



Masteroppgave

NTNU  
Norges teknisk-naturvitenskapelige universitet  
Det humanistiske fakultet  
Institutt for historiske studier

Andreas Vikestrand

## Guds representanter

Hellige menn i østromersk politikk på 600-tallet

Masteroppgave i historie - femårig lektorutdanning

Veileder: Leif Inge Ree Petersen

Trondheim, mai 2018

Andreas Vikestrand

## Guds representanter

Hellige menn i østromersk politikk på 600-tallet

Masteroppgave i historie - femårig lektorutdanning  
Veileder: Leif Inge Ree Petersen  
Trondheim, mai 2018

Norges teknisk-naturvitenskapelige universitet  
Det humanistiske fakultet  
Institutt for historiske studier

# Forord

Det er mange som fortjener en takk når jeg nå har levert masteroppgaven min. Først og fremst vil jeg rette en takk til veilederen min, Leif Inge Ree Petersen. Takk for gode råd og tilbakemeldinger, givende diskusjoner, oppmuntring og skumle frister. Dine innspill har vært uvurderlige i arbeidet med dette temaet.

Takk til gjengen på lesesal 6378, hvor jeg har tilbrakt størstedelen av min våkne tilstand dette året. Dere er en flott gjeng, og jeg vil savne både gode faglige diskusjoner og samtalene om alt annet enn historiefaget. En spesiell takk rettes til «Presidentgjengen» (navngitt etter kortspillet), som har holdt sammen gjennom fem givende år. Vi har hatt fantastisk mye moro sammen, og uten dere hadde ikke denne masteren vært mulig.

Familien min fortjener selvsagt en stor takk. Takk for all oppmuntring og for at dere alltid har vært der for meg, ikke bare i mastertiden, men gjennom hele livet. Sist, men ikke minst, vil jeg takke Heidi. Du har vært min klippe gjennom studietiden, og jeg ser virkelig frem til å endelig tilbringe mer tid sammen med deg.

Alle feil er naturligvis mine egne.

Andreas Vikestrand

Trondheim, 15. mai 2018



# Innhold

1: Innledning .....	1
1.1: Tema.....	1
1.2: Historiografi .....	2
1.3: Problemstilling og avgrensning.....	6
1.4: Metode.....	7
1.5: Kilder.....	8
2: Kristendom, biskoper og hellige menn .....	13
2.1: Biskoper, hellige menn og autoritet .....	13
2.2: Kristologi og stat gjennom 400-tallet.....	15
2.3: En romersk eller kristen stat? .....	17
2.4: Den ideologiske reorienteringen omkring 600.....	19
3: Hellige menns politiske autoritet .....	23
3.1: Sentrale hellige menn .....	23
3.2: Teologiske ytringer .....	25
3.3: Profetier.....	27
3.4: Relasjoner til verdslige aktører .....	31
3.5: Hellige menn i et østromersk symbolsk univers .....	34
4: Johannes Almissegiveren og heraklisk religionspolitikk.....	37
4.1: Johannes Almissegiveren – patriark og hellig mann.....	38
4.2: Supplement eller omskriving? Teologi i Leontios' <i>Supplement</i> .....	40
4.3: Leontios og det herakliske dynastiet .....	42
4.4: Religionspolitikk og <i>Life of Symeon the Fool</i> .....	46
4.5: Arkadios – til forsvar for keisermakten?.....	47
4.6: Kontrollen over Johannes' minne .....	49
5: Konklusjon .....	51
Bibliografi .....	55



# 1: Innledning

## 1.1: Tema

I en rettssak i Konstantinopel i 655, drøyt tjue år etter at de arabiske invasjonene begynte og Syria og Egypt hadde gått tapt, skal en tjener av hærføreren Peter ha rettet følgende anklage mot den siktede, den palestinske munken Maximos (d. 662):

Twenty-two years ago the emperor's grandfather ordered blessed Peter to take an army and go off to Egypt against the Saracens, and he wrote to you [Maximos], as if he were speaking to a servant of God, having confidence in you as a holy person, [to enquire] if you counselled him to set off. And you wrote back to him saying he should do nothing of the sort, because God did not approve lending aid to the Roman empire during the reign of Heraclius and his kin.<sup>1</sup>

Maximos var blant 600-tallets mest kjente hellige menn – asketiske individer kjennetegnet av og respekterte for sitt særskilt nære forhold til Gud. Gjennom 640-årene kjempet han mot Østromerrikets offisielle teologi i både Nord-Afrika og Italia, fordi han hevdet den offisielle posisjonen var i konflikt med etablert ortodoksi og hadde skyld i arabernes suksess. Da keiser Konstans IIs (641-668) regime endelig maktet å arrestere Maximos og bringe ham til Konstantinopel, ble han stilt for retten under anklager om å bistå rikets fiender, spotte keiseren og underbygge en nordafrikansk eksarks<sup>2</sup> opprør mot Konstans. Mens tidligere forskning har sett denne rettssaken som keisermaktens desperate forsøk på å skape en sydebukk for arabernes erobringer,<sup>3</sup> har ny forskning vektlagt Maximos' reelle politisk innflytelse og at anklagene mot ham sannsynligvis var grunnet i faktiske hendelser. I denne sammenheng har Maximos blitt koblet til militære opprør mot Konstans i både Afrika og Italia i 640-årene.<sup>4</sup> Han er dermed det tydeligste eksempelet på at hellige menn i det syvende århundret kunne besitte en autoritet som lot dem påvirke Østromerrikets anliggender, selv på høyeste nivå.

Temaet for denne oppgaven er ikke spesifikt Maximos og hans motstand mot keiser Konstans, men heller å undersøke grunnlaget for at en slik hellig mann i det hele tatt kunne utgjøre en trussel mot det østromerske regimet. Maximos representerer altså kulminasjonen av

---

<sup>1</sup> *Record of the Trial* §1 (overs. Allen & Neil 2002: 49-51).

<sup>2</sup> Eksarkene var østromerske militære guvernører. Det fantes to eksarker, én over Italia, med sete i Ravenna, og én over Afrika, med sete i Kartago. Shepard 2008: 889.

<sup>3</sup> Haldon 1986: 166-167.

<sup>4</sup> Booth 2014.

utviklingene jeg undersøker. Gjennom analyse av hagiografiske<sup>5</sup> tekster vil jeg vise at den politiske autoriteten Maximos hadde på midten av 600-tallet baserte seg på litterære idealer om hellige menns evner og funksjoner, med flere hundre år lange tradisjoner i Østromerriket. Disse forestillingene var ikke statiske, men gjennomgikk endringer fra slutten av 500-tallet av som økte hellige menns politiske manøvreringsrom. Ved å dra nytte av forestillinger om hellige menns politiske autoritet kunne Maximos oversette litterære konstruksjoner til realitet.

I min undersøkelse vil fremveksten av dette nye manøvreringsrommet settes i sammenheng med at keisernes autoritet og legitimitet fikk nye uttrykksformer som vektla tilknytning til det guddommelige fra slutten av 500-tallet av. Politisk og sosial ustabilitet knyttet til krigføring, pest og usurpasjon, kombinert med at den østromerske offentligheten i større grad ble kristnet, medførte at individer som kunne hevde sin personlige tilknytning til Gud fikk høynet relevans, både for østromernes daglige liv og for forestillingene om rikets framtidsutsikter. Ved å se på hvordan fortellingene om hellige menn ble konstruerte, videreførte og omskrevet, er det min hensikt å gi et innblikk i hellige menns handlingsrom i østromersk politikk på 600-tallet.

## 1.2: Historiografi

Historiske studier av Østromerriket har fra første stund foregått innenfor rammene av et internasjonalt og flerspråklig forskningsmiljø. I denne undersøkelsen forholder jeg meg utelukkende til engelskspråklige studier, hvilket de siste femti årene har blitt langt mer fremtredende i takt med økt interesse for senantikken og flere teoretiske og metodiske utviklinger. Det er dermed nødvendig å forklare hvordan min undersøkelse forholder seg til tidligere forskning. Først er det hensiktsmessig å skissere utviklingslinjene i forskningen på hellige menn i Østromerriket.

Artikkelen «The Rise and Function of the Holy Man in Late Antiquity», skrevet av Peter Brown i 1971, la grunnlaget for senere studier av hellighet i senantikken.<sup>6</sup> Brown anvendte hagiografier, altså fortellinger om helgeners liv, på nye måter. Helgenliv hadde tidligere blitt anvendt for å belyse dagliglivet i Østromerriket, men Brown søkte heller å drøfte hellige menns

---

<sup>5</sup> Hagiografier er fortellinger om helgeners liv, mirakler eller død. Samlinger av slike fortellinger kalles hagiologier. Forfatteren av en hagiografi eller hagiologi kalles en hagiograf. Hagiografier som kilder for historiske undersøkelser utdypes i kapittel 1.4 og 1.5.

<sup>6</sup> Brown 1971a: 80-101.



fremvekst og funksjoner på 400- og 500-tallet med et sosialantropologisk utgangspunkt. Hans tolkning av kildematerialet munnet ut i en forståelse av den hellige mannen som mekler, patron og orakel for lokale, landlige samfunn, et bindeledd mellom lokalsamfunn og statsapparat. Browns analyse sammenfalt med en reorientering av senantikke studier mot kulturhistoriske perspektiver.<sup>7</sup> Denne nye retningen sto i kontrast til tidligere vektlegging av nedgang og brudd med antikken. Fra å vektlegge politisk, administrativ og institusjonell historie, ble det vanligere å fokusere på sosial, kulturell, militær og økonomisk historie.<sup>8</sup> Heller enn å fremheve tap, forfall og klare brudd, ville Brown undersøke sosial og kulturell endring og kontinuitet i senantikken.<sup>9</sup>

Det kulturhistoriske perspektivet på hellige menn dominerte inn i det tjuetførste århundre, og forskningen har som regel tatt utgangspunkt i Browns tese. Han har imidlertid blitt kritisert fra flere hold, først og fremst for å ikke ta høyde for mangfoldet av hellige personer. Det har blitt påpekt at relativt få hellige menn passer inn i Browns modell, særlig ved at faktorer som kulturell og sosial bakgrunn, kjønn og urbane omgivelser er fullstendig utelatt.<sup>10</sup> Det har òg blitt påpekt at hedenske hellige menn har blitt oversett som følge av Browns fokus på kristendommen.<sup>11</sup> Som følge av den språklige vending og fremveksten av diskursanalytisk teori, dro forskningen i 1990-årene dessuten inn litteraturvitenskapelige perspektiver på kildematerialet. Heller enn å studere levende hellige menn i det senantikke samfunn, satte blant andre Averil Cameron og Paul Magdalino seg mål om å undersøke hvordan hellige personer ble konstruerte av senere hagiografer.<sup>12</sup> Dermed ble selve diskursen om hellighet det primære studieobjektet, og blant disse historikerne skjedde det et begrepsskifte fra «hellige personer» til «helgenkulter». Denne perspektivendringen på hellige menn sammenfalt også med et økt fokus på kristendommens innflytelse på østromersk retorikk.<sup>13</sup>

Som følge av kritikken har Brown revidert tesen sin i flere omganger, og har i ettertid orientert seg mot kulturanthropologiske modeller, som fokuserer på mentale strukturer heller enn sosiale funksjoner.<sup>14</sup> Da Peter Brown skrev kapittelet «Holy Men» for *The Cambridge Ancient History* i 2000, var det fortsatt de mest synlige hellige menn som opptok ham, men han

---

<sup>7</sup> Cameron 2001: 166-167. Brown var blant de fremste eksponentene for den nye retningen. Se Brown 1971b.

<sup>8</sup> Talbot 2006: 31-32.

<sup>9</sup> Brown 1971b: 7-9.

<sup>10</sup> Hackel 1981. Artikkene til Chadwick, Drijvers, Ashbrook Harvey og Morris er særlig relevante i denne sammenheng. Se dessuten Clark 1998: 413-430 for kjønnsperspektivet.

<sup>11</sup> Fowden 1982.

<sup>12</sup> Howard-Johnston & Hayward 1999; se også samtlige artikler i *Journal of Early Christian Studies*, 6(3), 1998.

<sup>13</sup> Se for eksempel Cameron 1991; Brown 1992.

<sup>14</sup> Brown 1983: 14.

anerkjente at dette kun er én kategori av hellige personer blant mange.<sup>15</sup> Han fremhevet den østromerske hellige mannen som et bindeledd mellom verden og Gud, samt mellom den syndige urbane verden og villmarken; som både mirakelarbeider og patron på lokalt nivå, men samtidig avhengig av beskyttelse og donasjoner; og som en viktig aktør i både kristningen av Østromerriket og mobiliseringen av støtte for teologiske formuleringer.

Det er altså i all hovedsak som et sosialt og kulturelt fenomen at den hellige mann har vært interessant. Eventuelle politiske dimensjoner ved hellige menn har dermed vært mindre undersøkt. Claudia Rapp har til en viss grad gjort dette gjennom sin undersøkelse av «hellige biskoper» fra 300 til 600, hvor hun blant annet argumenterer for at hellige menns asketiske autoritet kunne kombineres med biskopens verdslige autoritet.<sup>16</sup> Den grundigste gjennomgangen av fremtredende hellige menn på 600-tallet er imidlertid Phil Booths *Crisis of Empire*. Booth fokuserer på de tre munkene Sophronios, Johannes Moschos og Maximos, som alle tok del i motstanden mot det østromerske regimets religionspolitikk. Han konkluderer at Sophronios til dels relativiserte det kristne fellesskapets behov for Østromerriket, samt at Maximos støttet flere militære og teologiske opprør mot keisermakten.<sup>17</sup> Som allerede påpekt i kapittel 1.1, ga dette ny forståelse for konfliktene mellom Konstans II og eksarker og teologer i Nord-Afrika og Italia, samt Maximos' egen rettssak. Maximos representerer i Booths syn en ny type asket fra 600-tallet som kunne være politisk dissident.<sup>18</sup> Dermed overlapper Booths undersøkelse delvis med et separat historiografisk felt som hittil ikke har vært forbundet med hellige menn i nevneverdig grad.

Denne historiografiske trenden befatter seg med studiet av østromersk politisk ideologi. Selve ideologibegrepet har ikke vært gjenstand for omfattende diskusjon i senantikke studier, da det stort sett er enighet om hva begrepet innebærer.<sup>19</sup> I dette synet besto den østromerske statens ideologi av visse troselementer relatert til keiserens og rikets stilling i Guds plan.<sup>20</sup> Ideelt sett arbeidet statens og kirkens hierarkier for en universalistisk ambisjon om å samle verden

---

<sup>15</sup> Brown 2000: 782.

<sup>16</sup> Rapp 2005: 16.

<sup>17</sup> For den mest konsise forklaringen av disse konklusjonene, se Booth 2014: 337-339.

<sup>18</sup> Booth 2014: 342.

<sup>19</sup> For innføringer i innholdet, betydningen og utviklingen av østromersk ideologi, se f.eks. Herrin 1989; Meyendorff 1989; Dagron 2003; i mindre grad Sarris 2011a: 138, 148, 258.

<sup>20</sup> Anthony Kaldellis hevder at ideologiens betydning har blitt overvurdert av historikere i moderne tid. Han vektlegger heller kontinuitet med romerske republikanske idealer ved å fokusere på folkets rolle i det østromerske politiske systemet. Se Kaldellis 2015: 2-4. Dette perspektivet er en interessant nyansering av det tradisjonelle synet, men Kaldellis overvurderer folkets rolle i senantikken. For kritikk av Kaldellis' perspektiv, se Stouraitis 2016.

under Guds styre.<sup>21</sup> Denne ideologiens røtter trekkes oftest tilbake til keiser Konstantins regjeringstid på 300-tallet, skjønt en romersk-kristen ideologisk syntese først anses som utbredt under keiser Justinian I (527-565). Historikere har i all hovedsak forstått dette som en gradvis utvikling.<sup>22</sup> Ideologibegrepet knyttes sjelden til spesifikk teori om ideologi, men har heller blitt utledet empirisk fra handlinger, institusjoner og tekster fra østromersk senantik.<sup>23</sup>

Flere forskere har vist til spesifikke endringer i østromersk ideologi fra 560-årene av og frem til de arabiske invasjonene tok til i 630-årene. Haldon har analysert disse endringene med utgangspunkt i begrepet «symbolsk univers». I sitt nyeste verk, *The Empire That Would Not Die*, definerer han det som «the assemblages of beliefs, values, and assumptions of seventh-century people as well as the practices that went along with them».<sup>24</sup> For Haldon består symbolske univers av narrativer som uttrykker hvordan individer og grupper forstår verden, samtidig som disse narrativene setter rammer for aktørers handlingsrom og det erkjennbare. Han hevder at politiske ideologier springer ut av det symbolske universet, som ved begynnelsen av 600-tallet ble dominert av kristen teologi.<sup>25</sup> Han har ved flere anledninger påpekt at religiøse seremonier, helgenkult, ikoner og religiøs propaganda gjennom mynt og annet arkeologisk materiale tyder på en ideologisk reorientering av Østromerriket, der religiøse forestillinger i større grad fortrenget sekulære prinsipper.<sup>26</sup> Dette perspektivet støttes av flere andre historikere, deriblant Averil Cameron gjennom hennes undersøkelser av keiserlig symbolbruk og religionspolitikk i perioden, samt Peter Sarris i hans *Empires of Faith*.<sup>27</sup> Forskingen har til en viss grad tatt for seg skepsis til helgenkulten og hellige menn i denne perioden,<sup>28</sup> men har ikke undersøkt om hellige menn ble påvirket av de ideologiske endringene. Etter Booths studie om Maximos og politisk dissidens på 600-tallet, trengs det nå en undersøkelse av forestillingene om hellige menn i lys av endringene av det symbolske universet, slik at det kulturhistoriske

---

<sup>21</sup> Bruken av begrepet «stat» er åpenbart problematisk i en undersøkelse av førmoderne samfunn. Jeg har likevel valgt å benytte meg av begrepet, og håper leseren tilgir bruken av et slikt moderne begrep. «Stat» og «kirke» bør heller ikke forstås som adskilte enheter, da det ikke var tilfellet i Østromerriket. Jf. Haldon 2016: 61 for bruken av disse begrepene om samfunn i denne perioden.

<sup>22</sup> Jf. Herrin 1989; Meyendorff 1989; Haldon 1990; Pazdernik 2005; Shepard 2008. Charles M. Odahl gir imidlertid en forklaring som nærmest fremhever en spontan utvikling under Konstantin, eller som i det minste er teleologisk. Se Odahl 2004: 280, 283-284.

<sup>23</sup> Kaldellis 2015: 1-2.

<sup>24</sup> Haldon 2016: 94. Jf. hans tidligere definisjon, hvor det symbolske univers viser til «the totality of cultural knowledge and practice in a society, within which and through which everyday life is carried on». Haldon 1990: 325.

<sup>25</sup> Haldon 1990: 325; Haldon 1986: 145.

<sup>26</sup> Haldon 1986; Haldon 2016.

<sup>27</sup> Se Cameron 1976; Cameron 1979; Sarris 2011a; dessuten Alexander 1977.

<sup>28</sup> Se Sarris 2011b; Dal Santo 2011.

preget i forskningen på hellige menn ses i sammenheng med de politiske realitetene på 600-tallet.

### 1.3: Problemstilling og avgrensning

Min undersøkelse vil gi ny innsikt til studiet om hellige menn ved å anvende forskningen på østromersk ideologi som teoretisk rammeverk. Haldons konsept om symbolske univers er godt egnet for en undersøkelse av hagiografiske konstruksjoner og politisk praksis; gjennom hagiografiene er det nemlig mulig å identifisere et symbolsk univers i endring, som i 630- og 640-årene fikk politiske og militære utslag.

Som allerede påpekt, vil jeg undersøke grunnlaget for at Maximos oppnådde den politiske innflytelsen nyere forskning har vist at han hadde. Problemstillingen kan formuleres gjennom følgende tese: i forbindelse med at keiserlig autoritet i økende grad ble uttrykt gjennom religiøse former i første halvdel av 600-tallet, endret også hellige menns politiske manøvreringsrom seg. Dermed kunne litterære idealer omsettes til politisk innflytelse av Maximos Bekjenneren. Til grunn for denne tesen ligger det overordnede spørsmålet: hvorfor kunne en hellig mann som Maximos oppnå en til da uhørt grad av politisk autoritet på midten av 600-tallet? Det er ikke min hensikt å gi et definitivt eller fullstendig svar på dette spørsmålet, men å gi et bidrag i form av analyse av et utvalg hagiografiske tekster.

En streng tidsavgrensning er ikke hensiktsmessig, ettersom endringene i et symbolsk univers vanskelig kan tidfestes. Endrede forståelser av hellige menns politiske autoritet er synlige i kildematerialet fra 600-tallet, og Maximos' rettssak i 655 utgjør et naturlig slutt punkt for undersøkelsen. For å tydeliggjøre disse endringene, vil jeg anvende et utvalg hagiografier og historieverk fra 400- og 500-tallet. Disse vil kun benyttes som tverrsnitt av hellige menns politiske rolle i tiden før 600, mens en grundigere analyse foretas for første halvdel av 600-tallet. Undersøkelsen er videre avgrenset til den greske tradisjonen for hagiografi, og utelater dermed i stor grad materiale fra de latinspråklige områdene av riket, så vel som blant annet koptisk og syriskspråklig litteratur.

