som keisar. Likevel føyer han seg utan vanskar inn i ein annan religiøs framstilling av seinantikken kor sekterisk

¹ Brev 19, Ehrman, Jacobs, (2004), s.50

² Smith R (1995) s.1

³ Hooper, Schwartz (1991) s.139

kategorisering, sterke konfliktlinjer og antipati har prega bilete av den religiøse interaksjonen mellom kristne og heidningar. Som keisar skulle han publisera eit verk mot den kristne trua, *Contra Galileos*, nekta kristne å arbeida som lærarar og enkelte, som historikaren Glenn Bowersock, hevdar at berre den korte regjeringstida hindra Julian i å iverksetja ein omfattande massakre mot kristne.⁴

Det gjer Julian sitt utsegn desto meir kuriøst. Julian, sjølv symbolet på det religiøse konfliktnivået, kunne fortelja om ein kristen biskop som hadde ein religiøsitet og eit religiøst verdsbilete som ikkje var like eindimensjonalt og med så klare kategoriseringar som ein har vorte fortalt. Keisaren sjølv var openbart overraska over funna han hadde gjort, noko som vitnar om stor forvirring og falske rykte kring provokasjonar frå andre religiøse grupper allereie i den seinantikke samtida. Denne forvirringa eksisterer også i dag, kor fortsett stereotypiske framstillingar lev i beste velgåande, ikkje minst i populærkulturen.⁵

At kjeldene har opphav hjå kristne forfattarar med aggressiv retorikk, har ofte vore eit problem fordi dei i stor grad verifiserer moderne idear om kristen intoleranse. Dette har gjort at historia om kristen og heidensk sameksistens har fått ein svært retorisk og abstrakt tendens som ikkje naudsynleg har fått kritisk nok kontekstvurdering. Ein kan spørja seg om den romerske statsadministrasjonen effektivt kunne styrt over eit så stort rike om dei religiøse konfliktane hadde vore så intense som enkelte kjelder kan tyda på? Det vil derimot ikkje seia at det ikkje fanns konfliktar mellom religiøse grupper. Men ein kan stilla spørsmål ved om konfliktar også kunne dreia seg om andre aspekt enn det reint religiøse sjølv om frontane kunne følgja dei religiøse skiljelinjene. Ei spesifikk konflikt på ein spesifikk stad i romarriket, fortel då også lite om den generelle dynamikken og tilhøvet mellom kristne og heidningar i seinantikken.

Denne avhandlinga tar ikkje eit veldig eksplisitt standpunkt i debatten om når seinantikken kan avgrensast til, men tenkjer seg ei omtrentleg periode frå 300-600 e.Kr, kor hovudvekta vil bli lagt i tida mellom 300 og 450 som den kanskje mest formative perioden i relasjonen mellom kristne og heidningar. I dette tidsrommet går ein frå ein majoritet av heidningar i eit pluralistisk rike til ein offisiell kristen einskapsstat med ein sterk kristen profil, noko som må ha vore svært formativt på relasjonen mellom kristne og heidningar som gruppe, og ikkje minst kristne og heidenske enkeltpersonar. Slike relasjonar er det denne avhandlinga skal ta for seg.

⁴ Bowersock (1978) s.91

⁵ Sjå filmar som «King Arthur» frå 2004 og «Agora» frå 2009

1.1 Forsking om det seinantikke samfunn

Ein av dei fyrste og svært definerande historiske verka som tematiserte den seinantikke perioden var det historiske verket «The History of the Decline and Fall of the Roman Empire» frå 1776 av historikar Edward Gibbons. I dette verket får seinantikken sin hovudfunksjon som ein transitepoke mellom klassisk tid og mellomalderen og det som pregar perioden etter Gibbons syn er nettopp forfall og nedgang. Argumentet som Gibbons kanskje best er hugsa for i dag er korleis han relaterte forfallet til den kristne ekspansjonen og den kristne intoleransen.⁶ Ideen om seinantikke som eit interludium etter ein «gyllen tidsalder» møtte liten motstand i den historiske litteraturen gjennom det 19 hundreåret. Tvert imot skulle enkelte kulturelle strøymingar, slik som fin de siècle eller decadence-røsla mot slutten av 1800-talet som framheva likskapen mellom si eige samtid og seinantikken med fokus på kulturell solnedgang, ennui og forfall.⁷

I meir moderne tid har fleire forskarar utmerka seg med nytenkjande perspektiv på seinantikken. Omfattande verk som kan nemnast er «*A History of the Later Roman Empire from the Death of Theodosius I to the Death of Justinian*» av John B. Bury frå 1923, «*Geschichte des spätrömischen Reiches, Bd. 1: Vom römischen zum byzantinischen Staate (284–476 n. Chr.)*» av Ernst Stein og «*The Later Roman Empire, 284–602: A Social, Economic and Administrative Survey*» av A.H.M Jones frå 1964.⁸

Men det er kanskje særskild Peter Brown som har vore framtrudande for å framlegga seinantikken som ein historisk periode med særtrekk og stor kulturell innovasjon. Boka «*The World of Late Antiquity*» frå 1971 dekkja perioden frå Markus Aurelius til Muhammed og redefinerte seinantikken som eit studieobjekt. Den paradigma som Brown og etterføljarane hans skapte, baserte seg mykje på å utforska områder og aspekt som i liten grad hadde vorte tematisert av tidlegare forskning. Fokuset vart endra frå områder som tradisjonelt har fått mykje merksemd frå historisk forskning- keisarar, generalar, statar og armear, til enkeltpersonar og då særskild vanlege menn og kvinner som levde i ei uvanleg tid. Religion og religiøse figurar vart også populære felt etter Brown, kor ein vurderte kristne forfattarar, til asketar, kyrkjefedre og filosofar. Dette førte til at også den individuelle religiøsitet og ikkje minst interaksjonen mellom religiøse grupper fekk fleire studium retta mot seg.⁹

⁶ Pocock (1999) s.303-304

⁷ Rousseau (2012) s.87-88

⁸ Mitchell (2007) s.6

⁹ Ibid

Ein byrja å ta for seg den religiøse sameksistensen mellom kristne og heidningar og fokusera på dei individuelle relasjonane. Det vart då stilt spørsmål ved kor reell konfliktlinja faktisk var. Historikarar som Santo Mazzarino meinte at 360 og 370-årene e.Kr under Jovian og Valentinian I hadde hatt ein omfattande og fredeleg sameksist basert på pragmatisme og kvardagslege innrømmingar,¹⁰ medan historikar R.A Markus meinte at det var Julian sin strenge kategorisering som påbyrja den sekteriske framandgjeringa mellom religiøse grupper.¹¹ Det vart også vektlagt at heller ikkje historikaren sine egne tolkingar var objektive, kor tankar og termar fortsett baserte seg på underbevisste kristne føresetnader. Historikaren Maurice Sachot kritiserte mange forskarar for å leita etter trekk ved den heidenske religionen som likna den kristne og implisitt tenkte seg eit hierarki mellom polyteisme og monoteisme.¹² Vidare vart mykje diskusjon tillagt kor vital og relevant heidendomen vart oppfatta av aktørane i det seinantikke samfunnet. Kristen retorikk ynskja av openbare grunnar å framstilla dei heidenske kultane som døyande, noko historikarane Gerald Bonner¹³ og Ladislav Vidman¹⁴ brukte som utgangspunkt for sine framstillingar som heidendomen som svak og livlaus utan genuine religiøse kjensler. Dette har vorte motsagt av både Glenn Bowersock¹⁵ og Garth Fowden¹⁶ som alle har påpeika kor fleksibel og tilvenningsdyktig heidendomen faktisk var, kor endringar i tru og ritual frå klassisk tid kan ha tydd innovasjon heller enn stagnasjon. Andre som John Matthews har poengtert at nettopp dei heidenske kultane sin popularitet kan ha vore bakgrunn for den kristne polemikken mot den heidenske religionsutøvinga.¹⁷ Kor viktig religionen var for heidenske aktørar har også vore diskutert, om heidningen sin toleranse var eit uttrykk for manglande tru og manglande dedikasjon til eige tru. Dette har også vorte knytt til den generelle kristninga av folkesetnaden, kor kristendomen fekk prominens fordi det var noko genuint å tru på i motsetning til heidenske ritual og offermentalitet.

For å forstå og vurdera kor rotfesta religionen var hjå den enkelte og korleis dette påverka den inter-religiøse interaksjonen har det i den seinare tida kome mange undersøkjande temabøker og biografiar for å fanga eit individuelt perspektiv. Dette har igjen ført til ein ny diskusjon om bruken av funn på mikronivå til å fortelja noko om makronivået. For sjølv om individuelle liv

¹⁰ Mazzarino S (1951) La propaganda senatoriale nel tardo impero. *Doxa* 4, s.121-148

¹¹ Markus R.A (1990) *The End of Ancient Christianity*

¹² Sachot M (1991) *Religio-Superstitio*. *RHR* 208, s.355-94

¹³ Bonner G (1984) *The Extinction of Paganism and the Church Historian*, *JEH* 35, s. 339– 57

¹⁴ Vidman L (1969) *Isis und Sarapis bei den Griechen und Römern*, Berlin

¹⁵ Bowersock G (1990) *Hellenism in Late Antiquity*, Ann Arbor

¹⁶ Fowden G (1986) *The Egyptian Hermes*, Cambridge

¹⁷ Matthews J (1989) *The Roman Empire of Ammianus Marcellinus*, London

og individuelle episodar kan gje ein epoke både livaktigheit og intimitet, er det vanskeleg å seia noko representativt om ein sosial og kulturell periode sin tidsånd. Slike problematiseringar har igjen ført til mange større og kronologiske bøker om seinantikken, slik som «The Later Roman Empire» av Averil Cameron frå 1993 og «The Later Roman Empire at Bay» av David Potter frå 2004.¹⁸ Men også slike større innføringsbøker har hatt eit eklektisk preg som inkluderer fenomen som religion, familie og mentalitet i tillegg til meir tradisjonelle tema som politikk og det militære. Men fortsett har det religiøse ein viktig plass i den seinantikke diskursen, kor omgrep som toleranse, religiøs vald og sameksistens dei seinare årene har vore viktig forskingsområder. Dette er ein tendens som ein også ser i dag, kor forskarar i stadig større grad tilbakeviser den tidlegare allmenne sanninga om konfliktlinjene mellom kristne og heidningar, og har påpeika både ein inter-kulturell dimensjon og eit inter-religiøst språk. Delvis baserar denne nye erkjenninga i ei større inkludering av andre kjelder en dei litterære og tekstuelle, kor ein har vorte oppmerksom både på arkeologiske og kunsthistoriske kjelder. Ein annan tendens er at fleire forskarar problematiserer sjølve grunnkonseptane som identitet og omgrepa kristen og heidning. Dette har resultert i fleire studium kring religiøs toleranse, religiøs vald og biografier som tematiserer enkeltpersonar sin individuelle religiøsitet og ikkje naudsynleg ein automatisk gruppereligiøsitet.

1.2 Problemstilling og avgrensingar

Denne avhandlings vil ta for seg relasjonen mellom individuelle kristne og heidenske aktørar i det seinantikke romerske samfunnet og vurderer korleis i og kva grad det fanns sameksistens og interaksjon over religiøse skiljelinjer. Den vidare avhandlings tar utgangspunkt i eit tredelt spørsmål:

- Kva uttrykk for religiøsitet kan ein finna hjå aktørane, og korleis stiller dei seg til den religiøse situasjonen og konfliktane i samtida?
- Korleis var relasjonane deira i høve religiøst tilhøve, og korleis handterte dei eventuelle religiøse ulikskaper?
- Korleis var nettverka deira samansett, og var det nokon samanheng mellom religion og relasjon?

Sosialt vil desse aktørane tilhøyra den same sosiale bakgrunnen, nemleg aristokratiet og den intellektuelle eliten. Dette er fordi eg ynskjer å få ein mest mogeleg synkrone fellesnemnarar

¹⁸ Mitchell (2007) s.6

for dermed i større grad å kunne seia noko om ein større eining, i dette tilfelle elitenivået i samfunnet. Dernest finns det flest tilgjengelege og diverse kjeldemateriale som er skriva av eller omhandlar denne samfunnsgruppa.

Geografisk vil aktørane tilhøyra heile det enorme området som var det romerske riket. Dette er delvis basert ein tilfeldig variabel i aktørane sitt bupmønster, men også for å visa korleis sosiale relasjonar oversteig lokale kulturelle og sosiale skilander.

Religiøst vil det vera ein balansen mellom kva aktørar som høyrer til den heidenske og den kristne religionen, ettersom ein komparasjon mellom kristne og heidningar krev aktørar frå begge sider. Heidningane er engasjert i fleire kulturar og har tilknytning til ulike guddomar, av dei kristne er alle tilhøyrande den ortodokse/nikenske hovudstrøyminga.

Fokuset på denne avhandlinga vil som nemnd vera dei individuelle aktørane som ved sin livsførsel, sosiale liv og skrifter vil kunne gje peikepinnar på korleis dei valde å forhalda seg til andre aktørar med ein annan religiøsitet enn dei sjølve.

Sidan det individuelle perspektivet i høve eigen og andre sin religiøsitet, vil identitet bli vektlagt som ein eigen markør i avhandlinga, saman med korrespondanse og nettverk. Dette er fordi freistnaden på å rekonstruera ein religiøs identitet er viktig for å forstå horisonten for tankar og handling i aktørane sine brev og sosiale relasjonar. Det er ikkje likegyldig korleis ein aktør forholdt seg til eigen religion for graden av toleranse av andre religiøse grupper.

Vidare har eg ei anna viktig presisering; dei funn som eg vil gjera relatert til forholda mellom konkrete aktørar vil ikkje gje heile sanninga om det generelle forholdet mellom kristne og heidningar «verkeleg var». Det vil gje ein framstilling av korleis aspekt i relasjonane mellom desse spesifikke aktørane sannsynlegvis var. Det er kronisk vanskeleg å seia noko om eit makroperspektiv ved hjelp av eit mikroperspektiv, men det tyder ikkje at avhandlinga ikkje har noko funksjon i den store forteljinga om den seinantikke perioden. Å kunne visa til spesifikke relasjonar kan gje ein viktig korreks til ulike generelle framstillingar av kristenheidenske relasjonar slik ein trur dei var fordi ein har vurdert kjelder som ikkje naudsynleg fortel mykje om konkrete og reelle forhold.

1.3 Kjeldene

Hovudkjeldene som vil verta nytta i denne avhandlinga er dei oversette brevsamlingane som aktørane har skriva i årene mellom 350 og 430 e.Kr. Som kategori tilhøyrer breva den halv-

private sfæren, kor breva vart konstruert og sendt som privatbrev med private førespurnader om liv, helse, tenester etc, men på eit seinare tidspunkt publisert i brevsamlingsform.

Desse aktørane er:

- Den heidenske aristokraten, poeten og senatoren Symmachus
- Den heidenske sofisten og retorikaren Libanius
- Den kristne retorikaren, poeten og keisarlæraren Ausonius
- Den kristne retorikaren, biskopen og helgenen Gregor av Nyssa
- Den kristne retorikaren, biskopen, kyrkjefaren og helgenen Gregor av Nazianz
- Den kristne senatoren, asketen, biskopen og helgenen Paulinus av Nola

Bakgrunnen for valet av desse aktørane har ein klar relevans med store likskapar og enkelte store ulikskapar som var svært veileigna for komparasjon. Alle tilhørde same sosiale bakgrunn, same intellektuelle skoloring og om lag same tidsperiode, medan 2 var heidningar og 4 var kristne. Dernest var alle flittige brevskrivarar, og kanskje viktigast; svært mange av dei korresponderte med kvarandre og tilhørde det same sosiale nettverket. Det gjorde komparasjonen desto meir veileigna.

Symmachus sine brevsamlingar er samansett av 10 samlingar brev, kor brevsamling 1 vart publisert mellom 384-392 e.Kr, og påbyrja brevsamling 2-7 for publisering som vart ferdigstilt av sonen mellom 402-408 e.Kr. Dei resterande 3 brevsamlingar vart sannsynlegvis funne i familiearkivet og publisert av etterkommarar i det 5 og 6 hundreåret. Alle 10 brevsamlingar er oversett frå latin til fransk av Jean-Pierre Callu mellom 1972-2002, medan kun fragment og den fyrste brevsamlinga er oversett til engelsk. På grunn av språkbarrierane vil eg nytta meg av denne fyrste brevsamlinga i denne avhandlinga, slik ho er oversett av Michele Salzman og Michael Roberts.

Libanius sine brev tel over 1500 brev og vart skrive over ein lang periode mellom 353 og 392 e.Kr og så vidt ein veit publisert av han sjølv nokre av dei medan han fortsett var i live. Det meste av Libanius sine brev er oversett frå gresk til fleire europeiske språk, derimellom engelsk, fransk og tysk. Eg har nytta meg av to utgåver på engelsk, som diverre samanlagt utgjer berre 25% av Libanius sine samla brev. Den eine baserar seg på A.F Norman si engelske oversetjing i 2 volum av eit utval av 193 brev, som igjen baserar seg på den tyske klassisisten Richard Foerster sitt arbeid. Det andre er Scott Bradbury si engelske oversetjing av eit utval av politiske og statsadministrative brev skrive i perioden 355-365 e.Kr. Begge

brevsamlingar har sine egne talfestingar på breva, basert på bøkene sin indre kronologi, men er også registrert med det felles kategoriseringa til A.H.M Jones frå 1971 og Otto Seeck frå 1906. Eg har vald å lista opp begge nemningane.

Gregor av Nazianz produserte over 249 brev som ein fortsett har i dag, men som antakeleg berre er ein brøkdel av det han faktisk komponerte gjennom ei lang, geistleg karriere. Enkelte brev har vorte oversett til både tysk og fransk, men generelt har talane og dikta hans fått større merksemd. Alle dei 249 breva finns ikkje i ei engelsk utgåve, og difor har eg nytta Brian Daley si oversetjing frå 2006 som er ei samling på 10 brev, samt Anna Silvas si oversetjing av 8 delvis overlappende brev. Både Daley og Silvas syns å nytta seg av same inndeling av breva, ettersom dei overlappende breva har same tal, men ingen av dei oppgjer kva som er den felles kjelda for inndeling.

Gregor av Nyssa sine brev veit ein heller lite om i høve publikasjon og bevaring. Det er nær 40 brev som eksisterer, og ein må anta at med tanke på Gregor sitt embete skreiv han ei langt større mengde brev i løpet av livet. Dei fleste er å finna i den såkalla Pasquali-kolleksjonen kor nokre vart funne i separate manuskript og dei fleste kom frå tre ulike manuskript med same opphav. Brev er skrive over ei lang periode mellom 370 til 394 e.Kr. Eg har nytta meg av Anna Silvas si engelske oversetjing frå 2006, og som tar utgangspunkt i brevinndelinga slik den er konstruert av Georgio Pasquali i 1925.

Paulinus av Nola sine publikasjonar veit ein heller ikkje mykje om, men Paulinus poengterte at han sjølv aldri lagde kopiar av egne brev. Av den grunn er dei 50 brev som fortsatt eksisterer sett saman av mottakarar som oppfatta breva frå Paulinus som særleg viktig å ta vare på. Bortsett frå seks brev som er skrive i Spania før 395 e.Kr er dei resterande breva frå perioden mellom 395 og 431 då han døydde. Eg har nytta meg av P.G Walsh si 2 volum store oversetjing frå 1966. Utgåva baserar seg på inndelinga slik det blir utlagt av P. Reinelt frå 1904.

Ausonius sin brev veit ein derimot mindre om, kor mogelegvis delar av brevsamlinga vart gåve ut medan han fortsett levde. Dei siste breva i samlinga er skrive så nær Ausonius sin daud at det blir rekna som truleg at sonen eller sonesonen hans publiserte den siste delen av kolleksjonen. Brevsamlinga har ein fragmentert tendens, då Ausonius og mottakarane av

brev hans var svært varierende i kva brev som dei tok vare på. I moderne versjonar har alle breva vorte samla i den såkalla bok XVIII. Eit utval er oversett frå latin til engelsk i 2 volum av Hugh G. Evelyn-White i 1919, og føl ein standardisert registrering basert på R. Peifer sitt arbeid.

I tillegg vil eg nytta meg av andre kjelder som kan kasta lys over viktige religiøse impulsar i deira liv og levnad. Dette inkluderer både taler og sjølvbiografiske tekstar. Sjølv om breva er ein fantastisk kjelde til kunnskap, er det ikkje alltid den religiøse tematikken blir like behandla i brevform. Medan mange av dei talar og andre tekstar eg vil nytta meg av er komponert med ein religiøs funksjon i tankane, og difor kjem meiningar fram i ein klarare tale enn i mange av breva. For å kontekstualisera breva og gje større tyngde til analysen min om den kristenheidenske relasjonen, vil eg også nytta meg av ei større samlinga kjelder som dissekere nettverket til aktørane og deira interne slektskap og ekteskap. Etter mitt syn høyrer desse tre delane; religiøsitet, korrespondanse og nettverk, sterkt saman og på ein brei og meir heilskapleg måte fortel om eit sosialt og religiøst univers som aktørane levde i.

1.4 Disposisjon

Denne avhandlinga vil ha følgjande struktur:

- Kapittel 2 vil ta for seg den religiøse samtida aktørane levde i, og gje ein viss bakgrunnshistorie for å forstå handlings og tenkemønster som aktørane var prega av.
- Kapittel 3 vil diskutera dei ulike religiøse nemningane vart brukt i antikken versus i dag, og vurderer i kva grad omgrep som «kristen» og «heidning» er nøytrale og passande definisjonar
- Kapittel 4 vil gje ein kort innføring i breva sin funksjon i den romerske sosialisering og formidla ein kort biografi over kva enkelt av aktørane
- Kapittel 5 vil analysera aktørane sine skrifter, korrespondanse og nettverk og vurderer kva funna fortel om inter-religiøse relasjonar i seinantikken.

2.0 Religion og reaksjon i det seinantikke romarriket.

Aktørane sine liv og samtid er basisen for denne avhandlinga. Men ingen aktør lev utanfor ein større samfunnsmessig og historisk kontekst. Ein viktig del av å forstå korleis og kvifor aktørane handla og tenkte slik dei gjorde er å vurderer den religiøse situasjonen og dei

samtidige forholda. I dette kapittelet skal eg ta for meg ulike framstillingar av den religiøse situasjonen i det seinantikke samfunnet og presentera døme på relasjonar mellom religiøse ulike grupperingane i samtida. Kapittelet er delt inn i følgjande punkt:

- Skissera dei heidenske rammene for tru, toleranse og det guddommelege
- Forklara korleis dei tidlege kristne definerte seg i høve andre religiøse grupper og kva tilnærmingar dei velde som deltakande i det romerske samfunnet.
- Diskutera om det fanns religiøse særpreg i seinantikken, og i tilfelle korleis dei påverka relasjonen mellom truande
- Utdjupa fenomenet tempelvandalisme og om dette kan nyttast som argument for ein konfliktteori og sterke frontar mellom kristne og heidningar
- Vurdera korleis det romerske aristokratiet stilte seg i høve religiøs diversitet, og kort debattera korleis eliten vart påverka av kristningsprosessen
- Sjå på relasjonen mellom statsmakt og kyrkjemakt, og korleis den romerske staten tok stilling til toleranse og religiøs pluralisme

2.1 Det ukjende og det guddommelege

Å skissera religiøsitet i det romerske riket er ei gigantisk oppgåve, ikkje minst fordi det er eit fenomen som på ingen måte forblir statisk eller dogmatisk i løpet av alle hundreåra riket eksisterte. Sjølv for romarar kunne det religionen sitt opphav og forgreiningar framstå som uoversikleg, kor ein utførde nedarva ritual for tradisjons skuld og ofra til guddomar som var kjende ved namn og attributtar men ikkje naudsynleg særskild dyrka i samtida.¹⁹ Men det gjorde ikkje guden mindre reell, og ein kunne aldri vita korleis og når ein gud ville openbara seg, noko som eit alter i Roma frå republikansk tid uttrykkjer godt; *«to whichever God or Goddess sacred, Gaius Sxtius Calvinus, restored it by decree of the Senate»*.²⁰

At ein kunne tilbe ein guddom utan å kjenne denne var aspekt ved den greko-romanske religionen som provoserte mange kristne og deira svært klare og ekskluderande gudsomgrep. I følgje apostelgjerningane vart allereie Paulus opprørt då han kom til Athen og såg eit alter som var dedikert til «ein ukjend gud». I den påfølgjande preika si roste han athenarane for å vera svært fromme, men meinte at dei feilplasserte religiøsiteten sin i tilbeding av det guddommelege som dei ikkje visste kva var, og som naturlegvis etter Paulus sitt syn eigentleg var den kristne gud.²¹

¹⁹ Beard, North, Price (1998) Vol 1, s.15

²⁰ Beard, North, Price (1998) Vol 1, s.30

²¹ Apostelgjerningane kap. 17:23

Når det guddommelege kunne ta bustad og vera ein del av nesten kva det skulle vera, var det nærast ein forsiktigheitsregel å inkludera også det ukjende i ein religiøs dedikasjon, for menneske kunne ikkje vera så hovmodig at det trudde det kunne kjenne heile det store gudgalleriet. Men ein slik fleksibiliteten utgjorde ein viss aksept for tilbedarar av andre og framande guddomar; deira eksistens kunne vera like reell som dei etablerte romerske guddomane sjølv om ikkje romerane sjølv hadde lært dei å kjenna.

2.1.2 Grenser for aksept i det heidenske religionssystemet

Denne relativt opne haldninga til andre guddomar og til andre uttrykk for religiøsitet har fått enkelte til å trekkja den konklusjon at det heidenske religionssystemet tillot alt, kor det ikkje fanns grenser eller rammeverk for kva som var akseptabelt og kva som ikkje var det. Men også for den heidenske religionen fanns det avgrensingar som det var mogeleg å forsera som sjokkerte både folk og stat, og som i yttarste forstand kunne framprovosera kraftige sanksjonar. Den romerske staten var tvungen til å innta ei viss inkluderande haldning grunna riket sin enorme etniske, kulturelle og religiøse diversitet, kor det skjedde ein tosidig utveksling mellom Roma og dei perifere områda. Nye guddomar fann vegen til Roma, men det romerske panteon og ikkje minst dyrkinga av den romerske keisaren fann også vegen ut i provinsane og vart del av deira gudeverd.²² Men det var ikkje noko allment dekret eller lov som påbaud religiøs toleranse og fridom, grensene for lovleg gudsdyrking var prega av ad-hoc avgjersle hjå keisaren og statsapparatet når situasjonen særleg kravde dette, noko som tyder at denne prosessen var svært dynamisk og i konstant endring.²³

Men det var grenser, og desse grensene mellom det normale og det ekstreme religiøse hadde ofte hadde ein samanheng med struktureringa av gudsdyrkinga og den potensielle trusselen den kunne utgjera mot staten og etablerte romerske dygder. Ein av dei mest kjende tiltaka var mot den såkalla Bacchus-kulten kor Senatet i 186 f.Kr dømte mange initierte til dauden og la svært sterke føringar på kulten sin struktur, økonomi, møtepraksis og presteskap, både i Roma og i resten av Italia.²⁴ Historikaren Livius, som skreiv om hendinga over 150 år seinare, poengerte fleire skammelege punkt kulten hadde gjort seg skuldig i, slik som nattlege, løynde møter kor kvinner og menn av ulike sosiale stender møttes fritt og konspirerte mot den etablerte samfunnsordenen.²⁵

²² Rupke (2012) s.140

²³ Beard, North, Price (1998) Vol 1, s.228

²⁴ Takács (2008) s.97

²⁵ Beard, North, Price (1998) Vol 1, s.91-92

Dette fokuset har vorte intimt knytt til polariteten mellom «religio» (religion) og «superstitio» (overtru) som eksisterte i romersk tankegang. Den romerske definisjonen av religion var varierende, men var nært knytt til offentleg religion og religiøse ritual som skulle verna staten og ekspandera riket. Konseptet overtru var like vidfamnande og kunne både vera andre folk og land sine guddomar sett inn i eit hierarkisk system med det romerske panteon på toppen, men også for upassande og framande kultar og praksisar som truga den romerske staten og den romerske identiteten.²⁶ Det tydde ikkje at det guddommelege som vart definert som superstitio var falskt eller ikkje-eksisterande, dei var høgst reelle guddomar som ein kunne ha grunn for å frykta og respektera. Men grupperingane som tilba dei kunne ha ein farlegare agenda eller nytta guddommelege krefter til negative og samfunnstrugande mål, og difor måtte dei stoggast.

2.1.3 Uakseptabel religiøs framferd for romerske maktthavarar

Det var ikkje prinsipielt straffbart å ta del i ei religiøs gruppe eller handling som vart fordømt som superstitio, men statsapparatet kunne straffeforfølgja deltakarar om dei var mistenkt for politiske og moralske overtramp. Kombinasjonen av seksuell promiskuitet og potensiell trussel mot det etablerte var aspekt som også seinare vart nytta i legitimeringa av straffeforfølgning av religiøse grupperingar. Dei påståtte nattlege seansane kor kristne utførte kannibalisme, ofra born og hadde incestuøse orgiar er eit typisk døme på førestillingar om vonde grupper som gjer og står for det omvendte av alt som er godt, normalt og sedeleg.²⁷

Ein kan også merka seg at det også var ein klar skilnad på statleg definering og forfølgning, og lokale folkeopprør mot religiøse grupperingar. I slike tilfelle var ikkje lynsjinga styrt administrativt eller legitimert statsjuridisk, men var prega av lokale og spontane utbrot etter ein periode prega av svolt, naturkatastrofar eller krigar.^{28 29} Når situasjonen kravde ein syndebukk vart det framande og ukjende i trua og praksisen til slike grupper, som vanlegvis vart tolerert, brukt som forklaring på kvifor ulykke hadde ramma området. Dynamikken minner til dels om dei europeiske hekseprosessane, kor reelle eller imaginære grupper fekk skulda for uhell og ulykker som skjedde i lokalområdet.³⁰

²⁶ Kahlos (2009) s.13

²⁷ Hargis (2001) s.12

²⁸ Jones C (2014) s.49

²⁹ Kahlos (2009) s.10

³⁰ Behringer (1995) s.5

Som den franske historikaren Henri-Irénée Marrou har påpeika så hadde ikkje heller kristendomen monopol på fanatisme.³¹ Det fanns enkeltaktørar som utgav anti-kristne verk med svært aggressiv retorikk mot kristne som fekk skulda for uhell som ramma riket og dermed måtte bli tatt hand om av staten. Særskild farleg kunne ein slik antipati vera når ein slik aktør stod nær keisaren og maktapparatet, slik som magistraten Sossianus Hierocles som i fleire verk gjekk hardt ut mot kristendommen og var ein nær tiltrudd av Diokletian og ein svært høglydt tilhengjar av den religiøse einskapspolitikken keisaren førte.³²

2.2 Kristne haldningar

Den kristne toleransen i antikken mot andre kristne og heidenske grupperingar har tradisjonelt hatt eit svært dårleg rykte. Denne framstillinga har antakeleg ein samanheng med mykje av det tilgjengelege kjeldegrunlaget, som ofte kjem frå kristne apologetar, kristne kyrkjefedre og nykonvertittar med flammande hjarter. Ein apologet var ein person som tok på seg å forsvare den kristne læra og dei kristne dogmer mot ein reell eller innbilt trussel i form av eit skriftleg verk, ein apologi, som angreip andre religiøse/filosofiske system og førestillingar. Dei teologiske prinsippa som apologeten bygde argumentasjonen sin på, varierte sterkt utifrå årstal og personleg overtyding, men dei fleste apologiar hadde to aspekt felles: den dissekerer avgrunnen mellom «falsk religion» og «sann religion», og eit krav om at den kristne identiteten har absolutt prioritet over alle andre formar for lojalitetsband og kjensle av tilhøyre.³³

Mange av dei hadde blitt «framande for verda», tok avstand frå alle profane aktivitetar og levde asketisk kor kommunikasjonen i hovudsak var brev, brev som primært omhandla trusspørsmål. At dualismen mellom det sanne og det falske er intens og at alle andre vegar enn den kristne av dei blir fordømt er då kanskje ikkje til å undrast over. Som Anders Klostergaard Petersen har påpeika så var slike apologiar ofte skrivne og tiltenkt eit kristent publikum, sjølv om det kunne vera adressert til prominente heidningar.³⁴ Ein aggressiv retorikk tente dermed også ein annan agenda enn det som potensielt var apologeten si personlege meining, for også i dag veit at sjølv om meningsmotstandarar i politiske debattar kan verka hatefulle og fordømmende mot kvarandre er det nok berre i få tilfelle dei hatar kvarandre. Ordbruken var ein del av det politiske spelet.

