

Antoninus Placentinus' Itinerarium:

En idéhistorisk analyse av en senantikk pilegrims religiøse verden

Masteroppgave i Idéhistorie

Institutt for filosofi, ide- og kunsthistorie og klassiske språk

Universitetet i Oslo

Vår 2014

Ivar Bjørnsen

© Ivar Bjørnsen

2014

Antoninus Placentinus' Itinerarium: En idéhistorisk analyse av en senantikk pilegrims religiøse verden

Ivar Bjørnsen

<http://www.duo.uio.no/>

Trykk: Reprosentralen, Universitetet i Oslo

På forsiden:

Gulvmosaikk fra St. Georgs Kirke i Madaba.

Sammendrag

I 570 reiste en liten gruppe pilegrimer fra den nord-italienske byen Piacenza til Jerusalem. Målet var å se og be ved *sancta loca*, de hellige steder. Trygt hjemme i Piacenza skrev en av pilegrimene en beretning om reisen og alt det utrolige han hadde sett. Det er denne beretningen jeg tar for meg i denne oppgaven.

Med utgangspunkt i Ninian Smarts sju dimensjoner-modell, ønsker jeg å belyse Piacenza-pilegrimens religiøse verdensbilde, slik det fremkommer i pilegrimsberetningen *Antonini Placentini Itinerarium*, Piacenza-itinerariet. Jeg ønsker å se i hvilken grad Piacenza-pilegrimen speiler sin tid, og hvor han står i kontinuitet med de tidligere senantikke pilegrimene. I den sammenheng har jeg valgt å bruke *Itinerarium Egeriae*, en tidligere og mer kjent pilegrimsberetning, som samtalepartner.

Først plasserer jeg Piacenza-itinerariet innenfor en større idéhistorisk kontekst, deretter analyserer jeg itinerariet i fire kapitler. Jeg begynner med å undersøke Piacenza-itinerariets intertekstualitet. Jeg ønsker her å se hvordan pilegrimen bruker Bibelen i itinerariet. Deretter undersøker jeg tekstens sosiale dimensjon, og diskuterer Piacenza-pilegrimens forhold til munk og eremitter, og hvordan han bruker det monastiske nærvær til å skape et landskap gjennomsyret av det hellige. Videre analyserer jeg Piacenza-pilegrimens møte med enkelte sentrale hellige steder. Her mener jeg å finne at han, i motsetning til tidligere pilegrimer, legger et større fokus på stedet, slik det så ut på det tidspunkt pilegrimen selv besøkte det. De hellige steds hellighet uttrykker seg i stedets materielle fremtoning. Avslutningsvis ser jeg på itinerariets rituelle dimensjon. Der ønsker jeg å se hvilke strategier Piacenza-pilegrimen bruker for å motta det hellige fra det hellige sted. Her mener jeg at vi finner to grunnleggende strategier, som jeg forklarer gjennom ordparet *dynamis* og *mimesis*.

Avslutningsvis ser jeg på enkelte fellestrekk i analysene mine som jeg mener speiler en større utvikling i samtidens fromhetsliv. Ved å gjøre det hellige tilgjengelig i det materielle, fikk det materielle en større verdighet. Ved å la Gud stige ned i materien, kunne mennesket stige opp til Gud gjennom den. Materien var blitt arenaen for møtet med Gud.

Takk

Takk til min veileder Reidar Aasgaard for utrettelig hjelp og god oppfølging gjennom hele prosessen. Takk til Christian T. Skaaren for hjelp med oversetting og korrekturlesing. En stor takk til Ingvild Hellenes, Sarah Hervé, og Thomas Hanssen Rambø for korrekturlesing og konstruktiv kritikk. Til slutt, takk til Christine Amadou for støtte og interesse fra begynnelsen av.

Innholdsfortegnelse

På forsiden:	2
1. Innledning	1
Om forfatteren, pilegrimen og reisen	2
Itinerariet som sjanger.....	5
Forskningshistorie: Kritiske utgaver og sekundærlitteratur.....	8
Metodiske grep og oppgavens struktur.....	10
2. Pilegrimsreisens historie	13
Innledning: Antoninus i et diakront perspektiv.....	13
De første pilegrimer.....	13
Konstantin og pilegrimene.....	16
Egerias pilegrimsreise	19
Veien til Antoninus	21
Konklusjon.....	23
3. Terra Bibliae: Bibelens land	24
Innledning.....	24
Bibelen om pilegrimen.....	24
Bibelen og pilegrimen.....	29
Egeria og Bibelen.....	29
Piacenza-pilegrimen og Bibelen.....	32
Direkte henvisninger.....	33
Allusjoner og bibelske begreper.....	36
Apokryfe tekster.....	41
Konklusjon: Bibelens funksjon i itinerariet.....	42
4. Amici Dei: Guds venner	44
Innledning.....	44
Den hellige person i den tidlige kirke	44
Biskoper og prester.....	46
Munker og eremitter.....	48
Maria, vandreren.....	52
«De andre».....	53
Konklusjon.....	58
5. Hellig steder og ting	61
Innledning.....	61
Sancta Loca og sansene.....	62
Hellige byer.....	63
Helgengraver.....	66
Hellige bad og kilder.....	67
Hellige landskap	71
Vanhellige steder.....	72
Hellige objekter	74
Konklusjon.....	77
6. Ritualer: Å røre det hellige	80
Innledning	80

Pro Benedictione: Ritualenes intensjon.....	82
Dynamis: Direkte kontakt med det Hellige.....	82
Dynamis og produksjonen av hellige objekter.....	84
Hellig mimesis.....	87
Konklusjon.....	89
7. Konklusjoner og avslutning.....	91
8. Litteraturliste.....	95
Originaltekster og oversettelser.....	95
Sekundærlitteratur.....	96

1. Innledning

I sitt forsvar for Ikonenes rolle i det kristne liv skrev den bysantinske teologen Johannes fra Damaskus (675-749) at han «hedrer ikke materien, men Skaperen av materien, som for min skyld ble materie og gjennom materien ga meg frelse». Med dette ble alt det skapte grunnleggende endret, og fikk en ny verdighet. Han fortsetter «Derfor holder jeg materien hellig og nærmer meg den med ærefrykt og bøyer meg for den... den er fylt av Guds kraft og nåde».¹ Materien kunne romme Guds kraft, fordi Gud selv hadde trådt inn i den, og frelst mennesket gjennom det. Derfor kunne han som troende menneske be foran et Ikon, eller tilbe korsets tre, fordi Skaperen selv hadde gått inn i materien, og slik gjort sitt nærvær tilgjengelig gjennom den. Materien var blitt rørt av Gud, og var derfor full av guddommelig kraft.

Johannes ordla en fromhetsform som på det tidspunkt han skrev og virket, hadde vært kristen praksis i århundrer. I hans tid var denne fromhetsformen kommet under økende press og kritikk fra flere fronter, som Islams konkurrerende idealer, men også fra kristne teologer og det keiserlige hoff.² Hans likesinnede ble derfor tvunget til å begrunne teologisk den tradisjon der troens materielle uttrykk sto så sentralt. Resultatet ble et solid teologisk argument for bruken av materielle uttrykk i det kristne trosliv.

Bak denne tradisjonen lå overbevisningen om at Gud i inkarnasjonen hadde gjort det hellige tilgjengelig i materien, og derfor spesielt tilgjengelig på enkelte steder. Det hellige ble konsentrert på enkelte hellige punkter. Denne overbevisning førte kristne til å reise, å sette seg ut av sin vanlige tilværelse, og gjøre seg til *peregrini*, fremmede, for å røre og se Gud, materialisert på de hellige steder. Spesielt holdt det hellige land den kristne pilgrims oppmerksomhet, hvor Kristus selv hadde levd og satt materielle spor.

Det er i en viss forstand den tradisjonen som Johannes forklarer og forsvarer som jeg ønsker å se på i denne oppgaven. For denne tradisjonen levde i beste velgående gjennom hele senantikken, og var en sentral del av det kristne fromhetsliv, selv om den ikke alltid ble uttalt. Og få steder levde den bedre enn i pilgrimens sinn, i det de la ut på reiser til det hellige land, hvor den troende kunne tilbe på stedet hvor Herren hadde stått med sine egne føtter.³

Med pilgrimen som søkte Guds kraft i de hellige steder, oppsto også «*the armchair pilgrim*»⁴ som ikke selv reiste, men som villig leste om reisen, og fulgte de faktiske pilgrimene i

1 Johannes fra Damaskus, «Annet forsvar for ikonene», i Amadou, Christine, *Østkirken: Skrifter Fra Bysantinsk Og Ortodoks Kristendom*, Oslo: De norske bokklubbene, 2002, 144-145.

2 Norwich, John Julius, *A Short History of Byzantium*, New York: Vintage Books, 1997, 111.

3 Parafrase av Vulgatas tolkning av Salme 131, «*adorabimus in loco ubi steterunt pedes eius*»

4 Frank, Georgia, *The Memory of the Eyes: Pilgrims to Living Saints in Christian Late Antiquity*, London: University of California Press, 2000, 4.

ånden, gjennom tekstene de skrev. For straks kristne la ut på pilegrimsreiser til det hellige land, begynte de å skrive om sine opplevelser til de som ikke var så heldige at de kunne reise selv. Gjennom hele senantikken og den tidlige middelalder skrev pilegrimer *itinerarier*, reiseskildringer, hvor de beskrev sin hellige reise, hva de så og gjorde i møte med Kristendommens mest sentrale hellige steder.

I denne oppgaven skal jeg ta for meg nettopp en slik skrivende pilegrim, nemlig den anonyme pilegrimen fra den nord-italienske byen Piacenza som i siste halvdel av 500-tallet la ut på pilegrimsferd til det hellige land, og senere beskrev reisen i teksten som vi i dag kjenner som *Antonini Placentini Itinerarium*, eller Piacenza-itinerariet. Jeg ønsker i denne oppgaven å plassere teksten i sin idehistoriske kontekst, og gjennom denne plasseringen undersøke hvordan teksten belyser den senantikke pilegrims religiøse verdensbilde. Rent innledningsvis må vi si noe om hva vi kan vite om forfatteren, altså pilegrimen selv.

Om forfatteren, pilegrimen og reisen

Det er ikke mye vi kan vite sikkert om forfatteren av Piacenza-itinerariet. Itinerariet gir oss lite informasjon om hvem pilegrimen var. Pilegrimen forblir anonym gjennom hele itinerariet. I itinerariets første avsnitt nevnes Antoninus Martyr, noe som har ledet enkelte til å tro at han var pilegrimen. Antoninus Martyr var en populær helgen fra Piacenza som led martyrdøden tidlig på 300-tallet,⁵ og kan derfor ikke ha vært denne pilegrimen, og det finnes ingenting som tyder på at det fantes en annen, senere Antoninus Martyr fra Piacenza. Mer nærliggende er det å tolke teksten til å si at pilegrimen forlot Piacenza med Antoninus Martyr «gående i forveien».⁶ Det vil si, pilegrimen la ut på reisen med Antoninus Martyr som eksempel, eller under hans beskyttelse.

Når jeg i fortsettelsen viser til pilegrimen fra Piacenza, kommer jeg allikevel til å veksle mellom å bruke Piacenza-pilegrimen, eller Antoninus, selv om vi med god grunn kan anta at dette ikke var navnet hans.

Fordi Piacenza-pilegrimen lenge ble omtalt under navnet Antoninus Martyr, eller Antoninus Placentinus, har det blitt tatt for gitt at pilegrimen var en mann. Dette er i mine øyne ikke helt gitt, og det store fokuset på hellige kvinner, og hans beskrivelse av en sten som forhindrer spontanabort, gjør det iallefall ikke fullstendig urimelig å anta at pilegrimen kan ha vært en kvinne.

Spørsmålet må nok til en viss grad forbli åpent. Allikevel mener jeg at det er visse trekk ved itinerariet som tydeligere tyder på at forfatteren og pilegrimen var en mann. Et av disse er hvilke

5 Odden, Per Einar, *Den hellige antoninus av Piacenza*, <http://www.katolsk.no/biografier/historisk/aPiacenza> (Hentet 24. april, 2014)

6 *Antonini Placentini itinerarium* 1, (herav forkortet som *It.*), «*Praecedente beato Antonino martyre*».

helgener velger å besøke, og som han finner spesielt viktige. Ved to anledninger besøker han noen graver som er av spesiell viktighet for han. Ved den ene hviler «den hellige far (Pater) Hilarion»⁷, og senere, i byen Klyasma så han «kistene til de hellige fedre (patrum) eremittene»⁸. Ordet Pater brukes kun i disse sammenhengene, og ordet synes å indikere et visst forhold til disse helgenene. Pilegrimshistorikeren John Wilkinson mener også dette, og knytter sammen Antoninus med disse to i sin oversettelse av teksten, hvor han mener Pater i denne sammenheng også innebærer en «vår», som gjør at hans oversettelse blir «*our father St. Hilarion*» og «*our holy fathers the hermits*»⁹. Dette er i mine øyne ikke en urimelig tolkning av bruken av *pater* i itinerariet.

Ved siden av dette er det også mindre sannsynlig at en kvinne skulle legge ut på en slik ferd så sent på 500-tallet. På dette punkt hadde kvinners mobilitet blitt sterkt redusert, og selv om de deltok i lokale reiser til helgenskrin og lignende, var deltakelse i lengre pilegrimsferder svært uvanlig.¹⁰ Utgangspunktet for denne avhandlingen blir derfor at forfatteren av itinerariet var en mann, kanskje en munk eller prest, gitt det ovennevnte forhold til ørkenfedrene.

Hvilken motivasjon Piacenza-pilegrimen hadde for å reise, gjør han umiddelbart tydelig. Han reiste fra Piacenza for å se og besøke «*sancta loca*», *de hellige steder*, som pilegrim.¹¹ Han ønsket å se og be ved de hellige steder, hvor Gud selv hadde vandret på jorden, og den bibelske historie hadde utspilt seg.

Datoen for reisen er ikke vanskelig å finne ut av, og vi kan plassere den i en viss tidsperiode med relativt stor sikkerhet. Vi kan slutte oss til datoen ved å se på to punkter, ved at han nevner Justinian i fortidsform og at han nevner et jordskjelv. Antoninus forteller om et kraftig jordskjelv som skjedde i keiser Justinians tid (*It. 1, tempore Justiniani imperatoris*). Det indikeres altså at Justinian er død på det tidspunkt Piacenza-pilegrimen reiser. Keiser Justinian døde i 565, så vi må anta at pilegrimsferden må ha skjedd etter dette. Ved siden av dette kan vi også si noe mer om datoen ut ifra jordskjelvet han nevner. Rundt 551 rammet et jordskjelv store deler av kystlinjen til det hellige land, noe som ødela flere byer og drepte tusenvis.¹² Når Piacenza-pilegrimen vandret i disse byene, så han fortsatt restene av skaden, og han ble vist rundt av en biskop som selv hadde vært vitne til jordskjelvet, og som fortalte Antoninus om det store antallet døde. Hvis jordskjelvet han her nevnte er det fra rundt 550, må altså pilegrimsreisen ha funnet sted i en begrenset tidsperiode etter dette. På grunn av disse faktorene kom historikeren Titus Tobler frem til at

7 *It. 32, «requiescit sanctus pater Hilarion»*

8 *It. 42, «ligneos Sanctorum patrum heremitarum»*

9 «Travels», i Wilkinson, John, *Jerusalem Pilgrims: Before the Crusades*, Oxford: Aris & Phillips, 2002, 144 og 149.

10 Talbot, Alice-Mary, «The Devotional life of Laywomen» i Krueger, D. *Byzantine Christianity, A People's History of Christianity. Vol. 3*, Minneapolis: Fortress Press, 2006, 211-212.