Den empiriske undersøkelsen er todelt. I kapittel 3 vil jeg identifisere sentrale kategorier relaterte til hellige menns politiske handlingsrom, og diskutere hvordan disse kategoriene endret seg fra 400-tallet og frem til midten av 600-tallet. Endringer i østromerske symbolske univers og keiserideologien vil stå sentralt i dette kapitlet. I kapittel 4 vil jeg gjennomføre en

dypere analyse av et fåtall hagiografier fra 600-tallet, med spesiell vekt på to ulike versjoner av den hellige mannen Johannes Almissegiverens liv. Jeg vil argumentere for at de to verkene sto på ulike sider i samtidens teologiske debatter. Et viktig poeng vil være at like før Maximos Bekjenneren realiserte oppnådde sin betydelige politiske innflytelse, kan vi se konflikt over historien om en prominent hellig mann som var viktig for både det østromerske regimet og bevegelsen Maximos var en del av.

## 1.4: Metode

En undersøkelse av hellige menns handlingsrom fordrer en klar metodisk tilnærming. Begrepet «symbolsk univers» står sentralt for undersøkelsen, da det gir en forklaringsmodell for handlingsrommet. Videre er det mulig å skille mellom ulike typer lesninger av hagiografisk materiale. Hagiografier kunne tjene et mangfold av formål, fra å underholde og gi eksempler til etterfølgelse, til etableringen av helgenkult eller å redde et kontroversielt individs rykte.<sup>29</sup> Tidligere lesninger av hagiografier har på den ene siden vektlagt teologiske og liturgiske aspekter, samt å skille autentiske helgener fra litterære fiksjoner.<sup>30</sup> På den andre siden har historikere i lang tid verdsatt hagiografier som informasjonskilde til senantikke samfunn, for ikke å nevne den hellige mann som religiøs og sosial aktør i Østromerriket.<sup>31</sup> Enkelte har dessuten forsøkt å lese kildene i et maktpolitisk perspektiv, hvor hagiografiene forstås som en type propaganda eller diskurs om helgenkulturer eller individers og grupperes autoritet.<sup>32</sup>

Min tilnærming henter inspirasjon fra det sistnevnte perspektivet. En nylig studie, utført av Jamie Kreiner om samme tidsperiode, argumenterer for at hagiografier spilte en avgjørende rolle i omformingen av merovingiske forestillinger om rettferdighet, orden og politisk legitimitet. Ved å undersøke hvordan hagiografer forholdt seg til «... dual objectives of truth-telling and persuasion ...», altså hvordan de forsøkte å legitimere kristne idealer og overbevise leserne om at de var reelle, drøfter hun hvordan de «... had the power to change a kingdom».<sup>33</sup> Kreiners metode baserte seg på nærlesing og kontekstualisering av hagiografiene for å forklare

---

<sup>29</sup> Rapp 2005: 295.

<sup>30</sup> Sevcenko 1995: 3-5.

<sup>31</sup> Se Brown 1971a; 1983; 2000.

<sup>32</sup> Se generelt Booth 2011: 125-127; Vocino 2011; Heydemann 2011; Potts 1997: 31; men også Hayward 1999: 124-130; Fouracre 1990; Vocino 2014: 29.

<sup>33</sup> Kreiner 2014: 7, 32.

hvordan merovingisk politikk utviklet seg side om side med kristent tankegods.<sup>34</sup> Ifølge Richard Sowerby bør slike lesninger identifisere politiske eller sosiale idealer som fremlegges i kildene kort tid før idealene blir virkelighet.<sup>35</sup>

I Østromerriket var nettopp siste halvdel av 500-tallet avgjørende for skriftkulturen og litterære idealer. Fra Justin IIs (565-578) regjeringstid og frem til omtrent 650 ble den klassiske, sekulære litteraturen fortrent av teologisk og hagiografisk litteratur.<sup>36</sup> Kildematerialet vi besitter fra 600-tallet ser derfor nokså annerledes ut enn gjenlevningene fra noen få tiår tidligere. Tidligere hadde hagiografiske idealer i stor grad vært fromme ønsker innenfor rammene av en sekulær kultur. Med det litterære skiftet mot mer religiøse former endret dette seg, slik at tankegodset fra teologiske og hagiografiske tekster utgjorde kjernen i den offentlige kulturen.

## 1.5: Kilder

Hagiografi var i beste fall en vagt definert sjanger bestående av flere ulike typer verk,<sup>37</sup> og senantikkenes forfattere og lesere skilte heller ikke mellom det religiøse og sekulære slik vi gjør i moderne tid.<sup>38</sup> I det følgende vil jeg presentere både hagiografiske og historiografiske verk fra den greske tradisjonen, ettersom begge fremstiller hellige menn. Kirkehistorikere innlemmet ofte fortellinger om hellige menn i sine fremstillinger. For eksempel hevdet Evagrios Skolastikos, forfatteren av et omfattende kirkehistorisk verk fra 594, at Theodoret, biskopen av Kyros frem til ca. 460, hadde unnlatt å nevne viktige hendelser i Simeon Stylittens liv. Evagrios ga derfor en egen versjon av helgenenes handlinger.<sup>39</sup>

Før kildene presenteres, vil jeg imidlertid presentere noen generelle kildekritiske bemerkninger. Hagiografiers pålitelighet som kilder til samtiden har med rette blitt kritisert. Deres hensikt var ikke å gi en biografisk fremstilling i moderne forstand, men heller å demonstrere Guds makt og tilstedeværelse gjennom menneskelige handlinger.<sup>40</sup> Hellige menns overnaturlige evner var en sentral del av senantikke forfattere og leseres virkelighet. De

---

<sup>34</sup> Kreiner 2014: 18.

<sup>35</sup> Sowerby 2017: 399.

<sup>36</sup> Liebeschuetz 2001: 244-247; Cameron 1992.

<sup>37</sup> Se Eftymiadis 2014: 1-15 for en grunnleggende forklaring av ulike hagiografiske sjangre.

<sup>38</sup> Hinterberger 2014: 26-27.

<sup>39</sup> Evagrios Skolastikos, *Ecclesiastical History*, 1.13.

<sup>40</sup> Turner 2011: 15-18.

hagiografiske beretningene skildrer derfor sjelden reelle tilstander, men speiler heller forfatterens forestillinger og idealer. I flere tilfeller er selv de hellige personene rene litterære konstruksjoner.<sup>41</sup> Cyril Mangos påstand om at «there can be little doubt that, working the way he did, [the hagiographer] completely transformed the character of his heroes»,<sup>42</sup> er treffende for hagiografiske fremstillinger generelt. Denne kritikken var grunnlaget for den diskursanalytiske tilnærmingen fra 1990-årene som ble nevnt i kapittel 1.2. Til tross for at hagiografiske fortellings hensikt ikke var å formidle historisk sannhet, kan de likevel anvendes som kilder til oppfatninger i samtiden. Vi kan, som Peter Turner, skille mellom hagiografiens realisme og interne logikk.<sup>43</sup> For min undersøkelse ligger nemlig ikke kildeverdien i hvorvidt hendelser er gjengitt nøyaktig, men i hvilke oppfatninger som fremlegges om hellige menn. Til dette formål er hagiografier godt egnede.

Et annet potensielt kildekritisk problem er at tilgjengeligheten av engelske oversettelser har vært avgjørende. Oppgaven må derfor ta forbehold om at kildene er oversatt så godt som mulig fra originalspråket. Anvendelsen av oversettelser er alltid problematisk, men for denne undersøkelsen er det ikke en avgjørende svakhet. Problematikken knyttet til bruk av oversettelser er i første rekke at en oversettelse alltid vil innebære en tolkningsprosess, siden ord ofte ikke er direkte overførbare mellom språk. Her er det imidlertid ikke enkeltord eller -setninger som er viktige, men beskrivelser av hele situasjoner som omhandler hellige menn. Så fremt oversettelsene ivaretar den overordnede meningen i beretningene, er det mulig å anvende dem.

Et siste generelt kildekritisk moment er kildenes representativitet. Det er vanskelig å fastslå hvor utbredte kildene mine var i perioden jeg undersøker. Selv om eksakte data om alle individuelle verks utbredelse ikke er tilgjengelig, har Christian Høgel likevel fastslått at hagiografier generelt «probably permeated late antique society, to a greater extent than any other written literature, except the Bible».<sup>44</sup> Påstanden underbygger han ved vise at produksjonen av hagiografier involverte en rekke grupper og sosiale lag. Helgener og forfatterne av hagiografier kom fra alle samfunns lag. Hagiografier ble som regel bestilt av høytstående personligheter, som biskoper, abbeder eller keisere,<sup>45</sup> men de var likevel ofte

---

<sup>41</sup> Se f.eks. Cameron 1999: 40-41 for eksempler.

<sup>42</sup> Mango 1984: 41. Mango omtaler her den kypriotiske forfatteren Leontios av Neapolis, som var aktiv i 630- og 640-årene.

<sup>43</sup> Turner 2011: 14-15.

<sup>44</sup> Høgel 1998: 25.

<sup>45</sup> Høgerl 1998: 22-25.

innrettet mot et bredt publikum. Høytlesning av hagiografiske beretninger i kirken og klostre var vanlig.<sup>46</sup> Det er derfor grunn til å tro at hagiografiske fremstillinger av hellige menn hadde en viss gjennomslagskraft i det østromerske samfunnet.

Den tidligste hagiografien jeg undersøker er Theodoret av Kyrros' *History of the Monks of Syria*, fra 440-årene.<sup>47</sup> Verket har tretti kapitler, hvor hvert forteller historien om en utvalgt asket fra den syriske ørkenen. Både i senantikken og blant moderne historikere har verket fått mye oppmerksomhet.<sup>48</sup> Verket anses i moderne tid som en idealisert fremstilling av syrisk asketisme, og knyttes til de teologiske konfliktene Theodoret deltok i.<sup>49</sup> Theodoret var dypt involvert i de kristologiske problemstillingene som ble tatt opp ved konsilene i Efesos i 431 og Kalkedon i 451. Han skrev *History of the Monks in Syria* i perioden mellom konsilene, og ga et idealisert bilde av syrisk asketisme og kristendom som var ment å inspirere hans allierte.<sup>50</sup> Ettersom Theodoret skrev seg selv inn i flere av historiene, er det tydelig at han også ville promotere egen hellighet.<sup>51</sup> Selv hevdet han å ha skrevet verket for å gi en rekke forbilder for sine lesere.<sup>52</sup> Uansett er verket blant de viktigste hagiografiske verkene fra 400-tallet.

*The Life of Daniel the Stylite* ble sannsynligvis forfattet av en av Daniels disipler i Konstantinopel mellom 493 og 496.<sup>53</sup> Forfatteren skrev verket for et bredt publikum i tillegg til klostresamfunnet han var del av, og formålet var både å fremlegge et kristent ideal og å fremme Daniels status og popularitet.<sup>54</sup> Efthymiadis og Déroche hevder at verket er «close to political history at various points, and can be studied as such».<sup>55</sup> Forfatteren viser inngående kjennskap til de politiske forholdene og intrigene ved hoffet i Konstantinopel, og har derfor vært av stor interesse også i moderne tid.<sup>56</sup>

Jeg vil også benytte Evagrios Skolastikos' *Ecclesiastical History*.<sup>57</sup> Vi kjenner Evagrios stort sett kun gjennom hans egne verker. Han var født rundt 535, kom fra en moderat rik familie,

---

<sup>46</sup> Haldon 2016: 83.

<sup>47</sup> Jeg benytter meg av Prices oversettelse fra 1985.

<sup>48</sup> Efthymiadis & Déroche 2011: 49-51. I historieskrivingen har verket særlig blitt anvendt for å fortelle den syriske landsbygdens sosialhistorie. Peter Browns artikkel fra 1971 gjorde verket populært blant historikere.

<sup>49</sup> Se Schor 2011; se også kap. 3.2 under.

<sup>50</sup> Schor 2011: 19, 80.

<sup>51</sup> Schor 2011: 118-120.

<sup>52</sup> Theodoret, *A History of the Monks in Syria*, 30.7.

<sup>53</sup> Jeg anvender Dawes & Baynes' oversettelse fra 1948.

<sup>54</sup> Kosinski 2016: 119-122.

<sup>55</sup> Efthymiadis & Déroche 2011: 61.

<sup>56</sup> Efthymiadis & Déroche 2011: 61.

<sup>57</sup> Jeg benytter meg av Whitbys oversettelse fra 2000.



og han omgikk både Tiberius II og Maurikios.<sup>58</sup> Verket begynner med den nestorianske kontroversen, fra sent i 420-årene, og avsluttes i forfatterens egen samtid i første halvdel av 590-årene. Evagrius' kalkedonske synspunkter kommer klart til uttrykk. Han kritiserte sine miafysittiske kilder, og forsøkte å etablere en kalkedonsk fortsettelse av den historiografiske tradisjonen etter Eusebius.<sup>59</sup> Mens hagiografier sentrerer seg rundt én eller flere helgener, er Evagrius' ståsted ekklesiastisk.

Av hagiografiene fra 600-tallet, er *The Life of Theodore of Sykeon* den tidligste.<sup>60</sup> Theodor av Sykeon var antakeligvis født tidlig i Justinians tid og var aktiv i Galatia frem til han døde i 613. Verket om hans liv er sannsynligvis skrevet mot slutten av Theodors liv og må ha blitt redigert etter 640.<sup>61</sup> Forfatteren var Eleusios, en av Theodors disipler med en viss retorisk utdanning.<sup>62</sup> Theodors relikvier ble brakt til Konstantinopel kort tid etter hans død av keiser Herakleios, og han var derfor antakeligvis godt anerkjent.<sup>63</sup>

I tillegg har jeg valgt å undersøke to helgenliv skrevet på Kypros i 640-årene av biskop Leontios av Neapolis, *The Life of John the Almsgiver* og *The Life of Symeon the Fool*.<sup>64</sup> Johannes Almissegiveren var opprinnelig fra Kypros, og var patriark i Alexandria fra 610 til sin død i 619. Han var altså patriark da Alexandria falt til perserne, og var dessuten nært tilknyttet keiser Herakleios.<sup>65</sup> *The Life of John the Almsgiver* ble skrevet i 641/642 på ordre av Arkadios, erkebiskopen i Constantia og Leontios' overordnede.<sup>66</sup> Denne hagiografien er ikke den eneste som omhandler Johannes, men er ifølge forfatteren kun et supplement til et helgenliv skrevet av munkene Sophronios og Johannes Moschos i 620.

I motsetning til Johannes Almissegiveren, var Simeon Tåpen aktiv i Syria på 500-tallet, og gjemte sin hellighet aktivt ved å oppføre seg som en tåpe. *Life of Symeon the Fool* ble sannsynligvis skrevet mellom 642 og 649, altså etter *The Life of John the Almsgiver*.<sup>67</sup> Dette verket viderefører enkelte temaer fra den større hagiografien til Johannes Almissegiveren, hvorav omtalen av kjettere og jøder er sentral.

---

<sup>58</sup> Whitby 2000: xiii-xv.

<sup>59</sup> Allen 1980: 476, 485-488.

<sup>60</sup> Jeg benytter meg av Dawes & Baynes' oversettelse fra 1948.

<sup>61</sup> Efthymiadis & Déroche 2011: 71.

<sup>62</sup> Efthymiadis & Déroche 2011: 72.

<sup>63</sup> Baker 1976: 83.

<sup>64</sup> Jeg benytter meg av oversettelsene til henholdsvis Dawes & Baynes 1948 og Krueger 1996.

<sup>65</sup> Se Rapp 2004.

<sup>66</sup> Efthymiadis & Déroche 2011: 73; Dawes & Baynes 1949: 197.

<sup>67</sup> Krueger 1996.

Det yngste dokumentet jeg anvender er *Record of the Trial*, som forteller om rettssaken mot Maximos i 655.<sup>68</sup> Verket er en øyenvitneskildring av hendelsene skrevet av en Maximos' disipler, enten sent i 655 eller i løpet av 656.<sup>69</sup> Følgelig forsvarer det Maximos mot anklagene rettet mot ham, og hensikten med verket var å stille den hellige mannen i et godt lys. Dokumentet har blitt omtalt som fremfor alt hagiografisk av Phil Booth, som dessuten hevder at anklagene i verket er av en slik natur at de sannsynligvis faktisk ble rettet mot den hellige mannen.<sup>70</sup> Dermed kan verket gi innsikt i både regimets forståelse av Maximos' skyld og forfatterens forståelse av det ideelle forsvaret av Maximos.

---

<sup>68</sup> Jeg benytter meg av Allen & Neils oversettelse fra 2002. Oversettelsen baserer seg på overlevende greske manuskripter, så vel som en oversettelse til latin av Anastasius Bibliothecarius fra slutten av 800-tallet. Se Allen & Neil 2002: 2.

<sup>69</sup> Allen & Neil 2002: 35-36.

<sup>70</sup> Booth 2014: 306-307. Booth legger særlig vekt på at siden anklagene er både politiske og religiøse av natur, reflekterer de den dominerende diskursen i perioden.

## 2: Kristendom, biskoper og hellige menn

I løpet av de over 300 årene fra kristendommen først ble tolerert i Romerriket gjennom keiser Konstantins Milanedikt av 312 og frem til slutten av min undersøkelses avgrensning, rundt midten av 600-tallet, endret kristendommens forhold til stat og samfunn seg på utallige måter. Etter hvert som en større andel av befolkningen ble kristnet, ble også verden som helhet, og især det østromerske riket, i økende grad forstått gjennom kristent tankegods. Hensikten med dette kapittelet er å kontekstualisere min undersøkelse ved å skissere de omfattende teologiske og statsideologiske utviklingene som fant sted i perioden fra omtrent 430 til 650. Oppgaven fokuserer ikke på teologi, men en overfladisk innføring er likevel nødvendig for å forstå utviklingene på 600-tallet. Først vil jeg imidlertid gi en avklaring om forholdet mellom biskoper og hellige menn, ettersom undersøkelsen min befatter seg med flere individer som holdt begge rollene. Deretter vil jeg gjøre rede for de teologiske konfliktene i perioden og forklare hvordan makteliten fremla bestemte forestillinger om rikets og keiserens posisjon i Guds plan, samt hvordan disse forestillingene ble utfordret og omgjort som følge av politiske og militære tilbakefall fra slutten av 500-tallet av. Disse omveltningene førte, som jeg vil vise i kapittel 3, på sikt til økt betydning for aktører som hentet sin autoritet fra påstander om egen tilknytning til Gud.

### 2.1: Biskoper, hellige menn og autoritet

Biskoper var involverte i og belastet med sivilisasjonens problemer og goder i langt større grad enn de fleste hellige menn. Gjennom 400- og 500-tallet økte biskopenes autoritet og ansvarsområder i takt med at kirkens administrative apparat utvidet seg og makten i byene ble konsentrert omkring et fåtall individer.<sup>71</sup> Selv om biskopenes evne og vilje til å påvirke verdslige anliggender varierte, medførte den gradvise kristningen av riket at lederne for det kristne fellesskapet også fikk en fremtredende rolle i samfunnslivet.<sup>72</sup> Samtidig som biskopen kunne ha utstrakte administrative ansvar, var biskopen også høyeste lokale representant for det kirkelige hierarkiet og hadde autoritet til å delta i defineringen av kristen lære gjennom synoder og konsiler.<sup>73</sup>

---

<sup>71</sup> Liebeschuetz 2001: 145-147.

<sup>72</sup> Rapp 2005: 288-289.

<sup>73</sup> Herrin 1989: 98-99.

Hellige menn var på sin side ikke en del av kirkens hierarki, selv om mange ble sterkt tilknyttet kirken i løpet av 300-, 400- og 500-tallet.<sup>74</sup> De var heller først og fremst definert av sitt intense forhold til Gud, gjerne i forbindelse med streng asketisk disiplin, samt tilknytningen til eremittiske tilværelser eller, særlig fra 400-tallet av, med klostrene. Hellige menn var godt integrerte i det østromerske samfunnet allerede ved begynnelsen av denne undersøkelsens periode. Tidlig på 400-tallet hadde man i lang tid kunnet finne slike individer langs hele det østre Middelhavet, skjønt mange av de tidligste hellige mennene bedrev askese i ørkenområdene i Syria og Egypt. Selv her hadde de jevnlig kontakt med nærliggende landsbyer, hvis innbyggere så dem som fremmede med autoritet til å være meglere, rådgivere og patroner med gudegitte krefter.<sup>75</sup> Dessuten var de tydelige kristne forbilder i den forstand at de imiterte Kristus – en hellig mann var et *imago Christi*, en figur som etterlignet og representerte Kristus i denne verden.<sup>76</sup> Den asketiske autoriteten hellige menn besatte gjorde dem også relevante for bylivet, som ble forbundet med den syndige tilværelsen. Gjennom sin spesielle innsikt og strenge disiplin kunne hellige menn være til hjelp for ordinære mennesker ved å rettlede dem mot en ideell kristen livsførsel. Biskoper var altså klart adskilte i det østromerske samfunnet.

Likevel var biskop og hellig mann langt fra inkompatible roller. Som leder for det kristne fellesskapet var det forventet at biskopens livsførsel samsvarte med kristne idealer. Ved å fremstille seg selv som en hellig mann kunne biskopen derfor rettferdiggjøre sin oppnevning til episkopatet, samt øke sin autoritet ved å leve etter asketiske standarder.<sup>77</sup> For munk og asketer som var anerkjente som hellige menn, kunne det dessuten være ønskelig å bli del av geistligheten.<sup>78</sup> Det var heller ikke uvanlig at hellige menn ble tvunget inn i episkopale stillinger. Biskop Akakios av Beroea, som kjempet for den nikenske ortodoksien på 300-tallet, var blant dem. Ifølge Theodoret av Kyrros endret han ikke sine asketiske vaner, til tross for bispeembetets mange krav. Tvert om skal han ha mestret både asketiske og sivile dyder.<sup>79</sup> Hellige menn som ble ordinerte nådde som regel biskopstilling svært raskt, siden de åndelige evnene deres allerede var demonstrert gjennom askese.<sup>80</sup> Dette var tilfellet for Theodor av Sykeon, som ble ordinert til prest i en alder av atten, og senere ble biskop av Anastasiopolis.<sup>81</sup>

---

<sup>74</sup> Se f.eks. Booth 2014: 332, som vektlegger stigmatisering av visse asketiske praksiser, diverse rettslige og økonomiske faktorer, idealer om forholdet mellom klostre og kirken og økende betydning av nattverd.