³¹ Kahlos (2009) s.10

³² Ibid

³³ Jacobsen, Ulrich, Brakke (2009) s.57

³⁴ Jacobsen, Ulrich, Brakke (2009) s.26

Generelt, og dette gjeld for dei fleste antikke kjelder som kjem med religiøse påstandar, er det kronisk utfordrande å gjera greie for kor representativt desse påstandane var eller om dei kun talte for den individuelle skribenten. Men om ein forutset at mange kristne delte denne haldninga, korleis kunne ein forhalde seg og ha relasjonar til såkalla avgudsdyrkarar? Den kanskje enklaste tilnærminga finn ein allereie hjå Tertullian, som riktig nok skriv om kva straff og pine som ventar avgudsdyrkarane. Men han poengterer sterkt at dette vil skje i etterlivet, kor alle vil få si rettferdige dom av Kristus, dei samtidige og politiske implikasjonane er fråverande i denne argumentasjonen.³⁵ Om ein veit at alle vonde og avgudstruande menneske blir straffa med eld og svovel medan ein sjølv tar del i paradiset, kan nok tålmodet får ein kosmisk dimensjon som er meir langtrekkjande enn daglegdagse tvistemål og problem.

Ein ide med nærliggjande psykiske komponentar var tanken om at det romerske riket eksisterte for å oppfylle den kristne misjonen. Romerriket veldige storleik, relative indre tryggleik og stabilitet, samt den romerske inkorporeringa av lokale og nasjonale guddomar meinte nokre kristne apologetar, som Tertullian, var det ideelle utgangspunktet for Guds plan om å kristne verda.³⁶ At den romerske staten innførte lovar som streid med kristent samvit, var ein motreaksjon mot ein uunngåeleg prosess mot kristen universalisme. Av den grunn måtte dei kristne oppføre seg som gode og lydige borgarar så lenge det ikkje streid mot deira kristne tru slik som militærtjeneste og offer. Historikaren Arnaldo Momigliano har nok eit poeng når han skriv at det var dei kristne som heilskapleg gruppe og ikkje den individuelle kristne som den romerske staten frykta, då «the the ordinary Christian did nothing which menaced his pagan neighbours»³⁷

Ein annan mogeleg tilnærming som simplifiserte relasjonen mellom kristne og heidningar finn ein allereie i Apostelgjerningane og i Paulus sin nemnde tale på Areopagoshøgda, kor dei fromme athenarane eigentleg tilbad den kristne gud utan å vita det. Dette kan ha vore eit kristent kompromiss i interaksjonen med heidningar, kor skilnaden mellom dei truande ikkje naudsynleg var så forskjellige i trusspørsmål, kor heidningane leid av falsk medvit og rett og slett ikkje visste betre. Enkelte høgverdige heidningar som Sokrates og Pytagoras kunne ha oppnådd eit glimt av den guddommelege visdom og kjent nærværet til Gud, men det var

³⁵ Kahlos (2009) s.25

³⁶ Momigliano (1987) s.136

³⁷ Momigliano (1987) s.137

likevel ei kløft mellom den kristne og andre truande; berre dei kristne hadde fått del i den fulle sanning om Gud og kosmos. Men det å berre kome eit stykke på vegen er jo ikkje det same som å ta feil av vegen.

2.3 Seinantikke sætrekk?

Kan ein så identifisera visse sætrekk ved den seinantikke religionsutøvinga i forhold til tidlegare? I utgangspunktet er dette vanskeleg, fordi ein konstruerer ei avgrensing som ikkje eksisterte klart for aktørar i samtida, basert på eit kjeldegrunnlag som kan vera for flytande å tidsfesta konkret.

Den kanskje største endringa i seinantikken var kanskje korleis også filosofien orienterte seg meir mot sjel og etterliv. Den filosofiske opplysning, som blir sett høgt av dei fleste filosofar og filosofiske retningar, kunne no ikkje berre nyttast til å leve godt og gjere rett i dette livet, innsikta kunne også frigjera sjela frå mørke og materie i det neste. Ein av dei mest tonegjevande var nyplatonismen, som både var velkjend hjå heidenske aktørar men øvde også stor påverknad på kristen teologi.³⁸ Nyplatonistane lærte at verda eksisterer mellom to ytterpunkt mellom ein strålekrans av lys, som er Gud eller Den Eine, og absolutt mørke kor det guddommelege lyset ikkje slepp til. I motsetning til den kristne dualismen så hadde ikkje dette mørket nokon eigen eksistens eller personlegdom, den vondskap som i kristen samanheng blir kreditert Satan er ifølgje nyplatonistane berre fråvær av Gud. Den menneskelege sjel er også opplyst av det guddommelege medan kroppen og materien står så langt frå Den Eine at det er for mørke å rekna.³⁹ Nyplatonistane avviste også den kristne tanken om at nokon var meir fortente eller stod nærare Gud basert på religiøs overtyding og ikkje eit liv i reinsemd og dygd. Nyplatonismen preika derimot at gjennom eit moralsk og filosofisk liv kunne ei sjel enten direkte eller gjennom reinkarnasjon oppnå å bli eitt med Den Eine og den kosmiske verdssjela.⁴⁰

2.3.1 Nye religiøse entreprenørar

Det sterke fokuset på individuell frelse og individuell kunnskap om det guddommelege har av religionshistorikar Jonathan Z. Smith blitt knytt direkte til dei religiøse entreprenørane som i følgje han var typisk for perioden.⁴¹ Desse entreprenørane var personar som stod utanfor nokon konvensjonell form for religiøs struktur eller organisasjon, som reiste rundt utan noko

³⁸ Corrigan (2005) s.101

³⁹ Remes (2008) s.102

⁴⁰ Remes (2008) s.17

⁴¹ Smith J (1978) s.186

spesifikt utgangspunkt og tilbydde kunnskap og tenester til områda dei reiste gjennom eller opphaldt seg i. Nokon var astrologar, spådomslesarar og magikarar og tilhørde dermed etter antikk definisjon kategorien superstitio, medan andre opphaldt seg meir i grenselandet mellom superstitio og religio og var omreisande predikantar, misjonærar eller initiert i presteskapet til ulike kultar, slik som lækjarguden Asklepios. Det som kjenneteikna slike entreprenørar var i følgje Smith ein høg grad av mobilitet som framhaldt ulike lokale og etniske særpreg, men likevel oversteig desse grensene ved å samanblanda dei og spreia dei over større områder med base i sin eigen religiøse autoritet. Ein slik lausriven religiøs autoritet var sett på som ein stor trussel frå det etablerte geistlege hierarkiet, kanskje særskild det kristne, som kjempa mot ulike kristne tradisjonar om definisjonsmakt og påverknad.⁴²

2.4 Tempelvandalisme

Eit flittig argument i høve ei påstått konfliktlinje er oppkome og øydelegginga av tempelstrukturar. Ein har meint at kristne konsekvent øydela kultiske objekt og stal tempelgods frå heidenske heilagdomar, og som dermed beviser konfliktforholdet mellom gruppene.

Enkeltepisoden som er sjølv rollemodellen for idear om tempelvandalisme ser ut til å vera øydelegginga av guden Serapis sitt store gudshus, Serapeum, i Alexandria i 391 e.Kr, kor ein kristen mobb tok seg inn i bygget og i løpet av kort tid raserte heile tempelområdet. Dette har vorte sett på som eit klassisk døme for kristen markering i bybiletet, sjølv om bakgrunnen for angrepet i Alexandria var komplekse maktstrukturar mellom ulike administrative og geistlege aktørar i byen og altså ikkje kun ei dualistisk konflikt mellom kristne og heidningar.⁴³

Fleire forskarar har påpeika kor vanskeleg det er å sikkert identifisera om eit tempel har vorte øydelagt av naturkatastrofar, blitt forlatt og forfalne av økonomiske eller prioriteringsmessige grunnar, eller vorte rasert av menneskehender. Historikaren Penelope Goodman som har skrivne om tempelsituasjonen i Gallia, eit område med høg tempelrate og av kristne samtidige (mellom anna Paulinus av Nola) påstått å vera særdeles utsett for kristen tempelrasering og massekonversjon.⁴⁴

Det store fleirtalet av tempelområder var også forlatt utan at påviselig kristen aggresjon var involvert meiner Goodman, og viser til at dei stadige trugsmåla om barbariske invasjonar

⁴² Smith J (1978) s.187-88

⁴³ Gaddis (2005) s.221-222

⁴⁴ Lee (2000) s.129-30

kravde store ressursar til det militære, kor det samstundes var ein generelle nedgang i eliten sin rikdom og ressursar. I dei tilfella kor det er påviseleg funn av kristne inskripsjonar og vandalisme, legg Goodman til at det er umogeleg å vita om dette vart gjort for å setja ein stoppar for heidensk gudsdyrking, eller gjort for å driva ut vonde demonar og falske guddomar etter at tempelet var forlatt. Etter at eit område hadde fått ein kristen majoritet var det ikkje uvanleg at tempelbygget vart gjort om til kyrkjer og kapell, kor eksorsisme av dei resterande kultobjekta kunne vera ein naturleg måte å reinsa bygget og gjera det klart for ein kristen kyrkjelyd.⁴⁵ Å nytta tempelvandalisme som eit eintydig argument for konfliktlinja mellom kristne og heidningar er altså svært problematisk og vanskeleg å tolka.

2.5 Statsmakt og kyrkjemakt

Statsmakt og keisaren sin relasjon til religion og til spesifikke religiøse grupper summerer opp mykje av seinantikkens kompleksitetar kor både strukturar og aktørar hadde påverknadskraft og kor lover og dekret overlappa og motsa kvarandre.

Lite offisielt endra seg ikkje fordi om Konstantin orienterte seg mot kristendomen. Han var pontifex maximus så lenge han levde, deltok i offentlege ritual og utnemnde nye prestar til embeter. Samstundes var det klart at Konstantin sette den kristne kyrkja i ei heilt anna særstilling, kor han allereie i dei fyrste årene av si regjeringstid personleg grunnla fleire kyrkjer i Roma, donerte store summar av gull frå det kongelege skattkammer og unntok kristne prestar frå offentlege verv og plikter på lik linje med enkelte særskilde heidenske presteskap.⁴⁶

Også juridisk kom det lovar i heidensk disfavour, i årene mellom 312-321 e.Kr vart private ofringar og divinasjonar kriminalisert, og då Konstantin vart einekeisar i 324 e.Kr vart også offentlege ofringar, konstruksjon av kultstatuer og vond magi forbode.⁴⁷

Slike motsetningar har vore bakgrunnen for den store diskusjonen i kva grad Konstantin og resten av Flavius-keisarane var dedikerte og strengt kategoriserande kristne eller tolerante herskarar opptatt av diplomati og Realpolitik. Ein mellomposisjon finn ein hjå historikaren Elizabeth Digeser som meiner at dei motstridande elementa kjem av det ulike innhaldet i det moderne omgrepet toleranse og det antikke omgrepet «forbearance» som på norsk kan oversetjast til tålsemnd eller «overbærenhet».⁴⁸

⁴⁵ Lavan, Mulryan (2011) s.178

⁴⁶ Beard, North, Price (1998) Vol 1, s.367

⁴⁷ Kahlos (2009) s.61

⁴⁸ Giddis (2005) s.64

- Toleranse baserar seg på at ein aksepterer noko eller nokon og respekterer dei uavhengig av ulike meiningar eller verdiar
- Forbearance seg på at ein har tålmod med noko eller nokon sjølv om ein syns det er dårleg og feilaktig, i håp om at det til slutt skal ta slutt.

Ei slik innstilling kan vera medforklarande til Konstantin og etterfølgjarane sitt aggressive retoriske språk og dei relativt få og moglegevis lite effektive tiltaka som vart iverksett.

Det var særskild under Theodosius (379-395 e.Kr) kor kanskje mest definerande lova kom i 391 e.Kr då alle ofringar, vitjingar til tempelet og tilbeding av kultbilete vart kriminalisert.⁴⁹

2.5.1 Keisaren som påverknadsfaktor

Lova anno 391 e.Kr kan verka som det endelege vendepunktet for heidensk religion, men som historikaren David Hunt har påpeika så var ikkje Theodosius sin religiøse politikk så kategorisk og omfattande som ein skulle tru; lova diskuterer i stor grad ære, offentleg sømd og plikter til dommarar og guvernørar og var nok retta mot offentlege embetsmenn og prominente personar, ikkje mot folkesetnaden generelt.⁵⁰

Den seinantikke keisaren var ingen autokrat og regjerte ved støtte og legitimitet frå aristokratiet som forventa utnemningar og embete til gjengjeld. Om ein keisar då kun valde støttespelarar basert på religion ville han oversjå og potensielt øydeleggja alle tradisjonelle konvensjonar og nettverk som eksisterte, noko som kunne vera svært risikofyllt. Det var alltid nok av makthungrige generalar og andre tronpretendarar som kunne oppnå støtte og mobilisera eit misnøgd aristokrati.⁵¹

Av den grunn kan ein tolka keisaren sin påverknadskraft i høve religiøs konversjon av aristokratiet som varierende og ikkje spesielt omfattande. Ein keisar kunne indikera religiøs preferanse ved utnemning av embete, donasjonar, personleg livsførsel og oppretting nye høge sosiale posisjonar for dei kristne geistlege. Dette kunne i sin tur føra til religiøs opportuniste som mellom anna både Libanius og Symmachus skriv om. Påfallande var den rikaste delen av aristokratiet busett i dei vestlege delane som vart konvertert sist til kristendomen, medan dei austlege delane som tidleg var kristen hadde ein heilt annan grad av «nye menn» i dei høgare sosiale krinsane.

⁴⁹ Salzman (2002) s.178

⁵⁰ Kahlos (2009) s.90

⁵¹ Salzman (2002) s.180

2.5.2 Det inter-religiøse aristokratiet

Den sosiale gruppa som i all hovudsak er representert i kjeldegrunnlaget, særskild dei meir detaljerte og med eit individuelt tilsnitt, er aristokratiet. Dette aristokratiet er ingen unison gruppe sosio-økonomisk, dei omfattar som samlenemning både den rurale landadelen med sine enorme jordeigendomar, dei urbant rike med titlar og næringsinteresser i både handel og sjøfart samt den mest fornemme som tok sete i Senatet. Etnisk kunne dei ha svært ulike opphav i riket, kor til dømes Paulinus av Nola og Ausonius var frå Gallia, Symmachus frå Italia medan Gregor av Nyssa og Gregor av Nazianz frå Kappadokia i Tyrkia.

Likevel hadde alle desse enkelte referansepunkt som gjorde interaksjon og fellesskap mogleg, dette har vorte identifisert og forklart med omgrep som paideia og romanitas.

Særskild historikaren Peter Brown har vore opptatt av paideia som sosial markør:

- Paideia eit sett kulturelle kodar som er felles for den romerske eliten over heile imperiet og vert tileigna gjennom undervisning i retorikk, klassisk litteratur og mytologi og filosofi, og gjerne vidare studium hjå eit akademi eller kjend lærar og/eller filosof.⁵²

Denne utdanninga hadde fleire funksjonar, både som ein identitetsmarkør og velstandsmarkør, men også som ein inngangsportal til eit yrke i statsadministrasjonen. Dei aller fleste elitemenn, frå keisar til senator til guvenør, hadde gjennomgått ei slik utdanning, med enkelte unntak som hadde avansert gjennom ei militær karriere.

- Romanitas var ein term som skulle uttrykka romersk universalisme, identitet og tilhøyre og overlappa alle dei ulike etniske, religiøse og kulturelle kolorittane ein kunne finna i det romerske riket.⁵³

Eit anna moment som knytte aristokratiet saman var ekteskap og slektskap, kor eit giftarmål mellom to familiar var ein tung vurdering av pengar, posisjon og kontaktnett. Eittersom aristokratiet aldri var svært stort, var det på eit tidspunkt vanleg med inter-religiøse ekteskap kor den eine parten var kristen og den andre heidning. Dette har vorte undersøkt av Michele Salzman som basert på tilgjengelege kjelder har gjort funn som indikerer at ektefellen som regel heldt på sin eigen religion og at borna i all hovudsak følgde foreldra sin religion etter kjønnslinjene; kor faren var heidning vart sonen heidning, kor mora var kristen vart dottera kristen.⁵⁴ Ein veit lite om i kva grad kva dei ulike delane om familien syns om det inter-

⁵² Brown (1971) s.35-41

⁵³ Elm (2005) s.2

⁵⁴ Salzman (2002) s.178

religiøse aspektet av sin eiga slekt, men i kvardagen kan ein av praktiske grunnar vanskeleg tenkja seg at denne tematikken var altoppslukande. Slike familiar må ha innfunne seg med enkelte kompromiss. For den kristne delen av familien har moglegevis også Paulus sitt fyrste brev til korintarane kapittel 7:13 vore inspirerande, kor han skriv at:

*«Om ei kone har ein mann som ikkje trur, og han gjerne vil bli buande saman med henne, skal ho ikkje skilja seg frå mannen. For mannen som ikkje trur, blir helga ved kona, og kona som ikkje trur, blir helga ved mannen fordi han er ein truande bror. Elles hadde borna dykkar vore ureine, men no er dei heilage».*⁵⁵

At bibelske autoritetar legitimerer inter-religiøse ekteskap var nok tryggjande som opna for ein viss aksept av ikkje-kristen tru i familien.

2.6 Oppsummering

Det er i stor grad anakronistisk å snakka om antikken sin store religiøse toleranse kontra den sterke religiøse intoleransen i til dømes mellomalderen og tidleg moderne tid. Den romerske staten var ikkje prega av prinsipiell toleranse men av realpolitisk pragmatisme kor stabilitet og geografisk ekspansjon gjorde det naudsynt å tillata framande førestillingar og guddomar. Så lenge dei ulike religiøse grupperingane ikkje kunne tenkjast å utgjera ein sosial trussel eller postulera ulydige og opposisjonelle tankar om styresmaktene, var pluralitet ikkje sett på som problematisk. At dei kristne i viss periodar vart forfølgd hadde nettopp med sakseigarskapet til lojalitet å gjera; dei kristne vart framandgjorte frå det augeblikk då keisaren definerte det å vera lojal romar til å ofra til keisaren og dermed innordna seg det som vart oppfatta som allmenne og inkluderande idear. Det religiøse var ein komponent, men kor frykt for konspirasjon og maktfragmentering også var viktige element for statsmakta.

Den kristne ekspansjonen førte til endringar i sjølve statsmakta også, kor keisaren si rolle vart endra. I motsetning til ein kristen keisar hadde ein heidensk keisar enkelte viktige fordelar for rammeskapinga av kva som var akseptabelt og ikkje. Ein heidensk keisar hadde ikkje eit rivaliserande presteskap som eksiserte separat av statsadministrasjonen med sine heilt eigne aspirasjonar om påverknad av keisarmakta. Den kristne keisaren sin politikk var også prega av realpolitiske vurderingar, kor heidenske enkeltpersonar i aristokratiet ikkje kunne ignoreras uavhengig av kva offisiell religionspolitikk som vart ført. Dette aristokratiet var på gjennom store delar av 300-talet farga av ein inter-religiøs tendens som prega mange ekteskap

⁵⁵ 1.Kor 7:13

og slektskap som relativiserte den kristne dominansen. Gunstig for den heidenske delen av eliten var også statsmakta sine pragmatiske ytterpunkt; om ei gruppe truga statsmakta spela det liten rolle kva tru dei hadde, og om ei gruppe var nyttige for statsmakta spelte det heller ikkje stor rolle kva tru dei hadde.

3.0 Problematiske definisjonar og ekskluderande kategoriar.

*By seeing events only through Christian eyes, we risk overestimating the dominance of religious issues in this turbulent period*⁵⁶

Som skissert i kapittel 2 er ei utfordring i samband med ein historisk epoke å skulle tolka fenomen eller oppfatningar i ein tidsperiode når ein sjølv ikkje deler den same historiske horisonten og dei same referanserammene. Ved at nokon skreiv ein vulgær graffiti på ein vegg eller å fortel om jordbruk i eit skriftverk vil historikaren få tilgang til viktig, men fragmentert informasjon. Historikaren må derimot sjølv konstruera den større konteksten kring. Slike holrom blir nøydd til å fyllast med subjektive vurderingar og kvalifiserte gjettingar. Dette vil alltid vera eit komplisert tilhøve, men sjølv når ein har sett seg inn i konteksten for historiske kjelder kan likevel ord og termar som er nytta vera misvisande ettersom meiningsinnhaldet i eit omgrep ikkje er det same i dag som tidlegare.

I denne avhandlinga sitt tilfelle relaterer problema seg særskild til dei religiøse merkelappane som dei ulike aktørane tildelte seg sjølv og kvarandre. Mange av desse markørane eksisterer fortsatt i dag men potensielt med ei ganske annan tyding og assosiasjon enn i seinantikken. I dette kapitlet vil eg diskutera omgrep og definisjonar som står heilt sentralt i avhandlinga sin tematikk, nemleg «kristen» og «heidning». Som innleiingssitatet indikerer er dei eksisterande kjeldene i sterk kristen favør, kor både det som er kristeleg og det som er heidensk får alt anna enn ein nøytral og objektiv tilnærming.

Slik er jo kjelder prinsipielt; kjelder har alltid eit opphav som ikkje er utan agenda eller egne meiningar. Den heidenske stemma er langt meir taus enn den kristne, og ein er difor nøydd å innta ei svært kjeldekritisk innstilling og nøye vurderera kva ein sjølv legg i slike religiøse omgrep. Dette kapitlet vil ta for seg følgjande problematikk:

⁵⁶ Lane Fox (1986) s.592

- Kven er den kristne og kva ville det seia å vera kristen?
- Kven er heidningen og kva ville det seia å vera heidning?
- Korleis skal moderne forskarar forhalda seg til termar som oppstod i seinantikke men fortsett har bruksområder i dag?
- Korleis kan og skal ein definera seinantikke aktørar som ikkje let seg definera religiøst?

3.1 «Den kristne»

I den akademiske diskursen har det vore stor debatt om den legitime bruken av omgrep som relaterer seg til motsetningsparet «kristen» og «heidning». Omgrep vil alltid inkludera og ekskludera, generalisera og spesifisera på same tid, kor komplekse fenomen lett blir for eindimensjonalt.

Kristne aktørar har opp gjennom historia avgrensa oppfatninga si om kva som var kristent og kven som var kristne i forhold til deira egne, snevre tolking av dei bibelske skriftene. Men også moderne forskarar kan ha vanskeleg for å skilja mellom kven som tilhøyrrer dei ulike religiøse gruppene kor spørsmålet ofte blir:

- kven er kristne basert på egne definisjonar?
- kven er kristne basert på andre grupperingar sine definisjonar?

Historikaren Nicholas Baker-Brian gjer eit talande døme på den potensielle kompleksiteten relatert til religiøs identitet ved å visa til manikeismen si utvikling i Persia. Grunnleggjaren Mani definerte seg som profet av både Buddha, Zarathustra og Jesus Kristus, men den såkalla manikeismen la langt større vekt på radikal dualisme og Kristus sine guddommelege sider enn den kristne hovudtendensen.⁵⁷ I verket Shabuhragan dedikert til den persiske kongen, valde Mani å nytta omgrep frå zoroastrisk tru for å skildra religionen sin og gjera den meir tilgjengeleg og forståeleg for den zoroastrisk-orienterte fyrsten. Ettersom det finns så få direkte kjelder frå Mani og manikearane sjølv, blir det svært utfordrande for forskaren å vite kva som var «reelle» element frå manikeismen og kva som var pedagogiske grep for å gjera seg forstått hjå det persiske hoffet.⁵⁸ Hadde religionen sterke element frå zoroastrismen eller var trua i hovudsak kristen, og i tilfelle; kristen i forhold til kven, og kristent i forhold til kva? I så måte gjer også historikar Eric Rebilliard ein godt døme på kompleksiteten i forhold til den antikke versus den moderne innhaldet i termar som kristen. Han viser til studiar som har vorte

⁵⁷ Harmless (2012) s.202

⁵⁸ Baker-Brian (2011) s.19

gjort kring såkalla «kristen gravferd» som sette eit fokus på kristne sine gravstader.⁵⁹

Problemet er at mange kristne i antikken ikkje oppfatta religionen sin som eit relevant aspekt i val av grav, kor ein i katakombar har funne kristne og heidningar lagt i same rom med ein inter-religiøs utsmykking.⁶⁰ Å då tematisera «kristen gravferd» med dei avgrensingar det medfører kan fort verta anakronistisk.

Dette er spørsmål som ein må ha eit bevisst forhold til, og i så måte er eg einig med historikaren Judith Lieu som hevdar at ein må vurdera religiøs identitet i antikken både som kontekstualisert og påverkeleg ettersom det geografiske, det lingvistiske og det kronologiske er medverkande faktorar til at ein identitet aldri er statisk men alltid i endring.⁶¹

Slik avgrensande kategorisering eksisterer ofte for å skapa eit meir ryddig inntrykk og for å gjera ein analyse meir liketil. Det fortel i utgangspunktet ingenting om korleis enkeltaktørar eller grupperingar sitt trusliv «eigentleg var» eller kva dei «eigentleg trudde på». For å freista å kunne inkludera mangfaldet og samanhengen mellom dei ulike kristne gruppene definerer eg kristne som:

- alle som trur at Jesus Kristus hadde ein guddommeleg relasjon til Gud og kom til jorda med eit frelsesbodskap, sjølv om det kunne vera svært så ulike idear om kven Kristus var eller korleis relasjonen til Gud faktisk var.

Merksemda kring den kristne diversiteten kan faktisk utgjera ein ekstra dimensjon i forståing av den religiøse dimensjonen. Keisar Julian vert til dømes ofte berre har blitt kreditert med ein «kristen oppfostring», men som myndling av den arianske keisar Konstantius vart han faktisk oppdratt som arianar og hadde såleis ein naturleg opposisjon til mange nikenske kyrkjefedre allereie før han vart heidning.⁶²

Bår kristne aktørar i kjeldene omtalar «den kristne kyrkja», «kristendomen» eller nyttar «kristen» i adjektivform vil det i stor grad vera snakk om den ortodokse hovudretninga som til dels vart konsolidert ved kyrkjemøtet i Nikea i 325 e.Kr. Om det skulle vera ein av dei andre retningane vil dette i tilfelle presiserast.