11 *It. 1, «in quibus locis sum peregrinatus, id est sancta loca.»*

12 Wilson, C. W., «Introduction» i Fabri, F. og Stewart, A., *The Library of the Palestine Pilgrims' Text Society, Vol. 2*, London: Palestine Pilgrims text society, 1891, v.

pilegrimsferden må ha tatt sted rundt år 570.¹³ Jeg ser ingen grunn til å betvile dette.

Hvordan Antoninus kom seg til det hellige land, sier itinerariet lite om. Det sies kort at han la ut fra Piacenza og kom til Konstantinopel. Fra Konstantinopel dro de med båt til Kypros, og derfra videre igjen til havnebyen Tartus (antaradus), en havneby i dagens Syria. Fra dette virker det trolig at første ledd av reisen også ble gjort med båt, muligens fra Ravenna-området, som hadde på dette tidspunktet var under bysantinsk kontroll.

Fra Antaradus reiste Antoninus sørover langs kysten, og besøkte de viktigste byene langs kysten og kom til byen Ptolemais. Så reiste Piacenza-pilegrimen østover, mot Tiberiassjøen og besøkte de sentrale byene og hellige steder langs veien, som Kana, Nasaret, og Taborfjellet. Deretter bevegde han seg til Scythopolis, og videre langs Jordandalen til Jerusalem, reisens første hovedmål. Fra Jerusalem reiste pilegrimen på flere mindre ekspedisjoner til Betlehem og Mamre.

Etter et lengre opphold i Jerusalem gikk veien videre til Sinaifjellet. Dit reiste han sammen med stor mengde pilegrimer. Først reiste de til Gaza og deretter til byen Elusa, før de gikk gjennom ørkenen til Sinaifjellet. Han beskriver detaljert den lange og tunge reisen. Ved Sinai delte gruppen seg i to, hvor den ene reiste tilbake til Jerusalem gjennom ørkenen, mens den andre gikk videre til Alexandria, for å ta båt tilbake derfra. Antoninus orket ikke tanken på å gjenta den tunge marsjen gjennom ørkenen, og reiste derfor til Alexandria (*It.* 39).

Fra Sinaifjellet reiste de langs rødehavet til byen Clysma, før de dro sydvest og kom til Memphis, hvor de fulgte Nilen til de kom frem til Alexandria. Der tok han en båt videre til Gaza og kom tilbake til Jerusalem. Vel tilbake i Jerusalem la han ut på nytt og reiste nordover, til Syria, hvor hans siste dokumenterte stopp er Tetrapyrgion, en by flere dager øst fra Antiokia. Her slutter itinerariet.¹⁴

Gitt retningen Piacenza-pilegrimen gikk, er det ikke urimelig å anta at han reiste mot Edessa, for å se de legendariske asketene og munkene i dette området. Vi kan si lite om hva Antoninus gjorde etter dette. Men hjemreisen fulgte sannsynligvis samme mønster som reisen til det hellige land, altså ved båt. Ved å se på reisen kan vi se at den sentrerer rundt tre viktige punkter, Jerusalem, Sinaifjellet og Syriaområdet.

Selv om reisen som beskrives, er lang, er teksten ikke det. Hele Itinerariet er på snaue 25 sider. Det inneholder også noen merkvordige feil, og han innrømmer selv at han ikke får med seg, eller husker alt fra reisen. Når han forteller om relikviene han så i Jerusalem, må han innrømme at han ikke husket alle (*It.* 22). Ved siden av dette roter han med enkelte stedsnavn, og plasserer noen

13 Tobler, Titus, «Einführung des autors», i *De Locis Sanctis Quae Perambulavit Antoninus Martyr Circa 570*, St. Gallen: Verlag von Huber und comp., 1863, 58-59.

14 Se Vedlegg for en illustrasjon av reisen.

byer i feil rekkefølge.¹⁵ Alt dette tyder på at itinerariet ble skrevet etter hukommelsen en god stund etter pilegrimsferden, med få eller ingen tidligere notater. Men bortsett fra enkelte småfeil gjengir teksten en sammenhengende reise, uten noen klare brudd, som leseren kan følge.¹⁶

Itinerariet som sjanger

Tekster som beskriver reiser til det hellig land fra senantikken kan sies å plasseres i to kategorier, hver med sin funksjon. Den ene gruppen minner mer om det vi i dag vil kalle reisehåndbøker. Disse beskrev kort og konsist veien til målet og stedets grunnleggende topografi. Enkelte var meget grunnleggende og kan ikke ha vært mer enn «veikart» som beskrev det romerske veinett på den aktuelle strekningen.¹⁷ Slike veikart ble brukt lenge før pilegrimsbevegelsen eksisterte og var lett tilgjengelige på tidspunktet de kristne begynte å bevege seg til hellige steder.

Andre begynte på det aktuelle hellige sted og beskrev skritt for skritt hvor man skulle gå og hva man kunne se. Et typisk eksempel på en slik håndbok er teksten *Notitia ecclesiarum urbis Romae* fra første halvdel av det syvende århundre. Teksten begynner med martyrkirken St. Giovanni e Paolo og leder leseren fra denne gjennom Romas sentrale kirker og hellige steder.¹⁸ Teksten var etter all sannsynlighet skrevet til hjelp for pilegrimer som trengte hjelp til å navigere seg gjennom Roma, og var utbredt blant pilegrimer fra nord.¹⁹ Slike håndbøker ble også skrevet til bruk for reisende til det hellige land.

En annen guidebok-preget itinerarietekst er *Breviarius de Hierosolyma*, fra første del av 500-tallet. Teksten er en objektiv og faktaorientert beskrivelse av de hellige steder og hvordan man beveger seg i Jerusalem by. Den gir, i likhet med *Notitia* et konkret startpunkt, Konstantins martyrium-kirke, og leder deg gjennom byen herifra. Og det er et «deg» som blir ledet. Språket er oppmuntrende og taler direkte til pilegrimen, og sier hvor *du* skal gå. «*Derifra går du til Golgatha,... derifra går du til basilikaen*».²⁰ Språket er tydelig instruerende, og rettet mot pilegrimer engstelige etter å se alt de hellige steder har å by på. Fordi teksten er funnet i så mange utgaver, er det blitt foreslått at *Breviarius* har fungert som et «offisielt» guidehefte for pilegrimer i Jerusalem.²¹

Det er elementer i Piacenza-itinerariet som synes å plassere det innenfor denne kategorien.

15 For mer om disse se, Wilsons «Introduction», i *The Library of the Palestine Pilgrims' Text Society, Vol. 2, iv*.

16 Det er to tilfeller Piacenza-pilegrimen bryter med dette, og det er i hans beskrivelse av Sodoma og Gomorra (*It. 15*), som begge lå utenfor ruten hans. Kanskje låner han fra et annet itinerarie, eller en guidebok?

17 Casson, Lionel. *Travel in the Ancient World*. Baltimore: The John Hopkins Press, 1994, 186.

18 Birch, D.J. *Pilgrimage to Rome in the Middle Ages: Continuity and Change*, Boydell Press: 2000, 12.

19 Smith, J.M.H., *Europe after Rome: A New Cultural History 500-1000*, Oxford: Oxford University Press, 2007, 283.

20 «Breviarius de Hierosolyma», i *Itineraria et alia geographica, Corpus Christianorum 175*, Tornhout: 1965, 107.

21 Wilson C. W., «Introduction», i *The Library of the Palestine Pilgrims' Text Society, Vol. 2, iv*.

Det er spesielt forfatterens kontinuerlige fokus på reisens fysiske og praktiske aspekter som synes å plassere teksten innenfor en slik ramme. Gjentatte ganger nevner han hvor man i byene han besøker, kan finne *xenodochiae* (*It.* 12, 23 og 25), gjestehus, hvor langt det er mellom de forskjellige reisemålene, og han nevner ofte forskjellige kilder til drikkevann langs ruten (*It.* 18). Dette kan synes å plassere Piacenza-itinerariet på håndbok-siden av tekstene om det hellige land.

Allikevel kan man i mine øyne ikke plassere Piacenza-teksten innenfor en slik sjanger. Det er flere grunner til dette, men viktigst er det at den som håndbok inkluderer for mye irrelevant, og beskriver det praktiske med reisen for sporadisk. Som oftest beskrives reisen fra et sted til et annet med ingenting mer enn «*Vi gikk ut derifra og kom til..*» (*It.* 2). Det som beskrives i detalj er først og fremst de hellige ting, kirker og relikvier, snarere enn hvor i byen de ligger. Til og med Jerusalem, som beskrives i størst detalj av alle byer i itinerariet, beskrives ikke på en måte som minner om *Breviarius*.

Og viktigst, i motsetning til tekster som *Breviarius*, forsvinner aldri det personlige perspektiv fra Piacenza-itinerariet. Det er alltid en person som reiser, ser og tilber. Til og med i de tørreste beskrivelsene av gjestehus og hvordan man gjør bittert ørkenvann drikkelig, skimter man hans person. Fokuset ligger på å gjengi *hans* reise på en god måte, og fortelle om de erfaringene *han* opplevde som pilegrim.

Piacenza-itinerariet kan med større hell settes innenfor den andre kategori pilegrimstekster vi har, hvis funksjon ikke var først og fremst å informere om det hellige lands geografi for reisende, men snarere å beskrive det hellige land på en oppbyggelig måte for de som forfatteren skrev til og for. Felles for tekstene i denne kategorien er at de beskriver en faktisk utført pilegrimsreise, og er ikke bare en beskrivelse av hellige steder. Det betyr ikke at tekstene nødvendigvis er skrevet av personen som har utført pilegrimsreisen selv, men at perspektivet er personlig og tekstene knyttes opp til en reisende pilegrims faktiske erfaringer. Disse tekstene fikk også av denne grunn lett større autoritet, nettopp fordi tekstene av denne typen knyttet sin beskrivelse mot et sannhetsvitne, nemlig den reisende som med sine egne øyne hadde sett det som ble beskrevet. De ble øyenvitner til det hellige land, så å si.

Itinerariene knyttet seg altså mot personlige erfaringer med av hellige land, og de gjorde dette fordi forfatterne skrev, ikke først og fremst for andre pilegrimer, men for de som aldri selv kom til å legge ut på pilegrimsferden. Ofte ble de skrevet på oppfordring fra disse, eller skrevet av henførte lyttere, som i pilegrimsbiskopen Willibalds tilfelle, hvor en nonne hengivent skrev ned fortellingen hans.²² Itinerariene beskrev det hellige land slik at de som leste teksten kunne iallefall

22 The hodæppricon of Saint Willibald, i *The Library of the Palestine Pilgrims' Text Society Vol. 3*, London: The palestine pilgrims text society, 1895, 1.

bli med i sitt sinn, som tankens pilegrimer.

En populær historie om den navngjetne munken Petrus Iberius, kan illustrere hva som menes med dette. I tiden etter Khalkedon-konsilet i 451, var denne munken på en pilegrimsreise gjennom det hellige land, men grunnet den teologiske storm som herjet på det tidspunktet, var han utestengt fra de hellige steder i Jerusalem. Heldigvis viste en helgen seg for han i en drøm, og tok han med seg og viste han rundt på de hellige steder. Han våknet fornøyd opp, og hadde med dette utført sin pilegrimsferd til Jerusalem.²³ Kanskje forsøkte leserene av itinerariene å gjøre noe av det samme. Kan man ikke reise med kroppen, må man reise med sinnet. Dette har konsekvenser for itinerariets struktur og fokus. Hvilken vei man skal ta, blir mindre viktig, hvordan man kommer seg fra en kirke til en annen, og hvor disse ligger i forhold til hverandre, glir ut av fokus. Det som trer inn er reisesenes mål, og beskrivelsene av hva det er man besøker blir det viktige. Det er ikke hvor kirken er, men hva som er i den. Språket blir også mer visuelt. Tekstene beskriver det hellige land slik pilegrimen selv ser det og på en måte som skaper bilder.

Siden itinerariene av denne typen ikke er skrevet som reisehåndbøker, må også hensikten med dem ha vært en annen. Vi har allerede sett at tekstene i en viss forstand søker å gjøre leserne til medpilegrimer ved å visualisere eller tydeliggjøre de sentrale møter og erfaringer den faktiske pilegrim gjorde seg under reisen. Spørsmålet gjenstår da hvorfor forfatteren og leseren anså dette som verdifullt. Det svaret kan i mine øyne ikke skilles fra motivasjonen pilegrimen selv hadde når han eller hun la ut på ferden. Å lese en pilegrimsskildring og å legge ut på en pilegrimsferd var beveget av samme motiv. Itinerariet ble skrevet, og lest, for en persons visualisering og utforsking av Bibelen, og den verden som skisseres i den. Å se bedre den «bibelske» virkelighet var det grunnleggende *desiderium* som drev pilegrimen til å reise, og til å skrive (eller diktere) itinerarier. Bibelen var den første og sentrale inspirasjon.²⁴ Som leser kunne man ved å følge pilegrimens fotspor låne deres erfaringer av den møtte bibelske virkelighet. Pilegrimen og teksten hans synliggjorde Bibelen, og bekreftet derfor, den virkelighetsoppfatning de var blitt gitt i Bibelen og gjennom Kirken.

Denne grunnleggende motivasjonen kan vi spore hvis vi ser på en av de første og viktigste itinerariene vi har innenfor denne kategorien, *Itinerarium Egeriae*, et itinerarie fra slutten av det fjerde århundre. Hennes tekst er en entusiastisk gjengivelse av hennes møter med de hellige steder og uttrykker tydelig et ønske om å formidle disse erfaringer til hennes medsøstre. Når hun ble vist stedet for en bibelsk handling, «holdt vi bønn, leste fra teksten og sang en Davidssalme som

23 Bitton-Ashkelony, Brouria. *Encountering the Sacred: The Debate on Christian Pilgrimage in Late Antiquity*, London: University of California Press, 2005, 186-7.

24 Hunt, E. D., *Holy Land Pilgrimage in the Later Roman Empire Ad 312 – 460*, Oxford: Clarendon Press, 1984, 83.

passet».²⁵ Det jeg ønsker å fremheve i denne sammenheng er ikke hva hun gjorde ved de hellige stedene, men at hun bevisst understreker at hun selv besøkte stedene hun forteller om, og at ved å lese teksten hennes kan leseren følge hennes pilegrimsreise, og selv bli pilegrimer, om så bare av lenestoltpen. Dette har også konsekvenser for hvordan leseren forstår Bibelen. For etter å ha lest itinerariet hennes «*vil de se meget klarere alt som har skjedd der.*»²⁶ Vi skal senere se mer på Egeria, ettersom itinerariet hennes kommer til å bli en sentral samtalepartner i denne oppgaven²⁷

Itinerariet skal altså ha en viss didaktisk funksjon. Den skal leses som et støttestykke til Bibelen, og skal hjelpe den troende å bedre lese og visualisere den. Som lesende vandrer du i *terra bibliae*, Bibelens land, og gjennom denne vandring skulle den troende lære å se Bibelen med deres indre øyne. Derfor krever denne kategorien tekster en grunnleggende kunnskap om Bibelen av leseren. For å forstå reisen må de allerede være kjent med den virkelighet Bibelen portretterer. Et itinerarium ble derfor ikke lest som en spennende reiseskildring til et fremmed land, men snarere som reisen til det absolutt kjente land, til stedet hvor troens ypperste hendelser tok sted, som de kjente med hodet og hjertet fra Bibelen, men ikke med øynene. Dette søkte itinerarietekstene å gjøre opp for. Med dette mener jeg vi trygt kan plassere Piacenza-itinerariet innefor denne sjangeren.