<sup>75</sup> Brown 1971a: 82-91.

<sup>76</sup> Brown 1983: 6-10.

<sup>77</sup> Rapp 2005: 149-151.

<sup>78</sup> Rousseau 2010: 58-67.

<sup>79</sup> Theodoret av Kyrros, *History of the Monks of Syria* 2.9.

<sup>80</sup> Rapp 2005: 147.

<sup>81</sup> Eleusios, *Life of Theodore of Sykeon* 21, 58.

Generelt var hellige menn svært motvillige til å bli ordinerte, da geistliges verdslige ansvar kunne lede til fristelser.<sup>82</sup> Ettersom forholdet mellom hellige menn og biskoper var såpass flytende, har Claudia Rapp hevdet at «the relation of monasticism and ministry is, in fact, not a stark, black-and-white contrast, but rather a tapestry of mutating shades of gray».<sup>83</sup>

Rapp har dessuten formulert en enkel modell for å forklare forholdet mellom sekulær og religiøs autoritet i Østromerriket. I stedet for å opprettholde et dikotomisk skille mellom dem, hevder hun at sekulær og religiøs autoritet bør forstås som motsetninger på en skala. Både keisere, biskoper og hellige menn kan plasseres på denne skalaen, men hvert individ må plasseres etter sine personlige handlinger.<sup>84</sup> Denne modellen er ikke perfekt, for økt sekulær autoritet var ikke ensbetydende med en reduksjon av religiøs autoritet, men gir like fullt en nyttig måte å visualisere forholdet mellom de ulike typene autoritet.

## 2.2: Kristologi og stat gjennom 400-tallet

Det mest betydelige teologiske skillet i Østromerriket fra midten av 400-tallet og inn på 600-tallet lå mellom kalkedonismen og miáfysittismen. Begge disse kristologiske posisjonene oppsto i de turbulente diskusjonene, fordømmelsene og motfordømmelsene som preget konsilene i Efesos i 431 og 449, samt konsilet i Kalkedon i 451. De teologiske stridene på 400-tallet skyldtes både ekklesiastisk politikk og regionale ulikheter i forståelsen og vektleggingen av teologiske begreper. Bakgrunnen for konflikten lå nemlig i forskjeller mellom de teologiske miljøene i Alexandria og Antiokia, hvor setene til de to mest innflytelsesrike patriarkene holdt til. Århundret før hadde de to første økumeniske konsilene fastslått at Sønnen var av samme substans som Faderen. I første halvdel av 400-tallet ble det derfor forholdet mellom Kristi menneskelige og guddommelige naturer som sto i sentrum, og dette forholdet ble forstått ulikt av rikets teologer. Der antiokerne skilte mellom to distinkte naturer (*physis*), en menneskelig og en guddommelig, i Kristi person (*prosōpon*), så ikke aleksandrinerne noen grunn til å holde Kristi menneskelige og guddommelige naturer adskilte.<sup>85</sup> Konflikten mellom de to tolkningene

---

<sup>82</sup> Rapp 2005: 142-147.

<sup>83</sup> Rapp 2005: 138.

<sup>84</sup> Rapp 2005: 5-6.

<sup>85</sup> MacCulloch 2009: 223-224.

brøt ut i 428 etter at erkebiskop Nestorios av Konstantinopel, med bakgrunn i den antiokiske teologien, kritiserte at tittelen «Gudfødernes» (*Theotokos*) ble anvendt om jomfru Maria.<sup>86</sup>

Da keiser Theodosius II (408-448) tok initiativ til å løse striden ved å innkalle det første økumeniske konsilet i Efesos i 431, var han forsiktig med å ikke la keiserlig makt overskygge biskopenes autoritet i lærespørsmål.<sup>87</sup> Keiseren selv deltok ikke i fortolkningen av læren. Dette var heller ikke tilfellet ved de noe senere konsilene, Efesos II i 449 og Kalkedon i 451, skjønt keiser Marcian og keiserinne Pulcheria var tilstede under det sistnevnte.<sup>88</sup> I den grad keiseren deltok, var det for å organisere og legge til rette for diskusjonene, å holde orden, samt å ratifisere og opprettholde konsilenes vedtak.

Etter det første konsilet i Efesos fikk aleksandrinsk teologi medhold. Striden fortsatte imidlertid gjennom 430- og 440-årene. I denne perioden ble miáfysittismen utviklet med utgangspunkt i aleksandrinsk teologi. Den hevdet at Kristi *eneste* natur var den guddommelige. Ved konsilet i Kalkedon i 451 seiret et kompromissforslag med betydelige innslag av antiokisk teologi, mens miáfysittismen ble dømt som kjettersk. Den nye kalkedonske trosbekjennelsen var en nøye formulert definisjon av Kristi naturer som skulle være akseptabel for flest mulig. Selv om trosbekjennelsen brøt med det kontroversielle konsilet i Efesos fra 449, hadde Kalkedon støtte av keiseren, hans representanter og biskopen av Romas delegater.<sup>89</sup> Konsilets beslutninger ble derfor opprettholdt som den offisielle posisjonen, skjønt ikke uten motstand. Mens nestorianerne hadde blitt drevet ut av riket og inn i det sasanidiske Persia allerede i 430-årene, ble miáfysittismen et varig problem for den kalkedonske ortodoksien i Østromerriket.

Konfliktene over kristologien vedvarte gjennom hele 500-tallet. Kalkedonerne samlet seg formelt sett om konsilet i 451, men slet med å enes om felles doktriner og autoriteter.<sup>90</sup> Dessuten sto Kyrill av Alexandrias teologi i økende grad sentralt for mange kalkedonske

---

<sup>86</sup> Nestorios møtte også motstand av grunner som ikke var teologiske. Nestorios hadde gjort seg upopulær i Konstantinopel ved å kritisere og forvise både fremtredende munk og diverse underholdere fra byen. Videre motvirket han keiserinne Pulcherias innflyelse på religiøse seremonier og kirkesaker. Slik fikk han både folket, munkene og keiserinnen mot seg. Erkebiskop Kyrill av Alexandria var dessuten skeptisk til den økende betydningen av det konstantinopolitanske bispeembetet: først i 451 ble patriarkatet i Konstantinopel opprettet, men Kyrill var skeptisk til den antiokiske teologiens økende innflytelse i hovedstaden. Traina har derfor foreslått at Nestorios' teologi ble angrepet nettopp fordi han skapte mange fiender som biskop. Se Traina 2009: 36-39.

<sup>87</sup> Innkallingen lot det være opp til konsilet å tilgi det tapende partiet eller ikke. Dessuten hadde den keiserlige representanten ved konsilet, *comes domesticorum* Candidianus, spesifikke ordrer om å ikke innblande seg i diskusjonene, men heller å sørge for at ingen biskoper forlot byen før en beslutning var nådd. Graumann 2013: 117-121.

<sup>88</sup> Allen 2000: 814.

<sup>89</sup> Friend 1971: 1-4.

<sup>90</sup> Herrin 1989: 109.

teologer, til tross for at Kyrills teologi også utgjorde kjernen i miafysittenes motstand mot Kalkedon.<sup>91</sup> For miafysittismens del sto retningen fortsatt sterkt gjennom hele århundret, men var splittet mellom severanere og jakobitter.<sup>92</sup> Disse grupperingene ordinerte prester til et egne miafysittiske kirkehierarkier i de østlige provinsene som eksisterte parallelt med det kalkedonske.<sup>93</sup> Utover 500-tallet ble det derfor i økende grad klart for keiserne at en permanent løsning til de teologiske konfliktene måtte utarbeides.

### 2.3: En romersk eller kristen stat?

Etter hvert som episkopale ansvarsområder og ressurser utvidet seg og ekklesiastiske stillinger ble nærmere tilknyttet lokale eliter, ble kirken og kristendommen nærmest uløselig tilknyttet den romerske staten. Denne koblingen mellom kirke og stat sammenfalt med at kristendommen gradvis trengte gjennom alle samfunnslag, slik at kristent tankegods utgjorde en fullstendig hegemonisk diskurs i den østromerske offentligheten mot slutten av 500-tallet.<sup>94</sup> Ettersom kristendommen var statsreligion og dominerte det offentlige liv, fikk religionen følger for den statsbærende ideologien. Michael Maas gir oss en forenklet utgave av den østromerske statsideologiens fremtoning på 500-tallet gjennom hans beskrivelse av Konstantinopel i Justinians tid (527-565):

In the sixth century, Constantinople fulfilled its potential as a Christian capital. It was seen as the juncture of human and divine affairs, where God's will was enacted by his political agent on earth, the emperor. (...) The Christian emperor dominated the city, the city embodied the empire, and the empire mirrored the kingdom of heaven.<sup>95</sup>

Dette var for så vidt ingen revolusjonerende utvikling. Keiserens nære forbindelse til det hellige var godt etablert allerede før kristningen. Forestillingen om den ideelle kristne keiseren som Guds representant går tilbake til Eusebius på 300-tallet, og tanken om kristen og romersk universalisme som to sider av samme mynt var godt etablert.<sup>96</sup> I første halvdel av 400-tallet ble keiser Theodosius II fremstilt som den perfekte kristne keiser i offisiell propaganda, som gjorde

---

<sup>91</sup> Hovorun 2015: 106-107.

<sup>92</sup> Herrin 1989: 108.

<sup>93</sup> Louth 2008: 118; Kennedy 2000: 600-601.

<sup>94</sup> Cameron 1991: 189-208.

<sup>95</sup> Maas 2005: 21.

<sup>96</sup> Meyendorff 1989: 28-30, 207-208.

hoffet likt et kloster og hadde evnen til å beskytte riket gjennom bønn.<sup>97</sup> Theodosius' propaganda var imidlertid tilknyttet ham personlig, og ikke til selve keiserstillingen.

Først under keiser Justinian ble det foretatt systematiske forsøk på å omdefinere keiserens rolle i forhold til romersk og kristen arv. Sentralt for denne prosessen var erstatningen av sekulære autoritetssymboler med spesifikt kristne symboler. I etterkant av Nika-opprøret i 532, da store deler av bysenteret i Konstantinopel brant ned, gjenoppbygde Justinian det som kristent seremonielt senter i byen. I hans regjeringstid ble det også vanligere å inkludere religiøse ritualer i militære og keiserlige seremonier.<sup>98</sup> Justinians omfattende administrative og rettslige reformer, samt gjenerobringene av tapte romerske områder, ble alle fremstilt som uttrykk for Guds plan, satt i verk gjennom det romerske statsoverhodet. Romerske verdier, rettsprinsipper og forestillinger om keiserlig autoritet ble dermed gitt en ny, kristen kledning gjennom omfattende reformer.<sup>99</sup> Selv om tidligere keisere holdt oppsyn med den teologiske debatten og til tider valgte mellom motstridende teologiske posisjoner, var Justinian dessuten den første som deltok aktivt i de kristologiske stridene ved å fremme en kristologi som ikke var ratifisert gjennom et økumenisk konsil.<sup>100</sup> Hovorun har derfor omtalt Justinians aktiviteter som et politisk-økumenisk prosjekt, der keiseren selv tok på seg ansvaret for å sikre både troens og rikets enhet.<sup>101</sup>

Resultatet av Justinians bestrebelser var en syntese av romersk og kristen ideologi hvor keiseren sto i sentrum. Det ideologiske grunnlaget for keisermakten baserte seg på at keiseren både var utvalgt av det romerske folk som deres leder og av Gud som hans stedfortreder. I justiniansk retorikk var keiseren «the center of a eschatological drama in which the fate of the

---

<sup>97</sup> Traina 2011: 28-33.

<sup>98</sup> Cameron 1979: 7-10.

<sup>99</sup> Sarris 2011a: 148-149; Pazdernik 2005: 186-191, 200-202. Haldon 2005: 49-51 understreker dessuten betydningen av ideologisk motivasjon i keiserens administrative reformer. Denne ideologien angikk nødvendigvis et høyt utdannet sjikt av samfunnet, og ble uttrykt i *Codex Iustinianus* og *Digesta*, samt hos forfattere som Johannes Lydieren. Pazdernik 2005: 192-202.

<sup>100</sup> Maas 2005: 15; van Rompay 2005: 245-246. Justinian lot seg inspirere av theopaschitismen, en teologisk formel som simpelthen hevdet at én del av Treenigheten led kroppslig. Formelen hadde utgangspunkt i både kalkedonsk og miafysittisk lære. Samtidig skulle tre syriske teologer som var nært forbundet med nestorianismen fordømmes i håpet om at læren og fordømmelsene kunne utgjøre en felles plattform for gjenforening. Forsøket lyktes ikke i praksis. De miafysittiske kirkene fastholdt ved skismaet til tross for fordømmelsene, og de vestlige kirkene opponerte aktivt mot Justinians religiøse politikk. De tre teologene, Theodor av Mopsuestia, Theodoret av Kyrros og Ibas av Edessa, hadde nemlig blitt frikjente fra anklager om nestorianisme under konsilet i Kalkedon. Å gjenåpne denne saken betød derfor å invitere til endringer av Kalkedons bestemmelser, hvilket var uønsket av de vestlige kirkene. Se Herrin 1989: 119-125, men også Gray 2005: 227-335.

<sup>101</sup> Hovorun 2015: 109-112. Dette bør ikke forveksles med cæsarpapisme, som hviler på antakelsen om at den østromerske keiseren sto over patriarkene og var ufeilbarlig. Cæsarpapisme har aldri vært en realitet i denne betydningen. Se Meyendorff 1989: 35.



world was his special responsibility».<sup>102</sup> Denne universalismen var åpenbart appellerende så lenge keiserens reformer og gjenerobringer ble opprettholdt, men ble raskt problematiske.

## 2.4: Den ideologiske reorienteringen omkring 600

Justinians etterfølgere i andre halvdel av 500-tallet arvet omfattende problemer som gjorde det vanskelig å holde fast ved Justinians visjon om en gjenoppretting av det romerske imperiet. Østromersk kontroll av Italia ble sterkt svekket av langobardene kun få år etter Justinians død, og innen 580-årene var Balkan truet av avarene.<sup>103</sup> I øst dominerte den tjue år lange striden mot Sasaneriket, fra 571 til 591, og i riket som helhet førte kriger, pest og manglende lønninger til soldatene til betydelige sosiale og militære konflikter.<sup>104</sup> Avviket mellom ideologi og virkelighet ble dermed tydelig i tiårene som fulgte Justinians død.<sup>105</sup>

Mot slutten av 500-tallet intraff det derfor omfattende endringer av forestillingene om keiserlig autoritet, en prosess Haldon har beskrevet som en «ideological reorientation».<sup>106</sup> Heller enn å fremme seg selv som Augustus' arvtakere, ble keiserne oftere fremstilt som Guds slaver.<sup>107</sup> I siste halvdel av 500-tallet ble dessuten ikoner og helgenkultur, særlig for Jomfru Maria, vanligere og nærmere forbundet med beskyttelsen av byene.<sup>108</sup> Keiserne tok også i bruk deres symbolske verdi ved å bygge opp under dem og knytte dem til keiserlige seremonier. Gradvis ble keiserkulten erstattet av symboler som var direkte tilknyttet himmelriket. Da Phokas (602-610) avsatte keiser Maurikios (582-602) i 602 og røvet til seg tronen, ble dermed forestillingen om guddommelig utvelgelse sentral for å legitimere makten hans. Uten dynastisk legitimitet og stabile politiske forhold var det enda viktigere for ham å legge sin lit til Guds velvilje.<sup>109</sup> Innen begynnelsen av 600-tallet hadde kristne tanker trengt gjennom de fleste lag av den østromerske offentligheten, og kristent tankegods hadde gjort seg gjeldende i lovgivningen, seremonier, monumentale byggverk, kunst, retorikk og politiske avgjørelser.

---

<sup>102</sup> Pazdernik 2005: 202, se også 200-201.

<sup>103</sup> Sarris 2011a: 170, 177-182. Etter hvert som avarene konsoliderte makten sin i områdene nord for Donau i 560- og 570-årene, ble det vanskeligere for østromerne å kontrollere stammene.

<sup>104</sup> Sarris 2011a: 230-239; se også f.eks. Haldon 2005: 53-55, som vektlegger demografisk nedgang og en «strategic overextension of the empire», sistnevnte som følge av Justinians ekspansjonisme.

<sup>105</sup> Haldon 1990: 21-22.

<sup>106</sup> Haldon 1990: 37. Se dessuten kap. 1.2.

<sup>107</sup> Cameron 1979: 15.

<sup>108</sup> Cameron 1976: 65-67; Cameron 1979: 11-24.

<sup>109</sup> Olster 1993: 165.

Da keiser Herakleios (610-641) kom seirende ut av strid med Sasanideriket i 628, mer enn et halvt århundre etter Justinians død, var han altså ikke bare keiser over et *romersk* rike, men også et *kristent*. Han hadde utnyttet dette til det fulle gjennom omfattende religiøs propaganda mens krigen fortsatt raste. Allerede fra 615, etter tapet av Jerusalem året før, hadde han fått preget mynter som spilte på hendelsen og kristen symbolikk i et kall til handling mot perserne.<sup>110</sup> Rekrutteringen og opplæringen av nye soldater bar med seg forestillinger om hellig krig, og i 625 gjorde Herakleios eksplisitt uttrykk for at soldater som døde i krigen mot perserne oppnådde martyrdøden og ville bli belønnet av Gud. Da Konstantinopel ble truet av avarene i året etter, var det Jomfru Maria og Herakleios' fromhet som angivelig beskyttet byen fra angrep.<sup>111</sup> Den romersk-persiske krigen ble dermed forstått som en kamp mellom kristendom og zoroastrianisme, en forestilling som ble forsterket av Herakleios' gjenerobring av Det sanne kors ved krigens slutt.<sup>112</sup>

Gjenerobringen av Det sanne kors ble et høydepunkt for keiserens tilbakekomst fra Persia, og den seremonielle returneringen av Korset til Jerusalem var preget av et bibelsk maktspråk. Herakleios benyttet dessuten anledningen til å endre keisertittelen fra *autokrator* til *basileus* i 629. Dette ga assosiasjoner til både gammeltestamentlige konger og Kristus selv.<sup>113</sup> Han konstruerte bevisst et bilde av seg selv som en ny Konstantin, og knyttet den tidligere keiseren til sitt eget dynasti ved å oppkalle tre av sønnene etter ham og seg selv.<sup>114</sup> Howard-Johnston har hevdet at «the principal contribution of Heraclius to the struggle waged by his successors [against Arab forces] was the ideological commitment which he had implanted in his Christian, Roman subjects».<sup>115</sup> Østromerske statsideologi fikk utvilsomt et av sine mektigste uttrykk omkring år 630.<sup>116</sup>

Herakleios' religionspolitikk i 630-årene fulgte opp de militære seirene i 620-årene med en visjon om et politisk og religiøst enhetlig rike. Mens Justinians etterfølgere hadde nøydt seg med forsøk på å etablere gjensidig religiøs toleranse ved å unngå de mest problematiske

---

<sup>110</sup> Howard-Johnston 1999: 37; Sarris 2011a: 250-251.

<sup>111</sup> Cameron 1979: 21-22.

<sup>112</sup> Howard-Johnston 1994: 78-85; Howard-Johnston 1999: 37-40; Alexander 1977: 220-223. Georgios av Pisidia og Theodore av Synkellos var òg blant de som fremhevet krigens religiøse aspekter. I tillegg fremmet keiseren tanken i et brev til det konstantinopolitanske folk i 628.

<sup>113</sup> Sarris 2011a: 258. Selve seremonien speilet fortellingene om kong Davids gjeninnsettelse av Paktens Ark.

<sup>114</sup> Alexander 1977: 225-226.

<sup>115</sup> Howard-Johnston 1999: 44.

<sup>116</sup> Cameron 1979: 34.

stridsspørsmålene, gikk Herakleios aktivt inn for å avslutte den kristologiske debatten.<sup>117</sup> Han støttet seg til patriark Sergios av Konstantinopels forslag om å dreie diskusjonen bort fra naturer og personer og over til Kristi energi eller aktivitet (*energeia*). Håpet var at en doktrine basert på *energeia* kunne fungere som bindeledd mellom kalkedonismen og enkelte miáfysittiske grupperinger, og dermed legge grunnlaget for gjenforening av kirkene. Denne doktrinen, fremmet fra keiserlig hold, ble kjent som monoenergismen.<sup>118</sup> Følgene for det religiøse mangfoldet i riket og dets omegn var umiddelbare: keiseren ordnet allerede i 631 en gjenforening mellom den armenske kirke og Kalkedon, og likedan med nestorianske kristne i Persia.<sup>119</sup> Posisjonen oppnådde dermed en viss suksess, men ble motarbeidet av pro-kalkedonere som Sophronios (d. 638), en palestinsk munk som fra 634 også var patriark av Jerusalem.