3.1.2 Eiga identitetsnemning

Som ein har sett var det heilt essensielt for dei tidlege kristne å kunne definera sitt eige trusgrunnlag gjennom kategorisering og ekskludering, men sjølv ikkje hjå ei slik sjølvbevisst gruppe var termen som definerte dei sjølvkonstruert. Allereie etter bybrannen i Roma i år 65

⁵⁹ Rebilliard (2012) s.3

⁶⁰ Ibid

⁶¹ Lieu (2004) s.18

⁶² Smith R (1995) s.2

e.Kr skal dei kristne ha vorte omtala som «*the people commonly known as Christians*», sjølv om dei på dette tidspunktet fortsett var ein så liten minoritet at dei ikkje hadde nok påverknad til sjølv å påtvinga folkesetnaden sin definisjon.⁶³ Fram til det andre hundreåret var det heller ikkje uvanleg at kristne apologetar omtala seg sjølve og kyrkjelyden som «*the so called Christians*». Motviljen hadde basis i at namnet var tildelt av andre med negativ brodd, slik som til dømes donatistane heller ikkje likte sine aukenamn og berre oppfatta seg sjølv som kristne ved å omtala seg som «*the church of truth*».⁶⁴

Det var også ein distinksjon mellom kristne i form av å vera døypt, sjølv om dette berre i mindre grad vart tematisert i mitt kjeldeutval. Det er i og for seg inga stor overrasking då det ikkje var obligatorisk å verta døypt for å tre inn i den kristne religionen, det vanlege var å verta døypt som gamal eller om ein vart alvorleg sjuk.⁶⁵ Men allereie i det 5 hundreåret finns det enkelte dømer kor det å vera døypt og det å vera kristen vart samanstillt.⁶⁶

I dei kristne reguleringar, som mellom anna vart vedtatt ved konsilet i Elvira kring år 300 e.Kr, var det også ein klar distinksjon mellom dei døypte og dei udøypte i form av moralske krav. Der vart det lagt ned forbod mot at kristne fekk gå til tempelet å ofra eller vera tilstades under ei ofring utan å spesifisera eventuelle sanksjoner. Var det derimot ein døypt kristen som tok del i offerseremonien, ville ein umiddelbart verta utestengd frå det kristne fellesskapet i 10 år.⁶⁷ Som Christopher Jones poengterer var det ein stor skilnad mellom dei to gruppene i kva ein kunne forventa. For å bli opptatt i det kristne fellesskapet, det såkalla «*katêchoumenoi*» på gresk, måtte ein gjennom bibelstudium og teologisk skoloring som kunne ta fleire år før ein vart døypt, då ofte ved påsketider. Då gjekk ein frå å vera «*fideles*» det vil seia «*trufaste*» til å bli ein «*opplyst*» eller «*illuminati*».⁶⁸

3.2 «Heidningen»

I forståinga av den såkalla heidendomen og dei såkalla heidningane er tilhøvet endå meir diffust. Kristne kjelder og kristne aktørar var ofte svært påpasselege med å omtala den store diversiteten av heidenske kultar og gudsdyrkingar som eit, unisont og oversikteleg trussamfunn som ved kritikk kunne rammast som ein front. Om ein person var tilhengjar av

⁶³ Beard, North, Price (1998) Vol 1, s.306

⁶⁴ Pelttari (2009) s.363

⁶⁵ Jones C (2014) s.20

⁶⁶ Ibid

⁶⁷ Lee (2000), s.73

⁶⁸ Jones, C (2014) s.21

Isis, av Mithras eller av Jupiter var for mange kristne apologetar svært irrelevant fordi det var uttrykk for det same avguderiet og hadde same vonde opphav.⁶⁹

Ein apologet var som nemnd i kapittel 2 ein person som forsvarte den kristne trua og kristne dogmer mot reelle eller imaginære anti-kristne argument, kor både Tertullianus, Justin Martyr, Hieronymus og Augustin kan nyttast som typiske representantar for denne gruppa. Desse apologetane nytta ofte retoriske grep for å profilera dei ulike heidenske grupperingane verst mogeleg ved å samanblanda ulike ritual frå ulike kultar. Det blodige okseofferet, taurobolium, vart tillagt same rituelle tyding som Magna Mater sitt støyande og kastrede presteskap, gallis, og dei mytiske skildringane av menneskeoffer var for den kristne apologeten Lactantius bevis for kor barbarisk og utagerande «heidendomen» faktisk var.⁷⁰ Sjølv ordet «heidning» og «heidendom» vart brukt i kristen retorikk for å skissera kven «me» var i opposisjon til kven «dei» var. Tilhengjarane av heidenske kultar omtalte seg sjølv aldri som heidningar og det har vore vanskeleg å finna spesifikke termar som dei nytta når dei omtalte seg sjølv som truande tilbedarar. Ein hadde ei lang rekkje ord som indikerte kultisk handling eller religiøs kjensle, slik som «threskeia» (tilbeding), «eusebia» (visa religiøs dedikasjon), «nomos» (religiøs lov) og «pietas» (fromheit), men ingen felles term for tilhengjarar sett under eitt.⁷¹

Dette kan vera nok ein indikator på at ein ikkje oppfatta at dei ulike kultane slekta på kvarandre eller danna nokon felles front basert på liknande aspekt. Som Mary Beard, John North og Simon Price har poengtert: «*it seems also that the initiates of most of the cults did not generally use any particular term of self-description, to define them as a potentially exclusive adherents of the cult concerned*».⁷² Eit unntak var Isis-kulten som faktisk hadde sin eigen term for ein tilhengjar av Isis kor dei tilbedande nytta visuelle teikn på dedikasjonen sin i form av hårfrisyre og hårpynt. Men dette er den einaste beviselege heidenske termen som potensielt kunne nyttast som ein likestilt identitetsmarkør høvesvis kristen og jøde.⁷³

3.2.1 Definisjonen av heidning

I takt med ein stadig meir ekspanderande kristendom vart det viktig for enkelte heidenske aktørar å ha eigne ord og definisjonar for å skildra sitt eige religiøse standpunkt. Kultiverte menn som keisar Julian og sofisten Libanius valte ofte å omtala sine trusfellar som

⁶⁹ Kahlos (2007) s.2

⁷⁰ Jacobsen, Ulrich, Brakke (2009) s.286

⁷¹ Kahlos (2007) s.18

⁷² Beard, North, Price (1998) Vol 1. s.307

⁷³ Ibid

«tilhengjarar av lova som er nedarva frå forfedra», men kanskje særskild brukt var ordet «hellene» og «hellenizein» som indikerte nokon som både slutta seg til den gresk-romerske religionen og kulturen med kva det omfatta av skolering i litteratur, retorikk og generell danning.⁷⁴

Denne termen omfatta med andre ord i praksis berre dei av ein viss sosial stand og skolering, og ikkje heile folkesetnaden i alle samfunnslag som trudde på dei gresk-romerske gudane. Termen var problematisk som ein religiøs markør fordi den også kunne inkludera høgtstående og velutdanna kristne som Gregor av Nazianz, som såg på ordet som ein kulturell indikator som han sjølv kunne vera deltakande til.⁷⁵ Andre kristne relativiserte termen ved å nytta ordet til å gjelda alle ikkje-truande sett utifrå deira personlege perspektiv. Den ortodokse biskop Athanasius av Alexandria omtalte keisar Konstantius som «hellene» og hevda han hadde vendt attende til heidendomen fordi han engasjerte seg sterkt for ariansk kristendom.⁷⁶

I den tidlege fasa til kristendomen valde apologetar som Tertullian, Origenes og Ireneus å omtala heidningane som «ethnikos/gentalis» og «nationes» for nokon som ikkje tilhøyrer den jødiske ætta.⁷⁷ Etersom dei tidlege kristne oppfatta seg som arvtakarar til den jødiske lova og den jødiske Jehova, vart omgrepet brukt om nokon som var av gresk eller romersk etnisitet men som ikkje var kristen.

Seinare, i løpet av det 4 hundreåret, overtok eit mindre flatterande ord, «paganus». Paganus skal ha vore avleia av ordet «pagus» som tydde «nokon som tilhøyrde ein landsby» og som kunne indikera to ulike tolkingar:

- nokon som tilhøyrde ein uskolert og usivilisert bondestand og difor ikkje hadde nok kunnskap til å forstå den kristne sanninga.
- nokon som var så stadbunden at dei prinsipielt heldt seg til dei tradisjonelle ritane i motsetning til kristendomen som var universell og urban.⁷⁸

I alle høve inviterte ordet til heilt andre assosiasjonar enn «hellene» som impliserte kultur og danning. Tydinga i ordet paganos har vorte tatt opp i mange europeiske språk; det tyske «heide», det engelske «heathen» og det norske «heidning» baserar seg på same opphavet, kor «heide» var eit vilt og utemt område utanfor sivilisasjonen.⁷⁹

⁷⁴ Kahlos (2007) s.19

⁷⁵ Daley (2006) s.32

⁷⁶ Kahlos (2007) s.18

⁷⁷ Jones C (2014) s.21

⁷⁸ Chauvin (1990) s.6-9

⁷⁹ Jones C (2014) s.21

For den perioden som brevsamlingane i kjeldeutvalet mitt stammar frå, det 4 og det tidlege 5 hundreår, var det fortsett mange prominente og tonegejevande aristokratar og hoffnære menn som stod utanfor det kristne trusfellesskapet. Det verkar då også som termen i hovudsak vart nytta av kristne som kommuniserte med andre kristne eller eit imaginært kristent publikum. I brev til heidningar eller verk retta mot heidenske aktørar nytta kristne heilt andre ord.⁸⁰ Heidningane var, frå eit kristent perspektiv, påviseleg så uvitande om si eiga fortaping at dei ikkje eingong kjende sin eigen status, noko kyrkjehistorikar Henry Chadwick har kommentert: «*the pagans did not know they were pagans until the Christians told them they were*».⁸¹ Likevel var det ikkje eit ord som openbart var heilt ukjend for intellektuelle enkeltpersonar. I eit brev til Augustin skildra den heidenske filosofen Longianius seg sjølv, antakeleg ironisk, som: «*id est, a pagano homine*».⁸²

3.3 Meir moderne og objektive ordkonstruksjonar?

Korleis skal då ein moderne forskar forholde seg til desse termane? På den eine sida er det svært uheldig å nytta omgrep som er skapt som ekskluderande referanserammer for å skilja mellom «oss» og «dei andre». I dette ligg det ein implisitt forventning om at den såkalla heidendomen er ein lågareståande versjon av det kristne religionssystemet som ein kan samanlikna og setja opp mot kvarandre. Inntrykk om korleis ein religion bør vera går ofte i kristen favør, for som historikaren A.H.M Jones har presisert så er «*paganism not so much a religion as a loosely-knit amalgam of cults, myths and philosophical beliefs of varying origins and even more varying levels of culture*».⁸³ At heller ikkje «dei andre» i form av heidningar vedkjente seg denne kristne konstruksjonen, tileigna seg den og nytta den som identitetsmarkør gjer ikkje tilhøvet for moderne bruk enklare.

Men å finna ein alternativ, meir objektiv term, har vist seg å vera svært komplekst og ikkje fullstendig tilfredsstillande. Mange forskarar finn ordet heidning så problematisk at ein har freista å konstruert heilt nye omgrep som «polyteist», «tradisjonell praktiserande», «tilbedar av dei gamle gudane», «gamal kult» etc. som betre ivaretar mangfaldet i den heidenske trua.⁸⁴ Men desse termane byr også på sine egne problem. Til dømes utelet omgrepet polyteist dei heidenske truande som i moderne tid har vorte kalla «henoteistar». Dette var heidningar som i

⁸⁰ Beard, North, Price (1998) Vol 1, s.387-88

⁸¹ Chadwick (1985) s.9

⁸² Kahlos (2007) s.25

⁸³ Jones A.H.M (1986) s.940

⁸⁴ Kahlos (2007) s.4

praksis nærast var monoteistar som i stor grad dedikerte seg til ein enkelt guddom, sjølv om andre guddomar eksisterte og vart respektert som aspekt ved den eine, store guddom.⁸⁵ Eit kjend døme kan vera nyplatonistane sitt fokus på «Den Eine» som pantokrator eller gudekonge som herska over alle dei mindre guddomane som eigentleg var manifestasjonar av det same opphav.⁸⁶ Det simplifiserer også det antikke verdsbilete, kor termen implisitt set monoteisme opp mot polyteisme som det rådande prinsippet for religiøs tenking. Det er også svært vanskeleg og langt frå objektivt å skulle definera kva kultar og guddomar som fell under såkalla tradisjonell praktisering og gamle kultar versus kultar og trusoppfatningar som vart del av den gresk-romerske trua på eit seinare tidspunkt. I så måte er eg einig med mellomalderhistorikar Patrick Geary som lakonisk konstaterer at: «*It's no use trying to invent new terms for past social groups. We are stuck with the vocabulary we have inherited*».⁸⁷ Ord som heidensk og heidendom er dessutan så inngrodd både i populærkulturen og innanfor academia, at omgrepet rommar eit sett med assosiasjonar som dei fleste vertfall delvis har ein overflatisk kunnskap om. Dernest er det eit tilbakevendande faktum i historia at når menneske skal skildra og dissekera fenomen i fortida som ikkje eksisterer lenger, vil resultatet ofte bli termar som implisitt eller eksplisitt er subjektive, ekskluderer og avslører eigen kulturarv og verdiar.

I mangel på ein betre definisjon vil også eg i denne oppgåva nytta «heidning» og «heidendom» når eg omtalar trusførestillingar og aktørar som ikkje tilhøyrer den kristne eller jødiske trua og kan plasserast og plasserte seg i den gresk-romerske religionen og kulturen. Fordelen med ein generell term er jo nettopp at det omfattar fenomen som er svært mangfaldig og som er svært kontekstbunde. Heidningar kunne vera ikkje-truande i ei folkemengd som hørde på ein kristen predikant, det kunne vera dei for fornemme og verdige aristokratar som kristne kyrkjefedre sendte høviske brev til, og det kunne vera kaoselement presentert i kristen retorikk som truga den romerske staten sin stabilitet.

3.4 Individet mellom kategoriane

Viktig for ein nye generasjonen av forskarar, særskild etter 1970, har vore å bryta opp den strenge kristen-heidning aksens og poengtera det store mangfaldet innad i desse grupperingane som ikkje alltid er like tydeleg i skriftelege kjelder. Når kristne kjelder skreiv om kor kristent

⁸⁵ Versnel (1990) s.35

⁸⁶ Remes (2008) s.158

⁸⁷ Geary (2002) s.42

samfunnet hadde vorte, er det ikkje alltid lett å skilja mellom realitet og ynskjetenking. Dette har også historikaren Robert Markus har påpeika; «*the image of a society neatly divided into «Christian» and «Pagan» is the creation of late fourth-century Christians, and has been taken at face value by modern historians*». ⁸⁸ Men med denne tilnærminga har det blitt skapt nye problem i høve definering og termbruk av aktørar som ikkje enkelt kan kategoriserast som kristen og heidning.

3.4.1 Forskarane si tilnærming

Allereie i 1923 freista den franske historikaren Charles Guignebert å laga distinksjonar i ein streng kristen-heidning akse ved å nytta termen «semi-kristen». Med dette omgrepet meinte Guignebert personar som levde i eit samfunn av ekstrem synkretisme og som hadde vorte delvis kristne. Dei kristne ideane hadde derimot ikkje vorte systematisert og dominerande i den enkelte sin mentale førestillingsverd, men eksisterte sidestilt med heidenske idear. Slike personar, som Guignebert også omtala som «*les gens incertains*» var for usikre til å ta eit aktivt val; dei trudde både på Kristus og på gudane og såg eigentleg inga motsetningsforhold i dette. ⁸⁹

Antikkhistorikaren Gerald Bonner tok denne tanketråden vidare i eit verk frå 1984, kor han delte inn kristne og heidningar i «heidningar», «semi-kristne», «heidenske kristne» og «kristne». Såkalla semi-kristne var dei som sympatiserte med kristendomen og gjerne hadde noko kunnskap om trua, men som endå ikkje hadde blitt døypte eller lot seg styra av dei kristne krava høvesvis moral og avgudsdyrking. Dei heidenske kristne derimot var døypte og dedikert til den kristne trua, men som fortsatt bar med seg fragment av heidensk tru og rituelle idear. ⁹⁰ Problemet med Bonner sine klassifikasjonar var at han tok utgangspunkt i at eit aspekt, enten det heidenske eller det kristne, var dominerande og dermed likevel sette dei to typane opp mot kvarandre. Dernest meinte Bonner at dei heidenske kristne var meir ærlege og oppriktige fordi dei eksplisitt tok til i det kristne trusfellesskapet og såg med ein viss misnøye på dei som snudde kapp etter kva religiøs vind som blas.

Men at eit individ skiftar religiøst perspektiv treng ikkje naudsynleg vera utelukkande av kyniske vurderingar relatert til karriere og framgang. Historikaren Raffaella Cribiore

⁸⁸ Schott (2008) s.4

⁸⁹ Kahlos (2007) s.27

⁹⁰ Ibid

illustrerer dette med å visa til retorikaren Hecebolius som var den kristne læraren til Julian. Då Julian vart keisar engasjerte plutselig Hecebolius seg i heidensk kultaktivitetar, og då Julian døydde utropte han seg som kristen igjen. Av den seinantikke kyrkjehistorikaren Sokrates vart han uthengt som den verst tenkelege slange forrædar. Men det er ikkje umogeleg at Hecebolius, som med si eklektiske tru av kristne og nyplatonistiske tankar, ikkje kjende seg framandgjort av verken den heidenske eller kristne kategorien. Slik kunne han letthendt byta offisiell tilknytning utan at hans personlege tru naudsynleg endra seg.⁹¹ For å unngå heile den konstruerte opposisjonen mellom kristne og heidningar, tenkte antikkhistorikaren James J. O'Donnell hovuddistinksjonen i høve religiøsitet mellom haldningane og toleransen kristne og heidningar hadde mot religiøs pluralisme. Til dømes var keisar Julian etter denne definisjonen «uheidensk» i dei fordømmende haldningane sine mot kristne, medan ein kristen person som Ausonius var «heidensk» i haldninga si mot den store venekrinsen av både kristne og heidningar. I O'Donnell sitt system finns det altså «tolerante heidningar», «intolerante heidningar», «tolerante kristne» og «intolerante kristne».⁹² Andre har kritisert O'Donnell for å ivareta den same modellen men med nye avgrensande kategoriar sett opp mot kvarandre, kor graden av toleranse var meir eit aspekt i religiøsiteten heller eller enn ein distinksjon. Det gjer til dømes liten meining å forklara heile keisar Julian sin religiøsitet ved å kategorisera han som ein intolerant heidning fordi han vart oppdratt til å vera ein intolerant kristen, men det gjer forklaring til viktige aspekt ved trua hans. Sjølv etter at han, etter eige utsegn, vart heidning som ei religiøs oppvakning klarte han ikkje å kvitta seg heilt med den kristne strukturen og dei kristne ideane om tru, dedikasjon, organisasjon og moral. Han tenkte som ein kristen, berre med motsett forteikn.

3.4.2 Kritikk

Ein av kritikarane er Maijastina Kahlos, som kritiserer alle dei nemnde termene for å vera for opphengt i inndeling kor kristen eller heidning er forteiknet, og kor kategoriane automatisk blir sett i opposisjonsforhold til kvarandre. Ho har i sin tur konstruert eit eige omgrep, «incerti» eller «usikker». Med dette meiner ho alle individ som ikkje kan klassifiserast eller kategoriserast, og viser til usikkerheit som ein individuell mental status omkring si eiga sjel, etterliv, tru etc. Omgrepet har heller ikkje det same lada innhaldet som enkelte av dei andre termene, som indikerer noko som er ufullstendig og halvhjarta. Ein incerti sluttar ikkje med å vera kristen eller heidning, men er i ein tilstand av tvilrådig usikkerheit og kunne såleis vera

⁹¹ Cribiore (2013) s.1

⁹² O'Donnell (1979) s.52

ein eller begge deler på same tid. Som Kahlos skriv: «*incerti could be characterized as a constant movement between the opposite*». ⁹³ Ein anna fordel med dette omgrepet er at det også omfattar personar som i utgangspunktet kunne bli tildelt ein relativ klar kategori. At menneska i ei historisk formidling faktisk får opptre som individ og ikkje som ein struktur eller ein type er svært viktig. Det gjer høve for å forstå ein religiøsitet som ikkje var like standhaftig heile livet, utan at dei naudsynleg slutta å vera kristen eller heidning av den grunn.

3.5 Oppsummering

Å skulle forstå ein annan periode enn sin eigen vil alltid vera vanskeleg, og det blir heller ikkje enklare ved at ein ikkje har tilgang til det kontekstuelle språket som blir nytta i kjeldane. Ein kristen er ikkje «berre» visse teologiske prinsipp, like lite som ein heidning «berre» omfattar tilbeding av den eller den guddomen. Å vera bevisst på diversiteten i eit enkelt ord, og sjå individet bak storleikar som «kristendom» og «heidendom» er essensielt for å forstå kompleksiteten i ein historisk periode. Å ha ei reflektert innstilling til språkbruken, er kanskje viktigare enn nøyaktig kva konkret ord ein vel å nytta seg av. Ingen av termene her føreslått er på nokon måte ideelle, men «*incerti*» framstår på mange måtar som den mest fleksible og mangesidige av utvalet, og blir difor det omgrepet eg kan koma til å nytta i skildringa av enkeltpersonar sine ambivalente religiøse haldningar.

4.0 Aktørane

Aktørane er fundamentet som kjeldegrunnlaget mitt baserer seg på, kor deira personlegdom, kjensler og førestillingar er kaleidoskopet som skal nyttast for å eit inntrykk av seinantikken sin religiøsitet. Alle var kjende namn i si eige samtid, i det minste i si eiga sosiale sfære kor dei vart oppfatta som lærde, danna og ikkje minst skolerte i retorikk, poesi og poetikk. Nokre får som regel ei viss nemning i verk og leksikon om seinantikken, men blir som regler kreditert for skrifter og hendingar som ikkje relaterer seg til brevsamlingane sine. For best mogeleg å kontekstualisera aktørane og brevsamlingane deira vil eg i dette kapitlet handsama følgjande aspekt:

- Kva funksjon spelte brevsending i slike relasjonar?
- Kva utfordringar er det å nytta brevsamlingar som kjelde?

⁹³ Kahlos (2007) s.31

- Kven var aktørane bak brevsamlingane?

4.1 Brevet som funksjon

Brevet var heilt sentralt for å pleia venskapsrelasjonane. Det er sjeldan at ein møter aristokratar utanfor den sosiale og intellektuelle konteksten som hjelper moderne menneske å forstå dei. Gjennom breva ser ein dei i relasjon til andre, kor slik kommunikasjon forutset ein tilhøyrar, som i teorien kunne vera alle utdanna latinkunnige men ofte var adressert til ein spesifikk person.⁹⁴ Det var bøn om hjelp, tilråding og karriereval, førespurnader om føreståande arrangement og informasjon om familien si helse. Det var langt sikrare å skriva personleg enn politisk, for når eit brev vart publisert eller kopiert til andre vart som regel det svært private innhaldet redigert bort av den samvitsfulle mottakaren eller avsendaren.

Publikasjon hadde nemleg ei ganske annan tyding enn en moderne. Prosessen før var nok prega av same grad av bevisst og kritisk redigering, men sjølve publikasjon er etter Catherine Coneybear sin definisjon *"merely sending it to another party, under a covering letter bestowing the right- or even the obligation- to publicize its contents."*⁹⁵ Det var likevel ein skilnad på halvformelle brev som kunne publiserast i bokform og private brev med konfidensielt innhald.

Den halvformelle brevtypen, som i hovudsak er basisen for kjeldegrunnlaget mitt, var tiltenkt å skulle kasta glans over brevskrivaren og var til dels nøye planlagt i format og formulering. Symmachus skreiv alltid kopiar av breva sine for eige bruk og valde ein kronologi i brevsamlinga som baserte seg på mottakaren si grad av makt og prominens. Libanius hadde også publiserte nokre av sine brev som reklame for filosofiskole sin og dei retoriske evnene hans som lærar for potensielle kundar.⁹⁶

4.1.2 Utfordringar ved å nytta brev som kjeldebasis?

Det har vorte påstått at heidningar og personar som sterkt identifiserer seg med den klassiske kulturen tematiserte i mindre grad sin eigen religion enn det kristne gjorde.⁹⁷ Samstundes er det grunn å innta ein viss skepsis til om dette gjer eit nøyaktig innblikk i aktørane sin relasjon til religion. Størsteparten av det brevmateriale ein har frå seinantikken av kristent opphav, noko vil gjera det meir sannsynleg at refleksjonar kring den kristne trua er bevart.

⁹⁴ Trout (1999) s.220

⁹⁵ Coneybear (2000) s.14-16

⁹⁶ Salzman (2009) s.lviii

⁹⁷ North (1992) s.318

Dernest kan ein spørja seg med kva bakgrunn brev fortsett er bevart og tatt vare på av det kristne klostervesenet, noko som i stor grad er tilfelle for dei fleste av breva. Både Libanius, Symmachus og til dels Ausonius kan takka sitt store ry som retorikarar og poetar for at så mange brev fortsatt eksisterer. Brev som finns frå Paulinus, Gregor av Nyssa og Gregor av Nazianz også har ein annan funksjon enn det poetiske; deira rolle som kyrkjeferde, helgenar og trusforvararar skulle på best mogeleg måte konserverast for den seinare kristenheiten å sjå.

At dette kan vera ein faktor i det varierende fokuset på religion må takast høgde for, manglande skildringar av eigen religiøsitet er jo ikkje det same som manglande religiøsitet. Fordelen med brev er derimot at sjølv om utsegn om religion ofte ikkje er like framstående, og i mange tilfelle kjem til uttrykk meir indirekte, er det naudsynleg ikkje like ornamentert eller like kalkulerande som i til dømes ein tale. Implisitte idear og tankar har enklare for å medvitslaust snika seg inn i ein tekst, særskild når brevet er formulert til vener kor presisjonen ikkje trong å vera like høg som til dømes eit brev til keisaren.

4.1.3 Private og offentlege sfærar

På grunn av brevet sin særeigne dynamikk mellom det private og det offentlege, valde ein å leggja vekt på heilt ulike trekk ved eigen personlegdom i brev enn talar og offisielle skriv. I eigne brev var Libanius ein svært omsorgsfull og pedagogisk lærar med mykje hjartelag for studentane sine, medan i talane refsar han dei unge og påstod at alle unge menn var late og ubrukelege.⁹⁸ Brevet ikkje berre eit brev, men også ein presentasjon til andre, og såleis modellar andre kunne etterlikna. Ein av grunnane for som nemnd at Symmachus sine brev vart bevart for ettertida var i stor grad basert på ryktet hans i mellomalderen som *ars dictaminis*, eller nokon som har evna til å forstå kunsten å komponera brev og epistlar. Breva hans vart nærast å rekna som ei handbok om brevskriving og ornamentert latin og svært sirkulert mellom lærde i mellomalderen.⁹⁹ Men i høve publikasjon av brevsamlingar ser ein kor flytande skiljet mellom private brev og offentlege brev faktisk kunne vera. Av den grunn kan ein argumentera for at eit brev i langt større grad en til dømes ein sjølvbiografi klarla personlege reaksjonar og meiningar, kor hendinga fortsett var fersk og kjenslene varme medan ein sjølvbiografi vart skrive i ettertid skulle konstruera eit strålande ettermæle.

⁹⁸ Cribiore (2013) s.37

⁹⁹ Salzman (2011) s.lxvii

Likevel må denne ambivalensen mellom kva eit enkeltindivid skulle sjå og kva mange kom til å kunne få sjå vore tilstade uansett kor mange forsiktighetsreglar ein tok. Det var stor uro hjå mange av brevskrivarane for at eit privat brev kunne koma bort ved ein illojal bodberar, kunne vera diffuse i formuleringane slik at misforståingar kunne oppstå eller vera direkte falske. Eit svært sint brev frå Basilios til broren Gregor av Nyssa viser faren ved dette, kor Gregor hadde forfalska eit brev frå ein onkel som Basilios var i konflikt med. Brevet bad om forsoning, tilgjeving og venskap i ein slik grad at Basilios nøgd sendte kopiar til sine vener som sendte det til sine vener slik at det forfalska brevet til slutt nådde heilt fram til onkelen. Han avslørte falskneriet, og Basilios si sosiale audmjuke var komplett.¹⁰⁰ Symmachus sine ord om «*be sure that the personal seal on my letters is not broken*» ser ut til å ha vore eit allment råd til alle som skreiv brev.¹⁰¹

4.2 Val av aktørar

Det er overraskande mange brevsamlingar som har overlevd frå antikk tid, så kva er bakgrunn for valet av akkurat desse 5 aktørane? Det fyrste prinsippet for val var at det måtte vera brevsamlingar både frå kristent og heidensk hald slik at ein religiøs komparasjon ville kunne gjennomførast. Dernest var det viktig at nokre av dei kjende kvarande frå før og ikkje stod lausriven frå andre relasjonar slik at inter-religiøs kommunikasjon ville vera mogeleg å påvisa. Ved undersøking viste det seg at mellom dei dei mest omfattande brevsamlingane som fortsett eksisterte tilhøyrde Symmachus og Libanius. Båe to er kjende namn innanfor antikk diskurs, men kor dei enorme brevsamlingane deira hore vore lite tematisert og forskinga sitt fokus ofte har vore retta mot format som taler og sjølvbiografi.

Båe var kjende og respekterte figurar i si eige samtid og med eit omfattande kontaktnett, og begge har i ettertid vorte framstilt som forkjemparar for heidensk religionsutøving. Libanius fekk denne profileringa grunna det nære banden til keisar Julian, og Symmachus fordi han var i konflikt med keisar Gratian og biskop Ambrosius om plasseringa av sigersalteret i senatet i 384 e.Kr. Etter mi vurdering var det eit godt utgangspunkt for ein nettverksanalyse, og eg byrja å nøsta opp i kven dei påviseleg kjende og om desse eventuelt hadde brevsamlingar også.

Det tok ikkje lang tid før eg kunne konstatera eit omfattande spindeltev av relasjonar. Det vart tidleg påvist at Libanius kjende helgenen og kyrkjefaren Gregor av Nyssa, noko som var

¹⁰⁰ Brev 58, Silvas (2007) s.77-78

¹⁰¹ Hooper, Schwartz (1991) s.13

eit svært interessant døme på relasjonar mellom heidningar og kristne, ikkje minst fordi Gregor ikkje «kun» var ein kristen men også ein geistleg og del av det kristne etablissementet. Gregor av Nyssa var i sin tur nært knytt til ein annan helgen og kyrkjefar, Gregor av Nazianz, noko som kunne gje indikasjonar på ulikskap og opposisjon mellom to kristne. Så byrja eit spindeltev av kontaktar å byggja seg opp, både inter-religiøst og internt mellom geistlege i den austlege og vestlege delen av riket. Eit nøkkelforhold geografisk var likevel Libanius og Symmachus som kjende kvarandre personleg. Vidare var Symmachus ein intim ven av den kristne poeten Ausonius, ein relasjon som var svært eigna for å skjønna dynamikken i eit inter-religiøst forhold. Så vart det klart at Ausonius hadde vore lærar en til den kristne asketen og helgenen Paulinus av Nola som kunne illustrera dynamikk og diversitet i trusspørsmål også mellom kristne, noko som var samanliknbart også mellom Gregor av Nyssa og Gregor av Nazianz. Med dette som fundament vart nettverket meir komplekst kor nye relasjonar og kjennskap vart avdekka og inkludert, før eg på eit tidspunkt hadde ei omfattande mengde linjer mellom alle aktørane enten direkte til kvarandre eller via enkeltpersonar som var kjend for begge parter. Det større sosiale nettverket vil bli utlagt i kapittel.5, men eg vil no introdusera dei seks hovudaktørane og gje ei kort, biografisk innføring i deira liv og levnad.

4.2.1 Symmachus

Quintus Aurelius Symmachus (kring 345 e.Kr til 402 e.Kr) tilhørde ein av dei rikaste og mest innverknadsrike familiane i det romerske riket. Far hans, Lucius Aurelius Avianus Symmachus, var byprefekt av Roma, leiar for den keisarlege livgarde og ein av dei leiande menn i senatet, med personlege relasjonar til keisarar som Konstantius, Julian og Valentinian I. Dette var eit upåklageleg utgangspunkt for Quintus Aurelius til å gjera karriere i det romerske statsapparatet. Som ung vart Symmachus sendt til Gallia, og undervist i Bourdeaux av ein nær ven av den nemnde Ausonius. Men opphavelig var det filosofen og Avianus sin ven Libanius som skulle vera privatlæraren hans.

Etter ein svært omfattande skolering i retorikk og litteratur vart den omlag 20 år gamle Symmachus utropt til quaestor, noko som tydde at han oppnådde retten til å sitja i Senatet for resten av livet. Få år seinare vart han utnemnd til guvenør av provinsen Lucania-Bruttium, som ligg i det moderne regionen Calabria heilt sør i Italia. Seinare skulle han bli guvenør av provinsen Africa, og byprefekt av Roma. Både i statleg embete og i kraft av å eige store landeigendomar både i Italia, Afrika og Gallia reiste Symmachus svært mykje, og nytta brev

svært aktivt både for å halda kontakt med det store nettverket sitt og oppdatera dei om kor han sjølv opphaldt seg.