Forskningshistorie: Kritiske utgaver og sekundærlitteratur

Antonini Placentini Itinerarium har, i motsetning til Egerias reiseberetning, aldri gått tapt, og vi har flere manuskripter som stammer fra flere perioder. Det finnes iallefall fem manuskripter av teksten. To av disse er *Codex Rhenaugiensis* (R) og *Codex Sangallensis* (G), begge fra 800-tallet. Disse er de tidligste manuskriptene vi har. De tre andre (codex B, BR, og M) stammer sannsynligvis fra en senere tid, tidligst 900-tallet, men mest sannsynlig 1000-tallet.²⁸

De første som utga en versjon av Piacenza-itinerariet i moderne tid, var bollandistfedrene, en gruppe innenfor jesuittordenen opprettet på begynnelsen av 1600-tallet for å arbeide med og utgi kristne hagiografier og martyrbetretninger. Denne gruppen var blant de første til å arbeide filologisk med dette materialet, og itinerariet ble behandlet og utgitt i deres enorme verk *Acta Sanctorum* i 1680.²⁹

Deres utgave var basert på ett enkelt manuskript (codex R), og bollandistene kopierte dette, ifølge senere filologer som kom til å arbeide med teksten, både ukritisk og unøyaktig.³⁰ Etter

25 Egeria, *Egerias reise til det hellige land*, Oslo: Oslo: Aschehoug i samarbeid med Thorleif Dahls kulturbibliotek og det Norske akademi for sprog og litteratur, 1991, 45.

26 Ibid., 36.

27 Se Kap. 2, 19-21.

28 Gildemeister, Johann, *Antonini Placentini Itinerarium*, Berlin: H. Reuthers Verlagsbuchhandlung, 1889, iv-x.

29 Tobler, Titus, «Der autor», i *De Locis sanctis perambulavit Antoninus Martyr*; 67.

30 Ibid., 68.

bollandistenes utgave ble lite gjort, frem til historikeren Titus Tobler (1806-1877) begynte i 1860-årene å arbeide med en utgave av teksten. Denne teksten tok utgangspunkt i bollandistenes, men sammenlignet den og så på flere andre manuskripter, og Tobler tok mye fra disse.³¹ Denne utgaven kalte han *De Locis Sanctis Perambulavit Antoninus Martyr*. Tobler mente selv aldri at denne utgaven skulle forstås som en kritisk utgave. Snarere kalte han itinerariet sitt et «prolegomena» til en senere kritisk utgave.

Arbeidet med en kritisk utgave fortsatte da den profilerte filologen og orientalsisten Johannes Gildemeister (1812-1890) begynte på oppgaven på 1880-tallet. I 1889 utga han et nytt forslag til en grunntekst. Denne utgaven bar tittelen itinerariet senere kom til å få, altså *Antonini Placentini Itinerarium*. Gildemeisters tekst ble stående som utgangspunktet for det som ble den første kritiske utgaven av teksten, redigert og utgitt av Paul Geyer. Han baserte seg i stor grad på Gildemeisters tekst, men arbeidet tettere med alle fem ovennevnte manuskripter. Gjennom dette arbeidet mente Geyer å finne to utgaver av teksten som han senere utga som separate tekster. Den første er en opprinnelig utgave av teksten, og er basert på de eldste dokumentene (Codex R og G), og en *Recensio Alterna*, som er basert på en senere manuskripttradisjon, som inneholder flere endringer i grammatikken, enkelte interpolasjoner, og noen deler har blitt fjernet fullstendig.³² Redaktøren av denne senere utgaven fjernet for eksempel flere henvisninger til kvinnelige skikkelser, som Tekla, Johannes kone (*It.* 7), og fortellingen om den vandrende asketen Maria³³ er forkortet. I denne utgaven er det kvinnelige nærvær nesten borte. *Recensio Alterna* er også lengre enn Geyers første utgave. Det er tilføyet et ekstra kapittel som beskriver Piacenza-pilegrimens hjemreise og ankomst til Piacenza.

Det er den første teksten som i Geyers øyne er den som står nærmest det opprinnelige itinerariet, og som mest trofast gjengir både dens struktur og språk. Denne skal også være mer eller mindre rensert for interpolasjoner og feil.³⁴ Siden denne oppgaven skal være en idehistorisk plassering av pilegrimen som utførte reisen, snarere enn en resepsjonshistorisk studie av itinerariet som sådan, velger jeg å benytte meg av Geyers kritiske utgave av teksten, slik den står i *Corpus Christianorum 175* fra 1965.

Det har altså blitt gjort flere filologiske studier av itinerariet, men det er forsket lite på av historikere. Det vil si, teksten henvises til av sentrale pilegrimshistorikere som Robert L. Wilken³⁵

31 Tobler, Titus, «Der autor», i *De Locis sanctis perambulavit Antoninus Martyr*, 67.

32 Geyer, Paul, «Monitum», i *Corpus Christianorum: Series Latina, 175*, Turnhout: 1965, 128.

33 Se Kap. 4, 52-53.

34 Wilkinson, John, *Jerusalem Pilgrims: Before the Crusades*, 12.

35 Wilken, Robert L., *The Land Called Holy: Palestine in Christian History and Thought*, London: Yale University Press, 1992, 190.

og E.D. Hunt³⁶, men bruken er for det meste begrenset til korte kommentarer og henvisninger.

Noe som nærmer seg en historisk studie av teksten, kan vi finne i Maribel Dietz' bok *Wandering Monks, Virgins, and Pilgrims*, som mer systematisk tar for seg Piacenza-pilegrimens reise.³⁷ Men også her er studie av teksten underlagt et annet større tema, som den først og fremst brukes som et eksempel på, snarere enn et studie av teksten selv. Hun summerer for det meste teksten og diskuterer kort et par temaer tilknyttet den, som itinerariets fokus på asketer, og hans fokus på relikvier

En mer systematisk analyse av teksten gjøres av Blake Leyerle, i artikkelen *Landscape as Cartography in Early Christian Pilgrimage Narratives*.³⁸ I denne artikkelen sammenligner Leyerle *Itinerarium Burdigalense*, *Itinerarium Egeriae* og *Antonini Placentini Itinerarium*. Hun ser spesielt på hvordan de enkelte pilegrimene bruker landskapet i itinerariet, og i hvilken grad landskapet, som landskap, blir beskrevet og har en rolle. Artikkelens fokus ligger i stor grad på Piacenza-itinerariet, og hvordan det står som et eksempel på 500-tallets økte fokus på det hellige lands materialitet, og hvordan det materielle selv kunne fungere som en inngangsport til den bibelske fortid.³⁹

Ved siden av dette har det blitt gjort lite forskning på teksten. Spesielt er det gjort lite grunnarbeid rundt den. Det betyr at denne avhandlingen i stor grad må gjøre mye av dette arbeidet selv.

Metodiske grep og oppgavens struktur

Som vi har sett skal oppgaven min først og fremst ta for seg Antoninus' pilegrimsmåten, og det religiøse verdensbilde som ligger under dette. Det vil si at jeg går til itinerariet på utkikk etter enkelte temaer. Bak disse temaene ligger i mine øyne en idé om *det hellige*, eller *det Guddommelige*, som uttrykker seg, eller gjør seg kjent, på forskjellige måter. Det er disse uttrykksformene jeg ønsker å se på.

Det teoretiske utgangspunktet for en slik fremstilling finner jeg i religionsfenomenologen og historikeren Ninian Smart's forståelse av religionens syv dimensjoner. I *The World's Religions* presenterer Ninian Smart 7 dimensjoner som vi kan bruke som hermeneutiske inngangsnøkler til å forstå en religion gjennom deres forskjellige uttrykk. Disse dimensjonene er, (1) den praktiske og rituelle dimensjon, som innebærer alt fra liturgi til meditasjon, (2) den erfarings- og følelsesmessige dimensjon, som tar for seg følelsene og erfaringene til de troende, som erfaringen av omvendelse,

36 Hunt, E. D. *Holy Land Pilgrimage in the Later Roman Empire Ad 312 – 460*, Oxford: Clarendon Press, 1984, 48, 69, 130-131.

37 Dietz, Maribel, *Wandering Monks, Virgins, and Pilgrims: Ascetic Travel in the Mediterranean World, A.D. 300-800*, Pennsylvania State University Press, 2005, 145-152.

38 Leyerle, Blake, «Landscape as Cartography in Early Christian Pilgrimage Narratives.» i *Journal of the American Academy of Religion* 64, no. 1 (1996): 119-43.

39 *Ibid.*, 43.

overgangen fra en livstil til en annen, og lignende. (3) Den narrative, eller mytiske dimensjon, som er religionens fortellinger, i vår sammenheng Bibelen og den kristne sakrale historie, (4) den teologiske og filosofiske dimensjon, altså hva en religion lærer og hvordan den forstår seg selv, (5) den etiske dimensjon, som sier noe om hvordan den troende skal leve, og hvilke handlinger som skal gjøres eller ikke gjøres, (6) den sosiale og institusjonelle dimensjon, som er hvordan de troende er organisert og forholder seg til hverandre. Den siste av Ninians syv dimensjoner er (7) den materielle dimensjon, altså hvordan en religion uttrykker seg i materielle former, som kunstverk og kirker, men vel så viktig er bibelske landemerker og relikvier, som Jesu grav og Marias klær.⁴⁰

Disse syv dimensjonene kan hjelpe oss å karakterisere en religion, men den kan også brukes mer konkret, og rettes mot enkelte tekster eller personers perspektiv. Og det er slik jeg ønsker å anvende disse dimensjonene, ved å rette dem mot Piacenza-itineraret og finne det religiøse verdensbilde den rommer. Jeg mener altså at Ninian Smarts religionsdimensjoner er en velegnet fortolkningsnøkkel som vi kan forstå den senantikke pilegrims religiøse verden gjennom.

Det er viktig her å understreke at selv om disse dimensjonene kan forstås adskilt fra hverandre, er fenomenene de beskriver ofte de samme, eller overlappende. Den realitet som dimensjonene avbilder er vanskelige å adskille i virkeligheten, også i itinerariets virkelighetsforståelse. Dimensjonene henger tett sammen, og er avhengige av hverandre med andre ord.

Det at jeg bruker Smarts dimensjonskategorier som utgangspunkt har følger for oppgavens struktur, og for hvilke temaer det er passende å inkludere i den. I det hele følger oppgavens struktur Smarts egen, og er delt inn etter de temaer som jeg mener best uttrykker Piacenza-pilegrimens religiøse verdensbilde innenfor en vid bruk av Smarts syvdeling.

I andre kapittel skal jeg plassere teksten i sin videre historiske kontekst, ved å skissere den tradisjon Antoninus som pilegrim sto i. Gjennom dette ønsker jeg å belyse de kontinuitetstrekk, men også de utviklinger som hadde skjedd på dette tidspunktet i den. Her arbeider jeg ut en definisjon av ordet pilegrim også, som jeg i denne oppgaven blir en person som reiser til et gitt sted/steder, med en religiøs motivasjon. Grunnen til at jeg bruker en så vid definisjon er fordi den kan illustrere den kontinuitet samt de unike trekk vi finner i hver periode i pilegrimsbevegelsen i senantikken.

Videre, i Kapittel 3 skal jeg følge opp det forrige kapittelet hvor jeg viser til den bibelske dimensjonen av reisen som et stort kontinuitetstrekk hos pilegrimene. Bibelen og dens narrativ har i hele pilegrimshistorien hatt en unik rolle i pilegrimsreisen, også hos Antoninus. I dette kapittelet skal jeg ta opp Antoninus bruk av Bibelen i itinerariet. Mer bestemt ønsker jeg å undersøke

40 For mer om Smarts syv dimensjoner, se Smart, Ninian, *The World's Religions*, Cambridge: Cambridge University Press, 1998.

itinerariets intertekstualitet, og hvor tilstede Bibelen er i Itinerariet, og hvordan dette nærvær former hans inntrykk av de hellige steder og pilegrimsferden som sådan.

Kapittel 4. *Amici Dei*, går videre på dette og undersøker hvordan itinerariet presenterer det hellige lands befolkning, mer bestemt de hellige personer, biskoper, asketer, munk og eremitter, Antoninus kommer over. Jeg kommer til å gi spesiell oppmerksomhet til munkene og eremittenes rolle i itinerariet, I dette kapittelet ser vi også hvordan han som pilegrim forholder seg til ikke-kristne mennesker i det hellige land.

I femte kapittel diskuteres itinerariets materielle dimensjon, hvordan Piacenza-pilegrimen gjengir og beskriver de ting som han oppfattet som spesielle eller hellige. Jeg presenterer først hellige steder, som er åsteder for bibelsk historie eller som er helligjort av helgener og munk, deretter hellige ting, som relikvier av helgener, men aller viktigst, bibelske minnesmerker, som det sanne kors, hellige hodeskaller, eller bibelske benker (*It.17*).

I kapittel 6 diskuterer jeg hva han gjør i møtet med de hellige steder og objekter han møter på, altså Piacenza-pilegrimens rituelle dimensjon. Her skal jeg undersøke nærværet av kirkelige liturgier, men spesielt viktig er det å se på hans mindre liturgiske handlinger, hvordan han vasker seg, hva han gjør for å komme i kontakt med det hellige sted, og lignende. Her skal jeg se på disse handlingene gjennom ordparet *dynamis* og *mimesis*.

I avslutningen skal jeg peke på de røde trådene jeg har funnet gjennom oppgaven, og ønsker spesielt å understreke hvordan det hellige, eller det guddommelige kommer til uttrykk i itinerariet, og vendte tilbake til Ninian Smarts dimensjoner.

Gjennom alle kapitlene har jeg valgt å bruke Egerias itinerarie som en samtalepartner. Dette har jeg gjort fordi jeg mener at vi kan se klarere hvordan Antoninus skiller seg fra de tidligere pilegrimene, og hvor han står kontinuitet med pilegrimstradisjonen. Det vil si, ved å sammenligne disse to itinerariene trer Piacenza-itinerariets diakrone og synkrone aspekter tydeligere frem.

2. Pilegrimsreisens historie

Innledning: Antoninus i et diakront perspektiv

Antoninus' pilegrimsreise står i en gitt historisk situasjon, og bak han står mange pilegrimer, og flere kontroverser knyttet til idéen om kristne hellige steder. Pilegrimsreiser skjøt først fart når pilegrimene fikk et hellig mål de kunne reise til, og veien til idéen om et kristent hellig land var lang og kontroversiell. Men det kan ikke betviles at de tidlige kristne utviklet en slik idé, gjennom en lang og omstendelig prosess, men på det punkt tok den form, inspirerte den tusenvis til å legge ut på pilegrimsreise.

I dette kapitlet skal vi se på den tradisjon Piacenza-pilegrimen står i. Det vil si, jeg ønsker å skissere de første pilegrimene og utviklingen av pilegrimskulturen frem til Antoninus' tid. Grunnen til at jeg inkluderer et slikt kapittel i oppgaven er todelt. Først, hvis vi skal forstå Piacenza-pilegrimens reise, må vi ha kjennskap til den pilegrimstradisjonen han sto i. Ved å kjenne til denne, ser vi tydeligere hvor han står i kontinuitet med sine forgjengere og hvor han selv bidrar til å belyse en ny situasjon pilegrimshistorien, med sine egne problemstillinger og siktemål. Den hjelper oss også å bedre se itinerariet som en del av en sjangers historie og kan gi oss et fruktbart sammenligningsgrunnlag med tidligere og senere itinerarier, spesielt Egerias itinerarie, som vi skal fokusere spesielt på i dette kapitlet.