Da det viste seg at monoenergismen ikke evnet å samle rikets kristne bak én doktrine, forkastet Herakleios læren gjennom ediktet *Ekthesis* i 638. Ediktet forbød videre diskusjon om energier, men fremmet samtidig tanken om én vilje (*thelēma*) i Kristus, en videreutvikling av monoenergismen med et nytt ordskifte.<sup>120</sup> Heller ikke doktrinene om én vilje, monoteletismen, klarte å skape enhet blant Østromerrikets teologiske miljøer, selv om den ble godt mottatt i store deler av riket. Herakleios' sønnesønn, Konstans II, måtte derfor hankses med Maximos Bekjenneren, som inntok en stadig mer urokkelig opposisjon mot den offisielle monoteletismen fra 640 av, samtidig som pave Johannes (d. 642) også fordømte doktrinen.<sup>121</sup> Laterankonsilet i 649 forsterket denne motstanden ved å fordømme monoteletismen og dens ledende eksponenter i Konstantinopel.<sup>122</sup> Likevel forble monoteletismen den offisielle doktrinen i riket frem til det økumeniske konsilet i Konstantinopel i 681.<sup>123</sup> Selv om både monoenergismen og

---

<sup>117</sup> Meyendorff 1989: 335-337. Keiser Zeno (474-475, 476-491) hadde allerede i 482 forsøkt å skape ekklesiastisk enighet gjennom ediktet *Henotikon*, som unngikk å nevne den omstridte kristologien. Anastasius (491-518) videreførte Zenos politikk, og etter Justinians død returnerte Justin II (565-578) og senere keisere til denne tenkningen. Skjønt eldre forskning har tendert mot å inkludere Herakleios i denne tradisjonen, anses nå Justinians og Herakleios' religionspolitikk som brudd med de øvrige keiserens politikk. For kontinuitet, se Frensdorff 1971: 178-180; Herrin 1989: 183-185. For Justinian og Herakleios som religionspolitiske brudd, se Meyendorff 1989: 258-265; Hovorun 2015: 106-115. Denne politikken fikk også uttrykk i Evagrius' *Ecclesiastical History*, som så uenigheten fra Kalkedon over naturer som Djevelens verk (I.1), og hevdet at de divergerende synspunktene ved konsilet faktisk var forenlige (II.5). Evagrius kunne dermed tilby egen samtid en fortid hvor teologiske uenigheter var nedtonet. Se Whitby 2000: xl.

<sup>118</sup> Hovorun 2015: 114. Mononenergismen hadde sitt opphav på 500-tallet, men ble ikke viden kjent før Herakleios og Sergios tok til orde for den. Se Booth 2014: 194-196.

<sup>119</sup> Booth 2014: 200-201.

<sup>120</sup> Se f.eks. Booth 2014: 240.

<sup>121</sup> Booth 2014: 266.

<sup>122</sup> Herrin 1989: 254.

<sup>123</sup> Herrin 1989: 280.

monoteletismen til slutt, i likhet med Justinains forsøk århundret før, var mislykkede politisk-økumeniske prosjekter, var de likevel tydelige uttrykk for Herakleios' ønske om å etablere en kirkefred som samsvarte med keiserens ideologiske aspirasjoner.

Ettersom Herakleios' legitimitet og politisk-økumeniske prosjekt i stor grad baserte seg på den militære seieren mot perserne, ble de muslimske erobringene en avgjørende utfordring. Mellom 633 og 641 falt Syria, Palestina og Egypt til araberne.<sup>124</sup> Selv om Sophronios og hans etterfølgere hadde vært skeptiske til keiserens religiøse forsoningspolitikk tidligere, var det først like etter at de muslimske erobringene startet at Sophronios åpent motsatte seg keiseren. For Sophronios var monoenergismen en synd, og tapene mot araberne et resultat av Guds vrede.<sup>125</sup> Munkenes opposisjon var tryggere enn episkopale protester, ettersom kirkehierarkiet sto i større fare for å møte keiserlige sanksjoner. På grunn av den omfattende uroen perserkrigen hadde ført med seg, hadde flere klostersonn tatt opp *xeniteia*, vandring fra by til by uten faste tilholdssteder. Denne praksisen gjorde munkene som Sophronios og Maximos i stand til å organisere protester i rikets periferi.<sup>126</sup> Samtidig fant de palestinske munkene allierte i den vestlige kirken, som hadde benyttet seg av østlige munkene og et prinsipielt skille mellom kirke og stat for å motstå press fra Konstantinopel siden keiser Zenos regjeringstid (474-491). I 640- og 650-årene ble imidlertid dette samarbeidet videreutviklet gjennom gjentatte fordømmelser av den offisielle doktrinen og flere mislykkede opprør fra de vestlige eksarkatene.<sup>127</sup>

Oppsummerende kan det fastslås at en rekke utviklinger i perioden 430-650 hadde følger for verdensforståelsen i det østromerske symbolske universet. Den teologiske konflikten mellom kalkedonere og miáfysitter vedvarte gjennom hele perioden, og enkelte keisere valgte etter hvert å selv engasjere seg i striden ved å forsøke å samle de ulike partene rundt bestemte løsninger. I andre halvdel av 500-tallet avførte krig, pest, politisk ustabilitet og en langt fremskredet kristning av riket til en revurdering av rikets kristne og romerske arv, og på sikt at keiserens autoritet og legitimitet ble nærmere forbundet med guddommelig velvilje og rollen som Guds slave. Herakleios' krigslykke på 600-tallet var både en styrke og en utfordring for disse ideologiske føringene, ettersom militære tap medførte omfattende kritikk av dynastiets religionspolitikk.

---

<sup>124</sup> Sarris 2011a: 268-271.

<sup>125</sup> Booth 2014: 162-163, 222-224.

<sup>126</sup> Herrin 1989: 210-211.

<sup>127</sup> Booth 2014: 225-228.

### 3: Hellige menns politiske autoritet

Forrige kapittel ga et overblikk over de teologiske konfliktene og statsideologiske endringene fra 400-tallet til Konstans IIs regjeringstid på 600-tallet. I dette kapittelet er målsettingen å undersøke utviklingen av hellige menns politiske autoritet gjennom et bevisst utvalg av betydningsfulle elementer i den hagiografiske litteraturen. Elementenes relevans for undersøkelsen fastslås til dels gjennom ideologibegrepet som ble presentert i kapittel 1.2 og utdypet i forrige kapittel, og til dels gjennom interaksjonene mellom hellige menn og verdslige autoriteter i kildematerialet. Jeg har identifisert tre kategorier med særskilt betydning: teologiske ytringer, profetier og de hellige mennenes relasjoner til ulike aktører. Først vil jeg introdusere sentrale hellige menns liv og virke. Deretter vil jeg diskutere de nevnte kategoriene. Hensikten er å vise at endringer i det symbolske universet hadde følger for hagiografiske modeller og idealer på 600-tallet. Som vi skal se, viser den hagiografiske litteraturen at også hellige menns politiske stilling endret seg i takt med det symbolske universet.

#### 3.1: Sentrale hellige menn

Syreren Daniel Stylitten, født i 409 nær Samosata, hadde angivelig vært del av et klostresamfunn siden femårsalderen. I 451 slo han seg ned på den asiatiske siden av Bosporos, hvor han ble til sin død i 493.<sup>128</sup> Kort tid etter ankomsten i Konstantinopel tok han opp de asketiske praksisene til Simeon Stylitten den eldre, som han hadde møtt i Syria.<sup>129</sup> Stylittene tilbrakte sine liv i bønn og streng disiplin på toppen av søyler, ofte like utenfor byer eller klostre.<sup>130</sup> Daniel snakket kun syrisk, men klarte likevel å oppnå stor popularitet i hovedstaden. Gjennom sin langvarige karriere bedrev han eksorsismer, forutså fødsler, fikk forsyn og meglet mellom stridende parter, deriblant kongen av Lazi og keiser Leo II.<sup>131</sup> Han ble også ordinert prest av erkebiskopen av Konstantinopel, men uten å måtte ta på seg en prests plikter.<sup>132</sup> I moderne tid er han mest kjent for sin rolle i de politiske og religiøse konfliktene i 470-årene, da keiser Zeno ble avsatt av miafysitten Basiliscus og senere gjentok makten.

---

<sup>128</sup> *Life of Daniel the Stylite* 2-4. Se også Efthymiadis & Déroche 2011: 60-61.

<sup>129</sup> *Life of Daniel the Stylite* 6.

<sup>130</sup> Se f.eks. Harvey 1998: 524-525. Daniel var den første imitatoren av Simeon Stylitten den eldre (d. 450-årene), den første stylitten..

<sup>131</sup> *Life of Daniel the Stylite* 33, 38, 40, 41, 51. Lazi lå i dagens Georgia.

<sup>132</sup> *Life of Daniel the Stylite* 43. Jf. kapittel 2.1.

Simeon Stylitten den yngre, født i 521 og død i 593, fulgte også i fotsporene til Simeon Stylitten den eldre. Han plasserte sin søyle utenfor Antiokia, og var den mest kjente hellige mannen i Syria i sin samtid.<sup>133</sup> Som Daniel, skal Simeon den yngre ha begynt sin asketiske karriere fra ung alder av. Evagrius hevder at Simeon tilbragte 68 år på søylen, og at han i løpet av denne tiden bedrev eksorsismer, kurerste sykdom og forutså fremtiden.<sup>134</sup>

Theodor av Sykeon ble født i Justinians regjeringstid, sannsynligvis før 540, i det sentrale Anatolia. Theodor utmerket seg for sine asketiske evner i en tidlig alder, og opprettet et kloster i en alder av atten. Theodors virke forbindes i stor grad med helbredelsesmirakler, samt beskyttelsen av lokale troende fra demoner, naturkatastrofer og urettferdige skatteinnkrevere. Han forble nær fødestedet sitt frem til sin død i 613, men hadde kontakter langt utenfor landsbyen grunnet Sykeons beliggenhet ved samferdselsårene gjennom Anatolia.<sup>135</sup>

Maximos Bekjenneren er allerede nevnt flere ganger i forbindelse med politiske og ideologiske utviklinger i hans levetid. Maximos ble født i 580, og flyktet fra Anatolia til Afrika i 626 som følge av avarenes beleiring av Konstantinopel det samme året. I Afrika kom han i kontakt med Sophronios' klostersonne, og han forble Sophronios' disippel gjennom 630-årene. Først i 640-årene motsatte han seg den offisielle teologien aktivt gjennom disputaser, brev, teologiske skrifter og Laterankonsilet i 649. I 655 ble han holdt for retten i Konstantinopel og forvist til Bithynia, før han i 662 ble brakt tilbake, dømt på nytt og forvist til Lazica i dagens Georgia, hvor han døde kort tid etter.<sup>136</sup>

Enkelte andre hellige menn nevnes senere i kapittelet uten å ha blitt presentert her. Det skyldes at jeg behandler de hellige mennene i Theodoret av Kyrros' hagiologiske samling 440-årene under ett, siden de fleste hellige mennene omtales på samme måte,<sup>137</sup> samt at Johannes Almissegiverens hagiografier undersøkes i nærmere detalj i neste kapittel.

---

<sup>133</sup> Whitby 2000: xviii.

<sup>134</sup> Evagrius, *Ecclesiastical History* VI.23.

<sup>135</sup> Efthymiadis & Déroche 2011: 71-71.

<sup>136</sup> Allen 2015: 3-15.

<sup>137</sup> Se Price 1985: xv-xvi.

### 3.2: Teologiske ytringer

Siden teologiske formuleringer spilte en sentral rolle i rikets politiske ideologi, særlig fra Justinians tid, er det nødvendig å undersøke hvilke uttrykk dette fikk i hagiografien. De hagiografiske uttrykkene for hellige menns forsvar eller fordømmelse av teologi endret seg ikke markant i løpet av undersøkelsens tidsavgrensning. De ser heller ut til å ha hatt sitt grunnlag i den enkelte hellige manns livsstil, oppholdssted og tilknytning til kirkehierarkiet. Flere av Theodoret av Kyrros' asketiske helter fra 300- og 400-tallets Syria vek ikke fra å kritisere og motarbeide kjettere: Julian Saba brøt med sin isolerte tilværelse for å redde antiokerne fra falsk lære, og Marcianus avskydde kjetteriene i sin samtid;<sup>138</sup> den persiske Aphrahat stilnet en «storm of heresy»<sup>139</sup> som herjet i Antiokia, og irettesatte keiser Valens for hans arianisme;<sup>140</sup> Simeon Stylitten kjempet mot hedninger, jøder og kjettere.<sup>141</sup> Å inkludere slike fortellinger falt også naturlig for 600-tallets forfattere: patriarken Johannes Almissegiveren skal ha kjempet mot miafysittiske kjettere i Alexandrias omegn i 610-årene, samt ha forsikret seg om hans underordnedes ortodoksi.<sup>142</sup> Slike konflikter og forhåndsregler var naturlige i Syria og Egypt, da kristologisk mangfold var en vedvarende realitet i disse områdene.<sup>143</sup> For Theodor av Sykeon, som holdt til i en landsby i Galatia Prima, midt i Anatolia, var ikke kjetteri et like presserende problem. Selv om Theodors karriere som hellig mann trolig varte i over et halvt århundre og han var biskop i byen Anastasiopolis i elleve år, inkluderte ikke forfatteren av hagiografien hans noen konflikter med kjettere.<sup>144</sup> Det antiokiske innlandet holdt i all hovedsak fast ved kalkedonismen, og dermed var det ikke behov for å understreke Theodors ortodoksi i hagiografien – den ble tatt for gitt.

Dermed er det ikke overraskende at forestillingen om den hellige mann som ortodoksiens forsvarer fikk et av sine sterkeste uttrykk i *The Life of Daniel the Stylite*. Som den første stylitten i Konstantinopel hadde Daniel oppnådd et unikt omdømme i hovedstaden. Selv om Konstantinopel i overveiende grad holdt fast ved konsilet i Kalkedon, var det her noen av de mest dramatiske konfliktene over teologi fant sted. Dersom keiseren selv falt fra den etablerte læren, gjaldt det å mobilisere mot kjetteriet. Takket være jevnlig kontakt med den

---

<sup>138</sup> Theodoret av Kyrros, *History of the Monks of Syria* II.15-22, III.16.

<sup>139</sup> Theodoret av Kyrros, *History of the Monks of Syria* VIII.2.

<sup>140</sup> Theodoret av Kyrros, *History of the Monks of Syria* VIII.8.

<sup>141</sup> Theodoret av Kyrros, *History of the Monks of Syria* XXVI.27.

<sup>142</sup> Sophronios & Moschos, *Life of John the Almsgiver* 5, 12.

<sup>143</sup> Herrin 1989: 107, 183-184.

<sup>144</sup> For Theodors virke som biskop, se f.eks. Eleusios, *Life of Theodore of Sykeon* 58, 78.

konstantinopolitanske patriarken og den hellige mannens popularitet i byen, kunne Daniel gjøre nettopp det. Han kritiserte og motarbeidet keiser Basiliscus for hans miáfysittisme med stor suksess i 476; han forlot søylen sin og utrettet en rekke mirakler, deriblant flere helbredelser og ødeleggelsen av et tårn i palasset, for å vise korrektheten av den kalkedonske teologien.<sup>145</sup> Både keiser og patriark endte opp på sine knær foran Daniel, som fikk keiseren til å avsverge støtten til miáfysittismen.<sup>146</sup> Slikt sett var Daniel et eksepsjonelt tilfelle hva angår hellige menns innblanding i teologiske spørsmål. Det var nettopp som motstander av kjetteri at Daniel irettesatte keiseren og kunne utøve direkte politisk innflytelse. I dette henseende minner Daniels virke i 476 om Maximos' kritikk av Konstans II nesten to århundrer senere.

Likevel var endringer i tenkningen om forholdet mellom teologi og keiseremakt av betydning for hellige menn på 600-tallet. Slik det kommer frem av kapittel 2.2, sto de teologiske stridene på 400-tallet i første rekke mellom ekklesiastiske partier sentrert i Alexandria og Antiokia. For Theodoret av Kyrros var hellige menns handlinger og ortodoksi først og fremst nyttige for å samle de antiokiske biskopene i et forent nettverk som kunne stå imot aleksandrinerne i 440-årene.<sup>147</sup> Selv om keiserens rolle i de teologiske konfliktene var avgjørende, ettersom de var ansvarlige for ratifiseringen og håndhevelsen av konsilene, ble ikke keiserens egen stilling truet av kristologiske uenigheter. Selv for Basiliscus, som gjorde seg upopulær i Konstantinopel blant annet gjennom religionspolitikken, sto ikke kristologien sentralt for hans fall. Zenos krav på tronen stammet ikke fra teologisk problematikk, men heller fra ønsket om å gjenvinne stillingen han hadde blitt fratatt tjue måneder tidligere. Innen 640-årene kunne imidlertid teologisk splittelse være grunnlag for militær konflikt. Den politiske økumenismen først formulert av Justinian, samt hans etterfølgeres økende bruk av religiøse symboler og kunst i legitimeringen av keiserlig autoritet, gjorde teologiske formuleringer til politiske prosjekt. I kapittel 4 vil vi komme tilbake til dette ved å undersøke hvordan den hellige mannen Johannes Almissegiverens ortodoksi ble tatt opp av både kalkedonske og monoteletiske forfattere på 600-tallet. For Maximos var det dermed mulig å legitimere et opprør mot keiseren på teologisk grunnlag; siden araberne erobret store deler av det østromerske riket like etter innførelsen av monoenergismen og monoteletismen, måtte det være Guds straff.<sup>148</sup>

---

<sup>145</sup> *Life of Daniel the Stylite* 74, 75, 76, 79, 81, 82

<sup>146</sup> *Life of Daniel the Stylite* 83-84. Klostersamfunnenes medvirkning i kirkens kamp mot Basiliscus er også beskrevet av Evagrius, men uten henvisning til Daniel. Se Evagrius, *Ecclesiastical History* III.7.

<sup>147</sup> Schor 2011: 119; Urbainczyk 2002: 146-147.

<sup>148</sup> Booth 2014: 241.



I så måte kunne Maximos bruke hellige menn som Daniel Stylitten som modell for egne handlinger, men med enda større virkning. Maximos kunne, foruten å hevde at Guds vilje ikke var med keiser Konstans, omdanne denne kritikken til faktiske militære opprør. Da eksark Gregor av Afrika gikk til opprør i 646/647, inntraff det like etter at eksarken hadde holdt oppsyn med en disputas om kristologiske energier og viljer mellom Maximos og Pyrrhos, en tidligere patriark av Konstantinopel som var sterk tilhenger av monoteletismen.<sup>149</sup> Maximos seiret, og Pyrrhos sa fra seg monoteletismen til fordel for den vestlige kalkedonismen.<sup>150</sup> Gregor hadde dessuten overholdt to konsiler i 645 og 646 som fordømte den offisielle monoteletismen.<sup>151</sup> Dermed utfordret han Konstantinopels og keiserens autoritet i lærespørsmål. Anti-monoteletisme sto altså sentralt i legitimeringen av eksarkens opprør mot keiser Konstans II, og Maximos var den fremste eksponenten for kritikk av monoteletismen. Han kunne dermed gi opprøret et ideologisk fundament ved å fremme en teologi som ikke lot seg forene med den herakliske religionspolitikken. For Maximos var det mulig å anse afrikansk separatisme som en måte å sikre den kalkedonske ortodoksien, og de senere opprørene til eksark Olympios av Ravenna (651/652) og den slaviske kongen Perboundos (662) kan også kobles til Maximos' teologiske ytringer.<sup>152</sup> Den økende sammenvevingen av teologi og politisk legitimitet i Østromerriket ga hellige menn sterkere betydning. Selv om defineringen av doktriner som oftest tilfalt biskopene heller enn hellige menn, slik at Maximos' innblanding er et unntak heller enn regelen, hadde den hellige mannens kritikk av læren stor betydning.

### 3.3: Profetier

Blant de tydeligste kjennetegnene på hellige menn var muligheten for å forutse fremtiden. Dette var godt etablert allerede på 400-tallet. I Theodoret av Kyrros' beretninger kunne hellige menn

---

<sup>149</sup> Pyrrhos hadde stått sentralt i utarbeidingen og promoteringen av monoteletismen, men ble forvist fra Konstantinopel som følge av maktsillet mellom Herakleios' sønner og forstandere etter keiserens død i 641. Booth 2014: 261, fotnote 138.

<sup>150</sup> Like etter eksark Gregors fall mot araberne i 647, året etter at opprøret mot Konstans II startet, hadde Pyrrhos returnert til monoteletismen. Pave Theodor I (d. 649) svarte med å anatemisere ham, og sendte dessuten et brev til patriarken av Konstantinopel hvor han gjorde det klart at Italia og Afrikas politiske lojalitet var avhengig av at keiseren frasa seg monoteletismen. Konstans II lanserte *Typos* i 648 som et forsøk på å stilne kontroversen, men til ingen nytte; Laterankonsilet av 649, holdt av pave Theodors etterfølger, Martin I (d. 653), fordømte monoteletismen og ble fremstilt som et økumenisk konsil av Maximos og hans tilhengere – til tross for at økumeniske konsiler tradisjonelt måtte innkalles av keiseren. Se Haldon 1990: 57, 308.

<sup>151</sup> Booth 2014: 285-289.