I tillegg til å vera kjend for sine store kulturelle interesser og skrivekunne, var Symmachi-familien kjend for å vera svært aktive i ulike heidenske kultar, i ei tid kor mange av den aristokratiske standen vart kristne. Både faren Avianius, Symmachus sjølv og bror hans Celsinus Titianus hadde fleire religiøse embete, både som medlem av pontifeks-kollegiet i Roma og som prestar for Sol Invictus, Liber, Mithras og fleire andre. Vyrdskapen hans for dei tradisjonelle kultane var også sentralt i oppfatninga om Symmachus som ein heidensk forsvarar og samlingspunkt mot ein eskalerande kristendom, som ein av dei siste fatalistiske heidningane i Roma. Denne oppfatninga har ikkje minst rot i Symmachus sin svært aktive rolle i konflikta om sigersalteret som stod i senatshuset Curia i Roma. Dette alteret var via til sigersgudinna Victoria og sett opp av Augustus i år 29 e.Kr, men fjerna for godt av keisar Gratian i 382 e.Kr som ikkje ynskja såkalla heidensk avguderer i senatsbygget. Symmachus skreiv ein svært velformulert og forseggjort tale, *Relatio 3*, til den nye keisaren, Valentinian II, kor han bad om at alteret måtte setjast attende. Keisaren sa nei og nekta å møta Symmachus, ein avgjersle som antakeleg var tilrådd av biskop Ambrosius av Milano. Men grunna Symmachus sin rikdom og maktposisjon influerte denne konflikta i liten grad karriera hans og han fortsette å vera ein merkbar person i senatet. Det karriermessige klimaks kom då han vart utnemnd til konsul i 391 e.Kr.

Som ein av rikets mest prominente menn kjende og korresponderte Symmachus med svært mange av den romerske eliten. Av den grunn omhandlar svært mange av breva førespurnader om tenester for seg sjølv eller sine vener og klientar, og Symmachus hadde svært mange vener som han aktivt freista å hjelpa via kontaktnettet sitt.¹⁰²

4.2.2 Libanius

Libanius (kring 314 e.Kr til 392/393 e.Kr) var ein vidgjeten filosof og retorikar i det romerske riket, særskild i den austlege delen. Han var fødd i Antiokia av ein velstående og prominent familie som hadde mista mykje av sitt tidlegare ry og påverknadskraft grunna deira involvering i eit byopprør før Libanius var fødd.

Som ung mann fatta særskild interesse for filosofi og retorikk. Etter studium i den kjende akademibyen Athen underviste han frå 339 e.Kr i Konstantinopel og opparbeidde seg eit ry som ein svært kunnskapsrik lærar. Dette på trass av at han kunne svært lite latin og var nærast

¹⁰² For vidare biografiske detaljer sjå Salzman (2011) s.xx-xliv

ukjend med latinsk litteratur, då det greske språket og den greske litterære arven for han var den romerske langt overlegen. I løpet av det korte opphaldet i byen fekk han mange uvener i sjalu sofistlar som følte seg forbigått og reiste i 342 e.Kr vidare til Nikomedeia kor han møtte og vart ven med den seinare keisar Julian.

Men etter nokre få år kor han også på ny underviste ein periode i Konstantinopel valde Libanius i 353 e.Kr å reisa attende til Antiokia og vart for resten av livet verande i heimbyen og han etablerte sin eigen filosofiskule. Sjølv om han oppfatta det å gjera karriere i statsadministrasjonen som noko vulgært og underlegent, engasjerte han seg likevel sterkt i den politiske situasjonen i samtida. Særskild var det to saker som han dedikerte mykje av den kjende sølvtunga si til;

- at dei gamle bysamfunna skulle få høve til å verna om sine politiske og kulturelle skikkar i møte med ein ekspanderande stat, keisar og kyrkjemakt.
- forsvarte religionsfridomen i riket, og argumenterte mot øydeleggingar av tempel og andre religiøse byggverk.

Han støtta også Julian pro-heidske politikk og meinte som han at den kristne kyrkjeorganisasjonen hadde fått altfor stor makt innanfor rammene av den romerske staten. Men då Julian byrja å utestengd kristne frå undervisningsstillingar vart Libanius si støtte mindre entusiastisk. For sjølv om han skreiv ein vakker tale over keisaren då han døydde og forsvarte politikken han førte, hadde Libanius eit svært uproblematisk forhold til kristne enkeltindivid. Han var til dømes læraren til kyrkjefaren Johannes Khrysostomos og til den kristne teologen Theodoros av Mopsuestia, og hadde som innstilling at kristne og heidningar måtte leva fredeleg saman og respektera det religiøse mangfaldet.

Då han døydde vart han vurdert som ein av samtida sine store retorikarar. At så mange av Libanius sine brev og skrifter vart bevart er ein klar indikator på dette.¹⁰³

4.2.3 Gregor av Nazianz

Gregor av Nazianz (kring 329 e.Kr til 390 e.Kr) må ha vore mellom dei meir produktive av seinantikken sine kyrkjefedre, kor 44 orasjonar, 249 brev og 17 000 linjer poesi er bevart for ettertida. Den gjennomgåande tematikken i skriftene hans er kristen dygd og teologiske utleggingar, i så stor grad at han i 1568 vart etablert som kyrkjefar for den katolske kyrkja. Gregor vart fødd i landsbyen Nazianz som i dag låg i det sør-austlege Kappadokia av rike, av landeigenade foreldre av gresk etnisitet. Mora, Nonna, var kristen medan faren, Gregor,

¹⁰³ For vidare biografiske detaljer sjå Bradbury (2004) s.2-12

tilhørde ei særeigen sekt av jødisk orientering kalla hypsistarianarar som tilba ein øvste gud, Hypsistos, som stod over andre heidenske guddomar. Kring 325 e.Kr konverterte han til ortodoks kristendom under påtrykk av Nonna, og vart seinare biskop av Nazianz. Som ung vart Gregor undervist i heimen av onkelen, men studerte seinare retorikk og filosofi i Cæsarea, Alexandria og Athen. I Athen knyta han relasjonar både med Basilios, bror til Gregor av Nyssa, og den seinare keisar Julian.

Etter studiet underviste han ei kort tid i Athen før han vart kalla heim av faren som utan å vita det hadde ordinert han som presbyter for å ha fleire hender som kunne hjelpa den lokale kyrkjelyden. Dette tok Gregor tungt og reiste heimanfrå, men etter påtrykk frå Basilios kom han attende til Nazianz og innfann seg med det loddet faren hadde kasta for han. I løpet av dei neste årene kjempa Gregor i mot to fiendebilete; ein var keisar Julian som ved å innskrenka dei kristne sine rettar og kyrkja sin gunstige posisjon hadde vist seg som ein fiende. Derneft var arianarane sterke i provinsen, og Gregor engasjerte seg sterkt i retoriske tevlingar mot ariansk teologi og trusgrunnlag.

På grunn av sin store retoriske og teologiske kapasitet vart han utnemnd til biskop i 372 e.Kr, men sa frå seg tittelen allereie året etter då han reiste til Nazianz for å hjelpa den sjuke far sin med den kyrkjelege administrasjonen. Etter faren døydde i 374 e.Kr trakk han seg attende til eit kloster i same område som heimstaden, men vart overtala til å koma til konsilet i Konstantinopel i 379 e.Kr for å argumentera mot dei arianske biskopane og deira støttespelarar. Ved det andre konsilet i 381 e.Kr vart han utnemnd som leiar, men møtte sterk motstand frå den arianske fronten som meinte det var ein irregulær utnemning som oversåg alle hierarkiske system. Gregor vende då attende til Nazianz der han fortsette som biskop fram til 383 e.Kr då han vart så skrøpeleg at han ikkje kunne fungera i embetet. Han trakk seg då attende til familiegodset og døydde der kring år 390 e.Kr.¹⁰⁴

4.2.4 Gregor av Nyssa

Gregor av Nyssa (kring 335 e.Kr til 395 e.Kr) er rekna som ein helgen av både den katolske og den ortodokse kyrkja, og blir saman med broren Basilios og venen Gregor av Nazianz rekna som dei tre «kappadokiske ferdene». Men i motsetning til dei to andre blir ikkje Gregor av Nyssa rekna som ein kyrkjefar eller kyrkjelærar som særskild var viktig for den teologiske utviklinga av kyrkja.

¹⁰⁴ For vidare biografiske detaljer sjå Daley (2006) s.3-26

Gregor vart fødd nær byen Neocaesarea i provinsen Pontus, som i dag heiter Niksar og ligg i den nord-austlege delen av Tyrkia. Familien hans var av aristokratisk avstamming med store landeigedomar og hadde vore tilhengjarar av den kristne trua allereie før Diokletian sine forfølgingar (303-11 e.Kr).

Far til Gregor, Basilios senior, var ein kjend retorikar og advokat i heimbyen gifta seg med den rike landadelskvinnna Emmelia. I dette ekteskapet fekk paret vertfall 10 born, mellom dei Gregor av Nyssa, kyrkjefaren Basilios (også kjend under tilnamnet den store), den asketiske jomfruhelgenen St.Macrina, asketen og biskopen Peter av Sabaste samt eremitten og helgenen St.Naucratius.

Gregor fekk si fyrste skolering i heimen av mora og systera Macrina ved hjelp av familien sitt store, private bibliotek. Den vidare utdanninga er ikkje kjend, men det er sannsynleg at han vidare studerte retorikk, litteratur og filosofi i Caesarea, i dag byen Kayseri i det sentrale Anatolia. Etter studiet gjennomførde Gregor ei pilegrimsferd i Egypt og Palestina, vart døypt kring 357 e.Kr og var ifølgje Gregor av Nazianz i prosessen med å verta ordinert som prest dei neste årene etter.

Så skjedde det noko med Gregor; han braut opp frå familien sin asketisme og reiste attende til Cæsarea for å undervisa i retorikk. Forskarar har diskutert om det var ei form for religiøs krise, men Anna Silvas meiner bakgrunnen kan ha vore noko så profant som at keisar Julian døydde i 363 e.Kr og lova mot at kristne skulle kunne undervisa vart avvikla.¹⁰⁵

I Caesarea er det indikasjonar på at Gregor gifta seg og fekk born, men kona døydde kort tid etter og Basilios gjorde forsøk på å innrullera han att i kyrkja. I 371 e.Kr vart det oppretta eit nytt biskopsete i Nyssa, og Basilios, sjølv biskop, utnemnde Gregor til embete. Dette godtok Gregor motvillig og full av tvil om egne evner, men var hyppig brukt for å løysa tvistemål mellom kyrkjelyder eller delta på teologiske konsil og synodar. Dette kan ha hatt noko å gjera med Gregor sin relative diplomatiske innstilling til andre truande, kor han fleire gonger meгла mellom arianarar og ortodokse i ein slik grad at han sjølv vart mistenkt for å vera ein krypto-kjettar.¹⁰⁶

4.2.5 Paulinus av Nola

Pontius Meropius Anicius Paulinus (kring 354 e.Kr til 431 e.Kr) var fødd inn i ein aristokratisk familie med store landeigedomar i området rundt det moderne Bourdeaux. I kva retning familien kunne kategoriserast religiøst har vore vanskeleg å stadfesta, men ein har tatt

¹⁰⁵ Silvas (2006) s.13

¹⁰⁶For vidare biografiske detaljer sjå Silvas (2006) s.1-57

utgangspunkt i at Paulinus og foreldra sannsynlegvis var kristne. Dette baserer seg mykje på det statistiske kor Bourdeaux var eit viktig sentrum for kristendomen i Gallia, samt at Paulinus sjølv fortalde i eit brev korleis han i barndomen vitja han grava til martyrhelgenen St. Felix av Nola. Noko som ville vore ei uvanleg reise for ein familie som ikkje tilhørte den kristne trua. Læraren hans var poeten og retorikaren Decimus Magnus Ausonius, som han fram til Ausonius sin bortgang heldt jamnleg skrifteleg kontakt med.¹⁰⁷

I 377 e.Kr vart Paulinus utnemnd til guvenør av den sør-italienske provinsen Campania kor han pleia omgang med mange framstående personar, mellom anna Symmachus. Då Gratian vart drepen i 383 e.Kr reiste Paulinus attende til familiegodset og vekselvis budde i sør-Gallia og i Spania. I denne perioden gifta han seg med den spanske og kristne adelskvinna Therasia, og byrja kort tid etter å distansera seg frå vener og karriereambisjonar.¹⁰⁸

Lite er kjend om prosessen og motivasjonen bak den religiøse radikalisinga, men Ausonius spesifikt la skulda på kona som ein pådrivar. Heller ikkje Paulinus skisserte denne utviklinga i særskild grad, men kring 389 e.Kr vart han døypt av biskopen i Bourdeaux. Etter å ha vore barnlause i fleire år fekk Paulinus og Therasia ein gut, Celsus, som døydde etter få dagar.

Dette, saman med at broren til Paulinus vart drepen, var antakeleg ei erfaring som var sterkt traumatiserande, for kort tid etter avgjorde ekteparet å trekkja seg attende frå verda, frå rikdomen og venekrinsen, og heller fordjupa seg i bøn og ein asketisk, kristen livsførsel.

I 395 e.Kr reiste Paulinus og Therasia til Nola utanfor det moderne Napoli, som låg i tidlegare nemnde Campania. Her konsentrerte Paulinus seg om bibelske studiar og etablerte eit monastisk hushald som var ope for trusfellar og reisande.

Paulinus var av det geistlege hierarkiet kjend som ein asketisk og lærd mann, som ofte spurde han om teologiske råd eller bad han om å senda formanande brev til kristne som vakla i trua.

Etter at kona døydde kring 410 e.Kr vart han også utnemnd til biskop av Nola. Mindre enn 1 år etter at han døydde i 431 e.Kr vart det skriva eit autobiografi om det kristne og helgenliknande sinnelaget hans, og seinare helgeerklært med festdag 22.juni.¹⁰⁹

4.2.6 Ausonius

Decimus Magnus Ausonius (kring 310-395 e .Kr) vart fødd inn i ein kristen familie i Bourdeaux i det romerske Gallia, kor faren, Julius, var ein kjend doktor. Denne stillinga genererte så mykje velstand at sonen tidleg fekk byrja å studera latin og gresk språk og

¹⁰⁷ For biografiske detaljer om Paulinus sin barndom og ungdom sjå Trout (1999) s.23-33

¹⁰⁸ For biografiske detaljer om Paulinus si karriere i statsadministrasjonen sjå Trout (1999) s.45-52

¹⁰⁹ For biografiske detaljer om Paulinus si tid i Nola sjå Trout (1999) s.104-121

litteratur. Mellom 320 e.Kr til 328 e.Kr studerte Ausonius hjå onkelen i Toulouse før denne reiste til Konstantinopel for å verta lærar for sønene til keisar Konstantin. Ausonius fullførde resten av utdanninga i Bourdeaux kor han i 334 e.Kr byrja som lærar ved universitetet i byen. Om lag samstundes gifta han seg med Sabina og fekk i løpet av ein kort periode 3 born, ei dotter som ikkje er nemnd ved namn og sønene Ausonius og Hesperius. Ausonius jr. døydde som nyfødd, medan Hesperius skulle bli prefekt av Gallia, Africa og Italia og var i lange periodar tilknytta det kongelege hoffet i Milano. Allereie kring 343 e.Kr døydde kona, noko som ramma Ausonius tungt og inspirerte til nokre av dei betre dikta han komponerte kor han skildrar eit godt og kjenslevarmt ekteskap. Han gifta seg aldri igjen, og skreiv over 30 år seinare svært inderleg om kona.

På eit tidspunkt vart Ausonius forfremma til professor i retorikk og var kjend som både ein stor retorikar og ein stor poet. Desse evnene, saman med antakelege gode familiære relasjonar i den galliske eliten, gjorde at keisar Valentinian II i 368 e.Kr gjorde han til privatlærar for sonen Gratian som opphaldt seg ved hoffet i Trier. På dette tidspunktet var også Symmachus i Trier for å konsultera keisaren om senatoriale oppgåver, og Ausonius og Symmachus fann kvarandre gjennom den felles interessa for retorikk og poesi.

I årene 370-75 e.Kr eskalerte maktgrunnlaget til Ausonius sterkt, kor han kunne påverka keisarsonen gjennom rolla som privatlærar. At Gratian vart keisar i 375 e.Kr gjorde ikkje påverknadskrafta mindre, og ein meiner at Ausonius i denne perioden var sterkt involvert i keisaren sitt legislative arbeid. I 380 e.Kr trekte Ausonius seg attende i Bourdeaux for å pleia dei litterære interessene sine. I alle høve mista både han og sonen mista all prominens då tronpretendaren Maximus drap Gratian i 383 e.Kr, og Ausonius levde dei siste årene på godset sitt og var ikkje del av den offentlege sfære.

Ein stor diskusjon kring Ausonius sitt liv har vore livssynet hans, men kor ein har tatt utgangspunkt i at både familien hans og Ausonius var kristen. I nokre av dei meir personlege dikta sine omtalar han seg sjølv som kristen og gjennom dikta får ein inntrykk av at han hadde relativ stor kjennskap til kristne skrifter og alluderer til både Johannesevangeliet og Apostelgjerningane. Oversetjaren av Ausonius sine skrifter, H.G Evelyn-White, har likevel påpeika at dette beviser lite då dikta bevisst var retta mot kriste aktørar kor Ausonius uavhengig av personlege oppfatningar måtte «kle seg opp til kyrkjjes». Eit anna moment er kor negativ og direkte profan Ausonius er til venen og den tidlegare eleven Paulinus sin nye, asketiske livsstil. Ein dedikert og djupt truande kristen kan naturlegvis ha vore ueinig i den

asketiske orienteringa, men likevel kunne forstått ynskje om å tena Gud. Ausonius derimot konkluderer med at Paulinus må ha vorte gal. Etter Evelyn-Whites syn hadde Ausonius et pragmatisk og konvensjonelt perspektiv kor han aksepterte kristendomen som den nye status quo utan at han eigentleg vurderte identiteten sin som verken kristen eller heidning.¹¹⁰

5.0 Relasjonar og nettverk mellom kristne og heidenske aktørar

*His reign was distinguished for religious tolerance. He took a neutral position between opposing faiths, and never troubled anyone by ordering them to adopt this or that mode of worship. He made no attempt to fasten his own beliefs on the neck of his subjects, but left the various cults undisturbed as he found them.*¹¹¹

Ordene er frå det historiske verket Res Gestae av den heidenske historikaren Ammianus Marcellinus og omtalte den kristne keisaren Valentinian I sitt styre mellom 364-375 e.Kr. Valentinian var ein truande og døypt kristen som storslått feira kristne merkedagar og haldt hoff i Trier med ein insisterande kristen profil.¹¹² Den heidensk orienterte Ammianus likte dårleg den religiøs fanatisme og einsretting som han fann i samtida, og var heller ikkje spesielt sympatisk innstilt til Valentinian I.¹¹³ Likevel vart han tildelt ein omfattande religiøs toleranse og velvilje mot andre truande. Med tanke på Ammianus sin bakgrunn og agenda verkar det sannsynleg at det var slik forfattaren faktisk opplevde tida under Valentinian. Ikkje minst fordi kristne kjelder rapporterte det same om Valentinian sitt religiøse storsinn. Den kristne diktaren og asketen Prudentius hadde dette å fortelja om keisaren: *Our generous prince, rewarding all alike, confers on pagans highest dignities and lets them seek the homage of their own, not hinders men still sunk in idol cults from reaching earthy heights*». ¹¹⁴ Kva kan dette fortelja oss?

Det gjer innblikk i ein kompleksiteten som ikkje alltid har fått rom mellom framstillingar av statiske konfliktlinjer, aggressiv retorikk og utilnærmelege religiøse frontar. Relasjonen mellom Valentinian I og ikkje-kristne grupper fortel også ei anna mogeleg sanning; ein keisar som vurderte religion gjennom pragmatiske perspektiv, om statleg aspirasjon mot stabilitet og

¹¹⁰ For vidare biografiske detaljer sjå Evelyn-White (1919) s.viii-xiv

¹¹¹ Mitchell (2007) s.247

¹¹² Den, Drijvers, Den Hengst (2009), s.76

¹¹³ Den, Drijvers, Den Hengst (2009) s.55

¹¹⁴ Contra Symmachum, Eagan (1965) Bok 1:615

religiøse ro og om ein kristen som haldt på tittelen pontifex maximus gjennom heile sitt keisarembete og ikkje følte seg truga av religiøs pluralisme i riket.¹¹⁵

Dette er også utgangspunktet og aspirasjonen for dette kapittelet; å freista å koma forbi den tildels dogmatiske framstillinga ved å gå til dei heilt konkrete, individuelle kjelder. Desse kjeldene er som nemnd dei personlege brevsamlingane til:

- Den heidenske aristokraten og senatoren Symmachus
- Den heidenske sofisten og retorikaren Libanius
- Den kristne retorikaren, biskopen og helgenen Gregor av Nyssa
- Den kristne retorikaren, biskopen, kyrkjefaren og helegenen Gregor av Nazianz
- Den kristne senatoren, asketen, biskopen og helgenen Paulinus av Nola
- Den kristne retorikaren, poeten og keisarlararen Ausonius

Kapittelet vil vera oppdelt i 3 hovuddelar som står særskild sentralt for den religiøse analysen:

1. Aktørane sin religiøsitet, kor eg også vil ta i bruk eit større utval kjelder anna enn brev og skissera enkeltaktørane sin vurdering av eigen religiøsitet og tankar kring religion og religiøs sameksistens i si eiga samtid.

2. Korrespondanse mellom kristne og heidenske aktørar, kor eg vil utdjupa innhaldet i brevvekslinga mellom enkeltaktørar og korleis religion blir tematisert og handsama i personlege forhold

3. Nettverk mellom kristne og heidenske aktørar, kor eg vil visa dei sterke inter-religiøse relasjonane slik det framgår i breva og drøfta korleis dette kan visa ein annan røyndom enn den retoriske som er overlevert oss gjennom samtidige skrifter.

5.1 Religiøsitet og individ. Kva er religiøs identitet?

Eit svært moderne ord å nytta i ei rekkje fagområder, særskild dei med eit meir sosialt og individorientert perspektiv, er identitet. Med identitet meiner ein dei konstruksjonar eit individ eller ei gruppe gjer seg kring eige sjølvbilete og som stadig blir reforhandla under sosial, kulturell og etnisk påverknad.¹¹⁶ Ein religiøs identitet blir forstått som dei rammer som utgjer det meiningsberande i ei religiøs tru og som relatert til forståinga av godt og vondt, rett og galt, forholdet til verda og verdas utvikling og ikkje minst relasjonar til andre og forståinga av

¹¹⁵ Errington (2006) s.189-90

¹¹⁶ Ashmore, Lee (1997) s.5

andre ikkje-truande.¹¹⁷ Det impliserer då at ein religiøs identitet er i konstant utvikling og i eit påverknadsforhold til samfunnsmessige forhold, sjølv om namnet som skildrar den konkrete identiteten kan vera den same over tid. Ein heidning i antikken og våre idear om ein heidning er like plaga av historisk kontekst som ein kristen i dag og ein kristen i antikken. Dei er ikkje det same fordi samfunnet ikkje er det same, og sjølv om ein har enkelte førande og unisone trusprinsipp vil innhald og meining ein legg i religiøse omgrep vera heilt ulike. Faren er då at ein kan tillegga meiningar og haldningar til personar som tilhøyrar denne gruppa, sjølv om ein ikkje deler alle likskapar med gruppa for øvrig. I dei seinare år har termen multi-identitet vorte ein meir hyppig brukt term, kor mellom anna historikar Peter Burke har vore ein av føregangspersonane til identitetsteori. Burke sine hovudtankar blir med Eric Rebilliard ord oppsummert slikt:

*«an individual may hold multiple identities within a single group and within intersecting groups. Within a single group, a person can have several identities: for example, a man can identify both as a father and as a son in an extended family group. Multiple identities in intersecting groups occur when different groups, in which an individual has different identities, overlap».*¹¹⁸

Tilhengarane av identitetsteori har vorte kritisert for å nytta for mykje empiri og subjektiv tolking, ettersom så få kjelder faktisk har eit individuelt tilsnitt og dei få som er det (til dømes det sjølvbiografiske verket *Confessiones* av Augustin, biskop av Hippo) har vanskar for å seia noko representativt for andre enn det spesifikke individet. Men det nye fokuset på identitet og fleire identitetar har gjort mange forskarar meir merksame på korrelasjonen mellom diskursive termar og sosiale konstruksjonar.

5.1.2 Heidenske religionsidentitetar: Symmachus sin religiøsitet i brev

Ein klassisist og senator som Symmachus valde i stor grad å framstilla seg sjølv med ein religiøs profil i form av utøvande ritual og embete i ulike presteskap. Symmachus var då også eit typisk døme på denne tilnærminga, kor svært få formuleringar avslører den påviselig sterke religiøse dedikasjonen som faktisk Symmachus hadde til mange av dei heidenske kultane. Som Salzman poengterer så veit ein svært lite om Symmachus sitt kjensleliv fordi han er så lite personleg i breva sine: *«We do not even know how he felt about his fathers forced absenc from Rome. We do not know, either, how Symmachus felt about his wife».*¹¹⁹

¹¹⁷ Gilhus, Mikaelsson, (2007) s.54

¹¹⁸ Rebilliard (2012) s.5

¹¹⁹ Salzman (2011) s.liii

Dei fleste av Symmachus sine brev som omtalar dei prestelege pliktene hans er adressert til venen Praetextatus som sjølv var ein ruvande figur i heidensk religionsutøving. Den gamle aristokraten var augur, prest i kulten til Vesta, Sol Invictus, Liber, Hercules og Mithras, initiert i kulten til Magna Mater og deltakar i dei elyseiske mysteria.¹²⁰ Som ein nær tiltrudd av både keisar Julian og den kristne Valentinian I brukte Praetextatus store ressursar på å oppretthalda heidenske kultstader. Han klarte til og med å overbevise Valentinian I om ikkje å stenga tempelet i Eleusis, noko som både fortel om Praetextatus sine retoriske gåver og om keisaren si pragmatiske innstilling.¹²¹ Det var då for Symmachus ein naturleg retning å retta klagsmål og uro kring presteembeta, slik Symmachus gjorde. I brev 1.42 skreiv han «*concern for my pontifical duties constrains me*»¹²², og i brev 1.49 «*I am intently distressed because, despite numerous sacrifice, the prodigy of Spoleto has not yet been expiated in the public name*»¹²³.

Som mange andre kultiverte menneske i seinantikken var det ein overflod av litterære referansar til guddomar og myter i breva hans, men Symmachus presenterte ikkje seg sjølv som religiøs privatperson i nærare grad. Til Praetextatus okka Symmachus seg derimot også over dei mange pliktene alle presteembeta påla han, noko som delvis skriv seg frå at Symmachus følte han ikkje kunne overlata oppgåver til andre av prestestaben. Symmachus skreiv i brev 1.51:

*«I do not intend a colleague to take my place when there is such negligence among the priests. Once this sort of delegation of religious affairs was straightforward; now to desert the altars is, for Romans, a kind of careerism».*¹²⁴

Dette er eit svært interessant utsegn då det imøtegår moderne idear om kristendomen sin appell etter den kristne koplinga til keisar og statsapparatet, kor opportunisme var motivasjonen for mange konversjonar i dei høgare sosiale krinsar. Dette fenomenet har vorte brukt som bevis på dei heidendomen sin langsame daud, men tyder det å forlata altera naudsynleg det same som å verta kristen? Med tanke på den stadig veksande dominansen av kristen tru både hjå keisar, hoff og statsadministrasjon, kan enkelte ambisiøse heidningar ha vald å tona ned sin eigen religiøse bakgrunn ved å ikkje ta på seg *offentlege* religiøse embete. Det er ikkje det same som å umiddelbart venda seg til det kristne alter.

¹²⁰ Ando, (2008) s.167

¹²¹ Salzman (2011) s.92

¹²² Brev 1.41, Salzman (2011) s.87

¹²³ Brev 1.49, Salzman (2011) s.106

¹²⁴ Brev 1.51, Salzman (2011) s.109

5.1.3 Libanius sin religiøsitet framstilt i brev

Dei same vage formuleringane om religion er tilfelle også for sofisten Libanius. Han nytta eit vell av omgrep som alluderte til Homer, Jason og dei greske guddomane, men i eigne brev tematiserte han sjeldan seg sjølv som eit religiøst individ. Eit av dei få unntaka er å finna i brev 1480.5 kor Libanius klaga over at han ikkje hadde fått lese eit brev fordi han var «*busy around the god in the temple*»¹²⁵. Kva guddom sitt tempel dette var, og om handlinga han var opptatt med var ei rituell handling som offer eller kontemplativ bøn vart ikkje spesifisert. Ordet han valde for å skildra hendingar var «*diatribein*» for å skildra hendinga, og som han ofte nytta i samband med læring og individuell komposisjon.¹²⁶

Som ein kan sjå er det få indikasjonar på ein sterk religiøs overtyding verken hjå Libanius eller Symmachus, bortsett frå det reint konkrete og rituelle. Med tanke på korleis tempel og offerhandlingar for heidenske personar var knytt til posisjonen som byborgar og romar fortel det eigentleg ikkje så mykje om Symmachus og Libanius sine religiøse idear. Dette har då også vore ein tradisjonell, kristen kritikk mot den heidenske religionen, kor heidendomen har vore vurdert som simplistisk, upersonleg og uforpliktande fordi så mykje fokus vart lagt på utføring av ritual og offerhandlingar kor den mentale dimensjonen etter sigande vart underkommunisert. Det var riktignok ein tendens som var meir tilstade i heidensk enn kristen religionsutøving, men å anta at heidningar ikkje hadde refleksjonar kring eigen religiøsitet er ikkje det ein sterk undervurdering av aktørane? Heller må ein innta eit større perspektiv og nytta andre kjeldegrunnlag som skildrar det religiøse i større grad.

5.1.4 Symmachus og Libanius sin religiøsitet i talar og sjølvbiografi

Det både Libanius og Symmachus har til felles er altså korleis andre kjelder enn brevsamlingane gav eit innblikk i deira eigne religiøse standpunkt, og korleis eksterne hendingar heller enn eigenkomposisjonar framprovoserte skildringar kring det guddommelege.

I Symmachus sitt tilfelle kjem hans eigne religiøse idear særskild fram i den mest kjende talen sin, den såkalla *Relatio 3*, som han komponerte i 384 e.Kr som respons til keisar Gratian sitt ynskja å fjerna sigersalteret til gudinna Nike som stod utanfor senatsbygget i Roma. Keisaren og medløparane hans, då særskild biskop Ambrosius av Milano, hevda det var ein provokasjon for den kristne delen av senatet å måtte forholde seg til. Dette argumenterte Symmachus i mot og skreiv:

¹²⁵ Criatore (2013) s.141

¹²⁶ Ibid

*“That is why we ask for peace for the gods of our fathers, our native gods. It is reasonable to think that whatever is worshipped by each of us is ultimately the same. We look on the same stars, the sky is common, the same world surrounds us. What difference does it make by what pains each seeks the truth? We cannot attain to so great a secret by one road”.*¹²⁷

Som ein motsats til den kristne einvegstanken framheva Symmachus at både den kristne og den heidenske religion var likeverdige og utan trussel mot kvarandre fordi det sprang ut frå same omnipotente guddom. All religiøs utøving var berre ulike tilnærmingar til det same målet, i motsetning til den kristne tanken om at vegen til det guddommelege måtte gå via Kristus. For Symmachus spela det såleis liten rolle om kristne ikkje trudde at sigersalteret kunne endra den nedslåande militære situasjonen, og ikkje forstod at både den kristne Gud og sigersgudinna sprang ut frå same kraft. Om det kunne hjelpa det romerske riket spelte det liten rolle korleis det fungerte. Som han skriv ironiserande: «*Who is so friendly with the barbarians as not to require an Altar of Victory?*»¹²⁸

Dette var nok eit argument som verka overtydande også på kristne og ideen deira om romarriket som basis for kristenheita. Då gotarane stod utanfor Roma i 410 e.Kr var det mange som såg ein samanheng mellom den manglande tilbedinga av dei gamle gudane og den alvorlege trusselen. Så sterk var denne ideen at då det vart lagt fram forslag om gjeninnføra dei offentlege heidenske rituala for å fordriva fienden, og etter gotarane hadde rasert byen var det enkelte som skulda dei kristne for situasjonen.¹²⁹ At Symmachus allereie nær 30 år tidlegare tok i bruk dette argumentet viser ei redsle for krefter som ein ikkje var viss på var uverksame eller ufarlege, sjølv om ein tilhørde den kristne kyrkjelyden.