Videre ønsker jeg å vise at pilegrimsmentaliteten ofte speiler den religiøse og intellektuelle kultur som sådan. Pilegrimene reiser som kristne fullt ut fordypet i sin tids rammeverk. Det vil si at de første pilegrimer ikke gikk til det hellige land med de samme forutsetninger og forventninger som de senere. Det betyr at man kan dele pilegrimshistorien inn forskjellige faser. Dette kapitlet er inndelt i de forskjellige faser jeg mener er sentrale for pilegrimstradisjonens utvikling. Først skal jeg se på de første prekonstantinske pilegrimer, deretter pilegrimstradisjonen under og etter Konstantin, og så skal jeg raskt bevege meg fra Konstantin til Antoninus. Denne inndelingen mener jeg kan belyse forskjellige aspekter i pilegrimstradisjonen, og hjelpe oss å bedre forstå Antoninus Placentinus' pilegrimsreise, i det vi tydeligere ser for oss den tradisjon pilegrimen står innenfor. Disse blir selvfølgelig bare bilder, og skillene mellom dem vil være flytende. Men det kan være til hjelp å se på disse og bruke de forskjellige bildene til å plassere de forskjellige pilegrimer og spore utviklingen av idéen om et hellig land og pilegrimsreiser til det.

De første pilegrimer

De første hundre årene i den kristne kirke var en tid preget av høy mobilitet. Det var en kirke i

bevegelse. Prester og biskoper reiste langt for å treffe de andre biskoper, ta over bispeseter, og ikke minst, misjonere. De første kristne reisende var først og fremst misjonærer. Vi kan se raskt på det tidligste eksempelet på den kristne reisende, Paulus. Hans reiser tok han rundt nesten hele middelhavsområdet, hvor han forkynte det kristne budskap og etablerte nye kirker. Dette var hovedmønsteret for kristen reise den første tid, og denne bevegelsen tok så mye av den kristne oppmerksomhet at basen, utgangspunktet nærmest ble glemt, i så stor grad at selv om vi vet mye kirkene i middelhavsområdet, vet vi særdeles lite om Kirken i Judea.¹ Eusebius vitner om dette i hans *Historia Ecclesia*. For mens han finner nok av tekstuelle vitner for den apostoliske etterfølgelse i kirker utenfor det hellige land, finner han ingen tekster som beskriver hvem som etterfulgte hvem i Jerusalem.² I den første tiden hadde Jerusalem ingen åpenbar privilegert posisjon.

Men allerede fra midten av 100-tallet kan vi finne noen skikkelser vi kanskje kan kalle pilegrimer, eller iallefall proto-pilegrimer, som reiste til Palestina. Den første av disse var biskopen Meliton av Sardes.

Meliton (180) var biskop av Sardes, en liten by i nærheten av Smyrna på vestsiden av Anatolia, og var ifølge Eusebius en kjent og kjær biskop og forsvarer av troen, som skrev flere lærde tekster. I historien siterer Eusebius et av disse, hvor Meliton nevner kort at «*when I visited the east and arrived at the place where it all happened and the truth was proclaimed, I obtained precise information about the old testament books and made out the list which I am now sending you*»³ Her sies mye indirekte, og det er mye å kommentere på. Han reiste altså til stedet hvor det skriften vitner om skjedde, og sannheten ble proklamert. Meliton legger tilsynelatende her en verdi i stedene selv, som åstedet for skriftens hendelser. Nærhet til disse hadde en verdi, og kunne gi han presis kunnskap om skriften. Det nevnes ikke at han først og fremst reiste med målet om å gjøre det han sier her. Det er mulig å se for seg at han først og fremst reiste av rent kirkepolitiske årsaker, og at det andre nevner her var en sekundær motivasjon. Men av det vi vet fra Eusebius' utdrag virker det som det å besøke disse stedene var en sentral motivasjon.

Hvis vi altså velger å kalle Meliton en pilegrim, som jeg mener vi har god grunn til å gjøre, stiller han seg i begynnelsen av en tradisjon som kom til å utvikle seg og endre seg i de kommende århundrende. Flere av pilegrimsperspektivene vi ser i den senere senantikke pilegrimer finner vi her, mens andre mangler. Det er spesielt to perspektiver som vi kommer til å se igjen senere, vi allerede finner her. Det første er fokuset på å være på stedet hvor det bibelske drama utspilte seg. Det var her det faktisk hadde skjedd. Interessen virker nærmest turistisk. Det er spennende å se nært det som han har blitt kjent med gjennom skriften. Meliton gir Palestina-området en verdi i kraft av å være

1 Chadwick, Henry, *The Early Church*, The Penguin History of the Church, London: Penguin Books, 1993, 19.

2 Eusebius, *History of the Church*, New York: Penguin Classics, 1981, 4.5.

3 Ibid., 4.26.

stedet for Bibelens historie. Det var der hvor skriften faktisk hadde utspilt seg. Dette er kjernen, eller iallefall frøet, til den kristne idéen om det hellige land.

Tilknyttet dette perspektivet ser vi også et annet. Nemlig det at Meliton som bibelsk «forsker» legger en stor verdi i det å besøke Bibelens landskap. Reisen har derfor en klar didaktisk verdi, hvor det å besøke stedet for skriftens hendelser ga større sikkerhet til skriftens innhold. Eller, nærhet til de bibelske stedene ga de tekstuelle tradisjonene der større troverdighet. Derfor kunne Meliton oppnå større sikkerhet om hvilke skrifter som tilhørte Kirkens kanon der enn andre steder. En slik overbevisning kom til å fortsette å bringe lærde kristne til det hellige land. Hieronymus (340-420), for eksempel, slo seg ned i Betlehem, delvis på grunn av denne overbevisning. Og han var ikke den eneste. Til og med en spiritualist som Origenes (182-254), bega seg ut på en «pilegrimsreise» for å undersøke Bibelens historiske steder.⁴

Men var han med dette en pilegrim? I en vid forstand kan vi med rette kalle han en pilegrim. For hans mål var å besøke det hellige land for å oppnå et bestemt resultat av møtet med de bibelske stedene. Det som mangler derimot, eller det som vi ikke får noe hint om i Eusebius' utdrag, er hvorvidt Meliton la noen religiøs verdi, ved siden av den «vitenskapelige» i å se stedene selv. Var det for Meliton en helliggjørende handling å reise til Palestina? Det er ingenting som direkte tyder på at stedene på dette tidspunktet hadde fått denne status ennå. De bibelske steder var ikke ennå blitt hellige. Dette kom senere til å endre seg, og i det flere og flere vendte øynene mot Jerusalem, ble landskapet i seg selv religiøst. Vi kan se sporene av en slik utvikling i en annen før-konstantinsk pilegrim, Alexander av Jerusalem.

Alexander av Jerusalem (d. 251) var i utgangspunktet biskop i Kappadokia før han ble utnevnt til biskop i Jerusalem. Da hadde han allerede bodd i Jerusalem i en viss periode. Det er interessante for oss er hvorfor Alexander reiste til Jerusalem i utgangspunktet. Etter et himmelsk syn, forlot han bispedømmet sitt og «*he journeyed from Cappadocia, his original see, to Jerusalem, in order to worship there and to examine the historic sites.*»⁵

Her ser vi altså også det undersøkende perspektiv som ble presentert hos Meliton. Økt kunnskap om de «historiske steder» gir økt kunnskap om Bibelen. Men ved siden av dette ser man også et tydelig fromhetsaspekt knyttet til stedene selv. For Alexander reiste også til Jerusalem for å tilbe der. Det er fristende å legge mer i dette enn hva det er belegg for. Men her ser vi i hvert fall at det å reise til Jerusalem og omegn også hadde en klar fromhetsrelatert side, og at han la en spesiell verdi ved å tilbe på disse stedene. Men det er vanskelig å si om det var å be med menigheten i Jerusalem som tiltrakk, eller det å be ved de bibelske steder. Siden han ble biskop der, virker det

4 Hunt, E. D., *Holy Land Pilgrimage in the Later Roman Empire*, 4.

5 Eusebius, *History of the Church*, 4.26.

heller ikke som om det å be og undersøke var de eneste motivene for reisen. Men de var motiver, om så sekundære, og for første gang ser vi en noenlunde eksplisitt henvisning til det å reise til Jerusalem for å tilbe.

Fra disse to eksemplene kan vi si noe om de reisende til Jerusalem på den tiden. Selv om disse bare er to, og det er få andre vi hører om før Konstantins byggeprosjekter, kan vi med god grunn anta at disse var langt fra de eneste som la ut på en reise for å be og undersøke. Det er ikke urimelig å anta at de var en del av en større gruppe fromme og intellektuelle kristne som ønsket å undersøke Bibelen, gjennom å undersøke landskapet. Disse før-konstantinske pilegrimer kan derfor nærmest kalles «forskerpilegrimene», som var motivert av en kombinasjon av ønsket om å undersøke Bibelen og kristen hengivelse. Disse må også ha gjort et inntrykk og påvirket det kristne inntrykk av Jerusalem, og inspirert flere til å reise til det hellige land. For når Keiser Konstantin i første halvdel av 300-tallet begynner på sine massive byggeprosjekter i Jerusalem og omegn, spiller han på strenger som fantes i tiden, og den fromheten disse indirekte oppfordret til, oppsto ikke i et historisk vakum. Allerede på Konstantins tid må Jerusalem og Bibelens land ha trådt frem i den troendes kristnes bevissthet.⁶ Når det er sagt, så satte Konstantins fokus på Jerusalem fart på pilgrimsvirksomheten og diskusjonen om pilgrimsreisen som et legitimt religiøst alternativ, og det er først fra Konstantins tid vi har tekster som handler utelukkende om pilgrimsreiser, enten utførte eller tenkte.

Konstantin og pilegrimene

Ved Konstantins legalisering av, og hans senere støtte av Kristendommen, endret situasjonen for de kristne seg dramatisk. Fra å være en gruppe tidvis forfulgt og intellektuelt sett i forsvarsmodus, ble den nesten over natten en frempå og stolt gruppe som offentlig feiret sin tro. Den gikk fra katakombene til basilikaen, fra en lidende kirke til en triumferende kirke. Dette er selvfølgelig satt litt på spissen, men for de kristne på tiden, ble Konstantins støtte en endring som ble kjent på kroppen og i sinnet. Eusebius erfarte overgangen spesielt godt. Han hadde, sammen med sin læremester blitt forfulgt og arrestert for troen, og nå kunne han juble over den kristne tros seier over vantroen. Gud hadde belønnet den blødende Kirke og vunnet over overmakten. «*destruction... had overtaken the whole brood of God's enemies, and at one stroke had blotted them out from human sight*» og videre «*for us who had fixed our hopes on the Christ of God there was unspeakable happiness, and divine joy blossomed in all hearts*».⁷ Dette var følelser han delte med mange kristne.

For vår del er Konstantins omvendelse til den kristne tro relevant fordi han, som den kristne

⁶ Bitton-Ashkelony, Brouria, *Encountering the Sacred: The Debate on Christian Pilgrimage in Late Antiquity*, 20-21.

⁷ Eusebius, *History of the Church*, 10.1-2

keiser, finansierte flere enorme byggeprosjekter i det hellige land. Slikt sett sto han i en lang keiserlig tradisjon. Keisere før hadde bygget offentlige bygg, utsmykket templer og bad, og lignende. Konstantin flyttet denne byggeiver til den kristne kirke. Spesielt viktig var det for Konstantin å bygge en Kirke over kristendommens viktigste sted, Kristi grav. Etter han overvant sin keiserlige konkurrent Licinius i 324, og han som seiersherre besøkte de østlige provinser, så han det som sin plikt som kristen keiser å rense Jerusalem for hedenske templer, spesielt det tempel som var blitt reist over det som kanskje var, eller kunne bli, Kirkens helligste sted, Jesu grav.⁸ Han beordret rivningen av det og fikk biskopen av Jerusalem til å lede en utgravning av område, og ved et mirakel, fant de den hellige grav.⁹ Deretter ble det bygget en storslått kirke på stedet, en som kom til å stå nærmest uforandret til den ble jevnet ved jorden i 1009. Men dette var ikke den eneste Kirken bygget på Konstantins ordre. Gravkirken var en del av et større nettverk av kirkebygg som ble reist i området. Over hele riket ble det bygget kirker i Konstantin og hans mors navn. Men det var dette området som ble privilegert.

Mens de kristnes forhold til Jerusalem før hadde vært ambivalent, blir nå nå, nærmest over natten, utvilsomt en hellig by, og trer for fullt inn i de kristnes fantasi.¹⁰ Byen var tross alt stedet hvor Kristus led, døde og stod opp igjen, og Konstantins prosjekter understreket nettopp disse aspektene. Stedet ble hellig på grunn av det bibelske drama som hadde utspilt seg der, og Konstantins kirker synliggjorde dette drama.

Disse prosjektene påvirket pilegrimsvirksomheten og ga den en helt ny, eller tydeligere legitimitet. De gjorde også Bibelens historier synlige i et landskap som kanskje før ikke var tydelig preget av dem. Før var ofte de bibelske stedene skjulte. Det vil si det fantes ingen klare markører for å vise at stedet var tilknyttet en bibelsk hendelse. Som pilegrim før Konstantin måtte man også være en forsker og etterforsker for å finne de viktige stedene fra Bibelen. Det Konstantins kirkebygging gjorde, var å tydelig markere steder som spilte en rolle i den kristne historie. Det er fra dette punktet vi kan begynne å snakke om hellige steder. For gjennom å bygge tydelige markører på enkelte steder, ble disse gitt en klar verdi. Slikt sett ble stedene gjort hellige, iallefall i en viss forstand. For kirkene markerte stedet som et bibelsk sted, og av denne grunn var de verdt å besøke. Og han forventet at de skulle bli besøkt av mange, som vi kan se av gravkirken hans, som var bygget som et enormt kompleks, som skulle romme store mengder besøkende.¹¹ Med Konstantin blir landet det hellige land, og gjort klar for større mengder pilegrimer, utenom «forskerpilegrimene».

8 Eusebius, *Life of Constantine*, Oxford: Clarendon press, 1999, II.40.

9 Som Hunt påpeker hadde det kanskje vært et desto større mirakel om noe ikke ble funnet, Hunt, E. D., *Holy Land Pilgrimage in the Later Roman Empire*, 8.

10 Wilken diskuterer dette i større grad her. Wilken, Robert L. «Early Christian Chiliasm, Jewish Messianism, and the Idea of the Holy Land.» i *The Harvard Theological Review* 79, no. 1/3 (1986): 307.

11 Hunt, E. D., *Holy Land Pilgrimage in the Later Roman Empire*, 13-14,

Med andre ord, Konstantin begynte å utbedre det hellige lands infrastruktur og gjorde det i stand til å ta i mot enorme mengder pilegrimer, og grunnet den oppmerksomhet Konstantin viet det hellige land, ble det å reise på pilegrimsreise langt mer akseptert og prestisjefullt. Dette økte antallet pilegrimer betraktelig. Ved siden av kirkebyggingen selv, kan vi anta dette ut fra to vurderinger, antallet primærkilder som nevner, eller direkte omhandler en persons reise til det hellige land, og hvordan disse tekstene beskriver forholdene til de som reiste. I kjølvannet av Konstantins byggeprosjekt finner vi våre første itinerarier, tekster som i detalj beskriver pilegrimens reise og opplevelser i det hellige land, som vi så i innledningen. Disse beskriver også forholdene til de som reiser, og den virkelighet som de avbilder viser oss en forholdsvis godt utbygd infrastruktur klar til å ta imot mange reisende. Dette kan vi se for eksempel i *Itinerarium Burdigalense*, det første pilegrimsitinerariet¹² vi har, som beskriver en reise fra Bordeaux til Jerusalem, foretatt under Konstantins store prosjekter, et par år før gravkirkens konsekrasjon i 335.¹³ Teksten ramser opp i stor detalj de byttestasjoner, *mansiones* og overnattingssteder som er å finne mellom hver av de viktigste stedene i byene i østen (og hele veien), og det var mange av dem. *Itinerarium Egeriae* beskriver mengder av munkene tydelig vant til å være guider for reisende på utkikk etter bibelske minnesmerker.¹⁴ De skrivende pilegrimer vitner altså om at de ikke var alene med å legge ut på reise.