<sup>152</sup> Booth 2014: 289; Petersen (upublisert). Booth går så langt som å kalle Maximus «the éminence grise of the North African rebellion».

berolige en general som ventet på forsyninger fra Konstantinopel,<sup>153</sup> advare om tørke, sult og pest år i forveien,<sup>154</sup> og forutse både fødsler og dødsfall. Theodoret hevdet selv å ha blitt født som følge av asketen Macedonius' løfte til moren hans, og en annen hellig mann skal ha fått kjennskap til keiser Julian Apostatens død (d. 363) like etter at det hendte.<sup>155</sup>

Nettopp evnen til å gi korrekte profetier om keiseren var et av de beste tegnene på en hellig mann.<sup>156</sup> Hagiografien om Daniel Stylitten inneholder flere slike forsyn. Ifølge helgenlivet rådførte keiser Zeno seg med Daniel i 476, etter å ha blitt oppmerksom på at ledende personer ved hoffet planla å gjøre opprør. Keiseren ble beroliget av Daniels svar:

They will chase you out of the kingdom, and in the place where you find a refuge, you will be in such distress that in your need you will partake of the grass of the earth. But do not lose heart, (...). You will return to your Empire, and more honour and glory shall be added unto you and you shall die in it. Therefore bear all with gratitude; for thus must these things be.<sup>157</sup>

Daniel skal ha gjentatt den samme profetien for en ansamling geistlige og munkar like før opprøreren Basiliscus' fall i 476, og Zeno kom tilbake til makten like etter.<sup>158</sup> Tidligere hadde han lovet en barnløs kvinne at hun ville føde om hun kalte barnet Zeno.<sup>159</sup> Daniel forutså også keiser Zenos død i 491, samt at riket ville nå nye høyder i keiser Anastasios' regjeringstid (491-518).<sup>160</sup> Forfatteren av helgenlivet knyttet altså flere sentrale politiske begivenheter i Konstantinopel til Daniels profetier, holdt skjult for de fleste frem til Daniels død og produksjonen av hagiografien. Daniel var imidlertid nokså enestående i sin tid; ikke bare var han nærmere maktsenteret enn de fleste i sin samtid takket være søylens beliggenhet like utenfor Konstantinopel, men han baserte seg også på en asketisk praksis som var ukjent i regionen. Med tanke på Daniels jevnlige kontakt med makteliten, må det ha vært nærliggende for forfatteren å hevde hans kjennskap til og innflytelse over de politiske forholdene i samtiden.

---

<sup>153</sup> Theodoret av Kyrros, *History of the Monks of Syria* XIII.15.

<sup>154</sup> Theodoret av Kyrros, *History of the Monks of Syria* XXVI.19.

<sup>155</sup> Theodoret av Kyrros, *History of the Monks of Syria* XIII.17; II.14. Keiser Julian var den siste ikke-kristne keiseren.

<sup>156</sup> Cameron 1991: 126.

<sup>157</sup> *The Life of Daniel the Stylite* 68.

<sup>158</sup> *The Life of Daniel the Stylite* 85.

<sup>159</sup> *The Life of Daniel the Stylite* 82.

<sup>160</sup> *The Life of Daniel the Stylite* 91.

Profetier som omhandlet keiserne ble vanligere mot slutten av 500-tallet. Eutychius, patriark av Konstantinopel frem til 582, skal ifølge sitt helgenliv ha forutsett både Justin II og Maurikios' vei til makten.<sup>161</sup> Slike profetier er også synlige i historieverkene fra perioden; kirkehistorikeren Evagrius legitimerte keiser Maurikios' styre i *The Ecclesiastical History*, fra 593, ved å vise til profetier gitt av flere hellige menn.<sup>162</sup> Evagrius ønsket ikke å promotere en spesifikk helgenkult, men heller å legitimere keiseren som utpekt av Gud. Derfor henviste han til Simeon Stylitten den yngres profetier om Maurikios' fremtidige stilling.<sup>163</sup> Tidligere i samme kapittel vektla han dessuten en profeti gitt av patriark Gregor av Antiokia, som var kjent for sine asketiske bragder.<sup>164</sup> Et draperi i en av Antiokias kirker ble omgitt av flammer da Maurikios ofret røkelse, og Gregor skal ha tolket dette som et guddommelig tegn. Betydningen av profetiene understrekes av at Evagrius fulgte opp med en karakteristikk av Maurikios som den ideelle keiser.<sup>165</sup> De to hellige mennene var ikke tilfeldig valgt. Simeon Stylitten den yngre var kjent i hele Østromerriket i sin levetid, hvilket Evagrius også understreker.<sup>166</sup> Forfatteren er dessuten spesielt positiv til patriark Gregor av Antiokia, som han hadde rådgitt og arbeidet for.<sup>167</sup>

Profetiene ble dessuten nærmere tilknyttet den hellige mannens egen autoritet. *The Life of Theodore of Sykeon*, skrevet en gang etter den hellige mannens død i 613, gir oss et innblikk i dette. Theodor skal ha forutsett skjebnen til hele tre keisere i sin levetid. Mens Tiberius fortsatt var keiser kunne Theodor i all hemmelighet fastslå for Maurikios at tronen var ment for ham.<sup>168</sup> Han forutså både Maurikios' og Phokas' fall, førstnevnte gjennom guddommelig åpenbaring og sistnevnte som følge av keiserens handlinger og karaktertrekk.<sup>169</sup> Den mest interessante profetien angikk imidlertid keiser Herakleios, som kom til makten tre år før Theodors død. Ifølge Eleusios skal keiser Herakleios ha besøkt Theodor i 613, mens han var på vei østover for å bekjempe perserne. Herakleios måtte imidlertid avslå Theodors invitasjon til å dele et måltid

---

<sup>161</sup> Allen 1981: 237.

<sup>162</sup> Evagrius viser også til en visjon gitt til keiser Zeno, hvor protomartyren Thecla lovet ham at han ville gjenreise riket. Se Evagrius, *Ecclesiastical History* III.8.

<sup>163</sup> Evagrius, *Ecclesiastical History* V.21.

<sup>164</sup> Evagrius, *Ecclesiastical History*, V.6. Foruten omtalen i *The Ecclesiastical History*, hylles Gregor av Antiokia i John Moschos' hagiologiske verk *The Spiritual Meadow*, skrevet tidlig på 600-tallet. Se Ihssen 2014: 62; Booth 2014: 128.

<sup>165</sup> Evagrius, *Ecclesiastical History*, V.22, VI.1-2, 10. Se også V.19.

<sup>166</sup> Efthymiadis & Déroche 2011: 52-53; Evagrius, *Ecclesiastical History*, VI.23.

<sup>167</sup> Whitby 2000: xiv. Det er mulig at verket delvis ble skrevet til Gregors forsvar, ettersom det ble fullført like etter hans død i 592 og forsvarte patriarken mot anklager som hadde blitt rettet mot ham.

<sup>168</sup> Eleusios, *Life of Theodore of Sykeon* 54.

<sup>169</sup> Eleusios, *Life of Theodore of Sykeon* 119, 133.

og dra videre. Theodor forsto dette som en fornærmelse, og tolket det som et tegn på at Herakleios ville tape det kommende slaget mot perserne.<sup>170</sup> Olster har tolket hendelsen dithen at Theodors forsyn var en gjengjeldelse for den nye keiserens mistillit til Theodor, som følge av hans tidligere tilknytning til Phokas.<sup>171</sup> Forfatteren, Eleusios, presenterte altså en hellig mann som ikke bare kunne kritisere keiseren, men også forårsake militære tap om han ikke ble gitt tilstrekkelig respekt.

Innen begynnelsen av 600-tallet ser vi dermed fremveksten av nye veier til politisk autoritet for hellige menn i Østromerriket. I samme tidsrom som keiserens autoritet ble nærmere tilknyttet rollen som Guds tjener i keiserideologien, ble det mer normalt å finne profetier om keiserne i den hagiografiske litteraturen. Som *The Life of Theodore of Sykeon* viser, kunne selv det å avvise et måltid med en prominent hellig mann som hadde vane for å omgå den politiske eliten være farlig. Selv om Daniel Stylitten òg var innblandet i rikets politikk på høyeste hold, skal han kun ha delt profetiene sine i hemmelighet til et utvalg munkar og geistlige før de ble oppfylt. Slike profetier var derfor ment å vise ettertiden Guds misbilligelse over Basiliscus kjetteri og styrke prestisjen til Daniels kult. Theodors advarsel til Herakleios signaliserte dessuten imidlertid at guddommelig straff var følgen av å tilsidesette en av Guds representanter. At keiseren hastet østover for å forsvare riket mot persiske militære framstøt var uvesentlig. En slik situasjon var nærmest utenkelig i Theodoret av Kyrros' eller Daniel Stylittens tid. I det syvende århundre hadde imidlertid keisernes vektlegging av guddommelig autoritet som grunnlag for legitimt styre til en viss grad gitt hellige menn økt politisk autoritet på bekostning av keiserens autoritet. Som åndelig autoritet hevdet hellige menn å ha spesiell innsikt i Guds plan og guddommelige tegn, hvilket ga dem en særegen evne til å kritisere keiserens legitimitet. Dette var nok en utilsiktet konsekvens av at keiserne knyttet sin autoritet til ulike representanter av den guddommelige viljen.<sup>172</sup> Like fullt kommer endringene av det symbolske universet tydelig til uttrykk ved at politiske profetier ble vanligere i hagiografien og ble anvendt av hellige menn for å oppnå hevde deres posisjon.

---

<sup>170</sup> Kaegi 2003: 75-76.

<sup>171</sup> Olster 1973: 175.

<sup>172</sup> Haldon har tidligere observert at ikoner og hellige men fra slutten av 500-tallet var «attractive to people in search of answers and support, comfort and affirmation of their lives as they led them; and at the same time potentially subversive and anomic in respect of the 'establishment'» (Haldon 1990: 356). Med «establishment» sikter Haldon til kirkens monopol på religiøs fortolkning og autoritet. Han hevder videre at deres popularitet var bakgrunnen for at ikoner og helgenkultur ble en mer sentral del av keisernes maktlegitimering, men uten å diskutere eventuelle konsekvenser for hellige menns politiske handlingsrom. Se også Haldon 1986: 161-162 for det samme argumentet, også her uten å diskutere hellige menn i politikken eller hagiografisk materiale.

Nettopp modeller som Daniel Stylitten og Theodor av Sykeon må ha dannet grunnlaget for Maximos' opposisjon mot Konstans II i 640- og 650-årene. Da Maximos ble stilt for retten, var en av anklagene mot ham at han hadde gitt en profetisk drøm til eksark Gregor av Afrika som forutså hans seier over keiser Konstans. I drømmen hadde Maximos sett to ansamlinger av engler, én i vest og én i øst, som ropte til hverandre:

And the angels in the East shouted: 'Constantine Augustus, you shall conquer,' whereas the angels in the West exclaimed: 'Gregory Augustus, you shall conquer.' And the voices of those in the West prevailed over those in the East.<sup>173</sup>

Implikasjonen var at Gregor var utpekt av Gud til å bli østromersk keiser. Maximos hadde forsvart Gregor mot tiltaler fra Konstantinopel allerede i 641/642, og hadde samme året støttet opp om Gregor' forfølgelser av lokale kjettere som keiserinnen ønsket frigjorte.<sup>174</sup> Foruten å gi Gregor et teologisk grunnlag for opprøret mot den monoteletiske keiseren, skal han altså også ha gitt en profetisk drøm. Maximos' forsvar mot anklagen var at drømmer er utenfor viljens kontroll, og at han derfor ikke kunne holdes skyldig for at andre hadde rettferdiggjort sine handlinger med dem.<sup>175</sup> Koblingen mellom endringene i det symbolske universet, statsideologien og hellige menns autoritet blir enda tydeligere av at forskning har vist at Maximos ordla profetien på en måte som reflekterte maktspråket brukt i offisiell propaganda. Maximos snudde altså om på Konstans' retorikk og underbygde eksark Gregors rett til tronen med den.<sup>176</sup>

### 3.4: Relasjoner til verdslige aktører

I de foregående delkapitlene har det kommet frem at hellige menn hadde flere måter å tilnærme seg keiseren og makteliten på, både gjennom teologisk presisjon og profetiske uttalelser. Til grunn for begge måtene å interagere med verdslige aktører lå den hellige mannens særegne forhold til Gud. Et definerende trekk ved enhver hellig mann var nemlig hans evne til *parrhesia*, det å tale fritt til Gud. Denne evnen ga spesiell tilgang til keiserne og andre stormenn, ettersom virkefull forbønn var høyt verdsatt av makteliten. *Parrhesia* lot den hellige mannen gå i forbønn

---

<sup>173</sup> *Record of the Trial* §2.

<sup>174</sup> Booth 2014: 254-258.

<sup>175</sup> *Record of the Trial* §2.

<sup>176</sup> Booth 2014: 308.

for de som ønsket hans tjenester, og han kunne til gjengjeld forvente donasjoner, hjelp for sine klienter eller andre goder.<sup>177</sup>

Langt de fleste hellige menn sto svakt i møte med politiske autoriteter gjennom 400-tallet.<sup>178</sup> Mot keiseren og keiserlige administratorer var hellige menn sjelden i stand til å utøve innflytelse utenom gjennom åndelig rådgivning og forbønn. Hos Theodoret av Kyrros har derfor de færreste hellige menn noen forbindelser til verdslige autoriteter. Asketen Abraham skal ha hatt et nært forhold til keiser Theodosius II, men forfatteren omtaler det kun som en dyp respekt fra keiserens side.<sup>179</sup> Den hellige mannen Macedonius hadde en tydeligere relasjon til verdslige stormenn. Da innbyggerne i Antiokia ødela keiserstatuer gjennom opptøyer i 387, skal Macedonius ha stoppet generalene fra å ødelegge byen ved å gjøre seg til kjenne. Generalene, som kjente til ham, sa seg villige til å bringe Macedonius' irettesettelser videre til keiseren.<sup>180</sup> Generelt var imidlertid de hellige personene i *History of the Monks of Syria*, som allerede nevnt, i første grad tilknyttet ødemarken og sine lokale samfunn. Daniel Stylitten, som hadde tydelige forbindelser til makteliten i Konstantinopel, tok heller ikke initiativ til å etablere tettere forhold til verdslige maktpersoner.

Likevel kunne enkelte hellige menn bruke sin autoritet med dramatiske virkninger i de kristologiske kontroversene på 400-tallet brukte hellige menn i Konstantinopel. I forvirringen som fulgte det første økumeniske konsilet i Efesos i 431, mobiliserte den hellige mannen Dalmatius munkene til den aleksandrinske teologiens forsvar. Demonstrasjoner ble organisert utenfor palasset, der munkene ledet en folkemasse med krav om at keiseren godtok Kyrills konsil. Dalmatius irettesatte keiseren for å støtte kjettersk lære.<sup>181</sup> I oppstanden mot keiser Basiliscus, nesten et halvt århundre etter, ledet også Daniel Stylitten en folkemengde gjennom Konstantinopel i protest mot keiseren.<sup>182</sup> Slike protester måtte håndteres med omhu av keiserne, men hensikten med dem var aldri å avsette keiseren gjennom folkeopprør. Innen 400-tallet spilte folket en marginal rolle i legitimeringen av keisermakten.<sup>183</sup> Formålet var heller å kritisere keiseren og presse ham over til den hellige mannens ortodoksi gjennom alle mulige

---

<sup>177</sup> Brown 2000: 797-798; Rapp 2005: 268-269; Sarris 2011a: 212-213.

<sup>178</sup> Schor 2011: 133.

<sup>179</sup> Theodoret av Kyrros, *History of the Monks of Syria* XVII.9-10.

<sup>180</sup> Theodoret av Kyrros, *History of the Monks of Syria* XIII.7.

<sup>181</sup> Gregory 1979: 109-111.

<sup>182</sup> *Life of Daniel the Stylite* 74-80.

<sup>183</sup> Olster 1993: 140.

virkemiddel. En agitert folkemengde var slikt sett et godt pressmiddel, men ikke en spesielt alvorlig trussel mot keiserens styre.

Endringene i hellige menns evne til å påvirke verdslige aktører er synlige om vi flytter blikket til 600-tallet. Innen det syvende århundret dyrket hellige menn nære relasjoner til verdslige stormenn, også i den hagiografiske litteraturen. Evagrius, som skrev på slutten av 500-tallet, fremhevet den hellige mannen Zosimas' nære forbindelse til Arcesilaus, som var «one of the notables of the city of Caesar, which is the chief city of one of the Palestines».<sup>184</sup> Theodor av Sykeon var nært forbundet til flere av keiser Phokas' slektninger og allierte, deriblant nevøen Domentziolos. Nevøen var hærfører, og hadde henvendt seg til Theodor i håp om at den hellige mannen kunne hjelpe ham med å nå styrkene sine. Theodors forbønn sikret at han ikke falt til perserne.<sup>185</sup> Senere garanterte Theodor også at Domentziolos' kone skulle få tre barn. Da det skjedde, tok både keiseren og patriarken i Konstantinopel imot ham før han returnerte til klosteret i Sykeon.<sup>186</sup> Dessuten reddet Theodor Domentziolos senere fra henrettelse etter at Herakleios ranet tronen fra Phokas.<sup>187</sup> Selv om slike forbindelser må ha vært farlige etter at Herakleios avsatte Phokas, ble disse relasjonene likevel nedskrevet i hagiografien. Theodor kunne også kritisere stormenn uten frykt. Forfatteren av Theodors helgenliv understrekte tilskuernes forferdelse da Theodor tok tak i håret til «the inhuman consul Bonosus»<sup>188</sup> og tvang ham til å bøye hodet under bønningen, til tross for at Bonosus var kjent for å være voldelig. For Johannes Almissegiveren, som vil undersøkes nærmere i neste kapittel, var det naturlig å opprettholde et nært forhold til patrisieren Niketas, som «shared in the government of the Empire».<sup>189</sup> Forholdet mellom dem vil bli nærmere omtalt i neste kapittel.

Maximos hadde selv slike forbindelser, og utnyttet dem til det fulle mot den monoteletiske statsmakten. Som allerede vist, skal en østromersk general ha rådført seg med Maximos om militære aksjoner spesifikt fordi Maximos var en hellig mann.<sup>190</sup> Uavhengig av sannhetsverdien i anklagen om at Maximos frarådet ham fra å forsvare rikets sørøstre grense, må den ha basert seg på en forestilling om at det var normalt å oppsøke hellige menn i slike situasjoner. Denne oppfatningen reflekterer sannsynligvis hagiografiske konvensjoner fra

---

<sup>184</sup> Evagrius, *Ecclesiastical History* IV.7.

<sup>185</sup> Eleusios, *Life of Theodore of Sykeon* 120.

<sup>186</sup> Eleusios, *Life of Theodore of Sykeon* 140.

<sup>187</sup> Kaegi 2003: 53.

<sup>188</sup> Eleusios, *Life of Theodore of Sykeon* 142.

<sup>189</sup> Sophronios & Moschos, *Life of John the Almsgiver* 4.

<sup>190</sup> Se kapittel 1.1.

samtiden hvor hellige menn gir råd, forbønn og profetier, slik vi finner i blant annet *Life of Theodore of Sykeon*.

Om vi avslutningsvis returnerer til Rapps modell, hvor individuelle keisere, biskoper og hellige menn plasseres på en skala fra sekulær til religiøs autoritet,<sup>191</sup> er det mulig å hevde at hellige menns manøvreringsrom utvidet seg inn på 600-tallet. Selv om langt de fleste hellige menn forble religiøse og asketiske autoriteter tilknyttet klostervesenet eller omvandrende asketiske grupperinger, ble det mulig for enkelte hellige menn å skaffe en til da uhørt grad av politisk innflytelse. Ved å bruke Rapps skala som et bilde på denne prosessen, kan vi se at hellige menn nå kunne posisjonere seg lengre mot den politiske siden av skalaen enn tidligere, både med tanke på evnene deres, forklart i tidligere kapitler, og hvordan deres relasjoner til verdslige autoriteter ble beskrevet.

### 3.5: Hellige menn i et østromersk symbolsk univers

I dette og forrige kapittel har jeg diskutert hvordan nye narrativer om hellige menns betydning for makt, legitimitet og Østromerrikets overlevelse dukket opp fra slutten av 500-tallet av, og hvilken betydning dette hadde for hellige menns eget handlingsrom i politikken. Et sentralt poeng i dette kapittel har vært å vise at disse narrative gjorde personlig hellighet politisk relevant i en grad det ikke hadde vært tidligere takket være en desekularisert offentlig kultur.

I denne sammenheng har vi kunnet observere hvordan eldre forestillinger om hellige menns evner og rolle i samfunnet fikk ny relevans på 600-tallet. På 400-tallet presenterte Theodoret av Kyrros hellige menn som forsvarere av ortodoksien som ledd i sin egen konflikt med den aleksandrinske teologien, mens helgenlivet om Daniel Stylitten fremviste stylittens religiøse autoritet på spektakulært vis. Slike forestillinger om hellige menn fikk politisk sprengkraft på 600-tallet; teologi var ikke lenger bare et spørsmål om strid mellom ekklesiastiske partier, men også om politisk og militær strid definert av kristologisk uenighet. Profetier, som i århundrer hadde vært et tegn på innsikt i Guds plan, ble òg viktigere på politisk plan ettersom keiserlig makt og legitimitet i økende grad ble forstått med basis i religiøse, heller enn sekulære og republikanske prinsipper. Idet keiseren ble fremstilt som Guds ydmyke tjener, ble det utilsiktet åpnet for at andre av Guds representanter kunne stille spørsmål ved keiserens

---

<sup>191</sup> Se kapittel 2.1.



legitimitet. Til sist har også hellige menns relasjoner til verdslige aktører blitt undersøkt, med fokus på at forbindelser til mektige verdslige aktører ble sterkere fremhevet. Samlet sett er det rimelig at hagiografiske forestillinger ble påvirket av de ideologiske endringene i Østromerriket fra siste halvdel av 500-tallet. Med endringene i det symbolske universet fikk hellige menn et annet manøvreringsrom i politikken. Som Guds representant kunne en hellig mann som Maximos mobilisere betydelig politisk og militær støtte, deriblant ved å benytte keiserlig retorikk til egne formål, slik Maximos skal ha gjort gjennom en profetisk drøm.