Så kan ein spørja, korleis kunne dette perspektivet påverka Symmachus sin toleranse mot andre truande? Etter mitt syn ville ei slik haldning gav gode psykiske vilkår for ein viss tålmod med andre religiøse grupper, kor mangfald ikkje vart oppfatta som eit hån mot den eine Gud, men derimot var eit bevis på den evige guddom sin transcendent evne til manifestasjon for menneska.

Libanius utrykkje seg også langt sterkare om religion i sjølvbiografien sin som han arbeidde med i nær 15 år og vart ferdigstilt kring 393 e.Kr. I skriftet kan ein finna ein langt klarare religiøs haldning kor Libanius fleire gonger skildra nær tilknytning til dei heidenske kultane.

¹²⁷ Relatio 3, Liebeschuetz (2005) s.74

¹²⁸ Relatio 3, Liebeschuetz (2005) s.76

¹²⁹ Moorhead, Stuttard (2010) s.97

Eit døme er livssituasjonen hans vinteren 381-382 e.Kr. Etter ei stund med store helseplager og lite verksam medisin vendte Libanius seg til gudane:

*«Then I decided to have done with the rest, and to betake myself to the altars, to supplications and the power of the gods. There I would go in person and mourn, and that silently, unable either to look upon the images or to utter a single word to them».*¹³⁰

I dette utsagnet viste Libanius seg som ein djupt religiøs person som på eit individuelt plan ynskja å sjå meining og finna trøyst i den vonde sjukdomen han måtte uthalda. Gjennom visualisering i form av kultbilete og gjennom ord som han ikkje makta å uttrykkja freista Libanius å skapa nærleik og meining i lidinga hans. Libanius var mental og introvert i skildringa si, og ikkje på noko tidspunkt indikerer han ei spesifikk rituell handling eller offer, sjølv om dette også kan ha hatt samanheng med offerforbodet som var innført på dette tidspunktet.¹³¹ Uavhengig av dette, framstod Libanius som emosjonelt investert i relasjonen til gudane, som han kunne samtala med og be om hjelp på lik linje som ein kristen ville gjort det.

Både Symmachus og Libanius freista å skapa harmoni og minst mogleg splid mellom kristendomen og heidendomen ved å understreka likskapen mellom religiøse individ på trass av teologiske skilnader. Symmachus meinte at alle ærlege freistnader på å finna sanning om det guddommelege var like gyldige, og at det fram til tidspunktet kor konflikta med sigersalteret byrja hadde herska harmoni; *«We ought to keep faith with so many centuries, and to follow our ancestors, as they happily followed theirs.»*¹³². Libanius på si side skreiv om likskapen mellom kristendom og heidendom ved å visa til at den kristne og heidenske bønneposituren som var nærast identisk og korleis heidensk bøner også kunne vera kontemplativ og utan etterfølgjande ritual.¹³³

Det kan verka som denne haldninga vart delt av mange danna heidningar på denne tida, men var det reelt legitimt og nøytralt? Svaret ligg moglegvis hjå Themistius.

5.1.5 Filosofen Themistius som førebilete

Både Symmachus og Libanius følgde dei same argumentative linjene som filosofen og nyplatonisten Themistius (317-390 e.Kr) polerte til ekstrem presisjon. Themistius var svært kjend i eigen samtid og hadde eit slikt ry og nettverk i statsadministrasjonen at han heldt talar

¹³⁰ Sjølvbiografi F173/R127, Norman (1992) Vol 1. s.263

¹³¹ Norman (1992) Vol 1, s.263. Codex Theodosius à desember 381 e.Kr, avsnitt 16.10.7 som sa: «persons who engage in pagan or superstitious behavior may be penalized»

¹³² Relatio 3, Liebeschuetz,(2005) s.74

¹³³ Criore, (2013) s.145

både for keisar Konstantius, Julian, Jovian, Valentinian I, Valens, Gratian og Theodosius¹³⁴. Eit sentralt tema for filosofen var nettopp religiøs fridom og toleranse og korleis kristendom og heidendom hadde svært mange overlappende punkt og var uttrykk for den same stråleglans. I talane hans finn ein då også ein overflod av nøytrale og brubbyggjande omgrep som «den Eine», «Gud», «Far» og «det guddommelege». I ein tale til Valens frå 364 e.Kr sa han:

*«we alone of all creatures of earth recognize our Father, either more clearly or more dimly, and even if we are set apart from one another in hierarchical order, we all lean on Him for support»*¹³⁵ I ein annan tale til Theodosius i 384 e.Kr sa han:

*“God is not served by eyes, ears, or a mind bound to a body, but he is omnipresent, completely untrammelled, and unbound.”*¹³⁶

Både Symmachus og Libanius kjende til Themistius sine skrifter og kjende han også personleg gjennom brev.¹³⁷ I tillegg til å kunne ha stått som inspirasjonskjelde for enkelte av vendingane som Symmachus og Libanius nytta seg av, viser tilfellet Themistius at det var presidents for å argumentera for ein viss religiøs fridom og broderskap mellom religionane. Sjølv om Themistius sine talar var svært innsnigande, dei religiøse vendingane nøytrale og han unngjekk sjølv sagt i størst mogeleg grad å kritisera keisaren sine legislative tiltak, stod han likevel framfor keisaren og talte imot den kristne einsrettinga. Om ein hadde ein liknande takt og sølv tung som Themistius, kunne ein openbart legitimt tala imot den religiøse utvikling. Med andre ord var det viktigare kven som omtala slike tema heller enn temaet i seg sjølv; i seinantikken sin privilegium og posisjonssamfunn var personar som Symmachus, Libanius og Themistius så akta og respekterte at det gav dei rom for å ytra ord om religiøs fridom og toleranse.

5.1.6 Oppsummering

Både Symmachus og Libanius følgde Themistius sin rette sti i høve religiøs diskurs; dei skreiv ikkje ord som kunne oppfattast som anna enn velvillige og inkluderande. For å faktisk kunne ytra seg offentleg og fortsett ha gunst hjå keisaren og mektige enkeltaktørar var ein slik takt heilt naudsynt. Men som vist var Symmachus og Libanius sine tankar om religion og

¹³⁴ Heather, Moncur (2001) s.ix

¹³⁵ Oration 6, Heather, Moncur, (2001) s.188

¹³⁶ Oration 15, Heather, Moncur, (2001) s.251

¹³⁷ Heather, Moncur (2010) s.10

ikkje minst deira eigen religiøsitet svært kompatibel med ein inkluderande og altomfemnande retorikk.

For dei var Gud ein omnipotent stråleglans som det fanns tusenvis av vegar til, kor den eine vegen ikkje var betre eller meir rett enn ein annan. For dei var heller ikkje kristendomen ein trussel mot deira religiøsitet, den største trusselen var heller strøymingar innanfor kristendomen ikkje tolererte den eldgamle religiøse diversiteten og ynskja å innskrenka og kriminalisera heidensk ritualutøving. Desse talte Symmachus og Libanius imot og legitimerte seg med sine egne sosiale bakgrunnar og meritter, noko som kristne motstandarar måtte finna seg i.

5.2 Kristne religionsidentitetar

Som nemnd i kapittel. 3 hadde antikken sine kristne slik dei framstår i martyrieforteljingar og i apologiar eit relativt eksplisitt forhold til eigen religion. Kven og kva som var tilstrekkeleg kristeleg varierte naturlegvis, og ein har få skildringar av kva tidlege kristne som til dømes martyrar definerte som kristen. At heidningar alltid hadde ein klar oppfatning av kva det tydde å vera kristen er vel heller ikkje truleg, men aspekt som også heidningane hadde oppfatta var offerforbod og avvising til å tilbe keisaren og det heidenske panteon. For dei kristne sjølv var identifiseringa mellom ulike kristne grupperingar like viktig som avgrensinga mot heidningar. Kva som låg i definisjonen kristen hadde aktørane ein variert tilnærming til, men eit fellestrekk var ein langt meir ambivalent relasjon til profane verda og ein langt strengare oppfatning av kva ein skulle og ikkje skulle gjera som kristen.

5.2.1 Gregor av Nazianz sin religiøsitet framstilt i brev

Medan Gregor av Nyssa fortsett var retorikar og levde eit konvensjonelt familieliv i Cæsarea skreiv Gregor av Nazianz kring 365 e.Kr eit formanande brev til han. Her uttrykte han uro over Gregor av Nyssa sin manglande identifisering som kristen. I brev 11 skreiv han:

*«What has happened to you, O wisest of men, and what do you condemn in yourself that you have tossed aside the sacred and delightful books which you once used to read to the people [...] and have applied yourself to salty and bitter ones instead, preferring to be called a Rhetorician rather than a Christian».*¹³⁸

Gregor av Nazianz var ikkje prinsipielt mot ideen at kristne også kunne vera retorikarar og lesa klassisk litteratur, slik det er lett å tolka utsegnet hans som. Under keisar Julian si korte

¹³⁸ Brev 11, Silvas (2007) s.91

regjeringstid skulle han forby kristne frå å kunne bli tilsett i undervisningsstillingar fordi dei, etter Julian si oppfatning, ikkje kunne forstå essensen i den heidenske litteraturen om dei sjølv ikkje var heidningar.¹³⁹ Dette fekk mange kristne (og heidningar som Libanius) til å steila, og i orasjonen *Contra Julianus* (Mot Julian) skreiv Gregor av Nazianz om undervisningsforbodet: «*Let anyone who loves literature and who devotes himself to this occupation, which I will not deny I do myself, join me in anger*».¹⁴⁰

Både Gregor av Nyssa og Gregor av Nazianz kjende glede når dei kunne fordjupa seg i den klassiske litteraturen, men føresetnaden var at ein var trygg og stabil i si eiga kristentru og ikkje kunne verta forleda bort frå den smale sti. Redsla mot denne uklare kategorien som stod med eit bein i heidendom og eit i kristendom verkar beslekta med redsla mot kjettarar og fråfalne; dei kjente den kristne læra, løyndom og kunnskap som kan nyttast mot kristne på ein måte som ingen heidning kunne gjera.

For gode kristne som var trygt planta i Kristus var bruken av den klassiske kulturarven svært viktig og svært funksjonell. Delvis handla det om, som Gregor skildrar, personleg entusiasme og leseglede ved å kunne ta del i ein så rik litterær tradisjon. Men delvis handla det om å vera det viktigaste limet mellom kristne og heidningar ved interaksjon, ein felles plattform som omfanna alle religiøse uttrykk og heller ikkje gjorde ein sterk religiøs identitet naudsynt. Det var ein illusjon på linje med bruken av ordet *ven* når ein omtala klientar; sjølv om det overskygga eit djupare og meir komplekst tilhøve, vart det del av den sosiale etikken å underkommunisera slike aspekt.¹⁴¹

5.2.2 Gregor av Nyssa sin religiøsitet framstilt i brev

Uroa for uklare religiøse identitetar og incerti-haldningar var noko som plaga mange geistlege, ikkje minst Gregor av Nyssa etter han kom attende til den prestelege standen. Kanskje fordi han sjølv i følgje Gregor av Nazianz var så svak for den lærdom den klassiske litteraturen tilbydde. Til den tilsynelatande kristne læraren Eupatrius skreiv Gregor av Nyssa strengt i brev 11 at «*your zeal for extern literature was proof to us of your lack of interest in the divine lessons*».¹⁴² Likevel var det for Gregor ikkje Eupatrius sin store vyrndnad for gamal litteratur som var hovudproblemet for den sterke moraliseringa. Det urovekkande var Eupatrius sin manglande balanse mellom den heidenske og den kristne kulturarven ved å vera totalt uvitande om bibelske skrifter. Noko som ikkje var tilfredsstillande for ein som ville

¹³⁹ Smith R (1995) s.208

¹⁴⁰ Orasjon 4, Daley (2006) s.33

¹⁴¹ Satlow (2013) s.66

¹⁴² Brev 11, Silvas (2007) s.148

omtala seg som kristen. Gregor understreka: «*I'm at loss what [passages of Scripture] to use because I considered superfluous to write such things to those who know nothing of them*». ¹⁴³ Eupatrius gjorde Gregor uroleg fordi han ikkje enkelt kunne definerast som kristen eller heidning, han var kristen i namn men etter Gregor sitt syn ikkje i handling og dedikasjon. Skilnaden mellom Gregor sitt utsegn for korrekt var kanskje ikkje Eupatrius meir enn ein nominell kristen som på tross av si offisielle tilknytning til det kristne kyrkjefellesskapet ikkje ville kvitta seg med den heidenske arven sin. Dette er vel antakeleg eit glimrande døme på korleis retorikk og meningsutfall kan variera utifrå kontekst: Gregor var engsteleg for Eupatrius si kristentru og dermed for sjela hans og diagnoserte at den moglege distraksjonen kom frå dei heidenske verka som skildra eit heilt anna gudsomgrep og ein heilt annan gudsrelasjon. Av den grunn måtte han setja dette i opposisjon til dei bibelske, sjølv om både han og Gregor av Nazianz var svært opptatt både i gjerning og i skrift av å poengtera at det ikkje var nokon umogeleg foreining.

5.2.3 Paulinus av Nola sin religiøsitet framstilt i brev

Den strenge asketen utla ein relativt mørkt grunnsyn på verda og dei menneska som levde i det profane. I tolkinga hans av kva som identifiserte ein sann kristen var viktige prinsipp teologisk reinsemd og minst mogleg interaksjon til det romerske, populistiske samfunnet. For Paulinus verkar det som rett teologisk innsikt utelukkande var den ortodokse hovudretninga, og avvikande kristne hadde han svært lite sympati med. I brev 4 til den kristne biskopen av Hippo, Augustin, skreiv han: «*Since you have provided me with sufficient armour against the Manicheans with this Pentateuch, if you have written any defence of the Catholic faith against other enemies as well*». ¹⁴⁴ Kvifor han vurderte avvikande kristne som ein trussel hadde nok nær samanheng med kven som skulle ha definisjonsmakt i trusspørsmål og korleis Kristus skulle framstillast. Dette var ei sentral kjerne i Paulinus sin livsførsel, kor han i alle ting freista å etterlikna Kristus og det bilete han hadde konstruert om kven Kristus var som både levande og daud. Særskild viktig for Paulinus var Kristus si refsande og kompromisslause innstillinga til samfunnet kring seg kor alle dei som var slukt opp av sin eigen rikdom og pyntesjuke. ¹⁴⁵ Korleis kom dette til uttrykk i relasjonar til andre?

¹⁴³ Brev 11, Silvas (2007) s.149

¹⁴⁴ Brev 4, Walsh (1966) Vol 1, s.49

¹⁴⁵ Sjå Luk 2:41, Luk 16:19-31 og Luk 18:24

I eit brev 16 til den vaklande kristne Jovius roste Paulinus fyrst at: *«I am told that you are certainly eager to be called Christian, and that you also approve my committed way of life out of love for me»*.¹⁴⁶ Men så i ein meir refsande tone fortsatte Paulinus: *“Though I wish that you would now put classical literature second to the Sacred Scriptures both in your judgment of their value and in your enthusiasm for them»*¹⁴⁷ og oppsummerte med: *“You have leisure to be a philosopher, but not to be a Christian»*.¹⁴⁸ På same måte skreiv Paulinus i brev 25 til den kristne militære offiseren Crispinianus at det kun var ein illusjon at verda har vorte mindre profan fordi keisaren har vorte kristen: *«If we love this world more, and prefer to be a soldier for Caesar rather than for Christ, we shall later be transported not to Christ but to hell [...] even though Caesar himself is now keen to be Christ’s servant so that he may deserve kingship over a few people»*.¹⁴⁹ For Paulinus framstår enkelte krav for den som vil vera kristen:

- ikkje å setja heidensk filosofi og litteratur over dei bibelske, ikkje vera ambisiøs i å oppnå verdslege godar
- ikkje forfølgja ein karriere i statsadministrasjonen eller potensielt ta liv i militær teneste for riket.

På same måte eksplisitt fordømte Paulinus dei som hadde verdslege ambisjonar og samstundes påstod å vera ein san kristen. I brev 45 til biskop Augustin skreiv Paulinus om sonen til ei from og kristen kvinne ved namn Melania som han kjende godt og som døydde medan han fortsett var verdsleg:

«still preoccupied by wordly foolishness, because he had not yet dropped the desire for senatorial distinction. He was not taken up to heaven [...] as he would if he had followed his mothers example in in his life in this world, and put sackcloth before the toga and monastic life before the Senate».¹⁵⁰

For Paulinus var det altså ei stor synd at han døydde utan å oppnå fred med Gud og den levemåten som han burde ha oppsøkt tidlegare. Dette må seiast å vera ein svært radikal og lite realistisk innstilling til samfunnsutviklinga og langt meir offensiv enn breva til dei to Gregor.

¹⁴⁶ Brev 16, Walsh (1966) Vol 1, s.151

¹⁴⁷ Brev 16, Walsh (1966) Vol 1, s.157

¹⁴⁸ Brev 16, Walsh (1966) Vol 1, s.158

¹⁴⁹ Brev 25, Walsh (1966) Vol 1, s.73-74

¹⁵⁰ Brev 45, Walsh (1966) Vol.2, s.246

Likeiens spela det liten rolle for Paulinus om slike verdslege gleder var omslutta av ei kristen innpakking i form av ein kristen keisar. Ein kristen keisar ville i kraft av embetet sitt alltid måtte vera opptatt av makt og politisk vinning som trakk merksemda bort frå den kristne trua. Relasjon til verda og det verdslege var noko som opptok Paulinus, kor tematikken er nemnd 32 einskilde gonger i løpet av 51 brev.

Særskild var det individuelle ansvar var noko som opptok asketen. Sjølv om Paulinus eksplisitt oppmoda både Crispinianus og Jovius til å revurdera sine verdslege sinnelag, tydde ikkje det at Paulinus tenkte seg at alle burde bli asketar som hans sjølv, og skreiv ofte retorisk om eit ideelt, tenkt utkome. I brevet til Jovius presiserte han at: «*you and your family can keep all you possess, provided you take pains to admit that God bestows that on you as well*».¹⁵¹ Det var med andre ord like mykje den mentale innstillinga til såkalla kristne som Paulinus sakna. Tanken går til det Paulus omtalar det «dårar for Kristi skuld»¹⁵² kor ein var likegyldig til eigen sosial posisjon og rykte fordi Kristus og den kristne trua heva seg over menneskelege idear om kva ein skulle og burde gjera. Men sjølv «vanlege» kristne som tok del i verda og levde med verdslege forventningar burde etter Paulinus sitt syn ha eit audmjukt sinnelag og ikkje verta for distraherert av verdslege goder.

5.2.4. Ein presteleg eller ein profetisk modell?

Som ein har merka seg er det ein viss skilnad mellom Paulinus av Nola og Gregor av Nyssa og Gregor av Nazianz, kor Paulinus har langt meir eld og svovel i retorikken sin enn dei to Gregor. Alle tre er opptatt av det som høyrer Gud til og ikkje minst kven som høyrer Gud til, men likevel er det i Paulinus sine brev eit større kosmisk og individuelt ansvar for eiga sjel og eiga frelse sett i opposisjon til verda og det verdslege.

Eit perspektiv på denne potensielle skilnaden kjem frå religionssosiologen David Bromley. Bromley skil mellom prestelege og profetiske tilnærmingar som har svært ulik sosial organisasjonsform og røyndomsbilete:¹⁵³

- Den prestelege metoden tar utgangspunkt i at ein oppfattar verda rundt seg for å vera relativt i takt med korleis verda bør vera kor ein då vil vera med å legitimera den eksisterande sosiale orden og vil difor vera innstilt på kompromiss og moderasjon.
- Den profetiske metoden tar derimot utgangspunkt at det er eit radikalt skilje mellom korleis verda er og korleis den bør vera, noko som fører til ein opposisjon mot den verdslege

¹⁵¹ Brev 16, Walsh (1966) Vol.1, s.160

¹⁵² 1.Kor 4:10

¹⁵³ Bromley (1997 s.115)

elite og dei rådande samfunnsforholda og ein demonisering av offisielle røyndomnsførestillingar.

Riktignok var Paulinus ingen profet i verken gamaltestamental eller nytestamentet forstand, men slik han formulerte seg i breva sine framstod han som langt meir dvelande ved tema som verdsleg degenerasjon, isolasjon, synd og straff enn dei to par Gregor. Sjølv om Paulinus hadde mange prominente relasjonar innanfor kyrkja, var det mange og då særskild i geografisk nærleik som ikkje sette pris på ryet hans som ein from asket. At Paulinus lenge før biskopembete var svært kjend og heilaggjort var kanskje noko av grunnen til at mellom anna Siricius, den nye biskopen i Roma, hadde stor antipati mot han og den monastiske modellen Paulinus agiterte for.¹⁵⁴

Paulinus hadde autoritet i form av sin eigen karisma og eigen livsførsel, i motsetning til mange geistlege vart utnemninga av han som biskop av Nola berre ein understreking av den heilage legitimiteten han allereie åtte. Både Gregor av Nazianz og Gregor av Nyssa vart i hovudsak kjend etter dei fekk kyrkjelege embete, sjølv om ingen av dei i utgangspunktet ynskja dette ansvaret.

5.2.5 Oppsummering

For kristne var det langt større krav til kva ein skulle eller ikkje skulle gjera for å vera ein sann truande enn det var heidningar. Men som ein har sett var det også store interne skilnader i grad av eksess mellom kristne, også mellom dei geistlege. For Paulinus var verdsforakt, anti-materialisme og liten vyrndnad for den klassiske kulturen ikkje berre eit ideal men eit krav han stilte til seg sjølv for å vera ein sann kristen. Kanskje var det ein viss skilnad mellom dei offisielle og uoffisielle geistlege rollane dei spelte, men Gregor av Nyssa og Gregor av Nazianz framstod som langt meir opptatt av kristen tru som basis for eit liv i verda og i den klassiske kulturen. For dei gjorde den kristne trua dei heidenske tendensane i klassisk litteratur ufarlege, og det var kun for vaklande kristne at dette kunne bli eit problem. For gode kristne var klassisk litteratur og skoloring både funksjonelt og dannande.

5.3 Den inter-religiøse korrespondansen

¹⁵⁴ Hooper, Schwartz (1991) s.173

Eit visst overraskingsmoment i kjeldegrunnlaget er kor mange brev som blir sendt mellom kristne og heidenske aktørar. Mange av dei kan i eit kynisk perspektiv vera eit resultat av tvungent naudsyn; ein trong tenester, tilrådingar og nettverk og då spela det mindre rolle kva slags religion ein person forfekta så lenge han kunne vera til nytte. Ein rik og påverknadssterk senator, kjende lærarar i retorikk med nær relasjon til keisaren og aspirerande biskopar kunne vera gode relasjonar å ha for alle som ynskja å utretta noko i det seinantikke samfunnet. For brevskrivarane var det då av største tyding at tonen var høfleg, innsmigrande og gjerne viste størst mogeleg fellesskap. Korleis valde då ulike aktørar å skapa solidaritet over religiøse og filosofiske skiljelinjer?

5.3.1 Symmachus sin språkbruk

Symmachus nytta denne nøytrale språkbruken både til intime vener og meir formelle relasjonar, kor termen «gudar» kunne nyttast til kristne og «gud» til heidningar. Til kristne vener som Ausonius, Probus og Hesperius nytta han seg av termen «gudar» i pluralform, medan til sin eigen far, den sterkt kultisk interesserte Avianius, valde han å skriva «Gud» fleire gonger.¹⁵⁵ No var det nok ikkje den kristne gud Symmachus tala om, men bruken av denne termen saman med utsagnet frå *Relatio 3*, viser at Symmachus hadde kjennskap til monoteistiske førestillingar innanfor det heidenske trussystemet og mogelegvis også nyplatonistiske idear. Det finns få direkte referansar som kan indikera ein nyplatonistiske overtyding, men nyplatonismen som filosofisk retning var ein undervisningstema for dei privilegerte få som skulle gjennom ein fullverdig skulegang.

Særskild historikaren Alan Cameron har tolka dette som at Symmachus og andre nytta ein så nøytral språkbruk fordi han var svært tentativ til mottakaren sin religiøsitet i ei verd strengt inndelt mellom kristne og heidningar.¹⁵⁶ Men svær lite syns å indikera dette i den fyrste brevsamlinga, som primært er komponert i 370 og 380-årene og i all hovudsak ignorerte religiøs skilnad og tok utgangspunkt i at mottakaren delte den same kulturelle og sosiale verdisynet. Likeiens kan ein i Symmachus sine brev finne indikasjonar på same tanke; han inntok inga skarp skiljelinje mellom ulike gudsomgrep eller mottakaren sin religiøse bakgrunn.

¹⁵⁵ Salzman (2001), s.xlvii

¹⁵⁶ Cameron (2011) s.378-90

Eit anna døme er brev 1.101 frå 380 e.Kr til den kristne offiseren Syagrius kor Symmachus gratulerer med embete som konsul og var sørgmodig fordi han ikkje kunne koma til seremonien:

“Let the fortunate accompany your consular chair in the joyful procession, let any friend whose fate is unimpaired be present at the taking of the auspices [...] Certainly, if you think my failing should be condemned, be angry rather at my fortune (Gudinna Fortuna)¹⁵⁷. She placed her hand on me, she held me back against my will.”¹⁵⁸

Denne prosesjonen som Symmachus refererte til var ei rituell vandring som fann stad når nye konsular skulle utnemnas og som nådde klimaks ved den såkalla «sella», ein særskild flott stol kor konsulen hadde rett til å sitja. Under ritualet utførte augur-presteskapet auspices kor ein las framtida i innvollane til utvalde dyr. Dette var ei handling som både vart latterleggjort og forakta av mange kristne apologetar på, og forskarar som historikaren Jean-Pierre Callu har diskutert i kva grad den enkelte konsul oppfatta den religiøse dimensjonen i dette ritualet.¹⁵⁹ Syagrius hadde sannsynlegvis ikkje hatt store vanskar med å vera til stade under eit slikt heidensk ritual saman med heidenske presteskap, ettersom Symmachus poengterer prosesjonen så sterkt med positive og entusiastiske ord. At det gamle ritualet i det heile fortsett vart haldt ved like, sjølv om delar av senatet hadde kristen tru fortel i seg sjølv noko om ein religiøs fleksibilitet. Ein kan lett tenkja seg at for mange var det nok berre ein av mange gamle ritual frå Roma si urtid som legitimerte eksistensen sin nettopp gjennom tradisjonen.

Ei oversjøing av religiøs ulikskap kan ein også finna i Symmachus sin andre kommentar kor han skulda på den personifiserte lagnaden, gudinna Fortuna for at han sjølv måtte vera fråverande frå seremonien. Lagnadstrua stod sterkt i det romerske samfunnet, og Fortuna hadde sine eigne tempel og eigen festival, men vart sett på med stor skepsis av mange kristne.¹⁶⁰ Dei tenkte seg det som ei fornektning av ein allmektig og allvetande Gud kor menneska freista å finna ut om framtida ved hjelp av demonar. Likevel hadde Symmachus få kvaler med å visa til Fortuna som konspirerande mot at han skulle få ta del i festivitassen. Igjen er det vanskeleg å seia korleis eit utsegn vart meint og korleis det vart oppfatta, om allusjonen til Fortuna var tenk som ein litterær og allmenn kommentar lik eit moderne menneske kan snakka om «vêrgudane» og liknande. Men det fortel noko om eit kodespråk som inngav til

¹⁵⁷ Mi utheving

¹⁵⁸ Brev 1.101, Salzman (2011) s.180

¹⁵⁹ Salzman (2011), s.181

¹⁶⁰ Beard, North, Price (1998) Vol 2, s.297

stor eigentolking og stort religiøst spelerom mellom kristne og heidningar, kor den eine parten kan ha skrive noko med religiøs tyding og den andre parten katalogisert det som ein litterær og uforpliktande vending.

5.3.2 Libanius sin språkbruk

At det var ein språkbruk som både kunne nyttast av og nyttast til kristne geistlege, kristne kjenningar og kristne i statsadministrasjonen viste også Libanius sine brev til sentrale aktørar nær keisaren. I brev 18 til den kristne prokonsulen Strategius skreiv Libanius trøystande fordi kona til Strategius har vorten sjuk og ordla seg slik: «*Rest assured that, even had not doctors been there, she would be safe, for the gods are indebted to you for your utter incorruptibility*». ¹⁶¹ I brev 126 til den kristne hoffmannen Datianus byrjar Libanius si smigrande helsing med å seia: «*We were not all like Endymion that night when you set out to follow in the train of our noble emperor [Jovian] og fortsett: "Even Heracles, if he had harried and cast aside the ailing and the fallen would be no cause for admiration"*. ¹⁶² Libanius hadde ein nær relasjon til Strategius, men valde i ein svært sorgtung og opprivande situasjon å nytta eit så utprega heidensk omgrep, som for meg sterkt indikerer at det var ein kurant språkbruk for både heidningar og kristne.

Eit anna moment som tyder på eit inter-religiøst og nøytralt språk er brevet til Datianus. Dette var ingen ven av Libanius, men derimot ein rik landsmann frå Antiokia som hadde keisaren sitt øyra og var meir ein nyttig kontakt Libanius brukte når han ynskja å fremja elevane sine til eit arbeid i statsadministrasjonen. ¹⁶³ Med ein så formell og viktig person som adressant var det for Libanius heilt avgjerande at ordlyden var velformulert, smigrande og ikkje minst nøytral; alt av nemningar som kunne støyta eller misnøya den påverknadssterke Datianus måtte unngåast. Likevel valde Libanius å byrja eit av breva sine med ein heidensk referanse; Endymion var ein gjetar som månegudinna Selene var forelska i og difor forheksta til evig søvn slik at ho kunne beundra venleiken hans for alltid. Vidare refererte Libanius til heroen og gudesonen Herakles til bruk i ein metaforisk samanlikning. For meg framstår Libanius som altfor mykje av ein retorikar til å ville ha brukt feilaktige uttrykk til ein i ein slik offisiell posisjon.