Men keiserhoffet påvirket ikke bare pilegrimshistorien gjennom deres byggeprosjekter, de gikk også foran som eksempler til etterfølgelse, som «pilegrimer av den romerske stat». Spesielt viktig i denne sammenheng var Konstantins mor, Helena. Vi vet at hun la ut på en reise gjennom de østlige provinsene i tiden etter Konstantins seier over Licinius, og at hun senere aktivt støttet sønnens byggearbeid. Grunnene til hennes reiser i det hellige land var nok mange, og tiden for hennes lengste opphold der, rundt 326 var en turbulent tid for keiserhoffet. Det er ikke urimelig å regne hennes reise til østen som delvis motivert av en pilegrimsånd hvor hun, som representant for keiserhoffet søkte Gud på det som var troens viktigste sted for å be om Guds sanksjon over det nye, «kristne» riket.¹⁵ Eusebius, i *Vita Constantini*, kaller hennes reise en reise i takksigelse for kristendommens triumf, og at hun ønsket å be for sin sønn og hans barn. Sett i dette lys, ble hennes reise et eksempel til etterfølgelse, og hun ble husket kjært og lenge av de senere pilegrimer, både for sin støtte til byggeprosjektene, men også for hennes fromme hengivelse på de hellige steder hun

12 Salway diskuterer mer hvorvidt denne teksten skal anses som et rent pilegrimsdokument, eller om reisen beskrevet først og fremst dokumenterer en offentlig reise. Se mer. Salway, Benet, «There but Not There: Constantinople in the *Itinerarium Burdigalense*.» i Gavin, Kelly og Grig, Lucy, *Two Romes: Rome and Constantinople in Late Antiquity*, New York: Oxford University Press, 2012.

13 Hunt, E.D, Holy Land Pilgrimage in the Later Roman Empire, 38.

14 Se for eksempel: *Egerias reiser*, s, 32, 38, 40, 42, 43

15 Hunt, E. D. Holy Land Pilgrimage in the Later Roman Empire, 33.

besøkte.

Konstantin og Helena ble fort eksempler til etterfølgelse, og de senere keisere og keiserinner fulgte i deres fotspor, både når det kom til kirkebygging og til det å legge ut pilegrimsreiser. Spesielt innenfor keiserhoffet kom disse to til å bli toneangivende, og flere, Som Eudocia (d. 460), kom til å reise på pilegrimsreise modellert etter Helenas, og Keiser Justinian fulgte opp Konstantins byggeiver og reiste flere pilegrimskirker i det hellige land og utenfor. Alt dette ga altså pilegrimsreisen større prestisje og gjorde praksisen mer troverdig for skeptikere.

Egerias pilegrimsreise

I kjølvannet av Konstantin ble altså pilegrimsreiser til det hellige land langt mer utbredt og akseptert enn før, og vi ser dette også i at det er i denne perioden vi finner de første kristne pilegrimsfortellingene, altså itinerariene. I innledningen så vi på itinerariesjangeren, og der identifiserte vi to itinerarier fra 300-tallet, nemlig *Itinerarium Burdigalense* fra rundt 330 og *Itinerarium Egeriae*, som dokumenterer en reise mellom 381 og 384. Bordeaux-pilegrimene, som dokumenterer hvor langt Konstantins byggeprosjekter hadde kommet, vandret i et landskap som kun sporadisk var preget av bibelske hellige steder, hvor hellige steder som senere kom til å bli sentrale, fortsatt mangler. For det meste var landskapet til Bordeaux-pilegrimen romerikets landskap, mer preget av *mansiones* og milestener, enn bibelske minnesmerker. Han beskriver enkelte bibelske hellige steder, som Jerusalem, i stor detalj, men for han var det romerske landskapet fortsatt det fremtredende, og det bibelske landskap fortsatt tydelig adskilt fra det.¹⁶

Mellom Bordeaux-pilegrimen og Egerias reise på 380-tallet, har derimot noe skjedd. Pilegrimene som vandret etter Konstantin sto nå i en definert tradisjon, med klare og markerte kristne helligdommer, og de pilegrimer som ankom det hellige land følte seg umiddelbart på hjemlig grunn. Dette ser vi tydelig i *Itinerarium Egeriae*, som beskriver en pilegrims vandring i et landskap som nesten utelukkende er bibelsk.

Pilegrimen som forteller om sin pilegrimsreise i itinerariet har blitt identifisert som den fromme kvinnen Egeria, fra det fjerne vest, som den spanske munken Valerius lovpriser i et brev til sine medbrødre. Valerius var en munk som levde på 600-tallet, som som ung mann ble munk i klosteret i Bierzo i dagens León, Spania. Senere ble han asket og eneboer, men han skrev regelmessig brev til oppmuntring for brødrene i klosteret. Et av disse handler om den fromme pilegrimen Egeria, som han fremstiller som et eksempel til etterfølgelse.

I brevet lovpriser han Egeria som en kvinne som med sin fromhet og med sitt mot, nærmest

¹⁶ Hunt, E. D., «Holy Land Itineraries: Mapping the Bible in Late Roman Palestine», i Talbert, R.J.A., og Brodersen, K., *Space in the Roman World: Its Perception and Presentation*, Munster: Lit, 2004, 110.

trosset sitt eget kjønn, og viste at hun var «sterkere enn alle menn fra alle tider»¹⁷. Hennes storhet kom av at hun med stor flid gransket hele Bibelen og reiste for å se hvor disse hadde skjedd. Deretter beskriver han, eller summerer pilegrimsreisen hennes på en slik måte at det er lite rom for tvil om at itinerariet vi har tilgjengelig i dag, er det han har lest. Eller, han hadde tydeligvis hele hele manuskriptet tilgjengelig, i motsetning til oss, som bare har deler av det.

Herifra får vi altså navnet Egeria. Valerius beskriver også denne kvinnen som en nonne, som kom fra det fjerne syd, i Gallicia. Hvorvidt dette stemmer, er vanskelig å si, men hun synes å ha en forholdsvis god kjennskap til munkevesenet. Men hun virker ikke bundet av ordensløfter eller asketiske forpliktelser, og måten hun tas imot på av de lokale kirkene, hvor biskopene personlig møter og eskorterer henne, og at hun ble eskortert av romerske soldater (*It. Eg. 9,1-3*), tyder på at dette var en kvinne med midler, kanskje til og med tilknyttet keiserhoffet. Dette er ikke en urimelig antagelse. Keiser Theodosius var selv fra Spania, og var interessert i å samle familie og slekt i Konstantinopel, til å styrke den nikenske tro mot arianismen i riket.¹⁸ Derfor er det like sannsynlig at Egeria tilhørte en tilslutning ressurssterke fromme kvinner som møttes for å lese i Bibelen og be.¹⁹

Fra Valerius og itinerariet kan vi altså slutte forfatteren var en kvinne av en viss rang, ved navn Egeria, som reiste på pilegrimsreise til det hellige land i perioden mellom 381-384.

Egeria er kanskje den pilegrim som er mest bevisst på sin bruk av Bibelen under reisen. Når hun dokumenterer sin reise gjør hun det med Bibelen i hånden, noe hun stadig minner oss om. Hennes motivasjon og endemål var Bibelen og hun oppfordret alle turguidene sine til å vise henne alle de alle de bibelske minnesmerker og steder. Nettopp fordi hun så eksplisitt knytter sine reiseerfaringer og det hun ser med Bibelen, blir hun ofte brukt som kronksempelen på den senantikke bibelpilegrim.²⁰ Som få andre tydeliggjør hun pilegrimens bibelske motivasjon. Med stor begeistring beskriver hun besøkene på *ipso loco*, selve stedet, hvor Bibelens historie har tatt sted, og ikke minst, hennes begeistrede lesning av de aktuelle bibelsteder. Overalt hvor hun reiste fulgte hun dette skjema, se og be. Dette skal vi se mer på i neste kapittel, hvor jeg diskuterer hennes bruk av Bibelen i hennes reise.²¹

Det vi har av itinerariet beskriver først og fremst hennes reise til Sinaifjellet, Nebos berg og Mesopotamia, altså Syriaområdet. Her ser vi en tydelig utvikling fra Bordeaux-pilegrimen. For Egerias itinerarie vitner om at kristne nå var interessert i hellige steder utenfor Jerusalem. Alle hellige steder som var direkte tilknyttet Bibelens historie, var verdt å skue på og be ved. Med

17 Valerius, «Brev til den salige Egerias pris, skrevet til munkene i Bierzo av Valerius», i *Egerias Reise Til Det Hellige Land*, Oslo: Aschehoug, 1991, 82.

18 Chadwick, Henry, *The Early Church*, 149-150.

19 Ellert Dahl, O.P., «Innledning», i *Egerias Reise Til Det Hellige Land*, 10-11.

20 Hunt, E. D., *Holy Land Pilgrimage in the Later Roman Empire*, 86.

21 Se Kap. 3, 29-32.

brennende interesse ba hun alle sine veiledere å vise henne alle de steder Bibelen kunne ha satt sitt spor. Egerias perspektiv var, i tråd med fremveksten av kirker som fungerte som markører, utvidet og tok med seg hele landskapet, ikke bare enkelte steder, som Jesu grav. For pilegrimer som Egeria, ville de se hele den bibelske historie, ikke bare enkelte utdrag.

Veien til Antoninus

Det hellige land på Egerias tid var preget av mange pilegrimer fra vesten. Mest kjent av disse er blant annet Hieronymus (d. 420) som reiste til det hellige land på pilegrimsreise og som slo seg ned og opprettet et kloster i Betlehem. Omtrent samtidig med Egeria, i 385, ankom Hieronymus det hellige land, sammen med flere fromme kvinner. Som et resultat av en kontroverser rundt noen av tekstene hans og hans støttespiller pave Damasus' død i 384, ble Hieronymus tvunget til å forlate Roma og søke et nytt kall, og et nytt hjemland. Dette førte til at han reiste til Palestina for å bli munk.²² Ikke lenge etter han hadde kommet frem, skrev han begeistret til sin venn Marcella, og oppmuntret henne å følge i hans fotspor, og oppmuntret henne til å besøke de hellige steder sammen med han.²³ I brevet til Marcella er han like begeistret for de hellige stedene som Egeria, og kanskje desto mer. Ikke lenge etter fikk han oppmuntret de to kvinnelige asketene Eustochium og Paula til å følge etter og møte han i Palestina.

Når Paula, hans nære venn og samarbeidspartner døde i 404, skrev han et brev til Eustochium som i stor grad er en lovprisning av Paulas dyder i form av et itinerarie. I dette lovpriser han Paula og hennes iver etter å se og røre ved de bibelske minnesmerker. Ifølge Hieronymus var hun et forbilde til etterfølgelse, og hennes fromme hengivelse ved Jesu grav, hennes tårer og klager, kjent over hele Jerusalem.²⁴ Altså, ved siden av den intellektuelle dimensjonen til de mer bibelstuderende pilegrimer, understreker han også møtet med de hellige stedene *qua* hellige steder som viktig for henne.²⁵ For Hieronymus var Paula den ideelle pilegrim, med andre ord. Hieronymus vitner altså om en sterk pilegrimsiver, både hos seg selv, men ikke minst blant hans venner, som Paula og Eustochium. Han kom senere til å bli mer kritisk til pilegrimsreiser til det hellige land,²⁶ men innledningsvis var han iallefall udelt positiv. Når Hieronymus døde i 420 ble han begravet i klosteret sitt, hvor han fortsatt lå når Piacenza-pilegrimen

22 Wilkinson, John, *Jerusalem Pilgrims: Before the Crusades*, 2.

23 Hieronymus, «Letter 46», 13, i *Nicene and Post-Nicene Fathers*, Second Series, Vol. 6. Buffalo, NY: Christian Literature Publishing Co., 1893.

24 Hieronymus «Letter 108: To Eustochium» i Wilkinson, John, *Jerusalem Pilgrims: Before the Crusades*, 83.

25 Bitton-Ashkelony, Brouria, *Encountering the Sacred: The Debate on Christian Pilgrimage in Late Antiquity*, 70.

26 Ashkelony diskuterer hvorfor Hieronymus snudde på dette spørsmålet, og knytter det til flere faktorer, fra en virkelig teologisk vurdering av implikasjonene til idéen om et hellig sted, til kontroversene mellom hans munk og kommunitetene i Jerusalem. Se mer i *Encountering the Sacred*, 83 – 97.

besøkte klosteret 150 år senere (*It. 29*).

Siden Hieronymus og Paula reiste og slo seg ned i det hellige land, kan det påstås at de ikke var pilegrimer i vår forstand. Men jeg mener det er urimelig. De vitnet om en fromhet som la stor verdi i å se og be ved kristne hellige steder. Om de ikke var pilegrimer, har de iallefall en pilegrims fromhet. Det var også en utbredt praksis blant pilegrimer å reise til det hellige land for å kunne bli begravet der, som Piacenza-itinerariet også vitner om. (*It.26*).

Ved siden av den fromme kretsen til Hieronymus, reiste flere andre vestlige pilegrimer til Palestina for å bosette seg. To av disse er de kjente Melania den eldre (325-410) og Melania den Yngre (383 – 439), hennes barnebarn, som fulgte i hennes fotspor. Begge disse var fromme asketiske kvinner fra en fornem og rik romersk familie, som forlot Roma til fordel for Jerusalem. Melania den eldre grunnla et klosterfelleskap ved olivenfjellet, som sammen med Hieronymus' kloster, kom til å bli sentrale stoppestasjoner for kristne pilegrimer fra vesten.²⁷ Senere kom Melania den yngre til å følge i bestemorens fotspor og opprette et nytt kloster, også dette ved olivenfjellet i 420. Disse klostergrunnleggelsene kom til å spille en stor rolle for den kristne pilegrimsreise, og deres nærvær er kjent til og med på 500-tallet, i Piacenza-pilegrimens tid, som nevner begge klostrene (*It. 16 og 29*).

Fra Melania den ynges tid ble pilegrimsreiser akseptert, og sett på som en selvfølgelig praksis blant de romerske «*well to do*». Spesielt blant disse var de keiserlige pilegrimsreiser på 400-tallet, av hvilke det ikke var få. Men spesielt viktig å nevne er Keiserinnen Eudocias reiser til det hellige land. I 438 reiste hun som pilegrim til Palestina, og fulgte i Helenas fotspor, som en som ba front ved de hellige steder, men som også beriket og utsmykte de sentrale helligdommene. Piacenza-pilegrimen kom senere til å nevne de utsmykninger hun gjorde ved gravkirken, bymuren hun reiste og hennes grav (*It. 18 og 25*). Som de vestlige pilegrimene tidligere nevnt, reiste og døde hun i det hellige land, hvor hun ble begravet i Stefanus-basilikaen i 460.

Pilegrimsreiser fortsatte altså å trekke personer til det hellige land, og de tekstene vi har som dokumenterer det fra den tiden avslører de enorme mengdene som ble trukket der. Denne store mengden pilegrimer var nok i stor grad lokale pilegrimer, men at det fantes mange fra fjernere land blant dem er sikkert. I tiden mot 500-tallet og de første årene i 500-tallet vitner også om en betydelig latin-talende andel pilegrimer. Fra denne tiden har vi flere små reisehåndbøker på latin blitt funnet, som *breviarus*, som vi allerede har sett på. Disse vitner om en ikke ubetydelig mengde pilegrimer fra latin-talende land. De vitner også om et større fokus på det materielle ved de hellige steder, kirkebyggenes utforming, og hvordan de hellige ting faktisk så ut. Dette tema ser vi kommer til å gå igjen også hos Piacenza-pilegrimen.