## 4: Johannes Almissegiveren og heraklisk religionspolitikk

Forrige kapittel diskuterte endringer av hellige menns politiske autoritet og handlingsrom med utgangspunkt i hagiografiske idealer. Det er vist at innen første halvdel av 600-tallet fantes det tydeligere forestillinger om hellige menns muligheter til å påvirke politiske forhold: gjennom profetier, teologiske ytringer og kontakter med keisere og andre verdslige autoriteter. Disse utviklingene har blitt satt i sammenheng med Maximos' aktiviteter i 640- og 650-årene, men favner over et stort geografisk og tidsmessig spenn. I tråd med observasjonen om at denne typen undersøkelse bør identifisere idealer like før de blir virkelighet,<sup>192</sup> er det nå nødvendig å rette blikket spesifikt mot Maximos' samtid og nettverk.

I dette kapittelet er hensikten derfor å undersøke et konkret uttrykk for hellige menns økte politiske betydning gjennom en dypere analyse av én hellig mann og kampen om hans ettermæle på 600-tallet, en strid Maximos' egne læremestre deltok i. Fokuset vil i hovedsak ligge på to hagiografier som omhandler den hellige mannen Johannes Almissegiveren, patriarken av Alexandria i keiser Herakleios' første tiår på tronen. Jeg vil vise hvordan kontroll over den hellige mannens minne ble viktig i tiden etter hans død ved å se nærmere på Sophronios' og Moschos' *Life of John the Almsgiver* fra 620, samt det noe yngre verket av Leontios av Neapolis, *Supplement to the Life of John the Almsgiver*, fra 641. Disse hagiografiene gir oss et innblikk i hvordan en hellig mann kunne mobiliseres til teologiske og politiske strider på 600-tallet.

Jeg vil argumentere for at Sophronios og Moschos presenterte den tidligere patriarken på en måte som var forbilledlig for Maximos da han tok opp kampen mot monoteletismen rundt år 640. Johannes, som opprinnelig hadde vært keiserens allierte, endte dermed opp som hagiografisk ideal for motstanderne mot den offisielle doktrinen. Kort tid etter, mens monoteletismen møtte stadig hardere motstand, ble Leontios' supplement produsert. Jeg vil argumentere for at de politiske implikasjonene av Sophronios' og Moschos' verk ikke gikk tapt på monoteletismens forsvarere, og at en omskriving av historien om Johannes var én måte å forsøke å skape fred med tilhengerne av en streng, kalkedonsk ortodoksi i en tid da de arabiske invasjonene truet riket som verst.

---

<sup>192</sup> Se kapittel 1.4.

## 4.1: Johannes Almissegiveren – patriark og hellig mann

Som forklart i kapittel 3.2, er det generelt ikke uvanlig å finne uttrykk for spesifikke teologiske uttrykk i hagiografier – tvert om er det normen. Helgenbiografier attesterte oftest for den hellige mannens ortodoksi og nødvendigheten av korrekt lære.<sup>193</sup> Slike uttrykk kunne beskytte helgenkulten mot beskyldninger om kjetteri, og den hellige mannens minne kunne dessuten benyttes for å forsvare forfatterens ortodoksi. Dette var definitivt tilfellet i Sophronios' og Moschos' *Life of John the Almsgiver*.

Da Johannes inntok patriarkatet i 610, var det som ledd i den nylig kronede keiser Herakleios' plan for å konsolidere makten.<sup>194</sup> Det samme året hadde Herakleios styrtet Phokas, som selv hadde røvet tronen fra Maurikios åtte år tidligere. Samtidig med Herakleios' opprør kollapset fronten mot Sasanideriket, og perserne rykket inn i selve Østromerriket. Keiseren trengte derfor lojale støttespillere i rikets nøkkelprovinser. Johannes hadde en verdslig bakgrunn som kypriotisk stormann og familiefar,<sup>195</sup> men ble likevel ansett som egnet til å holde patriarkembetet i en av Østromerrikets mest betydningsfulle og heterodokse regioner. Dette skyldes nok dels at Johannes var kjent for sine administrative evner, og dels at han var *adelphopoietos*<sup>196</sup> for patrisieren Niketas, som var Herakleios' fetter og medsammensvorne i opprøret mot Phokas.<sup>197</sup> Han må dermed ha fremstått som en god kandidat for rollen som ekklesiastisk overhode i Alexandria. For miafysittene var Johannes' patriarkat dessuten preget av ekklesiastisk fred, og det er derfor sannsynlig at Herakleios ga Johannes i oppdrag å unngå teologisk strid i kjølvannet av Herakleios' usurpasjon.<sup>198</sup>

Den politisk ladede konteksten for Johannes' innsettelse ble naturlig nok tonet ned av hagiografiske konvensjoner i ettertid. Sophronios og Moschos, som hadde rådgitt og arbeidet for den hellige mannen, skrev sin versjon av hans liv allerede i 620, like etter hans død. De første kapitlene i Sophronios' og Moschos' verk beskriver Johannes' sosiale bakgrunn, voksne liv før 610 og eksepsjonelle egenskaper. Selv om de anerkjenner Johannes' manglende ekklesiastiske erfaring og tidligere familieliv, argumenter de for Johannes' personlige hellighet

---

<sup>193</sup> Booth 2011: 117.

<sup>194</sup> Rapp 2004: 124-125.

<sup>195</sup> Innen 610 hadde både kone og barn dødd i ung alder. Se Sophronios & Moschos, *Life of John the Almsgiver* 3.

<sup>196</sup> Rapp 2004: 127. *Adelphopoiesis* var en kristen seremoni som rituelt knyttet to individer av likt kjønn sammen som søsken. For en generell introduksjon til rituelt brorskap i Østromerriket, se Rapp 1997.

<sup>197</sup> For familierelasjoner mellom Niketas og Herakleios, se Martindale 1992: 586-587, 940-942.

<sup>198</sup> Booth 2014: 52.

gjennom hans åndelige utvikling og karaktertrekk. Heller enn å skildre den politiske konteksten for innsettelsen, beskriver Sophronios og Moschos derfor en motvillig, men verdig mann som godtok patriarktittelen under sterkt press fra keiseren, Niketas og den samlede befolkningen i Alexandria.<sup>199</sup>

Sophronios og Moschos presenterer en gavmild, spartansk og barmhjertig patriark, men blant de tydeligste temaene er hans rolle som forsvarer av ortodoksien. Johannes arbeidet aktivt mot theopaschitismen,<sup>200</sup> hvilket førte til at antallet kalkedonske kirkesamfunn som ikke brukte den theopaschitistiske formelen økte fra syv til sytti i Johannes' tid som patriark. Videre krevde han at ingen ordinasjoner til preste- og bispeembeter kunne forekomme uten en skriftlig bekjennelse av troen, selv hvis keiseren insisterte på å få spesifikke munker ordinerte. Ordningene skulle sikre den ortodokse tro.<sup>201</sup> Dette kravet gjaldt også for geistlige som hadde flyktet fra perserne og søkt opphold i Alexandria, igjen for å bevare ortodoksien og sikre de økumeniske konsilenes beslutninger.<sup>202</sup> Forfatterne lanserte dermed en visjon om teologisk nøyaktighet (*akribeia*) som det styrende prinsippet for dialog mellom kalkedonere og anti-kalkedonere; denne forståelsen vektla troens eksakthet over ekklesiastisk enhet, og falt naturlig for sterkt kalkedonske teologer omkring 620 som fryktet Guds vrede om miafysittismen fikk befeste sin stilling i Østromerriket.

Ved å forfatte en hagiografi til ære for den nylig avdøde patriarken, knyttet de den kalkedonske ortodoksien til en velkjent og godt respektert hellig mann. Dette var ikke bare vanlig praksis i datidens hagiografier, men kan ha vært spesielt nødvendig i Johannes' tilfelle siden miafysittene i Alexandria ikke ble forfulgte under hans styre. Sophronios og Moschos kan ha fryktet at miafysittene i Egypt ville forsøke å mobilisere patriarkens minne til sin egen sak, særlig ettersom dialog mellom kalkedonske og ikke-kalkedonske kirkesamfunn ble arrangert i regionen mens Johannes var patriark. Johannes ble dessuten husket i miafysittiske kalendere etter hans død.<sup>203</sup> Persernes erobring av Egypt samme år som Johannes' død gjorde det enda mer prekært å få den hellige mannen tydelig erklært som ortodoks. Allerede med Sophronios' og Moschos' versjon av Johannes' liv finner vi altså tegn på at den hellige mannens historie ble

---

<sup>199</sup> Sophronios & Moschos, *Life of John the Almsgiver* 4. Motvillighet i møte med ekklesiastiske posisjoner var en sedvanlig fremstilling av hellige menn, jf. kap. 2.1.

<sup>200</sup> Jf. kap. 2.3, fotnote 98.

<sup>201</sup> Sophronios & Moschos, *Life of John the Almsgiver* 5.

<sup>202</sup> Sophronios & Moschos, *Life of John the Almsgiver* 12.

<sup>203</sup> Booth 2014: 104-105.

anvendt for å styrke en teologisk posisjon, og at dette var nært forbundet med politikken som ble ført fra sentralt hold.

## 4.2: Supplement eller omskriving? Teologi i Leontios' *Supplement*

Dersom vi vender blikket mot Leontios av Neapolis' *Supplement to the Life of John the Almsgiver*, blir kampen om Johannes' minne enda synligere. Supplementet ble forfattet tidlig i 640-årene, noe over tjue år etter Sophronios og Moschos' versjon. Hensikten med å forfatte supplementet var, ifølge Leontios selv, tosidig. Detaljene om patriarkens liv ville medføre åndelige gevinster for de som ønsket å etterligne ham, og Leontios mente dessuten at det var nødvendig, grunnet urolige tider, å fremvise dydene til hellige menn fra samtiden. I disse henseende mente han at Sophronios og Moschos ikke hadde inkludert alle de nødvendige detaljene.<sup>204</sup> Mange av de samme temaene går dermed igjen i de to versjonene, og fremfor alt Almissegiverens omsorg for de fattige og uheldige.

Tilsynelatende videreførte Leontios også den strenge opprettholdelsen av ortodoksien som Sophronios og Moschos tilla patriarken. Johannes sies å stadig diskutere dogmatiske problemer «... due to the multitude of unmentionable heretics who swarmed in the country ...»,<sup>205</sup> og Sophronios og Moschos trekkes frem som nære allierte av Johannes Almissegiveren, som satte «... their own wisdom against that of the mad followers of Severus and of the other unclean heretics who were scattered about the country».<sup>206</sup> Sophronios og Moschos hylles dessuten i prologen som «powerful in word and deed (...) men who feared God and loved virtue, true champions of piety».<sup>207</sup> Leontios trakk også frem farene ved å omgås kjettere generelt, og Johannes nektet angivelig å feire nattverden med dem.<sup>208</sup> Phil Booth har derfor hevdet at patriarkens hagiografier samlet gir et bilde av en kalkedonsk patriark som vil opprettholde doktrinære og liturgiske skillelinjer, men uten å ty til aktiv forfølgelse av miafysitter.<sup>209</sup>

Andre aspekter ved Leontios' supplement tyder imidlertid på at verket forsøkte å unngå en videre eskalering av konflikten mellom kalkedonere og monoteletister. Kritikken av kjettere

---

<sup>204</sup> Leontios, *Prologue to the Supplement*.

<sup>205</sup> Leontios, *Supplement* 18.

<sup>206</sup> Leontios, *Supplement* 32.

<sup>207</sup> Leontios, *Prologue to the Supplement*.

<sup>208</sup> Leontios, *Supplement* 42.

<sup>209</sup> Booth 2014: 52-54.

utgjør nemlig en relativt liten del av supplementet sammenlignet med de mange fortellingene om forsoning mellom stridende parter. Johannes Almissegiveren griper ved flere anledninger inn i konflikter mellom både geistlige og lekfolk,<sup>210</sup> advarer mot forhastede slutninger og vedvarende hat,<sup>211</sup> møter kriminalitet og antagonisme med gode gjerninger og kontrer ondskap med rasjonell diskusjon.<sup>212</sup> Tilgivelse og forsoning er altså gjennomgående temaer i verket – til en slik grad at Leontios hevder Johannes' eksepsjonelle rettferdighetssans førte til at ingen i menigheten var involverte i krangler eller konflikter.<sup>213</sup>

Det er dermed mulig å foreta en annen lesning av Leontios' versjon, hvor verket er spesielt tilpasset den politisk-religiøse konteksten tidlig i 640-årene.<sup>214</sup> Riktignok agiterer hagiografien mot kjettere, men omtalen av severanere bør ikke forstås på samme måte i Leontios' *Supplement* som i den tjue år eldre hagiografien til Sophronios og Moschos. Leontios' helgenbiografier gjenspeiler ofte forholdene i hans egen samtid og omgivelser heller enn helgenens situasjoner,<sup>215</sup> og utviklinger i 620- og 630-årene hadde omdefinert forholdet mellom keiser, kalkedonere og miáfysitter. Herakleios' politisk-økumeniske prosjekt, manifestert gjennom monoenergismen og dens oppfølger, monoteletismen, hadde møtt begrenset suksess. 640-årenes miáfysitter hadde likevel hatt muligheten til å gjenforenes med den offisielle troen, hvilket mange hadde benyttet seg av.<sup>216</sup> Det var ikke miáfysittene som hadde tatt sterkest avstand fra denne løsningen, men kalkedonerne som motsatte seg de teologiske implikasjonene. Sophronios, forfatteren av det opprinnelige helgenlivet, hadde opponert mot monoenergismen etter at de arabiske invasjonene startet fra 633. Rundt 640 fulgte Sophronios' disippel, Maximos Bekjenneren, i hans fotspor, i strid med Herakleios' edikt fra 638, *Ekthesis*, som forbød videre diskusjon. Ettersom kalkedonerne var den største hindringen for samhold, kunne tydelige fordømmelser av trassige miáfysitter overbevise kritikerne om at Konstantinopels løsning ikke var kjettersk. Én måte å gjøre det på, uten å engasjere seg i den nå illegale debatten om energier og viljer, var å skape avstand til miáfysittene som enda ikke hadde inngått union med den offisielle teologien. Betydningen av forsoning og den kalkedonsk-monoteletiske striden vil vi

---

<sup>210</sup> Leontios, *Supplement* 14, 16, 17, 39.

<sup>211</sup> Leontios, *Supplement* 43.

<sup>212</sup> Leontios, *Supplement* 4, 16, 33.

<sup>213</sup> Leontios, *Supplement* 5, 6.

<sup>214</sup> Petersen (upublisert).

<sup>215</sup> Krueger 1996.

<sup>216</sup> Se over, kap. 2.2.

returnere til, men først må vi undersøke forholdet mellom keisermakten og hellig mann i Leontios' *Supplement*.

### 4.3: Leontios og det herakliske dynastiet

Johannes Almissegiveren fremstår langt mer velvillig innstilt i møte med den herakliske staten hos Leontios enn i Sophronios' og Moschos' versjon. Som både Petersen og Kaegi har påpekt, trer patrisieren Niketas inn som representant for statsmakten i supplementet.<sup>217</sup> Niketas var keiserens fetter og *dux et Augustalis Alexandriae*,<sup>218</sup> og datteren hans, Gregoria, giftet seg med Herakleios' eldste sønn.<sup>219</sup> Niketas var dermed et åpenbart bindeledd mellom det herakliske dynastiet og den hellige mannen. Foruten den direkte tilknytningen til keiserdynastiet, ledet Niketas forhandlinger mellom anti-kalkedonske kirkesamfunn i Egypt og Antiokia som førte til kommunion mellom dem.<sup>220</sup> Dette var et viktig ledd i Herakleios' tidlige religionspolitikk, da det endelige målet var å gjenforene samtlige av kirkene i riket. Etersom Johannes ikke møtte keiseren i sin tid som patriark, fremstår Niketas som en naturlig og nærliggende representant for dynastiet.

I Leontios' *Supplement* kom Johannes og Niketas i direkte konflikt to ganger: først om hvorvidt kirkens rikdom burde anvendes i krigen mot perserne, og siden om regulering av markedet.<sup>221</sup> I begge dispuuttene fremmet Niketas statens interesser, mens Johannes vernet om de fattiges velferd. Likevel ble de forsont raskt ved begge anledningene. Episodene ser ut til å ha tjent et tydelig formål. Fortellingene fremhevet patriarkens selvstendighet i møte med maktpersoner, men ikke på bekostning av gjensidig respekt og fred mellom verdslige og kirkelige ledere. Leontios' innfallsvinkel til å diskutere temaet var statens manglende krigsressurser. Rikets finansielle problemer ble presentert for Johannes Almissegiveren på følgende måte av patrisieren:

---

<sup>217</sup> Petersen (upublisert); Kaegi 2003: 80-81.

<sup>218</sup> *Dux et Augustalis* var den høyeste sivile og militære stillingen i regionen. Stillingen stammer fra Justinian edikt XIII av 539, se Kaiser 2013: 1-2.

<sup>219</sup> Martindale 1992: 547, 940.

<sup>220</sup> Booth 2014: 104.

<sup>221</sup> Leontios, *Supplement* 12, 15.



The Empire is in great straits and needs money. Therefore instead of spending so prodigally the money that comes in to you, give it into the public purse for the benefit of the Empire.<sup>222</sup>

Johannes lot seg ikke berøre, men svarte at det som tilfaller Gud ikke bør gis til en verdslig monark. Patriarken ga derfor ikke Niketas finansiell hjelp, men tydde heller ikke til aktiv motstand mot patrisierens inngrep. Han fortalte Niketas hvor kirkens pengekiste befant seg, og lot ham gjøre som han ville med den. Niketas tok pengekisten, men innså snart sine feil. Han returnerte derfor det han tok og ba patriarken om tilgivelse. Patrisieren ble tilgitt og patriarken så overveldet av Niketas' helomvending at han angivelig ble gudfar for Niketas' barn. Det hele viste seg dessuten å være en misforståelse, for Niketas «had been incited to his act by others slanderously».<sup>223</sup> Dette siste punktet går igjen i konflikten om reguleringen av markedet, da uenigheten mellom dem presenteres som resultatet av rykter og løgner de har blitt fortalt. Johannes benytter anledningen til å dele sin visdom:

If we were prepared to believe all we hear, we should be responsible for many sins, especially at the present time when the majority of men hate one another. For I, too, was often led astray by persons who brought me information about public affairs, and often after I had inflicted punishment wrongfully I found I had been misdirected, for others would come later and tell me that I had been misinformed in giving my judgement.<sup>224</sup>

Den grunnleggende årsaken for konfliktene mellom Niketas og Johannes var altså ifølge Leontios ikke at regimets og den hellige mannens interesser var uforsonlige, men at konfliktene hadde opphav i rykter og derfor burde unngås. Tidligere i kapittelet gjør Leontios dette helt klart ved å likestille de som nekter å forsone seg med demoner.<sup>225</sup>

Leontios gir her en tydelig advarsel mot vedvarende krangling og ryktespredning som den jevne leser nok kunne dra nytte av, men parallellen til Herakleios' vekselvise beslagleggelser av kirkegods og donasjoner til kirker er òg slående. Fra 610- til 630-årene konfiskerte staten jevnlig kirkegods grunnet alvorlig ressursmangel i krig.<sup>226</sup> Kaegi har derfor

---

<sup>222</sup> Leontios, *Supplement 12*.

<sup>223</sup> Leontios, *Supplement 12*. Dette understrekes også i begynnelsen av kapittelet.

<sup>224</sup> Leontios, *Supplement 15*.

<sup>225</sup> «It is characteristic of the angels never to fight at all, but to abide in complete and perpetual peace; of men to quarrel indeed, but to be reconciled immediately and without delay; of demons to fight and to remain unreconciled all day long». Leontios, *Supplement 15*.

<sup>226</sup> For Herakleios' bruk av kirkegods for å finansiere krigstiltak og donasjoner til kirker, se f.eks. Sarris 2011a: 249-251; Kaegi 2003: 208-209, 276, 311.

foreslått at konfliktene mellom Niketas og Johannes ble lagt inn som en oppfordring til Konstantin III om å ikke beslaglegge kirkegods under den finansielle og militære krisen etter Herakleios' død i 641.<sup>227</sup> Her bør det innvendes at siden Leontios skrev verket i siste halvdel av 641 eller begynnelsen av 642,<sup>228</sup> er det mindre sannsynlig at hensikten var å påvirke Konstantin III; keiseren døde enten i april eller mai 641.<sup>229</sup> Budskapet kan ha vært tiltenkt den unge Konstans II eller general Valentinos, dersom Leontios fryktet at den østromerske responsen til arabisk aggresjon måtte finansieres gjennom kirkens eiendom.<sup>230</sup>

Fortellingene gir imidlertid en såpass tydelig modell for ekklesiastisk atferd i møte med beslagleggelser og verdslig kontroll at episodene bør forstås i lys av de foregående tiårenes hendelser. Selv om statsmakten benyttet seg av kirkegods til tider, viste Leontios at dette ikke gjorde Herakleios til en ondsinnet hersker; beslagleggelsene ble gjennomført med mål om å beskytte riket, godtgjørelser hadde blitt gitt, og eventuelle urettferdigheter kunne dessuten ha vært baksnakkeres skyld. Johannes' eksempel viste at slike handlinger burde tilgis, samt at man kunne utvise *parrhesia*, fri tale, mot verdslige autoriteter og likevel komme til enighet.