¹⁶¹ Brev 18, Norman (1992) Vol 1, s.405

¹⁶² Brev 126, Norman (1992) Vol 2, s.247/215

¹⁶³ Ibid

5.3.3 Gregor av Nyssa sin språkbruk

Eit illustrerande døme kan vera eit brev som Gregor av Nyssa skreiv til venen og aristokraten Adelphius kring år 379 e.Kr medan han vitja sistnemnde sitt landgods utanfor Cæsarea og brevveksla med den fråverande verten. På bakgrunn av det totale mangelen av bibelord og kristelege referansar har forskarar konkludert med at Adelphius antakeleg ikkje var kristen eller i det minste kun nominell kristen utan noko sterk interesse for feltet. Adelphius var også ein kjenning av Libanius, og heller ikkje i deira brevveksling kan ein identifisera eit sterkt religiøst tilhøve.¹⁶⁴ Gregor freista allereie frå fyrste bokstav å slå fast ein intim kjensle av felles erfaringar og byrja brev 20 med: «*I write to you from the sacred Vanota*».¹⁶⁵ Staden var svært prominent for mange heidningar i området då Vanota var sentrum for ein kjend kult dedikert til Zevs, noko som Gregor understrekte ved å nytta den heidske termen for heilagdom «*ερος*» og ikkje den meir kristne termen «*αγιος*».¹⁶⁶ Vidare fortsette Gregor å komplimentera landeigendomen til Adelphius:

*«I have till now seen many things –yes in many places, and have also apprehended many things through the word-pictures of the in the accounts of the ancient writers. I consider that all I have seen and all I have heard a trumpery in comparison with the beauty here. Your Helicon is nothing, the Isles of Blest are a fable, the Sicoynian plain is a trifle».*¹⁶⁷

Gregor ynskja å visa til sin store kjennskap til desse skriftene ved å komponera ei rekkje referansar som ein kva velutdanna heidning ville sett pris på:

- Helicon var eit fjell og kultstad i Hellas kor det i følgje den greske mytologien fanns to kjelder som var heilage for dei 12 musene.
- «The Isles of Blest» var nokre øyer ved verdas ende kor ein rase av heroar og halvgudar skulle bu i herlegdom.¹⁶⁸

Vidare i brevet nytta Gregor seg av fleire referansar til Homer og Odysseen, til Hesiod og til Platon, alle forfattarar av stort ry som ein gjerne ynskja å kunne direktesitera for å imponera og smigra mottakaren.

Dette var ein heilt annan tone enn som kyrkjefar og sjelesørgjar i brevet til Eupatrius; no skreiv Gregor til nokon han vurderer som ven, likemann og som del av eit nettverk kor ikkje religion var ein primær faktor. Gregor verkar ivrig på å gjera det klart på at han tar del i den

¹⁶⁴ Silvas (2006) s.181

¹⁶⁵ Brev 20, Silvas, (2006) s.183

¹⁶⁶ Silvas (2007) s.184

¹⁶⁷ IBrev 20, Silvas (2006) s.183

¹⁶⁸ Ibid

same kulturen og den same verda som Adelphius, ikkje minst ved å omtala kultstaden Vanota med eit omgrep som ein heidning kunne nytta seg av.

5.3.4 Paulinus av Nola sin språkbruk

Det tydde sjølvstilt ikkje at alle var like aktive eller applauderande i bruken av dette fellesspråket, eller at det var like naudsynt å nytta i alle kontekstar. Paulinus freista i størst mogeleg grad å distansera seg frå dei heidenske metaforane og referansane. Om han skreiv brev i all hast eller og i rein vanvare kom til å nytta ein slik språkbruk vart han irritert på seg sjølv. I brev 7 til biskop Augustin sin kristne protégé Romanianus skreiv han «*Please do not blame me for quoting a poet whom I do not now read, and for appearing to break my resolution in this respect*» og vidare «*Why do I use the language of foreigners, when our own tongue is sufficient for everything*». ¹⁶⁹ For Paulinus var det inter-religiøse fellesspråket tilsynelatande lite foreinleg med løftet sitt å vera kristen asket kor han også oppfattar klassiske dikttrar som ein framand og unormal del av ein kristen livsførsel.

5.3.5 Ausonius sin språkbruk

Sjølv til personar som hadde den klassiske skoloringa til å forstå dette inter-religiøse språket og eksplisitt ikkje likte det, var det tilsynelatande legitimt å senda brev som hadde slike omgrep i overflod. Dette er svært tydeleg i relasjonen mellom Ausonius og Paulinus av Nola. Som nemnd har Ausonius vorte identifisert som kristen: i dikt omtala han seg sjølv som kristen og gjennom skriftene viste han at han hadde stor innsikt i dei bibelske skriftene. Men i den bevarte brevsamlinga er det berre ein enkelt gong at han alluderer til den kristne bakgrunnen sin; i brev 5 til retorikaren Axius Paulus skreiv han: «*for approaching Easters rites summon me back, nor am I free to linger idly here*». ¹⁷⁰ I resterande brev er det ein markant overvekt av heidenske omgrep og ord, både til venen Symmachus, til den kristne sonen og til det kristne barnebarnet sitt, og ikkje minst til Paulinus.

Ei spesiell formulering til nokon som nettopp har vorte døypt kristen kom frå Ausonius til Paulinus i brev 26 kor han trygla Paulinus om å svara på brevet hans:

¹⁶⁹ Brev 7, Walsh (1966) Vol.1, s.73

¹⁷⁰ Brev 5, Evelyn-White (1919) Vol 2, s.13

*«If I receive this boon I ask of you, you shall be worshipped above Ceres: old Triptolemus or, as some call him Epimenides, or Buzyges, the bailiff's patron, will I arrange to make inferior to your godhead, for this corn will become your gift».*¹⁷¹

Dette var religiøse allusjonar potensielt forbi dei mest konvensjonelle litterære referansar og viste til reell og levande kultdyrking i deira eiga samtid. Ceres var den romerske gudinna for jordbruk og feira med ei stor festival, Ludi Ceriales, i april kvart år. Ho var også det romerske motstykket til den greske jordbruksgudinna Demeter som vart tilbedd av mysteriekulten i Eleusis. Kvart år vart tilbedararar vart initiert inn i gudinna sin store, løynde kunnskap etter ein seremoni og prosesjon frå Athen, kor viktige komponentar var frelse og lovnad om etterliv. Triptolemus/Epimenides/ Buzyges var ein kongsson i Eleusis då Demeter vitja staden og lærte han opp i mange skjulte kunstar og påla han mellom anna å læra alle grekarar å driva jordbruk. Som ein av dei fyrste prestane i kulten og med personlege band til gudinna var han ein sentral aktør for den initierte sitt von om evig liv. Etter at romarane byrja prosessen med å innlemma Hellas i riket kring 187 f.Kr vart også mange prominente romarar initerte inn i mysteria, mellom dei keisarane Hadrian, Antonius Pius, Markus Aurelius, Septimus Severus, Julian og Symmachus sin ven, den heidenske aristokraten Praetextatus.¹⁷²

Som nemnd veit ein lite om det konkrete innhaldet i ei klassisk utdanning som både Ausonius og Paulinus hadde gjennomgått, så det er vanskeleg å seia om dette var kunnskap som alle kunne ha eller om Ausonius var uvanleg godt informert enten skrifteleg eller munnleg via vener om mysteriekulten i Eleusis. Men det viser at for Ausonius var det heilt naturleg og dekorerande for ein tekst å innehalda heidenske element, både litterære referansar som låg mange hundre år attende i tid men også kultiske aktivitetar som fortsett var høgst levande.

5.3.6 Oppsummering

Som ein har sett fanns det eit svært utbreidd kodespråk ein kunne nytta om ein ynskja å skapa nærleik og familiære kjensler mellom ein kristen og ein heidning. Dette språket inkluderte både referansar frå heidensk litteratur, gresk-romersk kultur og ikkje minst heidensk religion. Denne lærdomen vart tillært gjennom lang utdanning og dannelses, paideia, og viste for mottakaren at ein var likeverdig og av same sosiale posisjon som avsendaren. Det gav intimitet mellom to brevvekslarar, og alle skilnader og motførestillingar måtte tonast ned til ein harmonisk unison stemning. Sidan språket var heidensk orientert var det naturleg for heidningar som Symmachus og Libanius å nytta seg av det, men at språket framstår som

¹⁷¹ Brev 26, Evelyn-White (1919) Vol 2, s.99

¹⁷² Spaeth (2014) s.27

uproblematisk også for Gregor av Nazianz og Gregor av Nyssa fortel også noko om kor lite forplikande det religiøse innhaldet kunne oppfattast av truande kristne. Det fortel også om ein skilnad mellom deira tru og Paulinus, og mogelegvis kor bokstavleg og nidkjær han var i si eige personlege tolking av kristen framferd.

5.4 Nettverk mellom kristne og heidningar

Som ein kan sjå i den vedlagte plansjen¹⁷³ var dei sosiale nettverka som omringa dei ulike brevaktørane svært omfattande og inkluderte både nære relasjonar, personleg kjennskap og kjennskap ved omtale. I desse modellane har eg vald å inkludera både deira personlege nettverk av individ som aktørane enten hadde møtt eller hatt ein skrifteleg dialog med. Sjølv om eg har prøvd å inkludera flest mogelege aktørar i dei sosiale nettverka, gjer det fortsett eit lite representativt bilete av kor stort og omfattande romerske relasjonar kunne vera. Delvis er dette eit redaksjonelt val av meg, kor dei mange enkeltpersonane som blir adressert med ein kort notis og elles ikkje nemnd eller identifisert anna enn ved namn. Dette er for lite talande for denne avhandlinga sine rammer. Delvis er det også ein kjeldemessig bakgrunn kor moderne forskarar har hatt vanskar med å identifisera om personar ved same namn i ulike brevsamlingar er den same personen eller eit heilt anna, ukjend individ. Sjølv kor moglege alternativ har vorte få har det vore vanskar med identifisering, kor til dømes brev sendt til Gregor av Nyssa har vorte mistolka som brev til Gregor av Nazianz og omvendt. Difor har eg vald å i størst mogeleg grad inkludera personar som ein har ein viss kjennskap til og som har lete seg identifiserast gjennom kjeldegrunnlaget. På grunn av denne føresetnaden har modellen færre trådar enn potensielt kva som var reelt. Det er relativt sannsynleg at dei aller fleste innanfor det vest-romerske aristokratiet kjende kvarandre, kor til dømes broren til Symmachus, Titianus, og sonen til Symmachus, Memmius, nok kjende dei fleste aktørane i plansjen. Men ettersom dette ikkje har latt seg påvisa gjennom brev eller andre kjelder, må slike trulege koplingar ekskluderast. Difor er plansjen ein oversikt over påviselege relasjonar aktørane hadde, ikkje ein oversikt over alle relasjonar aktørane hadde.

5.4.1 Symmachus sine relasjonar

Det fyrste ein legg merke til å høve Symmachus sin omgangskrets er prominensen til dei han brevveksla med, og korleis desse i stor grad kjende og brevveksla internt med kvarandre også. Som nemnd var det Symmachus sjølv som sette saman den fyrste brevsamlinga si, kor kvar

¹⁷³ Sjå vedlegg 1

enkelt vart inkludert nettopp fordi at det var vidgjetne og velstående menn som kasta glans på Symmachus i forstand at han kjende dei.

Det er kanskje då ikkje merkeleg at det var ein kombinasjon av heidningar og kristne som utgjorde brevsamlinga, med ein viss overvekt av kristne. Bortsett frå den kristne venen Ausonius inntok Symmachus ein relativ profesjonell tone mot dei andre kristne enkeltpersonane i utvalet sitt; det er spørsmål om utnemningar, tenester for vener og andre førespurnader. Dette har nok i stor grad samanheng med at dei heidningane som Symmachus vurderte som intime nok til ein nærgåande tone var medlem av hans eigen familie. Denne relativt større intimiteten til heidenske individ enn kristne har av enkelte vorte lagt fram som bevis på Symmachus sin posisjon som «the last Pagan of Rome», ein bastant heidning som haldt sine heidenske vener nær og skapte ein front mot dei kristne.

Men etter mitt syn kan ein i liten grad skulda Symmachus for slik sekterisk tankegang i breva sine. Bakgrunnen for den intime tonen og den høge verdsetjinga av individuelle heidningar var jo primært fordi dei var den nære familien hans kor Symmachus særskild sette faren høgt, sekundært fordi dei var viktige og mektige samfunnsstøtter ved sine egne meritter. At dei var heidenske blir i eit slikt perspektiv berre eit slumpetreff, ikkje minst fordi Ausonius fekk kronologisk plassering før den svært eksplisitte heidningen Praetextatus, og den kristne aristokraten Probus før broren Titianus. Det kan også poengterast at det som har blitt identifisert som nok ein bror av Symmachus, Aurelius Avianus Symmachus, sannsynlegvis var kristen.¹⁷⁴ Diverre er han ikkje nemnd i brevsamling 1 til Symmachus og ein har heller ingen eksisterande brev mellom dei to brødrane. Vidare var Symmachus også gjennom slektningar relatert til den kjende kristne Anicii-familien, som mellom anna den kristne Probus og kona hans var medlem av. Ekteparet pleia relasjonar både til biskop Augustin, biskop Ambrosius og erkebiskop Johannes Krysostomos som dedikerte fleire brev til hennar namn.

Slektskapen mellom Symmachus og Probus er eit interessant aspekt; kor ekteskap tilsynelatande uproblematisk knyter inter-religiøse relasjonar mellom individ av ulik religiøsitet og familiar av ulik religiøsitet. Å gifta seg med nokon av annan tru er ein ganske annan form for intimitet mellom familiar enn venskap mellom enkeltpersonar av ulike familiar. Ein vil då ikkje berre blir nær den spesifikke personen ein giftar seg med, men også heile den inngifte familien og tar del i deira horisont og aspirasjonar. I mange kulturar var

¹⁷⁴ Salzman (2011) s.xx

dette svært restriktivt, kor kjønnsdimensjonen var svært påtakeleg. Til dømes kunne ein kristen mann i det seinare austromerske riket gifta seg med ei jødisk kvinne, medan ein jødisk mann risikerte livet om å han gifta seg med ei kristen kvinna.¹⁷⁵

Skulle ein forholde seg nedsetjande om familien si religiøse tru, risikerte ein ikkje berre å krenka religionen men også å støyta bort familien. Både Symmachus sin relasjon til den kristne broren Aurelius og hans potensielle kristne ektefelle og born, samt slektskapet til den kristne Anicii-familien viser korleis slektskapet og ekteskapet i den romerske eliten fordra både toleranse og normalisering. Som kjend er det som enklast å skapa fiendebilete av grupper som ein sjølv har eit diffust eller ikkje-eksisterande forhold til, det er vanskelegare å projisera kosmisk vondskap mot grupper som er representert i sin eigen familie og nære venekrins. Derimot skal det seiast at Symmachi-familien hadde ein viss tradisjon for heidske ektefeller, kor både faren Avianus var gift med ei heidsk kvinne, Symmachus sjølv var gift med ei heidsk kvinne og sonen Memmius var gift med ei heidsk kvinne. Om det religiøse spelte ein viss rolle, eller om det utelukkande var kyniske vurderingar av rikdom, sosial stand og gode relasjonar er svært vanskeleg å seia noko kvalifisert om. Men dei inter-religiøse ekteskapa og slektskapa i Symmachus sin nære krins viser at det på ingen måte var eit uvanleg eller tabubelagt fenomen.

Symmachus hadde også eit vakent auga for kven som potensielt var etla for store ting i framtida og som det var lurt å ha gode relasjonar til, slik som den kristne militære offiseren Theodosius den eldre.¹⁷⁶ Han var far til den seinare keisar Theodosius som også Symmachus kjende personleg, og som paradoksalt nok skulle bli ein av dei keisarane som laga størst legislatur hindringar mot utøvande heidendom.. Eit døme er biskop Ambrosius sjølv, som brevveksla med Symmachus både under og etter kontroversen med sigersalteret. Symmachus i sin tur sendte fleire brev til biskopen og bad om tenester på vegne av sine vener.¹⁷⁷ Det avveik med Ambrosius sin offentleg uttalte anti-heidske politikk, og gjer heller ikkje mykje kreditt til den gamle påstanden om Symmachus som den siste, stolte og steile heidning i Roma. Eit anna døme er pave Damasus av Roma, som også var ein av Symmachus sine motstandarar i konflikta om sigersalteret. Då Symmachus som byprefekt skulle undersøka forsvinninga av fleire heidske statuer og artifaktar frå templar i Roma, vart det spreidd eit

¹⁷⁵ Lewis (1984) s.27

¹⁷⁶ Sogno (2006) s.21

¹⁷⁷ Sogno (2006) s.79

rykte om at han «skada den kristne trua». Dette vart derimot skrifteleg tilbakevist av Damasius som avkrefta påstanden og såleis assisterte Symmachus i ein vanskeleg situasjon.¹⁷⁸

Ein kan også merka seg at Symmachus verka som patron for fleire kristne som det på ingen måte var naudsynt for han å kjenna eller ta omsyn til. Eit døme er brev 1.99 til den militære offiseren Syagrius som på det tidspunktet var konsul, kor Symmachus bad om avansement for den kristne Ponticianus, ein nær ven av biskop Augustin og ein av pådrivarane for biskop Augustin sin orientering mot asketisme.¹⁷⁹ I eit brev 265.1 tilrådde Symmachus Augustin sjølv for stillinga som retorikar i Milano, ei stilling som han fekk og som skulle føra han nær både biskop Ambrosius og nikensk kristendom.¹⁸⁰

- Symmachus hadde antakeleg både kristne og heidningar i sin eigen nære familie, sjølv om han, broren og faren var sterkt kultisk engasjert.
- Symmachus hadde mange slektsband til den kristne Anicii-familien som i sin tur hadde nære relasjonar til kjende apologetar og kyrkjefedre.
- Symmachus hadde nære venerelasjonar til både kristne som Ausonius og heidningar som Praetextatus og Flavianus, og nytterelasjonar til store delar av statsadministrasjonen, både den kristne og den heidske. Samt kristne geistlege som biskop Ambrosius.
- Symmachus hadde eit omfattande patron-nettverk av både kristne og heidningar, som han ikkje skilde mellom eller tildelte religiøse markørar.

5.4.2 Libanius sine relasjonar

Libanius sitt nettverk har den same tendensen som Symmachus med ein stor variabel av ulike enkeltpersonar kor det religiøse tilsynelatande spelar ein relativ liten rolle.

Sjølv om keisar Julian ikkje var den som Libanius brevveksla hyppigast med, skulle Julian verta svært formativ både for Libanius sitt rykte, relasjon til statsmakta og personlege utvikling. Då Julian døydde opplevde Libanius livet som meiningslaust og vurderte sterkt å ta sjølv mord for å møta venen i den neste verda.¹⁸¹ Fleire gonger skulle då også han hamna i unåde grunna lojaliteten han synte Julian ved å nekta å øydeleggja dei brev og utmerkingar han hadde fått frå han.¹⁸²

¹⁷⁸ Sogno (2006) s.52

¹⁷⁹ Salzman (2011) s.177

¹⁸⁰ Ibid

¹⁸¹ Bradbury (2004) s.11

¹⁸² Criore (2013) s.28

Likevel vart ikkje Libanius persona non grata i den romerske diskursen, mykje takka vera dei mange kristne relasjonane han hadde inngått både før og under Julian då det kunne vera nyttig for kristne å ha heidenske kontaktar. I så måte spelte religiøs bakgrunn ein rolle i Libanius sitt nettverk, men ikkje basert på individuelle religiøse idear men i ein politisert form kor religion følgde regimeskiftene. Under Julian var det viktig for kristne å kjenna påverknadsrike heidningar som Libanius. Etter Julian var mange av dei heidningane som hadde støtta eller fått posisjonar under Julian si regjeringstid redde for å bli assosiert med det gamle regimet og trong kristne relasjonar. Bakgrunnen for den enorme diversiteten i Libanius sitt eige nettverk var i stor grad nettopp relatert til funksjon og posisjon;

- kven kunne gje elevane embete i statsadministrasjonen
- kven kunne bistå han juridisk med å gjera den uekte sonen Cimon til hovudarving
- kven kunne støtta han mot krefter som ynskja å straffa han for den gunsten han hadde fått oppleve under Julian

At mange av desse nyttige kontaktane var kristne fortel igjen om den kristne ekspansjonen inn i den sosiale eliten og i statsapparatet. Vidare var mange av hans eigne slekt kristne, men i breva sine til slektningar som han alle omtaler som søskenbarn blir det religiøse aldri tatt opp som eit sjølvstendig tema.¹⁸³

Det kan også poengterast at også i sin meir intime, personlege venekrins hadde Libanius både kristne og heidningar, kor også fleire av slektningane hans tilhørde den kristne trua utan at det på noko tidspunkt vart tematisert av retorikaren.¹⁸⁴ Som lærar hadde han eit stort ry kor både kristne og heidenske foreldre sendte borna sine for å bli undervist av han. Desse elevane inkluderer den adopterte eller biologiske sonen til Gregor av Nyssa, fleire av Basilios sine protégéer samt den seinare kyrkjefaren Johannes Khrysostomos.^{185 186}

Ei hending i sjølvbiografien sin fangar eter mitt syn opp mykje av Libanius sin religiøse haldning: då Julian kom til Antiokia i mai 362 e.Kr inviterte han byen sine fremste menn med seg for å klatra opp det nærliggjande fjellet Casius og vitja ein heilagdom dedikert til Zeus. Libanius var plaga av dårleg helsa og sendte heller den kristne venen Olympius i sin stad og let han få vera deltakande i dei religiøse ritane.¹⁸⁷ Libanius var ein genuint truande mann som særskild sette Zeus høgt og var elles svært opptatt både av hellensk kultur og den heidenske

¹⁸³ Bradbury (2004) s.28, 32

¹⁸⁴ Bradbury (2004) s.42

¹⁸⁵ Too (2001) s.407

¹⁸⁶ Mayer (1999) s.5

¹⁸⁷ Criore (2013) s.144

religionsutøvinga. Så ei slik handling var nok på ingen måte eit hån mot keisaren eller gudane. Det fortel vel heller noko om korleis religion for Libanius var så stort at det omfamna og rørte ved alle og det oversteig samtidige merkelappar og sekteriske tendensar i den religiøse diskursen.

- Libanius tilhørde ein familie med inter-religiøs profil og hadde sjølv eit stort nettverk av både kristne og heidenske vener. På trass av det nære bandet til Julian, delte ikkje Libanius keisaren sin antipati for kristne.
- Libanius var sterkt respektert, og mange kristne som Gregor av Nyssa og Basilios sendte kristne studentar til den filosofiske skulen hans. Kyrkjefaren Johannes Krysostomos var ein av elevane hans.

5.4.3 Gregor av Nazianz sine relasjonar

Også Gregor av Nazianz har relasjonar som er påfallande i forstand av kven han var og kva ambisjonar han hadde på vegne av seg sjølv, sine vener og samfunnet generelt. Som tidlegare utlagt refsa han Gregor av Nyssa som i Gregor av Nazianz sine auger var for verdsleg og for lite dedikert til den kristne trua, noko han skulle koma til å gjera med andre vener og myndlingar. Likevel skulle han tilrå den unge, kristne, venen Eudoxius som ein potensiell elev til den heidenske filosofen Themistius.¹⁸⁸ Themistius var som nemnd ein av dei mest profilerte nyplatoniske filosofane i samtida som talte for ein religionsfridom med basis i likskapen mellom dei ulike religionane og som hadde nær tilknytning til hoffet og keisaren. At Gregor av Nazianz ynskjer at Themistius som lærar for Eudoxius hadde mykje av den same dynamikken som at Gregor av Nyssa ynskja at Libanius skulle undervisa myndlingane hans; deira kunnskapar og samfunnsposisjon var langt viktigare enn den religiøse tilknytninga. For Gregor av Nazianz er det kanskje endå meir tungtvegande at han ynskja å senda unge kristne til ein heidensk lærar då han sjølv erfarte korleis Julian meinte kristne ikkje kunne ha denne posisjonen fordi dei ville forkvakla og fordreia den klassiske litteraturen. Dernest kjende faktisk Gregor av Nazianz Julian personleg og hadde møtt han under studietida i Athen,¹⁸⁹ og dvelte nok i ettertid på korleis Julian kunne ha utvikla seg til den han vart som keisar. I følgje Julian sine eigne publiserte skrifter var tida som elev under dei nyplatoniske filosofane Adesius og Maximus av Efesos svært avgjerande for framveksten av lengta etter

¹⁸⁸ Daley (2006) s.254

¹⁸⁹ Daley (2006) s.7

det heidenske,¹⁹⁰ noko som Gregor kan ha lese og merka seg. Likevel var han openbart ikkje redd for Themistius sin potensielt farlege påverknad.

- Gregor av Nazianz hadde som Gregor av Nyssa flest påviselege relasjonar til andre kristne, eit lite overraskande funn med tanke på embete og teologisk verksemd.
- Gregor av Nazianz stod likevel på god fort med Themistius og ynskja han som lærar for elevane sine. Themistius sin heidenske bakgrunn vart ikkje vurdert som ein farleg påverknad, kor Themistius sin posisjon framstod som viktigare enn religion.

5.4.4 Gregor av Nyssa sine relasjonar

Som biskop ville relasjonen til Gregor av Nyssa vore ganske omfattande med personlege kjenningar både i Cæsarea, Athen, Konstantinopel, Jerusalem etc. utan at det spegla seg i relativt magre brevsamlingane. Med dette i mente er dei fleste tilgjengelege brev skrive til den typen mottakarar som ein kunne forventa; brev til kvarandre, til Basilios, andre biskopar, til heilage jomfruer, til teologiske fiendar, til kyrkjelyden i Nicomedia, til kristne vener og protégéer.¹⁹¹

Likevel finn ein enkelte påfallande unntak både i breva og omgangskretsen til Gregor av Nyssa. I tillegg til dei nemnde breva til den heidenske aristokraten Adelphius og den vaklande Eupatrius, møtte og brevveksla Gregor av Nyssa over lang tid med Libanius som var lærar for fleire av Gregor sine unge, kristne myndlingar.¹⁹² Denne relasjonen i seg sjølv er svært talande for den tillit Gregor hadde til Libanius sine eigenskapar som lærar og den moderate innstillinga han til eigen heidendom og andre truande. Om Gregor hadde trudd at Libanius kunne hatt ein negativ heidensk påverknad på dei unge kristne er det lite truleg at han hadde ynskja Libanius si undervisning, særskild med tanke på retorikaren sin nære relasjon til Julian. Han kan heller ikkje ha hatt altfor store kvaler kring påverknadskraften til den klassiske litteraturen Libanius lærte, eit interessant moment i høve den refseande tonen han og fleire andre kristne teologar inntok ovanfor dei som var for dedikerte til klassiske skrifter og for lite til dei bibelske.

Gregor skreiv i brev 15 eksplisitt til nokre av myndlingane sine, Johannes og Maximian, at han ynskje dei unge skulle nytta dei retoriske evnene sine til å forsvara den sanne læra og ideelt sett freista å påvirka Libanius.¹⁹³ Men tilliten til dei unge si sterke tru og til Libanius sin

¹⁹⁰ Smith R (1995) s.29

¹⁹¹ Silvas (2006) s.71

¹⁹² Silvas (2006) s.158-159

¹⁹³ Ibid

personlege integritet må ha vore svært stor; Gregor vurderte Libanius primært som retorikar og lærar heller enn heidning. At broren Basilios, som Gregor beundra storvegs, også tilrådde vener å senda sønene deira til Libanius gjorde nok ikkje det positive inntrykket av retorikaren mindre.¹⁹⁴

- Gregor av Nyssa hadde på grunn av embete og dei mange reisene sine eit stort nettverk med hovudvekt av kristne. Men han hadde også mange heidenske relasjonar i aristokratiet og i undervisningssektoren.
- Gregor av Nyssa hadde ein god tone med Libanius, som han må ha hatt stor tillit til i form av å undervisa elevar og den potensielt biologiske sonen til Gregor. Gregor tematiserer ikkje Libanius sin heidendom, og er både respektfull og full av vyrndnad mot retorikaren.

5.4.5 Paulinus av Nola sine relasjonar

Paulinus av Nola er den enkeltpersonen som i størst grad skil seg frå dei andre aktørane i forhold til diversitet og mangfald i breva sine. Den samla bevarte brevsamlinga som heilskap var komponert under eller etter den religiøse radikalisinga og byrjande asketisme, og gjer inntrykk av å vera skrive til kristne og for kristne.¹⁹⁵ Dette er nok ikkje eit korrekt bilete og ikkje spesielt representativt for relasjonane til Paulinus frå yngre år. Sjølv om Paulinus sannsynlegvis var fødd som kristen og hadde kristne foreldre, er det ikkje usannsynleg at nokon i familien hans fortsett tilba dei gamle gudane med tanke på den inter-religiøse tendensen i mange aristokratiske familiar.

Ein kan også rekna med at han danna seg mange relasjonar og kontaktar dei årene han var senator i Roma og verka som guvenør i Sør-Italia, kor han mellom anna stifta kjennskap med Symmachus som hadde ei administrativ stilling i same område. Symmachus var truleg han som introduserte Paulinus for mange viktige kontaktar, derimellom den svært prominente heidenske aristokraten Nicomachus Flavianus.¹⁹⁶ Med tanke på Symmachus og Flavianus sin relasjon til Ausonius på den eine sida, og Ausonius sin store vyrndnad for Paulinus på den andre, er det lett å tenkja seg at både Symmachus og Flavianus talte og nytta nettverket sitt til fordel for Paulinus. Gjennom den kristne Probus, som også var ven av Symmachus og Ausonius, vart Paulinus kjend med paven av Roma, Damasus, og biskop Ambrosius. Ambrosius hadde på dette tidspunktet hadde overskygga Ausonius sin posisjon som den

¹⁹⁴ Deferrari (1939) s.285

¹⁹⁵ Walsh (1966) Vol 1, s.16

¹⁹⁶ Trout (1999) s.38

viktigaste rådgjevaren ved hoffet i Trier.¹⁹⁷ Det kan ha gjort stort inntrykk på Paulinus, at ein geistleg ved hjelp av si kristne tru og kyrkja sin posisjon erstatta ein person som Ausonius med aristokratiske kontaktar, retoriske evner og paideia. Dette skoleringa hadde naturlegvis også Ambrosius, så at dei stilte som likeverdige kor Ambrosius trakk det lengste strået talte eit språk om dei geistlege som eit nytt og separat aristokrati.

Men det forblir likevel påfallande når ein samanliknar Paulinus med Gregor av Nyssa og Gregor av Nazianz, som hadde ein viss diversitet i brevmotakarane sine, og som er totalt fråverande i Paulinus si eige brevsamling. Ein veit riktignok svært lite om korleis brevsamlinga hans vart organisert og strukturert. Sentrale brev frå eller til biskop Augustin av Hippo, biskop Ambrosius av Milano, biskop Anastasius av Alexandria eller bibeloversetjaren og seinare helgenen Hieronymus eksisterer ikkje lenger.¹⁹⁸ Det gjer inntrykket av kva som er tatt vare på heller tilfeldig og direkte relatert til rolla som biskop og asket, kor det er eit potensielt tomrom som kan ha romma samlingar av brev til heidningar og incerti.