²⁷ Hunt, E. D., *Holy Land Pilgrimage in the Later Roman Empire*, 171.

500-tallet var en turbulent periode i de vestlige land som hadde tilhørt det romerske riket, og var preget av sult og sykdom, men ikke minst Justinians (d. 565) gjenerobringer. Det var i denne turbulente bakgrunn Piacenza-pilegrimen la ut på sin reise.

Konklusjon

Vi har nå tatt et overblikk over den kristne pilegrimshistorie frem til Piacenza-pilegrimens tid. Her har vi sett at pilegrimsidealene gradvis tok form, først gjennom en intens interesse for Bibelen, og den kunnskap om Bibelen besøkende kunne motta i det bibelske landskap. Dette utviklet seg gradvis til en interesse som ble mer og mer fokusert på stedene selv, som midler for å erfare og se den hellige historie, altså Bibelens narrativ, med sine egne øyne. På grunn av dette fokus på de historiske steder, utviklet idéen seg om et kristent hellig sted, hvor Bibelen var unikt tilgjengelig. Vi skal se mer på denne bevegelsen som fortsatte og som utviklet seg videre i Piacenza-pilegrimens itinerarie. Vi ser her altså at hva pilegrimene så etter og forventet å finne i det hellige, varierte og endret seg i de forskjellige tidsperiodene, i tråd med blant annet datidens fromhetsidealer og teologiske klima. Vi har altså sett hva som var unikt med de gitte periodenes pilegrimsidealer, og hvordan de skiller seg fra hverandre. Med dette i bakhodet kan vi bedre forstå hva Piacenza-pilegrimen skilte seg fra, og hvilke punkter og temaer i itinerariet som er typisk for han, eller hans samtid.

Vi har også funnet enkelte likhetstrekk som går igjen gjennom hele pilegrimshistorien. På det mest grunnleggende har vi sett at alle pilegrimene har hatt Bibelen som motivasjon. Pilegrimenes motivasjon har alltid ligget i å på en eller annen måte komme nærmere det Bibelen forteller om, enten gjennom studie av Bibelens tekst på stedet, som de første, eller ved å se Bibelen i stedet, som de senere pilegrimer. Bibelen og den bibelske virkelighet var utgangspunktet og endemålet for pilegrimene, også for Piacenza-pilegrimen.

Antoninus vandret i et hellig landskap, hvor Bibelen var tilstede i de steder han besøkte. Men han vandret også i et pilegrimshistorisk landskap, og han bevitnet flere sider ved det hellige land som var unikt preget av pilegrimenes nærvær. Han fant de tidligere pilegrimer både i klostrene som ble grunnlagt av dem, men også gavene de ga til de hellige steder, og praksiser han overtok og tok del i som stammer fra dem. Når Piacenza-pilegrimen reiste til det hellige land, gikk han i alle de foregående pilegrimers fotspor.

3. Terra Bibliae: Bibelens land

Innledning

Når vi tenker på pilegrimsreiser tenker vi ofte i mønstre som er formet av vårt bilde av høymiddelalderens pilegrimsreiser, altså som en reise til et bestemt hellig sted i bot for ens synd, eller i håp om helbredelse.¹ Dette er en forenkling av de varierte motivasjoner som lå bak høymiddelalderens pilegrimsfromhet, men det er også en fortolkningsmodell som det ikke er lett å lese de første pilegrimer inn i. I den senantikke pilegrimslitteratur, også i Piacenza-itinerariet, er disse motivasjonene tilstede,² men en slik skisse mangler det som i mine øyne var den senantikkes pilegrim mest sentrale perspektiv, nemlig deres ønske om å se Bibelen.

For den senantikke pilegrims reise var en bibelsk søken. Det vil si, de troende som reiste til hellige land gjorde det med deres skrifter som utgangspunkt. Bibelen var med andre ord fra begynnelsen av den første og mest sentrale motivasjon for de kristne pilegrimer i senantikken, den var pilegrimens mest grunnleggende *desiderium*.³ De senantikke pilegrimstekstene vi har uttrykker også dette. Felles for dem alle er et fokuset på at de gjennom sin reise kan oppleve skriften direkte, og lære seg å forholde seg til den på en ny måte, gjennom å reise til *ipso loco*, stedet selv, hvor den bibelske handling hadde funnet sted. Ved å besøke stedet hvor disse ting skjedde kunne man skue inn i den bibelske virkelighet på en unik måte. Hva dette betydde for pilegrimene.

Men siden ønsket om å skue den bibelske virkelighet satt så sterkt i pilegrimen, kan det være verdt å spørre seg hvorfor de tidligste kristne ikke reiste som pilegrimer til det hellige land. Svaret ligger i skriftens og de tidligkristne kommentatorers ambivalens til idéen om et kristent hellig sted, og verdien av å be på hellige steder. Vi skal raskt se på to eksempler fra Bibelen som forklarer hva som menes med dette.

Bibelen om pilegrimen

De senantikke pilegrimer forstod reisen sin gjennom Bibelen, og hadde derfor ofte, også når pilegrimsreiser til det hellige land var en vel etablert skikk, et ambivalent forhold til praksisen. På den ene siden fant man i det Gamle Testamentet tekster fulle av pilegrimsbilder og steds knyttet fromhet. Fra Davids plassering av arken i Jerusalem (2 Sam 6, 17), og Salomos tempelreise

1 Webb, D. *Medieval European Pilgrimage: C. 700 - C. 1500*. Palgrave Macmillan Limited, 2002, 44-52.

2 Se Kap. 4, s. 59, og Kap. 5, 70.

3 Hunt, E. D., *Holy Land Pilgrimage in the Later Roman Empire*, 83.

(1 Kong 5, 3) ble det hellige plassert, ikke lenger i jødefolkets midte, men på et avholdt hellig sted.⁴ De senere tekstene i den hebraiske Bibelen avspeiler også dette. De beskriver en fromhet sentrert rundt et hellig sted, Herrens tempel i Jerusalem, med regelmessige (tre årlige) pilegrimsreiser for de store festene (2 Mos 23, 14).

Viktigst av alle de gammeltestamentlige tekstene var de profetiske skriftene som opphøyet Jerusalem som en hellig by. Profeten Esekiels tekster vitner om håpet om et hellig land, og er kanskje de tekster som først i den hebraiske Bibel spiller direkte på Jerusalems opphøyede plass. Det er stedet for Herrens tempel, stedet for hans trone og fotsåler, hvor han vil ha sin bolig til evig tid, og Jerusalems fjelltopp skal være det aller helligste. (Esek 43; 7 og 12) Disse utsagnene hadde sitt opphav i forfatterens forferdelse over Jerusalems fall og jødernes eksil til Babylon, og håpet om en triumferende tilbakevending. Men den gjorde dette ved å gi Kaanans land en unik posisjon som et hellig land. Gud selv hadde tatt, og kom igjen til, å ta sin bolig der. Stedet var hellig fordi det var Guds eget, og fordi det var gitt av han til jødefolket.⁵

Ved siden av de profetiske skriftene og lovene, lovpriste og opphøyet de bibelske salmene Jerusalem og pilegrimens reise til byen. Disse salmene ble lest flittig av de kristne, og de ga også troverdighet til idéen om et hellig sted. Spesielt viktig kom Salme 132 komme til å bli, som nærmest syntes å peke frem til det kristne hellige sted, spesielt for den latinske kristne, hvor teksten ble (feil)oversatt til «*vi vil gå inn til hans tabernakel og tilbe på det sted hvor hans føtter stod.*» Dette verset ble ofte henvist til når pilegrimene skulle forklare hvorfor de reiste til det hellige land. Eusebius (260-340), i *Vita Constantini*, henviser til denne salmen når han forklarer Helenas ønske om å se det hellige land.⁶ Hieronymus fortolket dette utdrag så sterkt at han nærmest endte opp med å konkludere at det å reise til det hellige land, til hvor Herrens føtter hadde stått, var en obligatorisk del av troen. En påstand han senere kom til å moderere kraftig.⁷ Fra det gamle testamente kunne de kristne altså finne et tydelig bibelsk begrepsapparat til å forstå idéen om et hellig sted, og sine pilegrimsreiser til dem.

På den andre side var det Nye Testamente, og de første kristne skrifte kritiske til å gi en spesiell verdi til bønn på et bestemt sted. For å ta et eksempel fra Johannesevangeliet, hvor den samaritanske kvinnen utfordrer Jesus om hellige steder. For «*våre fedre tilba Gud på dette fjellet, men dere sier at Jerusalem er stedet der en skal tilbe*», hvorpå Jesus svarer «*Men den time kommer, ja, den er nå, da de sanne tilbedere skal tilbe Far i ånd og sannhet*» (Joh 4, 7-24). Altså, tiden var kommet hvor tilbedelsen av Gud ikke skulle være knyttet til et hellig sted, men være fri fra stedet

4 Wilken, R.L., *The Land Called Holy: Palestine in Christian History and Thought*. Yale University Press, 1992, 9.

5 Ibid., 14.

6 Eusebius, *Vita Constantini*, III, xlii

7 Bitton-Ashkelony, Brouria, *Encountering the Sacred: The Debate on Christian Pilgrimage in Late Antiquity*, 71.

og derfor universell. Ånden skulle for den kristne være stedet for tilbedelse av Gud. Slik forsto de tidlige kristne de nye skriftene. Og dette universalistiske trekk var så sterkt at Tertullian gikk så langt til å si at frasen «hellig land» var et fullstendig jødisk konsept, og upassende for kristne å bruke med mindre det ble forstått i en åndelig forstand.⁸

Også kirkens første historie vitner om en universalistisk forståelse av sin tro, uten preg av idéen om et hellig sted. Fra Apostelgjerningene ser det ikke ut som det nåværende Jerusalem var interessant for apostlene som et hellig sted. Viktigere var det «*Jerusalem som er der oppe*» (Gal 4, 26), altså Åndens Jerusalem som var tilgjengelig for alle som trodde, uavhengig av hvor de var. Dette betyr ikke nødvendigvis at de første kristne var fullstendig uinteressert i det som senere kom til å bli kalt kristne hellige steder. Gikk Paulus en tur innom Golgatha når han reiste til konsilet i Jerusalem? Eller fikk Lukas et åndelig utbytte av sin tur til byen? På det rent menneskelige plan er det naturlig å anta slikt, uten at vi kan slutte noe fra det.⁹ Men at Jerusalem og omegn ikke hadde en sentral rolle i kirkens fromhetsliv, og at kirken ikke hadde et teologisk-geografisk tyngdepunkt den første tiden kan vi allikevel trygt konkludere med.

Med to testamenter som presenterte hvert sitt fromhetsideal, det ene en hengivelse basert på idéen om et hellig land, det andre en universalistisk tro, sto de første kristne ovenfor en hermeneutisk utfordring. Hvordan kunne disse to forenes? Et forslag til en løsning var den kristne gnostikeren Marcions (d. 160), som etter å ha påpekt de to testamenters grunnleggende inkompatibilitet, forkastet det gamle til fordel for det nye. De to sto imot hverandre og kunne ikke forenes.¹⁰ En slik radikal løsning ble ikke tatt vel imot, og kirken som helhet avviste den. Markion ble følgelig ekskommunisert i 144. Men Markion hadde pekt på en gnisning mellom de to testamenter, som de som anerkjente begge som autorative måtte forholde seg til. Markion fikk mange tilsvarende i sin tid, men det var spesielt Origenes som kom til å ferdigutvikle en hermeneutisk modell hvor man kunne løse «kontinuitetsproblemet» mellom de to testamentene. Dette gjorde han ved å se på hva skriftene egentlig skulle kommunisere.

Origenes store prosjekt lå nemlig i å skape en lese måte som gikk utover, eller snarere over, den rent historisk-bokstavelige. Skriftens første hensikt var ikke, ifølge Origenes, å formidle historie, men å lære oss åndelige sannheter.¹¹ For Origenes fantes det flere nivåer i Bibelen. Skriften hadde for han også et typologisk og allegorisk nivå, og disse er var for han de viktige nivåene. En typologisk tekstlesning sier oss altså at Gud ordnet det slik at visse hendelser som det skrives om i det gamle testamentet egentlig viser fremover mot det Nye Testamentet, som forbilder eller

8 Wilken, Robert L., «*Early Christian Chiliasm, Jewish Messianism, and the Idea of the Holy Land*,» 300.

9 Walker, Peter, «Pilgrimage in the Early Church,» i Bartholomew, C.G., and F. Hughes, *Explorations in a Christian Theology of Pilgrimage*, Ashgate, 2004, 74.

10 Chadwick, Henry, *The Early Church*, 39-41.

11 Ibid., 107.

frempek på hva som skulle komme. Den allegoriske lesning derimot søker å gjøre det Gamle Testamente gjeldende her og nå fordi det kommuniserer visse åndelige sannheter til de troende. Bak Origenes modell lå altså idéen om at de gamle skriftene skulle leses med utgangspunkt i det nye, eller i personen Jesus.

Det er på disse nivåene at ujevnheterne forsvant, ifølge Origenes. Forskjellene forble på et rent bokstavelig plan, men når de gamle skrifter ble lest som typer og allegorier, mistet disse sitt stikk. De var ikke lenger relevante, fordi de historisk-bokstavelige aspektene var sekundære. Origenes benektet ikke at skriftene hadde en bokstavelig betydning, men han understrekte at det var visse tekster som først og fremst hadde en allegorisk mening. Slik spilte egentlig hele skriften på samme lag. I de forskjellige skriftene spilte Gud på forskjellige strenger, men i sin helhet utgjorde de et harmonisk hele. Skriftens forskjellige lyder skaper én frelsende stemme.¹²

Dette hadde også konsekvenser for mulighetene for pilegrimsreiser. Med en slik fortolkningsmodell kunne de kristne lese de gamle skriftenes lovprisning av Jerusalem, som en lovprisning som ikke opphøyet den historiske byens status. Det gamle testamentets Jerusalem ble det himmelske Jerusalem og salmene beskrev ikke den fysiske pilegrimsreise gjort av trofaste jøder, men sa noe nå om sjelens vei til frelse, til Herrens bolig. Veien til Jerusalem ble internalisert. Det Gamle Testamentets salmer oppmuntret ikke til fysisk pilegrimsreise, men oppfordret den troende til å reise i ånden til sitt himmelske hjemland. Fysisk pilegrimsreise var derfor ikke noe de kristne så på som en nødvendighet, eller som noe nødvendigvis var verdt å strebe etter. Det viktige var at den kristne var en *peregrinus* i ordets klassiske forstand, en utlending. Den kristne skulle være fremmed for denne verden, og håpe og leve for det himmelske Jerusalem, sitt sanne hjemland. Faktiske pilegrimsreiser til hellige steder var derfor noe som i beste fall ikke var relevant, og i verste en distraksjon.¹³

Men Origenes eksegese, selv om den var sterkt allegoriserende, åpnet i en viss forstand også for kristen pilegrimsreise. Siden fortolkningsmodellen hans var basert på inkarnasjonen, ble den kristne oppmerksomhet desto sterkere rettet mot inkarnasjonens mysterium, nemlig at Gud ble en vandrende og handlende person i den materielle verden. Og som et faktisk menneske, hadde han lagt igjen konkrete spor igjen etter seg. En grunnelement i Origenes åndeliggjørende eksegese var altså det samme som senere kom til å drive troende til å reise til hellige steder.

Den tidlige kristnes forhold til hellige steder stiller oss ovenfor et paradoks. På den ene siden avviser de tidlige kristnes fortolkning av skriftene idéen om et hellig sted og behovet for å reise dit.

12 Origenes, «Commentary on the book of Matthew,» II, i *Nicene and Post-Nicene Fathers*, Second Series, Vol. 6. Buffalo, New York: Christian Literature Publishing Co., 1896.