Vektleggingen av gjensidig støtte mellom politisk elite og hellig mann videreføres i Leontios' skildring av Johannes' flukt fra Alexandria før den persiske erobringen. Sophronios og Moschos beskrev patriarkens ønske om å reise til Konstantinopel for å starte fredsforhandlinger mellom Herakleios og Khosrau II; Leontios hevder i stedet at reisen til hovedstaden ble påbegynt for at keiseren skulle ta fordel av den hellige mannens forbønn.<sup>231</sup> Heller enn å opponere mot Herakleios' krigføring, viser altså Johannes vilje til å støtte opp om statsmakten. Det var naturlig for Leontios, i etterpåklokskapens lys, å endre Sophronios' og Moschos' narrativ på dette punktet. Fredsforhandlinger ville vært uheldige i 619, siden den persiske krigslykken snudde dramatisk noen år senere. Leontios går imidlertid et steg lenger i omskrivingen, for keiserne omtales også som «our most pious sovereigns» i dette kapittelet, og patriarken ber gjerne for dem.<sup>232</sup> Leontios' verk ser også ut til å støtte det herakliske dynastiet som helhet; Konstantin III, som regjerte alene en kort periode i 641, skal ifølge Leontios ha etterlignet Johannes Almissegiveren i bedømmingen av rettssaker.<sup>233</sup> Leontios hevdet også at

---

<sup>227</sup> Kaegi 2003 81, fotnote 90; Kaegi 1998: 58.

<sup>228</sup> Jf. Mango 1984: 33.

<sup>229</sup> Mango 1990: 191; Treadgold 1990: 432-433.

<sup>230</sup> I perioden 634-646 erobret arabiske hærstyrker Palestina, Syria og Egypt, samtidig som Sasanideriket kollapset fullstendig. Se f.eks. Herrin 1989: 211-213; Sarris 2011a: 268-271.

<sup>231</sup> Sophronios & Moschos, *Life of John the Almsgiver* 13 (overs. Dawes & Baynes 1948: 205-206); Leontios, *Supplement* 44B (overs. Dawes & Baynes 1948: 254-255).

<sup>232</sup> Konstantin III var medkeiser fra 613, men var kun syv år gammel da Johannes flyktet fra Alexandria i 619.

<sup>233</sup> Leontios, *Supplement* 6.

patriarken var Konstantin III's åndelige veileder.<sup>234</sup> I hagiografien finner vi altså positive omtaler av og tilknytninger til det herakliske dynastiet og Herakleios selv, sammen med en tydelig fordømmelse av individer som nekter å legge konflikter døde.

Behovet for å understreke viktigheten av forsoning generelt og den hellige mannens forsonende forhold til statsmakten spesielt peker mot de særegne rammene for teologisk debatt i Leontios' samtid. Ettersom den mest omstridte teologiske posisjonen ble utarbeidet og promotert av keiseren og patriarken i Konstantinopel, var statsmakten en sentral aktør i formuleringen av kristen doktrine. En slik situasjon ville, som vi så i kapittel 3.2, vært fremmed for Theodoret av Kyros, til tross for at hans hagiografiske karriere også utspilte seg midt i en dyp teologisk krise. Riktignok var det keiser Theodosius II som innkalte og ratifiserte konsilene i Efesos, men utarbeidingen av selve teologien ble, i alle fall i prinsippet, overlatt til biskopene. Konteksten for Theodorets hagiografiske fremstilling av Syrias munkar var derfor et ønske om å demonstrere de mange eksemplene på from og ortodoks asketisme i regionen, samt å fremvise sin egen personlige hellighet. Ettersom de kristologiske stridene på 400-tallet sto mellom den antiokiske og aleksandrinske teologien, var en slik tilnærming til hagiografi hensiktsmessig.

Innen Leontios' tid var imidlertid keiseren direkte involvert i formuleringen av offisiell doktrine, og det kan være liten tvil om at Leontios var kjent med sin tids største teologiske debatt.<sup>235</sup> Som forklart i kapittel 2.2, ønsket Herakleios å forene hele riket bak en ny kristologisk utvikling. Gjennom hele perserkrigen og fram til begynnende muslimske inngrep i 633 hadde den offisielle religionspolitikken møtt minimal motstand. I Leontios' samtid hadde keiseren selv inntatt en ledende rolle i formuleringen av lære og forhandlingene med de ikke-kalkedonske kirkene, slik vi har sett i tidligere kapitler. Unionene med kirkene i øst hadde imidlertid skapt friksjon mellom kalkedonerne på den ene siden og Herakleios og den konstantinopolitanske patriarken Sergios på den andre. I en slik situasjon betydde en kirkeleders forsoning med statsmakten i prinsippet aksept, eller i alle fall toleranse, for den offisielle religionspolitikken. Leontios' vektlegging av forsoning, både mellom hellig mann og stat og som en generell formaning, virker dermed som en kritikk av de som fyrte opp under den teologiske striden: Maximos Bekjenneren og hans nettverk. Dette understrekes videre om vi vender blikket mot Kypros, Leontios' hjemland, og undersøker bakgrunnen for bestillingen av

---

<sup>234</sup> Rapp 2004: 131-132.

<sup>235</sup> Krueger 1996: 1.4, avsnitt 4. Krueger viser til Kypros beliggenhet, Leontios' mulige kontakter, hans kjennskap til ulike kristologiske retninger og fascinasjonen for Jerusalem og Det sanne kors. Det sistnevnte er spesifikt knyttet til Herakleios' retorikk og forsøk på å hankses med de kristologiske splittelsene.

verket. Først vil jeg imidlertid komme med noen bemerkninger om Leontios eneste andre gjenlevende hagiografi.

#### 4.4: Religionspolitikk og *Life of Symeon the Fool*

Leontios' holdning til den offentlige politikken synliggjøres også i et annet av hans hagiografiske verker, nemlig *The Life of Symeon the Fool*. Dateringen er usikker, men verket må ha vært skrevet en gang mellom 642 og 649.<sup>236</sup> En datering til omkring 642 virker mest sannsynlig dersom Arkadios bestilte verket, slik enkelte *scholia* tilsier.<sup>237</sup> Simeon utviste en spesiell form for personlig hellighet basert på illusjonen om et syndig liv, et radikalt ulikt grunnlag enn Johannes Almissegiverens. Leontios unngikk å nevne politiske og religiøse konflikter fra sitt eget århundre, men omtalte både Justinian og Maurikios positivt.<sup>238</sup> Handlingene hans gir likevel hint om den videre politiske og religiøse konteksten. Verket trakk også paralleller mellom den verdslige keiser og Gud som den guddommelige keiser, og fastslo at lojalitet til keiseren er godt, skjønt å dedikere seg til Gud er et høyere kall.<sup>239</sup>

Selv om Simeon ikke omgikk politiske ledere slik Johannes gjorde, reflekterer flere av handlingene hans den offentlige politikken i samtiden, særlig hva angår religiøs konformitet. I verkets siste del, som omhandler Simeons virke i Emesa, opptar den hellige mannen seg blant annet med å korrigere syndige og heterodokse individer. Blant Simeons mest sentrale mirakler er konverteringene av jøder og kjettere. Da en jøde ville avdekke Simeons skjulte hellighet, gjorde helgenen ham stum. Han måtte konverterte til kristendommen for å få stemmen tilbake, hvilket han gjorde etter Simeons død.<sup>240</sup> Ved en annen anledning knuste Simeon en jødisk glassblåasers varer ved å lag e et korstegn over dem. Dette fortsatte helt frem til han lot seg døpe.<sup>241</sup> De tvungne omvendelsene reflekterer de religionspolitiske føringene i 640-årene; tvangskonvertering av jøder var etablert som offentlig politikk allerede i 634 gjennom et av Herakleios' edikter.<sup>242</sup> Hva angår miafysitter, er de eneste som navngis severanerne,<sup>243</sup> slik som

---

<sup>236</sup> Krueger 1996: kap. 1.1.

<sup>237</sup> Rapp 2015: 400.

<sup>238</sup> Leontios, *Life of Symeon the Fool* 1.1, 4.11.

<sup>239</sup> Leontios, *Life of Symeon the Fool* 1.4-5, se også 4.33.

<sup>240</sup> Leontios, *Life of Symeon the Fool* 4.16.

<sup>241</sup> Leontios, *Life of Symeon the Fool* 4.30.

<sup>242</sup> Meyendorff 1989: 341; Krueger 1996: kap. 1.1.

<sup>243</sup> Severanerne utgjorde én av flere miafysittiske grupperinger, og mange hadde blitt drevet fra sine kjerneområder i Syria, Palestina og Mesopotamia på grunn av krigstilstandene. Jf. Kennedy 2000; se også kapittel 2.2.

i supplementet til Johannes Almissegiverens helgenliv. En severansk kjøpmann og konen hans ble vitner til et av Simeons mirakler, og for å hindre dem fra å avsløre ham sendte helgenen en uren ånd som knuste alt den så hos dem. De ble ortodokse for å unngå åndens vrede.<sup>244</sup> På Leontios hjemøy, Kypros, hadde Herakleios innført et edikt i 625/626 som tok sikte på å forene kalkedonere og miafysitter på Kypros bak en ny kristologisk lære.<sup>245</sup> Det rettet seg spesifikt mot severanerne, og dermed er det ikke uventet at gjenstridige miafysitter ble omtalt negativt av Leontios. Slikt sett kan hans andre hagiografi også sies å være på linje med det herakliske dynastiets religionspolitikk.

#### 4.5: Arkadios – til forsvar for keisermakten?

Hittil har Leontios' *Supplement* blitt diskutert med utgangspunkt i Leontios' hagiografiske tekster. Dersom vi retter blikket bort fra selve tekstene og mot forholdene på Kypros da teksten ble skrevet, finner vi ytterligere indikatorer på at supplementet forsøkte å forholde seg til og forhandle mellom ulike kristologiske retninger ved å anvende Johannes Almissegiveren som rollemodell for gjenopprettelsen av ekklesiastisk fred.

Den kypriotiske erkebiskopen Arkadios, Leontios' overordnede, var aktiv i både den hagiografiske produksjonen på øya og den ekklesiastiske politikken i sin samtid. En betydelig andel av 600-tallets hagiografier omhandler kypriotiske helgener, og det har blitt anslått at Arkadios var drivkraft bak flere forsøk på å styrke Kypros' prestisje som religiøst senter i Østromerriket.<sup>246</sup> Det er tydelig at dette òg til dels må ha vært motivasjonen bak bestillingen av supplementet. Johannes Almissegiverens kypriotiske bakgrunn og endelige hvilested gjorde ham egnet som hagiografisk helt. Sophronios og Moschos hadde allerede, foruten Johannes' egen oppvekst på øyen, fremhevet helgenene Barnabas og Epiphanius på Kypros.<sup>247</sup> Leontios hadde dermed et fundament å bygge på, hvilket han gjorde i supplementets to siste kapitler. St. Tychon utfører mirakler ved Johannes' gravsted i Amathus, og to unevnte avdøde biskoper flytter gravene sine for å gi plass til Johannes mellom dem. Johannes er dessuten selv ansvarlig for flere mirakler etter sin død.<sup>248</sup>

---

<sup>244</sup> Leontios, *Life of Symeon the Fool* 4.3, 4.15.

<sup>245</sup> Krueger 1996: kap. 2.3.

<sup>246</sup> Rapp 2015; Krueger 1996: kap. 1.4.

<sup>247</sup> Sophronios & Moschos, *Life of John the Almsgiver* 2, 15.

<sup>248</sup> Leontios, *Supplement* 45, 46.

Likevel er det sannsynlig at Arkadios også hadde andre grunner til å gjenfortelle patriarken Johannes' liv. Arkadios var nemlig dypt involvert i Herakleios' religionspolitiske prosjekt. I 625 eller 626 ble det, som nevnt, innført en teologisk forsøksordning på øya gjennom et keiserlig edikt. Dette var en forgjenger til monoteletismen slik den ble uttrykt i *Ekthesis* i 638.<sup>249</sup> Arkadios var blant de første kirkemennene som deltok i Herakleios' politisk-økumeniske prosjekt, og må ha oppnådd en viss suksess; en keiserlig donasjon av midler for konstruksjonen av en akvedukt på Kypros i 630 eller 631 kan ha vært et tegn på takknemlighet.<sup>250</sup> Erkebiskopens rolle i promoteringen av ediktet blir videre understreket av at Arkadios innkalte en synode på Kypros i 636 for å diskutere den monoenergistiske doktrinen. Innkallingen kom som en reaksjon på Sophronios' protester mot læren, og Arkadios forsvarte den offisielle posisjonen mot anti-monoenergistene.<sup>251</sup> Anti-monoenergistene sammenfattet argumentene sine i et dokument de sendte til keiseren for vurdering, men Herakleios avviste læren deres ved å utforme *Ekthesis*.<sup>252</sup> Arkadios var altså en av de fremste ikke-konstantinopolitanske forsvarerne av keiserens forsøk på å forene rikets kirkesamfunn.

Selv om en direkte tilknytning til det herakliske dynastiet ikke kan fastslås, er det altså påfallende at Arkadios bestilte et hagiografisk supplement til Johannes Almissegiverens biografi tidlig i 640-årene. En rekke brev fra perioden 640-645 tyder på at erkebiskopens autoritet var ettertraktet fra anti-monoteletisk side. Jankowiak har vist at Maximos organiserte en «wider diplomatic effort» for å vinne det kypriotiske erkebispesetet over til dyoteletismen.<sup>253</sup> Sergios, som overtok Arkadios' stilling som erkebiskop på Kypros etter sistnevntes død i 642, hevdet sågar i et brev til pave Theodor i 643 at Arkadios ble dyoteletist før sin død.<sup>254</sup> Det kan ikke med sikkerhet avvises at erkebiskopen avsverget monoteletismen i sine siste leveår, men det virker lite trolig gitt Arkadios' langvarige samarbeid med keiseren om læren. Omskrivingen av Johannes' reise fra Alexandria, slik at patriarkens opprinnelige formål med reisen var, som

---

<sup>249</sup> Krueger 1996: kap. 1.3.

<sup>250</sup> Hovorun 2008: 62. Kaegi ser dessuten konstruksjonen av akvedukten som et ledd i en mer omfattende plan hvor offentlige midler ble brukt etter den persiske krigen for å bygge opp om tanken på Herakleios som en generøs keiser med respekt for religionen (2003: 208). Inskripsjonen på akvedukten, som hyller keiseren og Gud, og donasjoner for gjenoppbyggingen av Jerusalems kirke i 630 peker mot dette. Gavmildheten avtok i løpet av midten av 630-årene etter muslimenes innmarsj, skjønt enkelte geistlige var av den oppfatning at donasjonene fortsatte til Herakleios' død. Kaegi 2003: 276, 311.

<sup>251</sup> Brock 1973: 315-317.

<sup>252</sup> Booth 2014: 239-240.

<sup>253</sup> Jankowiaks doktorgrad fra 2009 har dessverre ikke vært tilgjengelig for meg, men en oppsummering av diskusjonen om Arkadios eksisterer i Jankowiak & Booth 2015: 48-49.

<sup>254</sup> Hovorun 2008: 62. For dateringen av Arkadios' død, se Mango 1984: 33.

tidligere nevnt, å «grant our most pious sovereigns [his] acceptable prayers»,<sup>255</sup> gir dessuten lite mening om Arkadios var i opposisjon til keiserens religionspolitikk da verket ble skrevet. Det er derfor vel så sannsynlig at Sergios og Maximos i ettertid ønsket å styrke dyoteletismens sak gjennom det kypriotiske erkebispesetets omdømme, i tråd med Maximos' tidligere forsøk på å skape en forent front mot monoteletismen.

Arkadios fremstår dermed som en slags brobygger mellom den offisielle troen fremmet fra Konstantinopel og protestene fra anti-monoteletiske teologer som Maximos. Heller enn å stille seg entydig bak den ene eller andre posisjonen, beordret erkebiskopen produksjonen av et verk som vektlegger ekklesiastisk selvstendighet samtidig som det understreker lojalitet til keiserdynastiet. Fra å være en tydelig kalkedonsk patriark i opposisjon mot ethvert kjetteri, ble Johannes Almissegiveren omdannet til et potensielt bindeledd mellom keisermakt og motstanderne blant anti-monoteletiske kalkedonere.

#### 4.6: Kontrollen over Johannes' minne

De to hagiografiene om Johannes Almissegiveren gjør det tydelig hvor viktig det kunne være å kontrollere minnet om velkjente hellige menn på 600-tallet. Der Sophronios og Moschos forsøkte å sementere patriarkens arv som beskytter av den kalkedonske tro i Alexandria, viser en nærmere undersøkelse av Leontios' supplement at han omgjorde den hellige mannens karakter til egne formål. Sophronios' og Moschos' ensidige vektlegging av eksakt ortodoksi ga et ideal som Maximos senere kunne bruke i sin teologiske kamp mot det østromerske regimet. Under disputasen hans mot Pyrrhos av Konstantinopel i Nord-Afrika i 645 presenterte Maximos Johannes Almissegiveren som en tidlig motstander av monoenergismen.<sup>256</sup> De som ville følge Johannes' eksempel kunne ikke inngå noe kompromiss om læren. Leontios fremla på sin side en modell for den hellige mann der rasjonell diskusjon, tilgivelse og støtte av det keiserlige dynastiet var nødvendig i en periode da, for å bruke Leontios' egne ord, «the majority of men hate one another».<sup>257</sup> Han anerkjenner at miafysitter ikke bør omgås, men i Leontios' egen tid utgjorde ikke miafysittene det største problemet for teologisk enighet – langt de fleste som fortsatt holdt ved miafysittismen var ikke engang del av riket lenger. Ettersom Leontios unngår

---

<sup>255</sup> Leontios, *Supplement* 44B.

<sup>256</sup> Booth 2014: 197.

<sup>257</sup> Leontios, *Supplement* 15.

å nevne den høyst aktuelle striden i egen samtid mellom kalkedonere og monoteletister, fremstår biskopen som lite villig til å ta et definitivt standpunkt i konflikten utover å ønske fred. Samtidig er Leontios tydelig på Johannes' forbindelse til patriseren Niketas. Et av hagiografiens sentrale formål ser derfor ut til å ha vært å megle mellom en statsmakt belastet med alvorlige politiske og religiøse utfordringer og en kalkedonsk bevegelse sentrert rundt Maximos Bekjenneren som i økende grad sto for en prinsipiell motstand mot statsmakten i 640-årene.

Mobiliseringen av Johannes Almissegiverens minne bør derfor, som vist, forstås i sammenheng med keiser Herakleios' iverdige forsøk på å etablere et enhetlig og kristent rike gjennom militære seire og religiøs ideologi i 630-årene, i etterkant av den siste romersk-persiske krigen. Ikke bare gir dette mening til Leontios' forsoningstematikk og omskriving av Johannes' reise fra Alexandria, men det er også vist at erkebiskop Arkadios hadde interesse av å løse den kalkedonsk-monoteletiske konflikten som hadde røtter tilbake til i alle fall 633. Ved å mobilisere en viden kjent kalkedonsk patriark til keiserdynastiets sak, kunne erkebiskopen forsøke å stilne de mest kritiske røstene.



## 5: Konklusjon

Det overordnede spørsmålet som ble stilt i kapittel 1.3 var «hvorfors kunne en hellig mann som Maximos oppnå en til da uhørt grad av politisk autoritet på midten av 600-tallet?». I de foregående kapitlene har jeg forsøkt å belyse grunnlaget for Maximos Bekjennerens betydelige politiske innflytelse ved å undersøke hagiografiske idealer i lys av de statsideologiske endringene som fant sted i tidsrommet fra rundt 560 til 650. Undersøkelsen min har konkludert med at måten hellige menn ble omtalt i hagiografiske beretninger fikk tydeligere politiske konsekvenser i første halvdel av 600-tallet. Eldre hagiografiske idealer fikk ny virkningskraft i samme tidsrom som politisk autoritet og legitimitet ble uttrykt i tydeligere religiøse former, og endringene er synlige i den hagiografiske litteraturen. Dermed utvidet hellige menns politiske manøvreringsrom seg samtidig med at keiserne omdefinerte sin rolle.

Jeg har argumentert for at vi, gjennom hagiografiene og kontekstualiseringen av dem, kan se et symbolsk univers i endring. Guds representanter fikk økt betydning i en kultur som i økende grad vektla Guds velvilje som grunnlaget for rikets overlevelse, og hvor både keisere, stormenn, kirken og folket lette etter kilder til guddommelig makt. Maximos kunne bygge sin motstand på etablerte forestillinger om hellige menns evner og autoritet, og kapittel 4 viste at hagiografiske idealene i *The Life of John the Almsgiver* ble gjenstand for konflikt samtidig som Maximos intensiverte sin kritikk av regimet og like før de militære opprørene i 640-årene tok til. Hagiografier kan naturligvis ikke gi hele bildet av bakgrunnen for prosessene som lot Maximos organisere denne motstanden. Selv om denne undersøkelsen ikke kan gi et fullstendig bilde av hellige menns politiske handlingsrom og autoritet i Østromerriket på 600-tallet, har den likevel gitt et lite innblikk i hvordan litterære idealer angående hellige menn og deres stilling muliggjorde Maximos Bekjennerens politiske dissidens og støtte av militære opprør i 640- og 650-årene.