- Paulinus av Nola hadde i sitt verdslege liv hatt mange heidenske relasjonar både til Symmachus og Flavianus, samt deira kristne vener som Probus. Han pleia også omgang med biskop Ambrosius før han vart radikalisert.
- Paulinus av Nola var framstår som mindre interessert i desse inter-religiøse forholda jo meir asketisk han vart ettersom dei ikkje framgår som verken adressantar eller referanser til nokon av breva hans.
- Som asket brevveksla han i hovudsak med andre kristne, og sendte og fekk brev frå Ambrosius, Augustin og Hieronymus. Som biskop veit ein lite kva relasjonar han pleia.

5.4.6. Ausonius sine relasjonar

Om ein vurderer Ausonius sine relasjonar finn ein eit liknande mønster. Ausonius sitt nettverk er det som diverre er vanskelegast å identifisera ettersom relativt få brev er tatt vare på og få brev av desse igjen er oversett til engelsk. Likevel kan ein stadfesta fleire viktige og svært varierte aktørar som han kjende personleg, derimellom Symmachus sin far Avianus, Symmachus sjølv, Paulinus av Nola, Nicomachus Flavianus og Probus. Det er ukjend om Ausonius konstruerte brevsamlinga si på same måte som Symmachus kor kronologien baserte

¹⁹⁷ Trout (1999) s.40

¹⁹⁸ Walsh, (1999) s.3

seg på kor viktig ein syns mottakaren var, eller i det heile om Ausonius faktisk var den som organiserte sine egne brev.¹⁹⁹

Men Ausonius gjorde liten påviseleg skilnad mellom dei ulike aktørane han skreiv med, og som vist nytta han den klassisk-litterære språkbruken uansett kven han brevvekslar med.

Ausonius var som nemnd kristen, men hadde ei mengd heidenske vener og kontaktar.

Symmachi-familien var heller ikkje den einaste heidenske familien Ausonius stod på god fot med, ein annan nær ven var senatoren og poeten Virius Nicomachus Flavianus. Flavianus var heidning, men hadde under tida si som viseguvenør i provinsen Africa arbeidde så intenst for forsoning mellom donatistane og dei nikenske kristne at biskop Augustin mistenke han for å vera donatist.²⁰⁰

Flavianus var ein god ven av både Ausonius og sonen Hesperius og knytt til Symmachus gjennom blodsband. Galla, dottera til Symmachus, gifta seg med Flavianus jr, sonen til Flavianus og sonen til Symmachus, Memmius, gifta seg med ei dotter eller niese av Flavianus.²⁰¹ Etter at Flavianus hadde støtta eit feilslått opprør mot keisar Theodosius valde han i 394 e.Kr å ta sjølv mord for å redde seg frå både skam og straff.

I følgje biskop Augustin vart sonen, Flavianus jr, kristen for å sleppa vidare rettsforfølging og for å fortsetja karriera si i statsadministrasjonen.²⁰² Det er ein påstand som ein svært vanskeleg å vita sanningsgehaltet i, men om det er sant viser det ein svært flytande religiøs karakteristikk. Sannsynet for Flavianus jr med sin bakgrunn faktisk «vart» kristen etter å ha etter å skifta religiøsitet i si ytterste naud, er vel heller liten. Enkelte av dei tilsynelatande inter-religiøse ekteskapa kan nettopp ha hatt ein slik tendens, kor den eine parten sin offisielle religiøsitet var relativ overflatisk. Om Augustin sine opplysningar stemmer, var relasjonen mellom Flavianus jr og Galla eit slikt ekteskap kor dimensjonen var «kristen»-heidning, eller «kristen»-«kristen» om Galla også konverterte for å blidgjera keisaren.

- Ausonius hadde eit omfattande venskapsforhold til både heidningar og kristne, den viktigaste meritten var ikkje religiøs tilhøve med elitistisk bakgrunn. Å kjenna Symmachus, Flavianus og Probus gav ære til Ausonius
- Ausonius var lærar for den seinare keisar Gratian, og vurdert som svært veileigna til å undervisa den kristne prinsen, uavhengig av Ausonius sine mange heidenske relasjonar.

¹⁹⁹ Green (1980) s.192

²⁰⁰ Augustine (1953) s.19

²⁰¹ Sogno (2006) s.62

²⁰² Sogno (2006) s.80

5.4.7 Oppsummering

Sjølv eit overflatisk innblikk i dei fem aktørane sine nettverk viser i klartekst at var ein omfattande kommunikasjon, som både kristne og heidningar deltok i. Det var relasjonar basert på slektskap og venskap, men også meir matnyttige og funksjonelle variantane var klart representert. I slike kontekstar er det vanskeleg å tenkja seg at det religiøse kan ha spelt ein særskild tonegjevande rolle, og som ein har sett gjorde alle aktørane bortsett frå Paulinus sitt beste for å skapa ei intim kjensle av likskap og fellesskap gjennom eit nøytralt, danna og eksklusivt språk. Det var uttrykk for ei spesifikk samfunnsgruppe som var så avgjerande maktmessig og så liten talmessig at ein ikkje kunne risikera massive religiøse konflikter internt. Den heidenske eliten og den kristne eliten var ei så marginal, privilegert gruppa at likskapen var langt større ein dei element som skilde dei, og som gjorde ein religiøs inkludering både naudsynt og ynskjeleg.

5.5 Religion i relasjonane

Det er no utlagt at dei ulike aktørane bevisleg gjennom brev, talar og andre referansar hadde eit omfattande nettverk som i stor grad var samansett av personar av ulik etnisitet, sosial bakgrunn og religion. Då er det eit like naturleg steg vidare å spørja:

- korleis aktørane valde å forhalda seg til kvarandre i både intime og meir profesjonelle relasjonar?
- gjer brevsamlingane innsyn i spørsmålet om religion var ein tematikk i det heile?
- korleis vart dette eventuelt vart handsama?

5.5.1 Symmachus

Symmachus er som nemnd ein vanskeleg person å handsama fordi ein veit frå andre skrifter at religion og religiøs valfridom var viktige aspekt for han, men som han likevel skreiv svært lite og svært moderat om i brevsamlingane sine. Likevel kan ein finna enkelte avsnitt som avslører ein viss refleksjon kring religiøsitet og samtida sin religiøse situasjon.

I brev 1.64 til broren Titianus tilrådde han ein viss Clemens til ein viktig utnemning, kor Clemens ikkje berre var ein kristen men også ein biskop. Symmachus var klar over ironien i dette og skreiv: «*Perhaps you are surprised that I am recommending a bishop. His cause has persuaded me to do so, not his affiliation*». ²⁰³ Dette er eit interessant utspel, kor Symmachus

²⁰³ Brev 1.64, Salzman (2011) s.133

sjølv meinte dette kunne framstå som merkeleg, også for sin eigen familie, og dermed implisitt aksepterer at det var ein mangel på normalitet mellom sin eigen person og ein biskop. Noko som også er påfallande med tanke på kor mange, også kristne, som Symmachus tilrådde og verka som patron for utan det førte til kommentarar om kor avvikande det verka. Tvert imot var Symmachus svært stolt av den profesjonelle og religiøst nøytrale tilnærminga si til kven han påtok seg å vera klient for, noko som han såg som ein romersk dygd.²⁰⁴ Til dømes omtalte han i brev 1.63 broren til biskop Ambrosius, Satyrus, nytta han ordet «*frater communis*» som kan oversetjast til «vår felles broder».²⁰⁵ Symmachus hadde altså få problem med å kunne vurdera ein kristen og ein slektning av den ortodokse Ambrosius som ein ven og medlem av det same kulturelle broderskap. Kvifor måtte han då likevel poengtera denne spesifikke utnemninga til Titianus? Det kan tyda på ein av to mogelege tolkingar:

- Clemens spesifikt hadde utmerka seg ved ein særdeles sekterisk og fiendtleg innstilling mot ikkje-kristne som gjorde Symmachus sine tenester kontraproduktive
- Clemens si tru var uproblematisk men det var derimot embete hans som geistleg som skilde han frå andre kristne som Symmachus kjente og var patron for.

Som vidt ein veit var Clemens ein av dei få påviselege geistlege som Symmachus gav assistanse til, dei andre kristne klientane hans var som regel enten tilsett i statsadministrasjonen, medlem av aristokratiet eller poetar/retorikarar. Nokre av dei hadde nære relasjonar til kristne geistlege og kyrkjefedre, men få av dei, bortsett frå Clemens og Ambrosius, var påviseleg sjølv geistlege. Ein innvending vil jo kunne vera at Symmachus ved å hjelpa broren til den svært prominente Ambrosius i langt større grad tilnærma seg den øvste, geistlege eliten i kristenheita enn når han tilrådde Titianus å gjer ei teneste for ein lokal og antakeleg mindre kjend biskop. Det kan også tenkjast at nettopp det moderate i Clemens sin bakgrunn var eit moment for Symmachus. Om Clemens ikkje tilhørde heilt den same sosiale posisjonen og gruppa som Symmachus kunne gjera religiøsiteten og det geistlege meir påtakeleg, kor til dømes biskop Ambrosius sin sterke religiøsitet kunne orsakast og relativiserast fordi han tilhørde same sosiale univers som Symmachus. Men frasen i brevet tyder på at det er noko enten med biskopembete eller Clemens som gjorde Symmachus sjølvbevisst og tvang han til å kommentera dette til broren.

²⁰⁴ Salzman (2011) s. 1

²⁰⁵ Brev 1.63, Salzman (2011) s.131

At det kan ha vore det geistlege embete får større tyngd i eit brev 1.68 som Symmachus sendte til broren. Symmachus var uroleg for at eigendomsretten hans i høve fleire afrikanske landeigedomar ikkje vart respektert og bad Titianus om assistanse: « *I beg you, that the assistance of your office seem heaven-sent, and remember that you are a high priest in both priesthoods*». ²⁰⁶ Som Michele Salzman poengterer var slike problem ofte relatert til konfiskering og stille annektering som kristne biskopar stod bak, noko som forståeleg nok gjorde Symmachi-familien skeptiske til biskopar, kanskje særskild dei afrikanske. ²⁰⁷ At Symmachus appellerte til Titianus sine presteskap kan både tolkast som at Titianus burde ha vore religiøst interessert i å verna desse eigedomane frå potensiell kristen konfiskering. Men det kan også tyda at Symmachus viste til Titianus sin religiøse autoritet og at han ikkje stod attende for ein biskop og dei religiøse krava han kunne koma med i ein eventuell konflikt om desse eigedomane.

Ein kan også merka seg at Symmachus freista å gjera Clemens sin religiøsitet mest mogeleg uforpliktande og uformell. Då han skulle skildra Clemens si religiøse tilknytning nytta Symmachus ordet «*secta*», eit ord som ofte vart nytta i samanheng med tilhøyre til filosofiske retningar og filosofiske skular. ²⁰⁸ Dette var ein langt meir sympatisk og nærliggjande term for klassisistar som Symmachus og Titianus, og som potensielt indikerte eit heilt anna livssyn og religiøs dedikasjon enn om termen «religio» eller «kristen» ville vorte nytta. Dette kan også ha vore ein del av Symmachus sin dynamikk i høve religiøs toleranse og handteringa hans av den stadige kristne ekspansjonen i samtida; han hadde relasjonar og varme kjensler for kristne enkeltpersonar men hadde ikkje naudsynleg det same perspektivet i høve dei kristne geistlege og kyrkja som dominerande struktur.

5.5.2 Libanius

Også Libanius la for dagen haldningar som kan tolkast i same retning som Symmachus. I brev 147, sendt til faren av ein av studentane sine, omtalte Libanius med dårleg skjult sinne den kristne kampanjen mot heidenske kultobjekt og bygg som «*the war of the godless against the temple*». ²⁰⁹ Den generelle vurderinga av kristne som samla gruppe syns ikkje alltid å ha vore like høg, noko som blir underbygd i sjølvbiografien sin kor han omtalte kristne som «*ungodly*» og «*unbelievers*». ²¹⁰ Samstundes vurderte Libanius situasjonen heilt annleis når

²⁰⁶ Brev 1.68, Salzman (2011) s.137

²⁰⁷ Ibid

²⁰⁸ Salzman (2011) s.132

²⁰⁹ Brev 147, Bradbury (2004) s.184

²¹⁰ Sjølvbiografi F193/R153, Norman (1992) Vol 1, s.309

den som stod bak ein tempelvandalisme var eit enkeltindivid frå Antiokia eller nokon som han hadde personlege relasjonar til. Mellom 362-363 e.Kr skreiv Libanius fleire ulike brev på vegne av vener som har vore involvert i tempelvandalisme eller har profittert på tjuvegods eller eigedom tilhøyrande tempelet.

Brev 130 var skriven til Belaeus, guvenøren av Arabia, som personleg var utpeikt av Julian grunna det heidenske sinnelaget sitt.²¹¹ Her førte Libanius sak for den kristne venen Orion som var skulda for å tilrana seg tempelgods. Libanius avviste dette kontant og meinte det heller var omvendt, det var heidningane i byen som ynskja å tilrana seg Orion sin eigedom ved falske skuldingar: «*They [heidningane i byen Bostra] are hardly discreet in their desire for other peoples property under the pretence of helping the gods*».²¹² Han la til at Orion, sjølv om han var ein kristen, alltid har vist miskunn med dei fattige og verken øydelagt kultobjekt eller trakassert prestane. Om Libanius trudde at Orion var uskyldig eller om det berre var retorikk for å blidgjera den heidenske guvenøren skal vera usagt, men Libanius forsvara personen og ikkje den potensielle handlingane, noko som derimot er tilfelle i dei to andre breva.

Brev 182 var skriva på vegne av venen Theodulus som bygde seg ein villa over eit rasert tempel, og mottakaren var den heidenske presten Hesychius.²¹³ Libanius vedkjente seg at Theodulus faktisk har gjort det han var skulda for, men poengterte at det på byggjetidspunktet faktisk var lov å gjera slike transaksjonar. Han ynskja ikkje at Theodulus skulle straffast fordi han, som kristen, handla i god tru og ikkje gjorde det av arroganse eller brutalitet. Dernest, ganske overraskande, argumenterte Libanius for at villaen ikkje skulle rivast for å byggja tempelet opp igjen. Som Libanius skreiv: «*there's a reason ready to hand to criticise the house of Theodulus, but it's worth sparing it, for its beautiful and grand and it makes our city more beautiful than others*».²¹⁴ Dette må seiast å vera ei svært pragmatisk innstilling, kor Libanius sørgde over at tempelet vart øydelagt, men når det flotte huset til Theodulus uansett var ferdigstilt kunne det likegodt stå der og gjera ære på byen på lik linje med det gamle tempelet. Det er ikkje ein unaturleg reaksjon at Libanius retta mest sinne mot dei som initierer tempelrasering heller enn dei passive tilskodarane som eventuelt seinare profeterte på situasjonen. Det som er påfallande er at Libanius løyste Theodulus for skuld fordi han var

²¹¹ Brev 130, Bradbury (2004) s.168

²¹² Ibid

²¹³ Brev 182, Bradbury (2011) s.219

²¹⁴ Brev 182. Bradbury (2011) s.220

kristen og såleis ikkje visste betre og berre følgde den kristne massen sin ureflektert disrespekt for dei gamle gudane. Han orsaka ikkje den kristne pøbelen eller dei kristne geistlege som fyra opp massen, men han orsaka ein kristen ven og byborgar. Dette appellerte nok også til Libanius si oppfatning om større autonomi for dei enkelte byane og bystyret i forhold til keisarlege påbod og juridiske dekret, som jo Julian si kriminalisering av tempelvandalisme var eit døme på.

Libanius reagerte også på det han oppfatta som overgrep mot minoritetsgrupper utan at han tilkjennegav å ha relasjonar med nokon spesifikke personar. Av prinsipp likte han dårleg at nokon vart forfølgd for trua si, om det skulle vera kristne, heidningar eller jødar. Det viser brev 131 og 132 til den heidenske venen Priscianus, som var guvenør av Palestina.²¹⁵ I brev 131 hadde Priscianus måtte handsama uro mellom jødane i relasjon til val av ny ypparsteprest, kor den romerske administrasjonen hadde truga folkesetnaden med strenge straffer. Libanius bad på vegne av slektningar av jødane heimhøyrande i Antiokia og skreiv:
*«Pardon both them and me, me for yielding to force of numbers, them for behaving as the mass of people do, and becoming easily the victims of deception».*²¹⁶

Vidare i brev 132 bønnfall han Priscianus om å verna nokre kristne som tilhørde den manikeistiske retninga og som var redd for å bli utsett for overgrep frå andre kristne. Ein kan spørja seg kor mykje Libanius kjende til den sekteriske konflikta mellom dei kristne, det ser i alle høver ut som han berre overflatisk visste kva manikearane stod for teologisk: *«the bearers are of that sect which worships the sun without blood offerings and, as members of the second category, honour it as a god»*²¹⁷. Libanius poengterte dernest den svake trusselen dei utgjorde for riket: *«they live in many quarters of the world, but everywhere their numbers are small. They do no harm to anyone, but they are persecuted by some people»*.²¹⁸ Gjennom desse breva kom Libanius sitt religiøse sinnelag representativt til uttrykk, kor han tok religiøse grupper i forsvar på prinsipielt grunnlag utan at han hadde sett seg inn i eller hadde kjennskap til den religiøse praksisen deira. At Ausonius og Symmachus sin ven Flavianus som guvenør freista å verna donatistane mot dei ortodokse og få til ei fredslutning, kan moglegvis vitna om at heidningar engasjerte seg i den sekteriske konflikta mellom kristne grupper. Eit ganske anna spørsmål er om dei forstod sentrale stridsprinsipp i konflikta eller

²¹⁵ Brev 131, Norman (1992) Vol 2, s.261

²¹⁶ Ibid

²¹⁷ Brev 132, Norman (1992) Vol 2, s.263

²¹⁸ Ibid

om dei primært ynskja harmoni og religiøs konsensus i riket? For Libanius var overgrep og forfølgning ein uting uavhengig av kven som vart utsett og kven som stod bak, eit tankesett som nok var medforklarande til korleis fungerte i det inter-religiøse kontaktnettet sitt.

5.5.3 Gregor av Nyssa

Gregor av Nyssa kunne ikkje bli skulda for å vera nokon sympatisør for den heidenske religionen, og likevel finn ein både respekt og sympati i relasjonen til enkeltpersonar med heidensk eller diffust religionsfundament. Det kanskje best illustrerande døme er nettopp den tidlegare nemnde Libanius. I brev 13 skrivde kring 380 e.Kr kommenterte Gregor at:

*«If you ask who are our teachers- if indeed we are thought to have learned anything from them- you will find that they are Paul and John and the other Apostles and Prophets- if we are not too bold to claim the teaching of such men. But if you speak of your wisdom, which those competent to judge [broren Basilios] says streams down from you and is imparted to all who have some share of eloquence [...] Nevertheless, with regard to what is yours, whenever I had leisure I devoted myself assiduously to the whole course of study, and became enamoured of the beauty that is yours».*²¹⁹

Ein må tru at Gregor i sine år som retorikar og biskop både mottok og gav mykje smiger og komplimentar, men det er likevel interessante religiøse konnotasjonar i det veltalende utsagnet adressert til Libanius. I skildringa av kor eineståande den gamle retorikaren er, sette Gregor Libanius i same setning som broren Basilios, som på dette tidspunktet var død og difor i Gregor sin auger ein helgen. Gjennom kunnskapane sine hadde Libanius, vorte ein person som krediterast av sjølvaste Basilios, ein kunnskap som potensielt kunne ha vore inspirert av ein guddommeleg gnist slik som var tilfelle med både Paulus og Johannes. Eit slikt utsegn viser den absolutt største vyrndad, sagt med dei mest monumentale ord som Gregor kan tenkja seg; broren Basilios og heilage menn frå dei bibelske skrifter.

5.5.4 Paulinus av Nola

Sjølv om Paulinus i brevsamlinga si hadde lite direkte interaksjon med personar som ikkje var kristne, er ikkje breva hans sterilt reine for referansar til religiøsitet utanfor sin eigen sfære. I stor grad er det utsegn som underbyggjer den tradisjonelle konfliktlinja mellom kristne og heidningar kor få påviselege personlege relasjonar eller brev til heidningar kan nyansera tendensen slik som hjå Gregor av Nazianz og Gregor av Nyssa. Eit av dei mest siterte avsnitta

²¹⁹ Brev 13, Silvas (2007) s.154-55

som omtaler denne tematikken er tatt frå brev 1 til venen Sulpicius Severus, ein av dei mest markante pådrivarane for innføringa av asketisk klosterlevnad i Gallia.²²⁰ Brevet som heilskap er ei refsing av det verdslege og profane og ei hylling av Severus sin fromme og simple livsførsel, kor Paulinus kom med fleire karakteristikkar:

*«In His very own words in the Gospels, God has foretold both the venomous conversation and the deserved punishment of these men [...] My brother, let us remember these words of the Lord and be strengthened in our faith, and let us ignore the taunts or hatred of the Pagans».*²²¹ Og vidare:

*«Even though he be a brother and friend and closer to you than your right hand and dearer than life itself, if he is a stranger and an enemy in Christ, let him be to thee as the heathen and the publican.»*²²²

Det er eit talande utsegn, kor Paulinus fyrst konstaterte at det var ein stor grad antipati mellom kristne og heidningar og korleis ein sann kristen difor burde kutta all kontakt til avvikande truande. Haldninga hans har både ein tekstuell og ein personleg basis, kor det er vanskeleg å ikkje sjå likskapen mellom det Paulinus skriv og Kristus som krev absolutt brot med alle verdslege, familiære band: «*um nokon kjem til meg og hatar ikkje far og mor og kona og born og brør og syster, ja endå sitt eige liv, so kann han ikkje vera min læresvein*»²²³.

Det minner også mykje om ein liknande retorikk hjå kyrkjefedre som Tertullian over 150 år tidlegare då dei kristne var ein liten majoritet i eit sterkt heidensk samfunn kor Tertullian skulle støtta kristne i ein vanskeleg situasjon og få dei til å forstå den unike posisjonen dei hadde fått i forhold til Gud og frelsa.²²⁴ Dei kristne vart fleire og maktdominansen til kyrkja ekspanderte, så kvifor skulle Paulinus eller Severus ta seg nær av eller i det heile tatt ta notis av om enkelte heidningar hånte og plaga dei? Sjølv om slike utsegn har lang tradisjon for å bli nytta retorisk innanfor den kristne apologi, er det godt mogeleg at det var ei genuin klage frå Paulinus. Men tenkjer ein på den samtidige situasjonen kor heidendom som institusjonell eining ikkje lenger hadde nokon påverknadskraft, er det lett å spekulera i at det ikkje var heidningar som masse men spesifikke heidningar og avvikande kristne enkeltpersonar Paulinus sikta til. Det kan ha vore felles kjenningar av Paulinus og Severus, men det kanskje mest nærliggjande er mogelegvis Ausonius.

²²⁰ Trout (1999) s.17

²²¹ Brev 1, Walsh (1966) Vol.1, s.30-31

²²² Brev 1, Walsh (1966) Vol.1, s.32

²²³ Luk 14:26

²²⁴ Kahlos (2009) s.23

5.5.5 Paulinus og Ausonius

Brevvekslinga deira gjekk føre seg i tidsrommet mellom 389 e.Kr då Paulinus og kona byrja prosessen med å trekkja seg attende frå verda og 393 e.Kr då Ausonius døydde. Breva er prega av to ulike tilnærmingar og to ulike typar religiøsitet som møtes og ikkje heilt forstår kvarandre. Ausonius sitt fyrste eksisterande brev er slik romerske brev brukte vera kor Paulinus vart rost for poesien sin og komplementert ved hyppig bruk av klassiske versemål. Ausonius påminna Paulinus om dei varme kjenslene sine for han ved å omtala seg som Paulinus sin far.²²⁵ Paulinus svarte ikkje, og Ausonius sendte to nye brev utan respons, kor frustrasjonen stadig steig. I brev 27 skreiv han:

*«thou canst be restored at my prayer, that I may not weep for a home scattered and ravaged, for the realm rent in pieces between a hundred owners, once Paulinus's, and for thee, that, wandering with a range as wide as the extent of Spain, unmindful of old friends thou dost trust in strangers».*²²⁶

Det er verdt å merka seg at på dette tidspunktet hadde endå ikkje Paulinus offentleg sagt frå seg eigendomane sine og forlatt verda, som skjedde i 394 e.Kr.²²⁷ Men han hadde sannsynlegvis vorten døypt før brevvekslinga mellom han og Ausonius byrja og var i ein svært formativ fase av nyorientering mot ein streng og krevjande kristendomsforståing.

Om Ausonius hadde høyrd om dette omslaget gjennom rykte eller Paulinus hadde fortalt det sjølv, har ein ingen formeining om. Men Ausonius hadde likevel klare idear om kven som var den forlokkande krafta bak denne endringa, og kom med fleire hatske utfall mot kona til Paulinus og dei kristne asketane som hadde ført Paulinus ut i galskapen: *«Hast though, dearest Paulinus, changed thy nature? Who is that unhallowed wretch who has urged you to so long silence?»*²²⁸ Då Paulinus endeleg gav lyd frå seg var det eit brev som stod i sterk kontrast til Ausonius sine komplimenterande brev overfylt av stilistisk ornamentikk og versemål. I brev 31 orsaka ikkje Paulinus tystnaden og konstaterte:

«Once was there this accord betwixt me and thee, equals in zeal but not in power- to call forth deaf Apollo from his Delphic cave, to invoke the Muses as divine, to seek from groves or hills the gift of utterance by the god's gift bestowed. Now tis another force governs my heart, a greater God, who demands another mode of life [...] To spend time on empty things,

²²⁵ Evelyn-White (1919) Vol 2 s.85

²²⁶ Brev 27, Evelyn-White (1919) Vol 2, s.109

²²⁷ Trout (1999) s.90

²²⁸ Brev 29, Evelyn-White (1919) Vol 2, s.117

*whether in pastime or pursuit, and on literature full of idle tales, he forbids; that we may obey his laws and behold his light which sophists cunning skill, the art of rhetoric, and poets feignings overcloud».*²²⁹ Dette var ein sterk kritikk som Ausonius umiddelbart ville ta personleg, han hadde undervist i retorikk heile livet, baserte mykje av påverknadskraften sin på dei retoriske evnene sine og hadde også vore Paulinus sin lærar i retorikk. Tendensen er igjen ein ganske annan enn kva ein kan identifisera hjå Gregor av Nyssa og Gregor av Nazianz; for dei framstod verdsleg lærdom og klassisk litteratur kun ein trussel om det vart ein distraksjon for ein vaklande kristen eller eit identitetsgrunnlag for ein incerti. For Paulinus verka aversjonen mot paideia prinsipiell, kor ein kristen faktisk kunne stå i fare for å bryta med Kristus si læra om han nytta mykje tid på poesi og retorikk.

Ei slik haldning sette også spørsmålsteikn ved Ausonius sin eigen religiøsitet og kristne verdigrunnlag, noko Paulinus heller ikkje var nøgd med: «*Shall I believe that thou canst call me back to thee while thou pourest forth barren prayers to beings not divine, suppliant to the Castalian Muses while God turns from thee?*»²³⁰ Igjen markerte Paulinus seg i ein heilt annan retning enn Gregor av Nyssa og Gregor av Nazianz, for han framstod det som ukristeleg å nytta seg av heidenske fraser og litterære referansar sjølv om antakeleg ikkje Ausonius la større religiøs tyding i formuleringane sine enn andre kristne paideia-skolerte menn ville ha gjort.

Det var ein streng kategorisering i Paulinus sine tolkingar som underbygde den seinare vurderinga av det seinantikke samfunnet som sterkt sekterisk og intolerant;

- kristne skal ikkje det same språket som kristne gjer,
- kristne skal ikkje nytta tida si på forgjengelege ting slik som heidningar gjer.

Det er også ein uvanleg krass kritikk av Ausonius sidan han så vidt ein veit ikkje hadde nokon form for geistlege verv eller episkopale plikter, han var ein kristen privatperson som i stor grad heldt religiøsiteten sin som ein privatsak.²³¹ Likevel kritiserte Paulinus han for å mangla ein dedikasjon og disiplin som det var langt vanlegare å finne hjå ein geistleg, ein munk eller ein asket. Det kan verka som det for Paulinus ikkje er nok å vera kristen i ord fordi ord ikkje skilde like sterk mellom alle hybridvariantane av halv og kvasikristne. Ein måtte også vera kristen i handling og ikkje minst i livsførsel.

²²⁹ Brev 31, Evelyn-White (1919) Vol 2, s.127

²³⁰ Brev 31, Evelyn-White (1919) Vol 2, s.131

²³¹ Evelyn-White (1919) Vol 2, s.xiv

5.5.6 Oppsummering

Ser ein nærare på det enorme nettverket og får høve til å vurderer den enkelte, konkrete relasjon, finn element som vitnar om at religion heller ikkje var eit totalt fråverande aspekt:

- Symmachus sin moglege antipati mot det kristne presteskapet og redsla for kristen konfiskering,
- Libanius sitt sinne mot forfølging av religiøse minoritetar
- Paulinus og Ausonius si svært ulike tolking av kristen livsførsel

Det seinantikke samfunn var eit gjennomgåande religiøst samfunn, kor nok dei aller fleste oppfatta seg som religiøse. Det var likevel ein varierende grad av vilje til sameksistens og interaksjon, kor ein i visse situasjonar velde å oversjå og ignorera religiøse motsetningsforhold. Likevel var det nok ein viss spenning som alltid var underliggjande, om lag slik det vil vera om to med totalt ulik politisk synspunkt alltid vil ha ein dynamikk og usemje i sin relasjon. Det viser seg mellom anna som tendensar i samtida kor ein ekskluderande og asketisk kristendom hadde ein påfallande appell på mange aristokratiske kristne, og som truga med å øydeleggja den religiøse toleransen som syns å ha vore sterkt tilstade i deira sosiale krinsar. Det var naudsynt for at både den romerske staten og den sosiale eliten skulle eksistera og overleva, og mange av relasjonane var nok basert på akkurat dette prinsippet; naudsyn og fordel. Ein kunne mislika og vera skeptisk til einingar og abstrakte storleikar som «heidningane» og «kristendomen», noko mange av personane i utvalet mitt etter eige utsegn faktisk var. At ein ven tilfeldigvis var kristen eller heidensk vart nok ikkje i same grad kopla saman med den større politiske og juridiske drakampen mellom «kristendom» og «heidendom» som kunne koma til syne i retorikken og litteraturen.

6.0 Konklusjon

Dei mentale frøa for denne avhandlinga byrja med ein konstatering og ein mistanke:

- Den tidlegare forskingslitteraturen og den moderne populærkulturen som omhandlar religion i seinantikken tok utgangspunkt i ein konfliktteori som sette einingar som «kristne» og «heidningar» opp mot kvarandre i strengt kategoriserande frontar med liten eller ingen kontakt.