13 Gregor av Nyssa advarte ofte mot å reise på pilegrimsreise til det hellige land, og argumenterte på denne måten. Se 51-56 i *encountering the sacred*, for mer om Gregors antagonisme mot pilegrimsreiser til Jerusalem.

Skriftstedene som opphøyer Jerusalem og reisen til henne gjøres åndeliggjøres og intern. Men ved denne internaliseringen, det å gjøre pilegrimsreisen unødvendig ved å plassere reisen i den troendes hjerte, gjøres alle begjær til å gjøre en faktisk reise desto sterkere. For ikke lenger var det et løvbud som lød at du skulle reise, men hjertets hengivelse til det åndelige Jerusalem vekket lengselen til den jordslige by, å se det sted som er et bilde på din ånds reise. Dette er pilegrimens paradoks.¹⁴ Ved å gjøre den faktiske reise unødvendig og den nødvendige reise åndelig, blir begjæret etter en faktisk reise desto sterkere. Sagt i ordene til itinerarie-forfatteren fra 700 tallet, *amore cœlestis Hierusalem cœpit terrestrem suspirare*,¹⁵ «av kjærlighet til det himmelske Jerusalem begynte han å lengte etter det jordiske».

Allikevel, det var ikke først og fremst det Gamle Testamentets trykk på Jerusalem og det hellige land, som førte til den kristne pilegrimsferd der. De var i beste fall sekundære årsaker som virket inn og forsterket de kristnes overbevisning. For pilegrimsferden ble rettferdiggjort, ikke gjennom det gamle testamente, men av det nye. For selv om det Nye Testamentet var universalistisk i sin kjerne, slik at frelsen var tilgjengelig for alle og uavhengig av sted, var det kristne budskap avhengig av Jesus som en kroppslig og historisk handlende skikkelse. Det var ikke først og fremst hans prekener og lære som var det sentrale, men inkarnasjonen, og hva som hadde skjedd med Jesus. Altså hans død og oppstandelse, som skjedde på en bestemt tid og på et bestemt sted.

Det var en refleksjon over det Nye Testamentets historiske opphav, eller evangelienes gjenfortelling av de hendelsene som skjedde med Jesus i Betlehem, Nasaret og ikke minst Jerusalem som først og fremst tiltrakk den kristne pilgrim. Det var ikke det gammeltestamentlige aller helligste som tiltrakk, men å se, og selv bevitne det Nye Testamentets historie, å se hvor disse hendelsene tok sted, og tilbe der. Slik ble Jerusalem generelt, og senere kirken i Jerusalem, et levende bindeledd mellom de kristne og de hendelser som var troens største mysterier.¹⁶

Gjennom å reise til det land hvor Bibelens hendelser hadde tatt sted kunne man involvere seg i Bibelen og troens sentrale hendelser på en bedre måte. Pilegrimene var overbevist om at de bibelske hendelser, og spesielt inkarnasjonens mysterium satte spor i stedene selv, slik at å bevitne disse ga deg en unik innsikt eller deltakelse i det bibelske drama. Med dette i bakhodet kan vi se hvordan de forskjellige pilegrimene benyttet seg av Bibelen i sin reise.

14 Bartholomew, C.G., and F. Hughes, *Explorations in a Christian Theology of Pilgrimage*, 1.

15 «Alia vita willibaldo», i *Acta Sanctorum Ordinis S. Benedicti: Saeculum Tertium*, Sebastianum Coleti & Josephum Bettinelli, 1734, 348.

16 Wilken, R.L., *The Land Called Holy: Palestine in Christian History and Thought*, 62-63.

Bibelen og pilegrimen

De kristne som reiste til det hellige land, reiste med Bibelen i hendene eller i bakhodet. Men hvordan de brukte den i møte med det hellige land varierte.

Vi har allerede sett at de første kristne som reiste til Jerusalem, Meliton av Sardis og Alexander av Jerusalem, reiste med Bibelen som utgangspunkt. Meliton, som vi allerede har sett,¹⁷ begrunnet reisen sin ut ifra et ønske om å undersøke de beliggenheter hvor Bibelens hendelser tok sted og lære Bibelen bedre å kjenne som en følge av det. Spesielt viktig for ham var det at han ved hjelp av reisen med større sikkerhet kunne få klarhet i hvilke tekster som hørte til i det Gamle Testamente. Hans reise var reise en from bibelforskers og historikers reise. Han var ikke den eneste som reiste til det hellige land som en del av sin bibelforskning. Å reise til det hellige land kunne gi den troende uvurderlig innsikt i skriften. Både Origenes og Eusebius fulgte i Melitons fotspor. Dette satte sine spor i bibeleksegesen. Eusebius skrev sitt verk *Onomastikon* i 290-årene, hvor bibelske stedsnavn ble utlagt og forklart med bakgrunn i dagens topografi. Dette var ikke nødvendigvis fordi Eusebius anså det som viktig å kjenne til dagens landskap, men fordi det var en naturlig måte drive eksegesi på. Det viktige for vår del er at landskapet ble gjort til et utgangspunkt for å eksegere Bibelen.

Egeria og Bibelen

Egeria gjør alltid Bibelens nærvær tydelig i hennes pilegrimsreise. Alltid nevnes det hva som har skjedd på det aktuelle stedet, men også det at hun leste fra Bibelen på det stedet. Derfor er det spennende å se på Egerias bruk av Bibelen, fordi hennes tekst i stor grad krystalliserer hvordan Bibelen ble brukt blant av de senantikke pilegrimer. Hun har tidvis blitt sett på som det ypperste eksempel på den ideelle senantikke pilegrim. Hele hennes reise rammes inn av Bibelen. Fra hennes innledende pilegrimsiver, til hvordan identifiserer det bibelske landskap, og hennes interaksjon med det når det er identifisert, er fullstendig formet av Skriften. Bibelen var den hellige linse hun så sin reise og stedene hun besøkte gjennom.¹⁸ Denne linsen farget hennes syn så sterkt at alt som ikke direkte angikk Bibelen, forsvant ut i periferien. Den verden hun så *var* Bibelens. Det er denne verden hun som pilegrim vandret i, det var denne verden hun forventet å se, og som hun faktisk så når hun fant stedene som Bibelen forteller om. Det viktige for Egeria var derfor ikke hvordan stedene faktisk ser ut, det sa hun sjeldent noe om, og når hun gjorde det er beskrivelsene som oftest

¹⁷ Se Kap. 2, 14-15.

¹⁸ Dietz, M., *Wandering Monks, Virgins, and Pilgrims: Ascetic Travel in the Mediterranean World, A.D. 300-800*, Pennsylvania: Pennsylvania State University Press, 2005, 53.

vage. «*Dalen er kjempestor*» og « *fjellene er veldig høye*»¹⁹ er det nærmeste vi kommer en virkelig landskapsbeskrivelse, og disse brukes ofte for å understreke hvor strevsomt det var å nå pilegrimsmålene snarere enn å beskrive hvordan stedene faktisk så ut. Det som var verdt å nevne ved et sted, det som gjorde det minneverdig, var dets tilknytning til Bibelen. Men fant hun først et sted som pekte til Bibelen, måtte hun besøke det, og hun insisterte på at hennes veiledere skulle vise henne hvert eneste sted som var nevnt i Skriften.²⁰ Vi kan se tydelig denne fremgangsmåten nå Egeria besøker Horebfjellet.

*«Alt dette viste de hellige mennene oss. Her deltok vi også i messen og ba en brennende bønn, og derpå leste vi i teksten om nettopp dette i kongenes bok. For alltid når vi kom frem til stedene vi ville se, lå det meg særlig på hjerte at vi fikk høre Bibelens tekster om dem.»*²¹

Egeria forklarer her hvordan hun tilnærmet seg de bibelske stedene, og i itinerariet gjengir hun dette mønsteret. Først beskriver hun hva som har skjedd der, altså hvilken bibelsk hendelse som tok sted der, ofte i hvilken bok det stammer fra, som i dette tilfellet er kongenes bok. Deretter deltok de straks i bønn, messen (*oblationem*), og så leste de det relevant utdraget fra Bibelen. Møtet med det bibelske sted preges altså av tre aspekter. Først en beskrivelse av stedets bibelske bakgrunn, deretter bønn, etterfulgt av bibellesning. I alle disse står skriften som det sentrale. Stedet knyttes til Skriften i beskrivelsen, bønningen kan vi med god grunn anta også ble tilpasset sted og tid (*It. Eg. XXXI. 1*). Men viktigst av disse var lesningen av Bibelen på selve stedet. Det var lesningen som det lå henne særlig på hjertet (*It. Eg. IV.3*).

I resten av itinerariet ser vi at følger hun samme mønster, med samme fokus på bibellesing. Vi kan gå så langt å si at det å få Bibelen resitert på stedene selv lå i kjernen av hennes pilegrimsreise. De andre sidene vi har sett på, beskrivelsen av stedet og den liturgiske bønn, er også tilstede, men de leder opp til lesningen og tydeliggjør sammenhengen mellom lesningen og stedet. Men stedets rolle er underlagt skriften. For når stedet presenteres, gjøres det innenfor et bibelhistorisk rammeverk. Vi kan se dette klarere i hennes gjengivelse av reisen til Nebosberget, og da spesielt hennes små avstikkere på veien dit. Etter at hun har satt ut på reisen kommer hun over en eng, Livias, som var stedet for en bibelsk hendelse. For,

På dette sted var det også at Josva, nuns sønn, straks etter at Moses hadde forlatt dem, "ble fylt med kunnskapens ånd, for Moses hadde lagt sine hender på ham", slik det står skrevet (5 Mos 34,9). Her

19 Egeria, «*Itinerarium Egeriae*» II.1 og III.3. I *Itineraria et alia geographica, Corpus Christianorum* 175, Tornhout: 1965.

20 For eksempel, *It. Eg. III.7* og *X.8*

21 Egeria, *Egerias Reise Til Det Hellige Land*, 34.

på dette sted skrev Moses femte mosebok, og her var det også at han "leste for alle israelittenes ører ordene fra sin lovsang like til slutten", salmen som står i femte Mosebok (5 Mos 32, 1-43) Her var det "den hellige Moses, Guds mann, velsignet Israels barn" (5 Mos 33,1). Da vi var kommet til sletten gikk vi også frem til stedet. Der holdt vi bønn og leste fra femte mosebok uten å glemme Moses' lovsang og heller ikke hans velsignelse av Israels barn. Etter Bibel-lesningen holdt vi atter bønn og med takk til Gud dro vi derifra. For alltid når vi kom til et av de efterlengtede steder, holdt vi først bønn, så ble det lest fra Bibelen og sunget en davidssalme som passet; vi avsluttet også med en bønn. I pakt med Guds vilje gjorde vi alltid slik når vi kom til våre ønskers mål.²²

Her peker Egeria desto tydeligere på hvordan hun rammer inn sine erfaringer i Bibelen, i så stor grad at det hun skuer synes å være skriften snarere enn stedet. Livias var et sentralt sted i Moses liv. Denne tilknytning, eller henvisning til Bibelens hellige historie er nok. *Hva* som skjeddde der er beskrivelse nok. Det er verdt å merke seg dette. For i Egerias itinerarium, et verk som beskriver hennes reise til faktiske steder, er stedene selv nesten fullstendig fraværende. Det er tilstede i den grad skriften er det, og ikke mer. Det vil si, stedet har ikke et liv utenom Bibelen og står fullstendig i bakgrunnen. For Egeria er stedet underlagt Skriften, og stedet er bare interessant fordi det er åstedet for den hellige historie.²³ Derfor er stedet for Egeria fullstendig avhengig av Bibelen for sin mening.

I Egerias itinerarium står stedet nærmest som en plattform som, når det kombineres med skriftens ord, utløser en unik erfaring av Bibelen. Å være på stedet, og høre Bibelens ord der, opphevede nærmest den historiske avstanden mellom pilegrimen og Bibelens hendelser. Dette forklarer også hvorfor stedet står i bakgrunnen. Det er en base for en bibelsk erfaring. Det viktige for Egeria var *at* stedet var der, og *at* hun besøkte det, ikke hvordan dette stedet faktisk så ut, fordi det var ikke det viktige. Det var Bibelens historie hun så på stedene, og uten denne tilknytning hadde stedet ingen funksjon. Hennes opplevelse av stedet blir derfor den samme som de bibelske karakterers. Hun ser og opplever det Bibelen beskriver. Å lese og be på stedet er *mimetiske* handlinger, i bysantinisten Gary Vikans ord.²⁴ Det vil si, det er handlinger som etterligner et forbilde. Ved å stille seg på stedet og lese etterligner Egeria den bibelske handling og kommer slik til teksten på en ny måte. Gjennom *mimesis* ser Egeria tekstens historie, og blir slik selv en deltaker i den. En slik måte å forholde seg til de bibelske steder er ikke unik for Egeria. Hieronymus uttrykker mange av de samme forutsetningene til Egeria når han beskriver den romerske aristokraten og klostergrunnleggeren Paulas pilegrimsreise til det hellige land. Når Paula ber foran

22 Egeria, *Egerias Reise Til Det Hellige Land*, 40-41.

23 Leyerle, Blake. «Landscape as Cartography in Early Christian Pilgrimage Narratives.» *Journal of the American Academy of Religion* 64, no. 1 (1996): 128.

24 Vikan, Gary, *Early Byzantine Pilgrimage Art*, Washington, D.C.: Harvard University Press, 2010, 27.

det sanne kors i Jerusalem, ber hun med slik en iver at det var som om hun så Herren henge på korset fortsatt.²⁵ Bønn på stedet gjorde Bibelen nærværende.

Men for at Bibelen skulle bli nærværende måtte du be på rett sted. Dette ser vi når hun forteller om en hellig munk hun møtte i en øde dal, uten noen tydelig bibelsk historie knyttet til seg. Derfor spør hun seg «*hva dette var for en dal siden en munk hadde slått seg ned der, for jeg mente det måtte ha sin grunn.*»²⁶ Altså, stedet, hvis det skulle være av interesse, for henne og for munken, måtte jo være det av en grunn, det vil si, det måtte jo ha en tilknytning til Bibelen. At en hellig mann skulle slå seg ned på et sted uten en bibelsk tilknytning virker for Egeria helt utenkelig. Senere viser det seg også at stedet faktisk har en bibelsk bakgrunn.

Egeria bruker også stedene, at hun har sett dem, til å styrke Bibelens troverdighet gjennom sitt eget vitnesbyrd. Hun skrev som vi allerede har sett, til en gruppe nonner eller fromme koner som var opptatt av den fromme bibellesningen. Hun, som pilegrim, kan selv legge til sitt vitnesbyrd til Bibelen, og styrke dens troverdighet, fordi hun selv har sett åstedet for Bibelens historie. Dette forklarer også trykket på *ipso loco*. Selve stedet er sentralt fordi hun kan se det, og derfor bekrefte Bibelens sannhet. Hun blir derfor slikt sett et øyenvitne for Bibelen. Gjennom å mimetisk be og lese på stedet, ble Egeria selv et vitne for skriftens sannhet.

Bibelen hos Egeria er alltid i forsetet og slippes alltid av syne. Konstant henviser hun til Bibelen, til spesifikke skriftsteder, samtidig som hun henviser til hendelser og bibelsteder. Desto viktigere er det at hun selv bevisst henviser til den. Hun ønsker å holde Bibelen nært hos dem som skal lese dem, for å minne dem på at Bibelen er det hun ønsker å se på, og at hennes itinerarium er bibelsk fundert. Egeria kan derfor med rettes kalles en Skriftens pilegrim.