Maximos skilte seg ut selv i sin samtid, og det har heller ikke vært denne oppgavens hensikt å hevde at hellige menn generelt oppnådde betraktelig politisk innflytelse i denne perioden. Tvert om var det betraktelig variasjon i hellige menns innblanding i politikken, og Maximos utgjør utvilsomt et høydepunkt uten like. Langt de fleste hellige menn førte nok heller tilnærmet apolitiske liv. Den autoriteten Maximos rådde over i 640- og 650-årene er det vanskelig å forestille seg at skulle inntreffe på 400-tallet. Selv om hellige menns mulighet for *parrhesia*, å tale fritt til keiseren, var eldre enn som så, var det noe ganske annet å legitimere

militære opprør mot keiseren. Selv om oppgavens teoretiske forankring har ligget i Haldons konsept om symbolske univers, betyr det ikke at den menneskelige faktoren bør overses. Undersøkelsen min har befattet seg med endringer som har skjedd over et større tidsrom og som har lagt rammer for hellige menns handlingsrom. Phil Booth og andre har vist at Maximos' nettverk besto av kløktige individer med evnen til å reflektere kritisk over teologi og grunnlaget for makt i egen levetid. Likedan var forfatterne av hagiografiene jeg har tatt for meg ikke fanget av de symbolske universene de var del av. De ble påvirket av dem, og hadde i sin tur innflytelse over hvordan deres verden ble oppfattet. Likevel har jeg forsøkt å vise en langsiktig trend i tenkningen, hvor hellige menns reelle politiske handlingsrom gradvis utvidet seg.

Min undersøkelse har ikke, av hensyn til tidsbegrensninger og manglende språkkunnskaper, kunnet foreta noen uttømmende studie av fenomenet. En mer omfattende studie av hellige menns politiske autoritet vil sannsynligvis nyansere funnene mine, særlig med tanke på regionale ulikheter. I denne sammenheng kan også sammenligninger på tvers av politiske grenser i Middelhavsområdet være av interesse, skjønt østromerske forhold antakeligvis vil skille seg ut på grunn av de ideologiske endringene som er undersøkt i denne oppgaven.

Opgaven har undersøkt hellige menns politiske handlingsrom med et særskilt fokus på ideologiske endringer som i all hovedsak kan knyttes til hoffet i Konstantinopel generelt og keiseren spesifikt. Følgelig har kun en begrenset del av tematikken blitt utforsket her. For videre forskning kan det derfor være aktuelt å undersøke andre momenter som kan ha påvirket hellige menns politiske handlingsrom i perioden. I min undersøkelse har påvirkning på høyeste politiske hold stått i fokus, og Maximos' støtte av militære opprør mot det herakliske dynastiet har blitt presentert som kulminasjonen av utviklingstrekkene jeg har tatt for meg. Regionale og lokale utviklinger kan imidlertid være av like stor interesse. Peter Brown har påpekt 600-tallets «flowering of hagiography, marked, rather, by a sense of the holy that is infinitely differentiated as the tints of an autumn landscape».<sup>258</sup> Det kan dermed være interessant å undersøke hvordan hellige menn ble påvirket av andre aspekter ved omveltningene på 600-tallet. Dette arbeidet har allerede fått en viss oppmerksomhet, særlig i forbindelse med militariseringen av hellige menn.<sup>259</sup>

---

<sup>258</sup> Brown 2000: 784.

<sup>259</sup> Petersen (upublisert); Ytterdahl (kommende).

Ettersom denne masteroppgaven er avslutningen av en femårig lektorutdanning, er det et formelt krav at oppgaven har profesjonsrelevans. Selve innholdet i min undersøkelse er av liten direkte relevans for læreryrket, slik tilfellet vil være for mange masteroppgaver som tar for seg antikken eller middelalderen. Likevel er undersøkelsen relevant for mitt kommende virke som lærer i kraft av å være et historiefaglig arbeid. Et av kompetansemålene for historiefaget i videregående skole er nettopp at elevene skal «finne og vurdere historisk materiale som kilder og bruke det i historiske framstillinger».<sup>260</sup> I ungdomsskolen skal elevene etter 10. årstrinn kunne «skape forteljingar om menneske frå ulike samfunn i fortid og notid og vise korleis livsvilkår og verdiar påverkar tankar og handlingar».<sup>261</sup> Ved å ha gjennomført et slikt arbeid på masternivå, er jeg bedre forberedt til å legge til rette for slikt elevarbeid. Dette gjelder særlig for kildekritikkens del, som ofte nedprioriteres i skolefaget.<sup>262</sup> Foruten dette har arbeidet med litteraturen gitt realhistorisk kompetanse på både senantikken og tidlig middelalder, hvilket er relevant for flere kompetansemål.<sup>263</sup>

---

<sup>260</sup> Utdanningsdirektoratet 2009.

<sup>261</sup> Utdanningsdirektoratet 2013.

<sup>262</sup> Se Nornes 2017.

<sup>263</sup> Deriblant «sammenligne to eller flere antikke samfunn og diskutere antikkens betydning for moderne politikk, arkitektur eller annen kunst», «gjøre rede for et utvalg av sentrale økonomiske, sosiale, politiske og kulturelle utviklingstrekk i middelalderen» og «presentere et emne fra middelalderen ved å vise hvordan utviklingen er preget av brudd eller kontinuitet på et eller flere områder». Utdanningsdirektoratet 2009.



## Bibliografi

### Trykte primærkilder

- Allen, P. & Neil, B. (2000). *Maximus the Confessor and his companions. Documents from exile*. Oxford: Oxford University Press.
- Brock, S. (1973). «An Early Syriac Life of Maximus the Confessor». *Analecta Bollandiana* 91(3-4), 299-346.
- Dawes, E. & Baynes, N. (1948). *Three Byzantine Saints. Contemporary Biographies of St. Daniel the Stylite, St. Theodore of Sykeon and St. John the Almsgiver*.
- Krueger, D. (1996). *Symeon the Holy Fool: Leontius's Life and the Late Antique City*. Berkeley: University of California Press. Oxford: Blackwell.
- Price, R.M. (1985). *A History of the Monks of Syria by Theodoret of Cyrrihus*. Collegeville: Liturgical Press.
- Whitby, M. (2000). *The Ecclesiastical History of Evagrius Scholasticus*. Liverpool: Liverpool University Press.

### Litteratur

- Alexander, S.S. (1977). «Heraclius, Byzantine Imperial Ideology, and the David Plates», i *Speculum* 52(2), 217-237.
- Allen, P. (1980). «Zachariah Scholasticus and the 'Historia Ecclesiastica' of Evagrius Scholasticus», i *Journal of Theological Studies* 31(2), 471-488.
- Allen, P. (1981). *Evagrius Scholasticus, the Church Historian*. Louvain: Spicilegium Sacrum Lovaniense.
- Allen, P. (2015). «Life and Times of Maximus the Confessor», i P. Allen, & B. Neil (red.), *The Oxford Handbook of Maximus the Confessor*, 3-15. Oxford: Oxford University Press.
- Baker, D. (1976). «Theodore of Sykeon and the Historians», i D. Baker (red.), *The Orthodox Churches and the West*, Studies in Church History 13, 83-96.

- Booth, P. (2011). «Orthodox and Heretic in the Early Byzantine Cult(s) of Saints Cosmas and Damian». I: P. Sarris, M.D. Santo, & P. Booth (red.), *An Age of Saints? Power, Conflict and Dissent in Early Medieval Christianity*, 114-128. Boston: Brill.
- Booth, P. (2014). *Crisis of Empire: Doctrine and Dissent at the End of Late Antiquity*. Berkeley & Los Angeles: University of California Press.
- Brown, P. (1971a). «The Rise and Function of the Holy Man in Late Antiquity», i *Journal of Roman Studies*, 61(1), 80-101.
- Brown, P. (1971b). *The World of Late Antiquity. A.D. 150-750*. New York & London: W.W. Norton & Company.
- Brown, P. (1983). «The Saint as Exemplar in Late Antiquity», i *Representations* 1983(2), 1-25.
- Brown, P. (1992). *Power and Persuasion in Late Antiquity: Towards a Christian Empire*. Madison: University of Wisconsin Press.
- Brown, P. (2000). «Holy Man», i A. Cameron, B. Ward-Perkins, & M. Whitby (red.), *The Cambridge Ancient History, Volume XIV. Late Antiquity: Empire and Successors, A.D. 425-600*, 781-810. Cambridge: Cambridge University Press.
- Cameron, A. (1976). «The Early Religious Policies of Justin II», i D. Baker (red.), *The Orthodox Churches and the West*, Studies in Church History 13, 51-67.
- Cameron, A. (1979). «Images of Authority: Elites and Icons in Late Sixth-Century Byzantium», i *Past and Present* 84(August), 3-35.
- Cameron, A. (1991). *Christianity and the Rhetoric of Empire*. Berkeley, Los Angeles & Oxford: University of California Press.
- Cameron, A. (1992). «New Themes and Styles in Greek Literature, 7th and 8th Centuries», i A. Cameron & L. I. Conrad (red), *The Byzantine and Early Islamic Near East I: Problems in the Literary Source Material*, 81–105. Princeton: Princeton University Press.
- Cameron, A. (1999). «On defining the holy man», i J. Howard-Johnston, & P.A. Hayward (red.), *The Cult of Saints in Late Antiquity and the Early Middle Ages*, 27-44. Oxford: Oxford University Press.

- Cameron, A. (2001). «The ‘long’ late antiquity: a twentieth-century model», i T.P. Wiseman (red.), *Classics in Progress. Essays on Ancient Greece and Rome*, 165-191. Oxford: Oxford University Press.
- Clark, E.A. (1998). «Holy Women, Holy Words: Early Christian Women, Social History, and the ‘Linguistic Turn’», i *Journal of Early Christian Studies* 6(3), 413-430.
- Dagron, G. (2003). *Emperor and Priest. The Imperial Office in Byzantium* (J. Birrel, overs.). Cambridge: Cambridge University Press.
- Dal Santo, M. (2011). «The God-Protected Empire? Scepticism towards the Cult of the Saints in Early Byzantium» i P. Sarris, M.D. Santo, & P. Booth (red.), *An Age of Saints? Power, Conflict and Dissent in Early Medieval Christianity*, 129-149. Boston: Brill.
- Efthymiadis, S. (2014). «Introduction», i S. Efthymiadis, *The Ashgate Research Companion to Byzantine Hagiography. Volume II: Genres and Contexts*, 1-15. Farnham & Burlington: Ashgate Publishing.
- Efthymiadis, S., & Déroche, V. (2011). «Greek Hagiography in Late Antiquity (Fourth-Seventh Centuries)», i S. Efthymiadis (red.), *The Ashgate Research Companion to Byzantine Hagiography. Volume I: Periods and Places*, 35-94. Farnham & Burlington: Ashgate Publishing.
- Fouracre, P (1990). «Merovingian History and Merovingian Hagiography», i *Past and Present* 127, 3-38.
- Fowden, G. (1982). «The Pagan Holy Man in Late Antique Society», i *The Journal of Hellenic Studies* 102, 33-59.
- Frend, W.H.C. (1972). *The Rise of the Monophysite Movement*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Goffart, W. (1988). *The Narrators of Barbarian History*. Princeton: Princeton University Press.
- Graumann, T. (2013). «Theodosius II and the politics of the first Council of Ephesus», i C. Kelly (red.), *Theodosius II: Rethinking the Roman Empire in Late Antiquity*, 109-129. New York: Cambridge University Press.
- Gregory, T.E. (1979). *Vox Populi: Popular Opinion and Violence in the Religious Controversies of the Fifth Century A.D.* Columbus: Ohio State University Press.

- Gray, P.T.R. (2005). «The Legacy of Chalcedon: Christological Problems and Their Significance», i M. Maas (red.), *The Cambridge Companion to the Age of Justinian*, 215-238. Cambridge: Cambridge University Press.
- Hackel, S. (red.) (1981). *The Byzantine Saint*. New York: St. Vladimir's Seminary Press.
- Haldon, J.F. (1986). «Ideology and Social Change in the Seventh Century», i *Klio* 68(1), 139-190.
- Haldon, J.F. (1990). *Byzantium in the Seventh Century: The Transformation of a Culture*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Haldon, J.F. (2005). «Economy and Administration: How Did the Empire Work?», i M. Maas (red.), *The Cambridge Companion to the Age of Justinian*, 28-59. Cambridge: Cambridge University Press.
- Haldon, J.F. (2016). *The Empire That Would Not Die: The Paradox of Eastern Roman Survival, 640-740*. London: Harvard University Press.
- Harvey, S.A. (1998). «The Stylite's Liturgy: Ritual and Religious Identity in Late Antiquity», i *Journal of Early Christian Studies* 6(3), 523-539.
- Hayward, P.A. (1999). «Demystifying the role of sanctity in Western Christendom», i J. Howard-Johnston, & P.A. Hayward (red.), *The Cult of Saints in Late Antiquity and the Early Middle Ages*. Oxford: Oxford University Press.
- Herrin, J. (1989). *The Formation of Christendom*. Princeton: Princeton University Press.
- Heydemann, G. (2011). «Relics and Texts: Hagiography and Authority in Ninth-Century Francia». I: P. Sarris, M.D. Santo, & P. Booth (red.), *An Age of Saints? Power, Conflict and Dissent in Early Medieval Christianity*. Boston: Brill.
- Hinterberger, M. (2014). «Byzantine Hagiography and its Literary Genres. Some Critical Observations», i S. Efthymiadis, *The Ashgate Research Companion to Byzantine Hagiography. Volume II: Genres and Contexts*, 25-60. Farnham & Burlington: Ashgate Publishing.
- Hovorun, C. (2008). *Will, Action and Freedom: Christological Controversies in the Seventh Century*. Leiden: Brill.



- Hovorun, C. (2015). «Maximus, a Cautious Neo-Chalcedonian», i P. Allen, & B. Neil (red.), *The Oxford Handbook of Maximus the Confessor*, 106-124. Oxford: Oxford University Press.
- Howard-Johnston, J. (1994). «The Official History of Heraclius' Persian Campaigns», i E. Dabrowa (red.), *The Roman and Byzantine Army in the East*, 57-88. Kraków: Jagiellonian University.
- Howard-Johnston, J. (1999). «Heraclius' Persian Campaigns and the Revival of the East Roman Empire, 622-630», i *War in History* 6(1), 1-44.
- Howard-Johnston, J., & Hayward, P.A. (red.) (1999). *The Cult of the Saints in Late Antiquity and the Early Middle Ages*. Oxford: Oxford University Press.
- Høgel, C. (1998). *Simeon Metaphrastes: Rewriting and Canonization* (Doktorgradsavhandling). Universitetet i Bergen, Bergen.
- Ihssen, B.L. (2014). *John Moschos' Spiritual Meadow: Authority and Autonomy at the End of the Antique World*. Farnham: Ashgate Publishing.
- Jankowiak & Booth (2015). «A New Date-List of the Works of Maximus the Confessor», i P. Allen, & B. Neil, *The Oxford Handbook of Maximus the Confessor*, 19-83. Oxford: Oxford University Press.
- Kaegi, W.E. (2003). *Heraclius, Emperor of Byzantium*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Kaiser, A.M. (2013). «Flavius Athanasius, *dux et Augustalis Thebaidis* – A case study on landholding and power in Late Antique Egypt», i *Imperium and Officium Working Papers*. Hentet fra:  
[http://iowp.univie.ac.at/sites/default/files/IOWP\\_Kaiser\\_FlaviusAthanasius\\_v01.pdf](http://iowp.univie.ac.at/sites/default/files/IOWP_Kaiser_FlaviusAthanasius_v01.pdf)
- Kaldellis, A. (2015). *The Byzantine Republic: People and Power in New Rome*. Cambridge: Harvard University Press.
- Kennedy, H. (2000). «Syria, Palestine and Mesopotamia», i A. Cameron, B. Ward-Perkins, & M. Whitby (red.), *The Cambridge Ancient History, Volume XIV. Late Antiquity: Empire and Successors, A.D. 425-600*, 588-611. Cambridge: Cambridge University Press.

- Kosinski, R. (2016). *Holiness and Power: Constantinopolitan Holy Men and Authority in the 5th Century*. Berlin: De Gruyter.
- Kreiner, J. (2014). *The Social Life of Hagiography in the Merovingian Kingdom*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Liebeschuetz, J.H.W.G. (2001). *The Decline and Fall of the Roman City*. Oxford: Oxford University press.
- Louth, A. (2008). «Justinian and his legacy (500-600)», i J. Shepard (red.), *The Cambridge History of the Byzantine Empire, c. 500-1492*, 99-129. Cambridge: Cambridge University Press.
- Maas, M. (2005), «Roman Questions, Byzantine Answers: Contours of the Age of Justinian», i M. Maas (red.), *The Cambridge Companion to the Age of Justinian*, 3-27. Cambridge: Cambridge University Press.
- MacCulloch, D. (2010). *A History of Christianity*. London: Penguin Books.
- Mango, C. (1984). «A Byzantine Hagiographer at Work: Leontius of Neapolis», i I. Hutter (red.), *Byzanz und der Westen: Studien zur Kunst des europäischen Mittelalters*, . Wien: Österreichischen Akademie der Wissenschaften.
- Mango, C. (1990). *Nikephoros, Patriarch of Constantinople: Short History*. Washington D.C.: Dumbarton Oaks.
- Martindale, J. (1992). *Prosopography of the Later Roman Empire III (A.D. 527-641)*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Meyendorff, J. (1989). *Imperial Unity and Christian Divisions: The Church 450-680 A.D.* New York: St. Vladimir's Seminary Press.
- Nornes, T. (2017). *Kildekritikk og literacy. En studie av historielæreres utfordringer i arbeidet med kildekritikk i undervisningen* (Mastergradsavhandling). Trondheim: NTNU.
- Odahl, C.M. (2004). *Constantine and the Christian Empire*. London: Routledge.
- Pazdernik, C. (2005), «Justinianic Ideology and the Power of the Past», i M. Maas (red.), *The Cambridge Companion to the Age of Justinian*. Cambridge: Cambridge University Press.

- Petersen, L.I.R. (unpublisert). *The Holy Man and Military Saint*.
- Potts, C. (1997). «When the Saints Go Marching: Religious Connections and the Political Culture of Early Normandy», i W. Hollister (red.), *Anglo-Norman Political Culture and the Twelfth-Century Renaissance*, 17-31. Woodbridge: The Boydell Press.
- Rapp, C. (1997). «Ritual Brotherhood in Byzantium», i *Traditio*, vol. 52, 285-326.
- Rapp, C. (2004). «All in the Family: John the Almsgiver, Nicetas and Heraclius», i *Nea Rhome: Rivista di ricerche bizantinistiche 1*, 121-134.
- Rapp, C. (2005). *Holy Bishops in Late Antiquity: The Nature of Christian Leadership in an Age of Transition*. Berkeley: University of California Press.
- van Rompay, L. (2005). «Society and Community in the Christian East», i M. Maas (red.), *The Cambridge Companion to the Age of Justinian*, 239-266. Cambridge: Cambridge University Press.
- Rousseau, P. (2010). *Ascetics, Authority and the Church in the Age of Jerome and Cassian*. Paris: University of Notre Dame Press.
- Sarris, P. (2011a). *Empires of Faith. The Fall of Rome to the Rise of Islam, 500-700*. Oxford: Oxford University Press.
- Sarris, P. (2011b). «Restless Peasants and Scornful Lords: Lay Hostility to Holy Men and the Church in Late Antiquity and the Early Middle Ages», i P. Sarris, M.D. Santo, & P. Booth (red.), *An Age of Saints? Power, Conflict and Dissent in Early Medieval Christianity*, 1-10. Boston: Brill.
- Schor, A.M. (2011). *Theodoret's People: Social Networks and Religious Conflict in Late Roman Syria*. Berkeley: University of California Press.
- Sevcenko, I. (1995). *Observations on the Study of Byzantine Hagiography in the Last Half-Century or Two Looks Back and One Look Forward*. Toronto: Canadian Institute for Balkan Studies.
- Shepard, J. (2008). «General Introduction», i J. Shepard (red.), *The Cambridge History of the Byzantine Empire, 500-1492*, 2-98. Cambridge: Cambridge University Press.

- Sowerby, R. (2017). «The Social Life of Hagiography in the Merovingian Kingdom. By Jamie Kreiner», i *Early Medieval Europe* 25(3), 399-401.
- Stouraitis, Y. (2016). «Review of KALDELLIS, A., *The Byzantine Republic: people and power in New Rome*», i *Journal of Hellenic Studies* 136, s. 296-297.
- Talbot, A.-M. (2006). «Byzantine Studies at the Beginning of the Twenty-First Century», i *The Journal of English and Germanic Philology* 105(1), 26-43.
- Treadgold, W. (1990). «A Note on Byzantium's Year of the Four Emperors», i *Byzantinische Zeitschrift* 83, 431-433.
- Turner, P. (2011). «Methodology, Authority and Spontaneity: Sources of Spiritual Truthfulness in Late Antique Texts and Life», i P. Sarris, M.D. Santo, & P. Booth (red.), *An Age of Saints? Power, Conflict and Dissent in Early Medieval Christianity*, 11-35. Boston: Brill.
- Urbainzyk, T. (2002). *Theodoret of Cyrrhus. The Bishop and the Holy Man*. Ann Arbor: University of Michigan Press.
- Utdanningsdirektoratet. (2009). *Læreplan i historie (HIS1-02)*. Hentet fra <https://www.udir.no/kl06/HIS1-02>
- Utdanningsdirektoratet. (2013). *Læreplan i samfunnsfag (SAF1-03)*. Hentet fra <https://www.udir.no/kl06/SAF1-03>
- Vocino, G. (2011). «Hagiography as an Instrument for Political Claims in Carolingian Northern Italy: The Saint Syrus Dossier», i P. Sarris, M.D. Santo, & P. Booth (red.), *An Age of Saints? Power, Conflict and Dissent in Early Medieval Christianity*. Boston: Brill.
- Vocino, G. (2014). «Under the Aegis of the Saints. Hagiography and power in early Carolingian northern Italy», i *Early Medieval Europe* 22(1), 26-52.
- Ytterdahl, J.M. (kommende). «Kristi Krigere. En studie av hellige menn og heroiske krigere i Armenia og Mesopotamia som opphav til militærhelgenen, ca. 500-630 e.Kr.» (Mastergradsavhandling. Trondheim: NTNU.