- Såg ein derimot forbi dei religiøse som masse og heller vurderte den religiøse på eit individnivå, kunne ein fort gjera motstridande funn. Ein kunne komma over både skriftelege kjelder som indikerte ein tett sameksistens og stor grad av interaksjon. Med dette som utgangspunkt stilte eg meg følgjande spørsmål:
- Kva uttrykk for religiøsitet kan ein finna hjå aktørane, og korleis stiller dei seg til den religiøse situasjonen og konfliktane i samtida?
- Korleis var relasjonane deira i høve religiøst tilhøve, og korleis handterte dei eventuelle religiøse ulikskaper?
- Korleis var nettverka deira samansett, og var det nokon samanheng mellom religion og relasjon?

Dei funn eg har gjort gjennom brev og nettverksanalyse indikerer ei kompleks verd kor religiøsiteten kunne vera meir flytande enn avgrensande kategoriar vil tillata, og den inter-religiøse interaksjonen langt meir normalisert og intimt enn retorikk frå perioden skulle tilseia. Den inkluderande og eklektisk heidendomen slik det blir framstilt gjennom Symmachus og Libanius sine skrifter ville i sin essens vera innstilt på toleranse og sameksistens. For dei fanns vegen til det guddommelege i uendelege variantar, som førte til ei viss tolerant haldning, ikkje naudsynleg mot religionen per se, men mot deira vener og kjende som tilhørde denne religionen. Den kristne teologien gav mindre rom for å godta andre truande som likeverdige religiøse tilbedarar, men verken Gregor av Nyssa eller Gregor av Nazianz nemner dette eller tar opp religiøse konflikter for nokre av sine heidenske kontaktar. Paulinus tematiserte både heidendomen som degenerert og dei mange kristne retningane som var utgangspunktet for stor uro for den ortodokse hovudretninga, men det var til andre kristne av same innstilling som seg sjølv.

Ein viktig faktor i denne samanhengen er etter mitt syn multi-identitetar som overlappar og utfyller kvarandre. Som nemnd i kapittel 3 finns det ulike termar som ynskjer å skapa presidens mellom harde kategoriar, slik som «semi-kristen», «incerti» etc, men også slike omgrep implisitt føreset den religiøse identiteten som primær og sterkt definerande.

I breva som eg har nytta i analysen kan ein sjå at den religiøse identiteten er ein viktig og tonegejevande faktor, for alle aktørane, men i sin mest eksplisitte form hjå den kristne Gregor av Nazianz, Gregor av Nyssa og Paulinus av Nola. Likevel er jo ikkje dette alt dei var. Lik Symmachus og Libanius var alle dei tre kristne, aristokratiske i varierende grad, alle hadde

ein oppvekst i velstand, alle fekk ei omfattande utdanning, alle sette retorikken svært høgt og vart sett på som særigne og høgverdige individ av si eiga samtid. Dette var også del av deira heilskaplege identitet, det ser ein tydeleg i brev 11 i kapittel 5 kor Gregor av Nazianz skulda Gregor av Nyssa for å vera meir retorikar enn kristen.

Men både breva og språkbruken viser at den enkelte kunne skifta mellom ulike identitetar som vektla ulike karaktertrekk. I brev til Libanius var Gregor av Nyssa retorisk orientert med eit finpolert inter-religiøst kodespråk, i brev til kyrkjelyden eller Gregor av Nazianz var han refsande og opptatt av kristen sanning og samfunnsorden. Slik er det også i motsett forteikn; i brev til kristne aktørar var Libanius nøytral og velmeinande, i sjølvbiografien sin kom han med lite sjarmerande karakteristikkar av kristne. Det tyder ikkje at dei var falske eller innsmigrande, det tyder heller at ein vektla ulike moment i kommunikasjon med ulike personar. Ei slik tilnærming fordra også ein viss toleranse mellom kristne og heidningar, kor ein ikkje naudsynleg «gløynde» kva religiøsitet ein hadde, men heller framhevar andre og meir overveldande likskapane mellom brevvekslarane.

Det viser seg også i relasjonen mellom kristne aktørar, kor det framstår som potensielt meir problematisk å ha relasjonar til kristne enn heidningar, og då særleg til avvikande kristne. Retorisk var tonen minst like hard mot dei kristne minoritetsgruppene som til heidningane. Som påvist hadde både Paulinus, Gregor av Nyssa og Gregor av Nazianz svært lite sympati med avvikande kristne retningar som manikearane og arianarane i sin eigen retorikk. Men relasjonen mellom Paulinus og Ausonius viser også at det kunne vera motsetningsforhold mellom to kristne som var av same konfesjon men hadde ulike oppfatningar om kristen livsførsel og verdssyn. Etter mi oppfatning har det delvis med at den religiøse identiteten til kristne i retorikk vart framstilt som samstemt: ein hadde forventningar om å vera i unison front mot alle dei avvikande, ugudelege kjettarane. Som nemnd i kapittel 2 var det for mange kristne, også dei elles nidkjære apologetane, nærast verre å vera kjettar enn å vera heidning. Sjølv om begge tilstander av heidendom og kjetteri var stor synd, var aktiv motarbeiding av den kristne kyrkjelyden verre enn uvitskap. Mellom Paulinus og Ausonius var konfliktmomentet nye monastiske ideal som Ausonius verken var vant til eller stilte seg positiv til. Ein liknande brevveksling mellom Paulinus og ein heidning som Symmachus eller Libanius ville nok ikkje fått same dynamikk; i den grad ein kristen som Paulinus ville fortalt om slike ideal, hadde han nok vore førebudd på manglande forståing og aksept. At Ausonius, på trass av si kristne tru og store kunnskapar om bibelske tekstar, ikkje velsigna Paulinus sine

asketiske aspirasjonar, var sannsynlegvis noko av det som framandgjorde Paulinus mest frå den gamle læraren sin.

Slik eg ser det er det ein viktig nøkkel til å forstå aktørane sine relasjonar og korleis dei handterte dei religiøse skilnadane. Alle aktørane hadde inter-religiøse relasjonar som dei handsama med respekt og varme ord, sjølv om enkelte trådar, særleg i høve Paulinus, må bli sannsynlege relasjonar heller enn påviselege i korrespondanse. Nokre av forholda var reine nytte-relasjonar som seier meir om eksistensen av ulike religiøse grupper enn ein stor toleranse mellom desse. Ein måtte forhalda seg til andre truande, og då helst på ein mest mogeleg profesjonell og nøytral måte. Derimot var fleire av relasjonane også av personleg og intim karakter, kor ein ynskja kvarandre sine vennskap av meir altruistiske grunnar også. I desse forholda var også tonen nøytral, men ein indikerte særskild likeverd og fellesskap ved å nytta seg av det elitistisk kodespråket av litterære og kulturelle referanser frå heidensk tid. Ved denne språkbruken indikerte ein både stor skoloring, andre identitetar enn sin religiøse og at ein følgde eliten sine reglar for inter-religiøs sameksistens. Det var ein av dei viktigaste verktøya ein hadde i slike relasjonar.

Likevel er det ein viss distanse frå reell toleranse og såkalla «forbearance» kor ein gjennom bruksnyttan og/eller venskapen sine brilleglas oversåg enkelte religiøse spørsmål. Ein av dei viktigaste indikatorane på eit større og meir omfattande toleranseomgrep finn ein i aktørane sine nettverk. For det fyrste ser ein dei mange venskapsalliansane som finns mellom kristne og heidenske aktørar, noko som er ein god indikasjon på forhold kor religion enten vart uvesentleg eller vart akseptert som ulikt, eventuelt ein kombinasjon av begge instansar. Ser ein til Symmachus kan ein finna ein person som klart identifiserer seg med dei religiøse embeta sine, men kor breva til kristne har få og moderate religiøse referanser, det vil seia endå færre enn dei allereie profane breva til heidningar. Slik er tendensen i relasjonen mellom Libanius og Gregor av Nyssa også, kor Gregor referere til «our word» og «our scripture», utan å gjera ein større nummer ut av det.

Å inngå venskapsrelasjonar med nokon av annan tru er eit viktig teikn på høve for fellesskapskjensle og overskriding av religiøse grenser. Det eg likevel meiner er ein endå større indikator på eit inter-religiøst og relativt tolerant samfunnsgrupper, er dei mange slektskapa og giftarmåla ein finn i aktørane sine nettverk, slik som Symmachus sin relasjon til Anicii-familien eller til sin eigen kristne bror og han sin familie. Vidare hadde Libanius fleire

kristne slektningar sjølv om Libanius sine foreldre påviseleg var heidningar. At Libanius nemnde det i forbifarten utan å utdjupa temaet, kan tolkast som at det ikkje var noko han skamma seg over, men heller ikkje fant viktig nok til å tematisera.

I mange kulturar var og til dels er slike ekteskap problematiske, kor ein fryktar for religiøs påverknad frå ektefellen og kva religion borna skal få. Av den grunn har det ofte vore vanleg at slike ekteskap berre er legitime om mannen tilhøyrrer den dominerande religionen, kor tanken då er at avgjerdsla for religiøsitet føl han. Dei tidlege kristne tenkte ikkje slik, kor ein mellom anna kunne legitimer val av ektefelle ved å visa til Paulus sine ord i kapittel 3 om korleis den truande helga ektefellen. Om ektefellen sin offisielle religiøse overttyding var like altomfattande alltid er ein ganske anna sak, kor Symmachus sine ord om relasjonen mellom karriere og religion i kapittel 5 tyder på ein potensiell variabel mellom offentleg og privat tru. Det tyder også at mange familiar og slekter var ein mosaikk av kristen og heidensk religion, noko som må ha ført til ein viss aksept i det kvardagslege liv i høve religiøse embete, ved høgtider, eksistensen av religiøse bygg og artifaktar på eigendomen og liknande. I slike slektskap og ekteskap var nok også etter mitt syn prega av multi-identitetar, kor til dømes ei kristen kvinne kunne rasjonalisera ektemannen sitt engasjement og embete i heidenske kultar ved å tenka på all ære, makt og nettverk ei slik rolle kunne føra med seg. Men jo fleire som vart kristne og jo mindre fordelar heidensk trustilhøve førte med seg, jo mindre rasjonelt og verdifullt framstod det for kristne å akseptera og tolerera heidningar prinsipielt og teoretisk.

7.0 Bibliografi

7.1 Kjelder

Bradbury Scott (2004) *Selected Letters of Libanius, from the Age of Constantius and Julian*. Liverpool. Liverpool University Press.

Deferrari Roy J. (1939) *Saint Basil, The Letters*. Cambridge, Massachusetts. Loeb. Harvard University Press

Eagan, M. Clement (1965) *Fathers of the Church, Volume 52: Prudentius: Poems, Volume 2*. Washington DC. Catholic University of America Press.

Ehrman, Bart D; Jacobs, Andrew S; (2004) *Christianity in Late Antiquity 300-450 C.E: A Reader*. Oxford. Oxford University Press.

Evelyn-White Hugh G. Evelyn (1919) *Ausonius. In two Volumes*. London. Loeb. Heinemann Ltd.

Heather, Peter; Moncur, David (2001) *Politics, Philosophy, and Empire in the Fourth Century. Select Orations of Themistius*. Liverpool. Liverpool University Press.

Hooper, Finley; Schwartz, Matthew (1991) *Roman Letters. History from a Personal Point of View*. Detroit. Wayne State University Press.

Liebschuetz, J. H. W. G (2005) *Ambrose of Milan: Political Letters and Speeches*. Liverpool. Liverpool University Press - Translated Texts for Historians.

Norman A.F (1992) *Libanius. Autobiography and Selected Letters. Volume 1. Volume 2*. Cambridge, Massachusetts. Loeb. Harvard University Press.

Parson Wilfred (1953) *Fathers of the Church Saint Augustine: Letters, Volume 2 (83-130)*, Washington DC. Loeb. Catholic University of America Press.

Salzman, Michele R; Roberts, Michael (2011) *The Letters of Symmachus: Book 1*. Atlanta. Society of Biblical Literature.

Silvas, Anna (2006) *Gregory of Nyssa. The Letters*. Leiden. Brill Publishers.

Walsh, P.G (1966) *Letters of St. Paulinus of Nola. Volume 1. Volume 2*. New York. Loeb. Newman Press.

7.2 Forskingslitteratur

Allen, Pauline; Mayer, Wendy (1999) *Early Church Fathers: John Chrysostom*. London. Routledge

Ando Clifford (2008) *Transformation of the Classical Heritage, Volume 44: Matter of the Gods: Religion and the Roman Empire*. Berkeley. University of California Press.

Ashmore, Richard D; Jussim, Lee (1997) *Self and Identity: Fundamental Issues*, Oxford. Oxford University Press.

Baker-Brian Nicholas J. (2011) *Manichaeism. An Ancient Faith Rediscovered*. London. T&T Clark International.

Banton, Michael (2000) Ethnic Conflict. *Sociology, vol 34 (3)*. pp. 481 – 498.

Beard, Mary; North, John; Price, Simon (1998) *Religions of Rome. Volume 1: A History*. Cambridge. Cambridge University Press.

Beard, Mary; North, John; Price, Simon (1998) *Religions of Rome. Volume 2: A Sourcebook*. Cambridge. Cambridge University Press.

Behringer Wolfgang (1995) Weather, Hunger and Fear: Origins of the European Witch-Hunts in Climate, Society and Mentality *German History 13:1*, pp. 1–27.

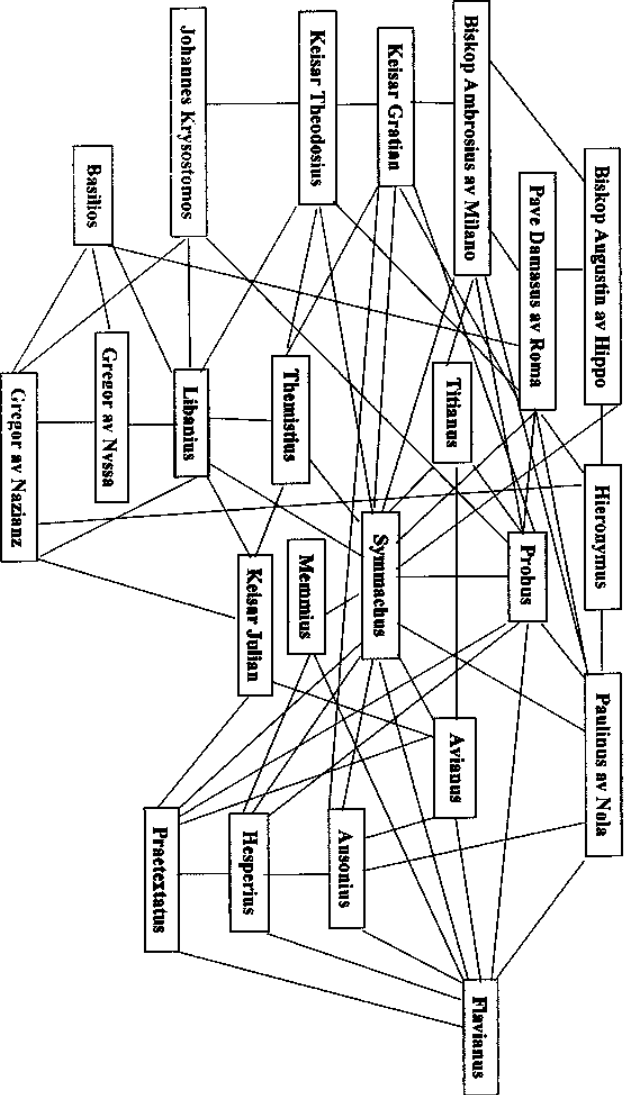
- Bibelen. *Det gamle og det nye testamentet* (1938) Oslo. Bibelselskapets oversettelser (nynorsk)
- Bowersock Glenn W. (1978) *Julian the Apostate*. Cambridge, Massachusetts. Harvard University Press.
- Bowersock, Glen W; Brown, Peter; Grabar, Oleg (1999) *Late Antiquity: A Guide to the Postclassical World*. Cambridge, Massachusetts. Harvard University Press.
- Bromley David (1997) Remembering the Future: A Sociological Narrative of Crisis Episodes, Collective Action, Culture Workers, and Countermovements. *Sociology of Religion* Vol.58. 1. July 1997, (2), s.105-140
- Brown Peter (1971) *The World of Late Antiquity: from Marcus Aurelius to Muhammad*. London. Thames and Hudson.
- Brown Peter (2001) *Poverty and Leadership in the Later Roman Empire*. Waltham. Brandeis University Press,
- Cameron Alan (2011) *The Last Pagans of Rome*. Oxford. Oxford University Press.
- Chadwick Henry (1985) Augustine on Pagans and Christians. Reflections on religious and social change. *Essays in honour of Owen Chadwick*, ed.I History, Society, Church. Derek Beales, Derek og Geoffrey Best [ed.] 9-28,
- Chavin Pierre (1990) *A Chronicle of the Last Pagans (Revealing Antiquity)*. Cambridge, Massachusetts. Harvard University Press.
- Coneybeare Catherine (2000) *Paulinus Noster: Self and Symbols in the Letters of Paulinus of Nola*. London. Clarendon Press.
- Corrigan, Kevin (2005) *Reading Plotinus: A Practical Introduction to Neoplatonism*. West Lafayette. Purdue University Press
- Cribiore Raffaella (2013) *Libanius the Sophist: Rhetoric, Reality, and Religion in the Fourth Century*. Ithaca. Cornell University Press.
- Den Boeft, Jan; Drijvers, Jan Willem; Den Hengst, Daniel (2009) *Mnemosyne, Supplements, Volume 289: Ammianus after Julian: The Reign of Valentinian and Valens in Books 26 - 31 of the Res Gestae*. Leiden. Brill Academic Publishers.
- Elm Susanna (2005) *Sons of Hellenism, Fathers of the Church. Emperor Julian, Gregory of Nazianzus, and the Vision of Rome*. Berkeley. University of California Press.
- Errington R. Malcolm (2006) *Roman Imperial Policy from Julian to Theodosius*. Chapel Hill. The University of North Carolina Press.

- Gaddis Michael (2005) *There Is No Crime for Those Who Have Christ. Religious Violence in the Christian Roman Empire*. Berkeley. University of California Press.
- Geary Patrick J. (2002) *The Myth of Nations: The Medieval Origins of Europe*. Princeton. Princeton University Press.
- Gilhus, Ingvild Sælid; Mikaelsson, Lisbeth (2007) *Hva er religion*. Oslo. Universitetsbokforlaget.
- Green R.P.H (1980) The Correspondence of Ausonius. *L'Antiquité Classique, Volume 49*, s.191-211
- Hargis, Jeffrey W (2001) *Patristic Studies, Volume 1: Against the Christians : The Rise of Early Anti-Christian Polemic*. Bern. Peter Lang AG
- Harmless, William (2012) *Augustine in His Own Words*. Washington DC. Catholic University of America Press
- Jacobsen, Anders-Christian; Ulrich, Jörg; Brakke, David [red.] (2009) *Critique and Apologetics: Jews, Christians and Pagans in Antiquity*. Bern. Peter Lang AG.
- Jones A.H.M (1964) *The Later Roman Empire, 284–602: A Social, Economic and Administrative Survey. Vol 1*. Baltimore. The Johns Hopkins University Press.
- Jones Christopher P. (2013) *Between Pagan and Christian*. Cambridge, Massachusetts. Harvard University Press.
- Kahlos Maijastina (2007) *Debate and Dialogue: Christian and Pagan Cultures c. 360-430*. London. Ashgate Publishing.
- Kahlos Maijastina (2009) *Forbearance and Compulsion. The Rhetoric of Religious Tolerance and Intolerance in Late Antiquity*. London. Duckworth Publishers.
- Lane Fox Robin (1986) *Pagans and Christian. In the Mediterranean World from the Second Century AD to the Conversion of Constantine*. London. Viking.
- Lavan, Luke; Mulryan, Michael [red.] (2011) *The Archaeology of Late Antique "Paganism"*. Leiden. Brill.
- Lee, A. Doug (2000) *Pagans and Christians in Late Antiquity. A Sourcebook*. London. Routledge Publishers.
- Lewis Bernhard (1984) *History and Civilization: The Jews of Islam (Volume 8)*. London. Routledge
- Lieu, Judith (2004) *Christian Identity in the Jewish and Graeco-Roman World*. Oxford. Oxford University Press.

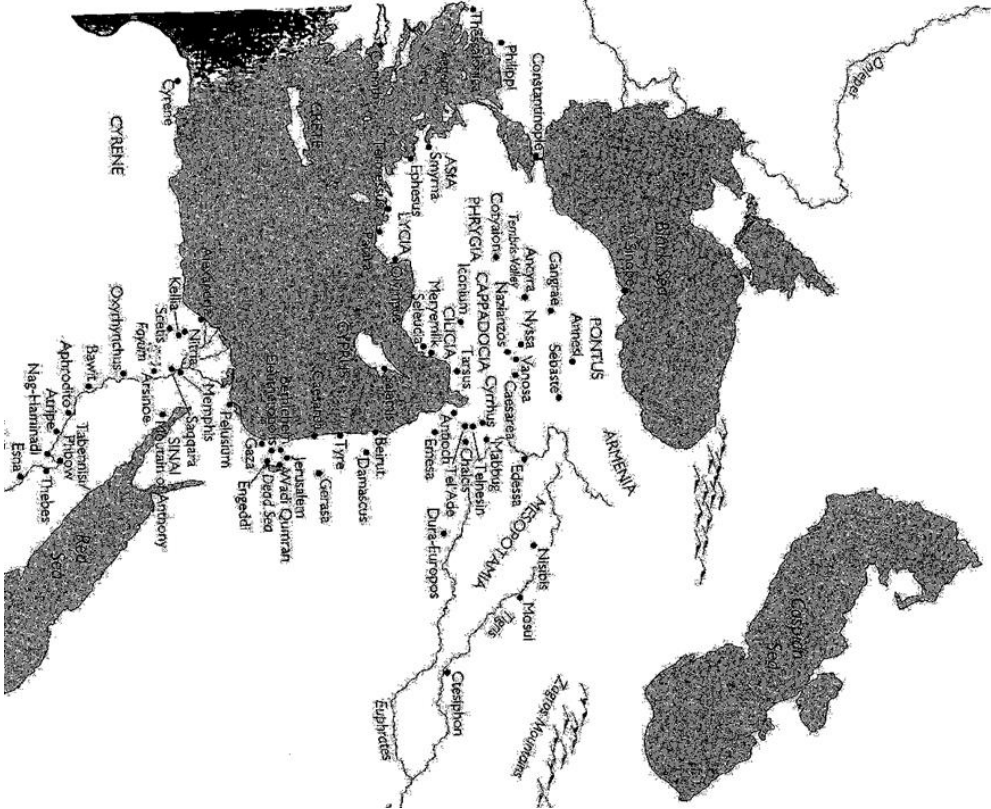
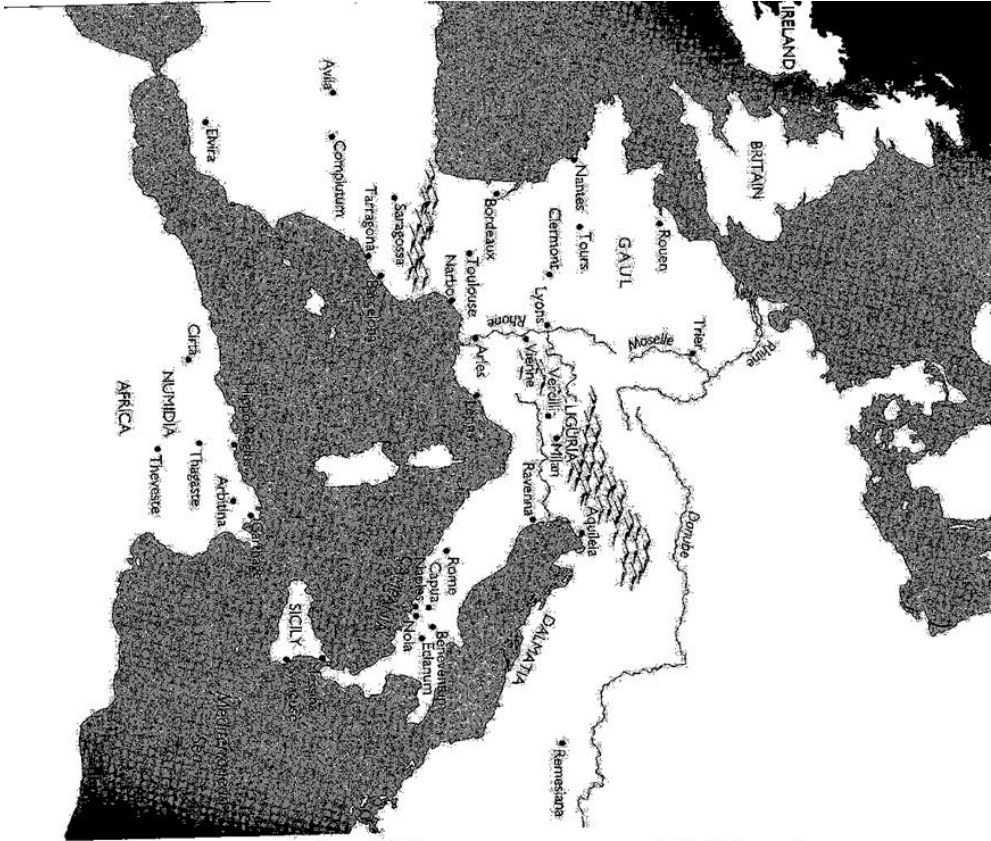
- Mitchell, Stephen (2007) *A History of the Later Roman Empire*. Hoboken, New Jersey. Blackwell Publishing.
- Momigliano, Arnaldo (1987) *On Pagans, Jews and Christians*. Hanover, New England. Wesleyan University Press.
- Moorhead, Sam; Stuttard David (2010) *AD 410: The Year That Shook Rome*. Los Angeles. Getty Publications.
- North, John (1992) 'The development of religious pluralism', *The Jews Among Pagans and Christians in the Roman Empire*, eds J. Lieu, J. North & T. Rajak. London: Routledge. 174–93.
- O'Donnell James J. (1979) Demise of Paganism. *Traditio* 35, 45-88
- Pelttari Aaron (2009) Donatist Self-Identity and the Church of Truth. *Augustinianum* 49.2, 359-369
- Popock J.G.A (1999) *Barbarism and religion : Vol. 1 : The Enlightenments of Edward Gibbon, 1737-1764*. Cambridge. Cambridge University Press
- Ramsey, Boniface (1997) *Ambrose*. London. Routledge,
- Rebillard, Éric (2012) *Christians and Their Many Identities in Late Antiquity, North Africa, 200–450 CE*. Ithaca. Cornell University Press.
- Remes, Pauliina (2008) *Neoplatonism*. London. Acumen Publishing.
- Rousseau Philip (2012) *A Companion to Late Antiquity*. Hoboken New Jersey. Wiley-Blackwell.
- Rupke Jorg (2012) *Empire and After: Religion in Republican Rome: Rationalization and Ritual Change*. Philadelphia. University of Pennsylvania Press
- Salzman, Michele R. (2002) *Making of a Christian Aristocracy: Social and Religious Change in the Western Roman Empire*. Cambridge, Massachusetts. Harvard University Press.
- Satlow, Michael (2013) *Ancient World: Comparative Histories: Gift in Antiquity*. Hoboken, New Jersey. John Wiley & Sons.
- Schott, Jeremy (2009) *Christianity, Empire, and the making of Religion in Late Antiquity*. Philadelphia. University of Pennsylvania Press.
- Smith, Jonathan Z (1978) *Map is not Territory: Studies in the History of Religions*. Chicago. University of Chicago Press.
- Smith, Rowland (1995) *Julian's Gods: Religion and Philosophy in the thought and action of Julian the Apostate*. London. Routledge.

- Sogno, Christiana (2006) *Q. Aurelius Symmachus: A Political Biography*. Ann Arbor. University of Michigan Press
- Spaeth, Barbette Stanley (2010) *The Roman Goddess Ceres*. Austin. University of Texas Press.
- Ste. Croix, Geoffrey Ernest Maurice de (1963) Why Were the early Christians Persecuted? *Past & Present* 26, 6-38 (= repr. in M.I Finley (ed.) *Studies in Ancient Society*. 1974, s.210-49
- Takács, Sarolta A (2008) *Vestal Virgins, Sibyls, and Matrons: Women in Roman Religion*. Austin. University of Texas Press.
- Too, Yun Lee (2011) *Education in Greek and Roman Antiquity*. Leiden. Brill.
- Trout, Dennis E. (1999) *Paulinus of Nola. Life, Letters and Poems*. Berkeley. University of California Press.
- Versnel Hendrik S (1990) *Inconsistencies in Greek and Roman Religion.1, Ter Unus: Isis, Dionysos, Hermes, Three Studies in Henotheism*. Leiden. Brill

Vedlegg 1: Sosiogram



Vedlegg 2: Kart over det seinantikke Romarriket



Abstract

The subject of this thesis is the display of relations and interactions between Pagan and Christian individuals amongst the Roman elite in the period of Late Antiquity. I wanted to map the network and relations between six individuals of both Christian and Pagan disposition. These individuals are: the Pagan Quintus Aurelius Symmachus, the Pagan Libanius, the Christian Gregory of Nazianz, the Christian Gregory of Nyssa and the Christian Paulinus of Nola. My primary source was the collection of letters that each of the six individuals wrote to their friends and connections, and partly to each other. With their lives, correspondence and relations as a kaleidoscope, I aspire to answer the following questions: How did these individuals relate to their faith and to the religious perspectives of their Era? How was their social relations compared to religious lines and how did they tackle religious differences? How was the composition of their network and was there a link between relations and religion? With regard to religious convictions, I discovered that there was a relative difference between how Pagans and Christians described their faith, where the Pagan individuals revealed less of their religious identity and complete thoughts. The Christians had a somewhat different approach, where competing ideas about Christian ideals and Christian dedication in the letters appeared more important than the struggle with Paganism. Concerning the correspondence of the individuals, I discovered a major interaction between Christians and Pagans in both a friendly and a more official manner. The way they related to each other and made religious differences trite was through an inter-religious language that alluded to their shared social and intellectual identity through the revered education in Graeco-Roman culture, mythos and literature. Christian like Gregory of Nazianz, Gregory of Nyssa and Ausonius had no qualms referring to Pagan mythos and Pagan sacrality, ascribing the words with no real religious meaning, although Paulinus of Nola despised the profane language. Paulinus turned out to be quite the aberration, loathing the worldliness of his fellow men. However, even he was part of the overwhelming number of connections between the six through bonds of friendship, necessity and kindred blood. There was no explicit principal discord between Pagan and Christian actors in the elite as they married and conceived children together. A logic consequence of this discovery is that, at one point, there were potentially several multi-religious families where one parent and some of the children had dissimilar religion from the rest of the family. The uncompromising line of conflict and the hateful Rhetoric that for a long time has been part of the grand story of late Antiquity was not apparent to all Pagans or Christians.