Piacenza-pilegrimen og Bibelen

På de knappe to hundre år mellom Egeria og Piacenza-pilegrimen har det skjedd mye, både når det kommer til det teologiske klima, men også i de troendes fromhetsliv.²⁷ Spesielt merkbart var denne fromheten i synet på det hellige sted, og ting, som vi skal se i femte kapittel. Spor av disse endringene ser vi også tydelig i Antoninus bruk av Bibelen. Piacenza-itinerariets bruk av Bibelen skiller seg på flere måter fra de tidligere nevnte pilegrimer, også Egerias itinerarie. I motsetning til Egeria, som konstant siterer Bibelen og nøyaktig henviser til hvilke av Bibelens bøker hun tenker på, er Piacenza-pilegrimen sparsommelig med sitater og peker nesten aldri direkte på hvilke av

25 Jerome, «Letter 108 to Eustochium», i Wilkinson, John, *Jerusalem Pilgrims: Before the Crusades*, 83.

26 Egeria, *Egerias Reise Til Det Hellige Land*, 45.

27 Krueger, Derek, «Christian piety and Practice in the sixth century» i Maas, Michael (Red.), *The Cambridge Companion to the Age of Justinian*, Cambridge: Cambridge University Press, 2006, 291.

Bibelens bøker han referer til. Som oftest holder det med et enkelt «*som vi kan lese om i skriften*» (It. 8). Dette er en forenkling Egeria aldri ville tillatt seg.

Fordi flere av itinerariets henvisninger til Bibelen er vage og sjeldent direkte viser til spesifikke skriftsteder, har enkelte forskere, som Blake Leyerle, antatt at forfatterens kjennskap til Bibelen var begrenset, eller direkte mangelfull.²⁸ Jeg ønsker her å se på Antoninus' bruk av Bibelen og dens innflytelse på itinerariet hans. Det vil bli vist at Piacenza-pilegrimens bibelkunnskap ikke er ubetydelig, og at han skrev teksten med Bibelen i bakhodet. Jeg skal se på tekstens bibelsitater og åpenbare bibelreferanser, samt allusjoner til hendelser og steder som ikke direkte hentyder til et bestemt skriftsted. Jeg skal også se på hans bruk av bibelske begreper og termer. Til slutt ønsker jeg å diskutere Bibelens funksjon i Piacenza-pilegrimens pilegrimsreise og itinerariet.

Men innledningsvis er det naturlig å spørre seg i denne sammenheng, hvilken Bibel? Eller, hvilken bibeloversettelse var Piacenza-pilegrimen kjent med? Med tanke på at ingenting tyder på at Antoninus kunne gresk, må hans Bibel vært en latinsk oversettelse. På det aktuelle tidspunkt fantes det flere latinske oversettelser av Bibelen i omløp. Viktigste er gruppen kjent under navnet *Vetus Latina*, en serie latinske oversettelser, i forskjellig stil og oversatt på forskjellige tidspunkt, og Hieronymus oversettelse, *Vulgata*. Fra tidlig av ble Hieronymus oversettelse foretrukket og den ble gradvis den normative latinske tekst, men på 500-tallet var fortsatt begge til stede og brukt regelmessig, spesielt i Italia og omegn, som Pave Gregor bevitnet når han understrekte at den apostoliske stol benyttet seg av begge.²⁹ Han kan altså ha kjent til begge utgavene, men ut fra de direkte sitatene vi snart skal se på, tyder disse på at det var Hieronymus tekst han forholdt seg til. Hans sitater er for det meste identiske med teksten til *Vulgata*, med noen mindre variasjoner, som ikke bryter med *vulgatas* stil. Det er derfor *Vulgataen* jeg bruker som basetekst når jeg undersøker Bibelen i itinerariet.

Direkte henvisninger

Itinerariet henviser direkte til Skriften på to måter. Gjennom sitater, eller ved en henvisning i typisk forstand, altså en tydelig gjenfortelling som det var forventet at leseren skulle forstå. Av disse to er den sistnevnte uten tvil den oftest brukte. Men teksten siterer også skriftsteder flere ganger. Vi kan begynne ved å se på disse, hvor tekstens intertekstualitet er klarest.

Itinerariet siterer direkte fra skriften iallefall fire ganger (It. 6,9, 20, og 35). Siden dette er så få ganger velger jeg å se på alle. To av disse er fra det Nye Testamente, henholdsvis Matt 17, 4 og

28 Leyerle, Blake. «Landscape as Cartography in Early Christian Pilgrimage Narratives,» *Journal of the American Academy of Religion* 64, no. 1 (1996), 134.

29 Sam Angus, «Vulgate» i *The International Standard Bible Encyclopedia*, Chicago: Wm. B. Eerdmans, 1915.

Luk 23, 38, og resten er sitater fra Salmenes bok, henholdsvis Salme 133, og 107.

Det er verdt å merke seg innledningsvis hvilke tekster som siteres. Det er det Nye Testamente og Salmenes bok som Piacenza-pilegrimen kjenner godt nok til å sitere. Dette kan bety mye, men det er med dette ikke unaturlig å anta at Antoninus kjenner til disse tekstene spesielt godt. Evangeliene og salmenes bok var helt sentrale i utviklingen av det kristne fromhetsliv, spesielt i det liturgiske liv. Fra kristentroens tidligste dager holdt Salmenes bok en særstilling blant det Gamle Testamentets bøker. De ble sunget i liturgien, men spesielt viktig for oss, var at de ble brukt som bønn i seg selv, for prester, asketer, og fromme legfolk, til visse tider av dagen. Egeria nevner ofte diakoner og prester som ledet folket i liturgiske resitasjoner av salmene til visse tider av døgnet. Og senere, i den monastiske kultur, kom det å resitere Salmenes bok til å bli et helt sentralt aspekt ved klosterlivet. I Benedikt av Nursias regel, som ble til i første halvdel av 500-tallet, fremstår det å be tidebønnene, altså salmer fra salmenes bok, som den mest selvfølgelige og sentrale oppgave for munken, og regelen forklarer den rette prosedyre i stor detalj.³⁰ I det hele var 500-tallet en tid hvor liturgien generelt, og spesielt den liturgiske salmesang fikk fastere form og større prestisje, også blant legfolket.³¹ Men først og fremst var tidebønnene munkene og asketenes oppgave. Det er ikke urimelig å anta at Piacenza-pilegrimen og det at han tilhørte et kloster, enten under pilegrimsreisen, eller i tiden etterpå, kan forklare hvorfor Salmenes bok og evangeliene er så fremtredende i itinerariet.

Det første nytestamentlige skriftsitat brukes når Antoninus besøker Taborfjellet, hvor han på toppen fant en slette hvor det sto tre kirker. Han forklarer hvorfor disse tre kirkene står der ved å sitere Matteus-evangeliet. Her hadde en disippel sagt til Jesus, «*Faciamus hic tria tabernacula*» (*It. 6 «la oss her lage tre hytter»*). Sitatet er kort, men det er tydeligvis antatt å være informativt for leseren. Konteksten i Matteus-evangeliet er at Peter, Jakob og Johannes har bevitnet Jesu forvandling og samtale med Moses og Elia, og sitatet er Peters forespørsel om å bygge tre hytter til ære for hver av dem. Interessant nok, nevnes ikke denne konteksten i itinerariet. Antoninus nevner bare at det sto tre kirker der, og at det var stedet for Peters forespørsel. Kanskje var referansen var åpenbar at det ikke følte som nødvendig å utdype. Denne historien, og Peters utsagn er gjengitt også i Markus-evangeliet (9,4) og Lukas-evangeliet (9,33), og den latinske ordlyden er også der ganske lik. Men disse mangler ordet *hic* som både Matteus-evangeliet og itinerariet inkluderer. Hvorvidt forfatteren bevisst henviser til Matteus-evangeliets fortelling, eller bare gjengir hendelsen slik han husker det, er vanskelig å si. Sitatet står allikevel klart nærmest Matteus-evangeliet.

Piacenza-pilegrimen siterer Bibelen for andre gang når han gjengir hans første besøk til

30 Benedikt av Nursia, St. Benedikt: Regel/Vita. Oslo: Efreml forlag, 2009, 79-88.

31 Mer om dette i Krueger, Derek, «Christian piety and Practice in the sixth century» i Maas, Michael. *The Cambridge Companion to the Age of Justinian*, Cambridge: Cambridge University Press, 2006, 297-300.

Jerusalem, og forteller om hans besøk i Konstantins gravkirke, kirken som Konstantin reiste over Jesu grav. Der finner han kammeret hvor Jesu kors og andre sentrale hellige objekter fra lidelseshistorien er fremstilt, blant annet innskriften som ble festet ved korset, hvor det sto skrevet «*hic est rex judaeorum*» (It..20 «Dette er jødenes konge»). Ordlyden kommer denne gang fra Luk 23, 38. Som ovennevnte henvisning, er sitatet kort og deskriptiv, men ikke fullt så kontekstløs som det forrige. Itinerariet selv tydeliggjør at dette står på innskriften som ble festet over hodet til Jesus når han hang på korset. Itinerariets gjengivelse er lik Lukas-evangeliets gjengivelse av ordene som sto skrevet på den, selv om også Markus-evangeliet (15,26) og Johannes-evangeliet (19,19) henviser til samme skilt. Her er derimot forskjellene noe større. I disse to utelukkes *hic est* og i Johannes nevnes også Jesu navn. Teksten viser altså forholdsvis tydelig tilbake til Lukas, snarere enn de andre. Dette betyr heller ikke nødvendigvis at han bevisst sikter seg inn på å henviser til dette stedet. Det kan ha vært slik han husket historien, eller det kan ha vært den formulering som sto på innskriften han så. Teksten gjør det ikke tydelig at henvisningen er til skriften, eller om han bare gjengir det han så.

I begge disse gjør ikke forfatteren det tydelig hvorvidt han siterer Bibelen, og iallefall ikke til hvilke tekster han viser til. For han holder det å gjengi nok til at leseren skal forstå hva det er han beskriver og dets tilknytning til Bibelen. Men noen ganger gjør han det tydelig at han henviser til et bestemt bibelsted, som vi straks skal se.

Antoninus henviser til Salmenes bok flere ganger, noen mer direkte enn andre. Den første gangen han henviser til en bibelsk Salme er når han passerer gjennom Jordandalen og beskriver Hermonfjellet, «*som vi kan lese om i salmen*» (It.. 9). Videre beskrives en mirakelbringende sky som stiger opp fra fjellet og regner helbredende dugg (*ros*) over sentrale hellige steder i Jerusalem, «*Dette er duggen som det synges om i salmen: det er som dugg fra hermon, som faller på sions fjell*»³² Salmen han peker på er Salme 133 og utdraget gjengis ganske trofast mot den latinske Bibel, og med unntak av et tillagt *ab*. Men desto viktigere, det poengteres at han henviser, i det han skriver «*som vi kan lese om*». Det som er interessant å merke seg med dette utdraget, er at salmens kontekst overses. Det sitatet skal beskrive, duggen, er ikke det salmen tar for seg. Den lovpriser dyden ved et godt broderlig fellesskap. Snarere blir sitatet fullstendig dekontekstualisert for å kunne beskrive et hellig fenomen, og plassere det innenfor et bibelsk rammeverk. Det har blitt foreslått av blant annet John Wilkinson, en pilegrimshistoriker og oversetter av Piacenza-itinerariet, at dette utdraget, sammen med noen andre deler av itinerariet, ikke er erfaringer gjort av Antoninus selv, men snarere materiale forfatteren har lånt fra guidebøker eller stoler på gjenfortellinger fra andre pilegrimer til

32 It. 9, «*ipse est enim ros, qui cantatur in psalmo: sicut ros ab hermon qui descendit in monte Sion*».

det hellige land.³³ Dette kan bety at også henvisningen er lånt, selv om den deler mange likhetstrekk med resten av henvisningene hans. Hvis han har lånt den, så har han gjort den til sin, ved å innarbeide den i itinerariet.

På vei til Sinaifjellet, under den lange og tunge passasjen gjennom ørkenen fra Gaza, blir Antoninus stilt ovenfor nok et bibelsk landskap, i ørkenens indre. For der er stedet *It. 35*, «*om hvilket det sies (qua dicitur)s: jorden ble salt på grunn av dets innbyggernes ondskap.*»³⁴ Her henviser Piacenza-pilegrimen bevisst og direkte til Bibelen i *qua dicitur*. Skriften er det underforståtte referansepunkt. Nok en gang, i motsetning til Egeria, nevner han ikke hvilken bok han viser til, men ut ifra utdraget er det tydelig at han tenker på Salme 107, 34 (106 i Vulgata). Utdraget er i tråd med resten av hans gjenfortelling av sin reise gjennom et goldt landskap, med lange dagsmarsjer og små vannrasjoner, og sitatet tjener til å forsterke inntrykket av reisens harde virkelighet. Men også i dette landskapet, som er forlatt og ufruktbart, og ikke rommer noen spesielle helligdommer, gjøres Bibelen tilstedeværende, i det Skriften forklarer og beskriver det. Også det tilsynelatende gudsforlatte landskap rammes inn av Skriften, ved å være stedet hvor Gud har vist sin allmakt på en spesiell, men bibelsk måte, ved å gjøre et fruktbart land salt.

Allusjoner og bibelske begreper

I itinerariet alluderes det også ofte til sentrale skriftsteder, hendelser i Bibelen, og enkelte bibelske ord og begreper. Det virker som Antoninus ofte bruker allusjoner og enkelte begreper uten noen bestemte skriftsted i tankene. Disse spiller på Bibelen, og skaper en bibelsk atmosfære i itinerariet, selv når stedene han besøker selv ikke direkte står i en klar bibelsk kontekst. Ved å bruke et bibelsk begrepsapparat holder Piacenza-pilegrimen itinerariet rettet mot skriften. Han gjør dette på to måter. Ved å alludere til bibelske hendelser, uten å gjengi eller sitere skriften, og desto vagere, å benytte seg ord og uttrykk med bibelsk klang.

Det finnes noen grensetilfeller, det vil si noen utdrag som omformulerer en bibelsk tekst, eller bruker begreper som tydelig spiller på et bestemt bibelsk konsept eller sted, uten å helt gjøre allusjonen tydelig. Som når han beskriver åkeren som ble kjøpt for pengene judas forrådte Jesus for. Denne åkeren kalles «*Hakeldemak, det er blodåkeren, hvor alle fremmede(pilegrimer) begravnes.*»³⁵ Her forklarer han hvorfor stedet kalles Hakeldemak, og gjør det på en måte som er så lik Matt 27,7-8, at det er vanskelig å tro at han ikke viser til evangeliet. Ordstillingen er ikke lik, men de sentrale trekkene fra Matteus-evangeliet er med. At åkeren kalles Hakeldemak, at det betyr blodåkeren, og at

33 Wilkinson, John, *Jerusalem Pilgrims: Before the Crusades*, 13.

34 *It. 35* «*qua dicitur: Terra in salsugine a malitia inhabitantium in ea*»

35 *It. 26*, «*Acheldemach, hoc est ager sanguinis, in quo sepeliuntur omnes perigrini*»

det er et gravsted for utlendinger og fremmede (*peregrinos*). Spesielt viktig for oss er begrepet hakeldama (*acheldemach*), og dets forklaring, blodåkeren (*ager sanguinis*). Disse er sterke begreper som klart ga en bibelsk klang til itinerariet og traff dypt i den kristne bevissthet. Dette settet brukes også i Apostlenes gjerninger 1, 19, men itinerariet deler ikke den mørke konnotasjonen til Judas' voldelige død og den ubehagelige stemning som kommuniseres i det. For teksten fortsetter med å informere oss om at på den åkeren «*er det mange små celler for Guds tjenere [les:munker] hvor det gjøres mange undere. Og noen steder blant gravene står det vinstokker og frukttrær. (It. 26)* Ganske pittoresk med andre ord. Vi kan også merke oss her at dette er en av få ganger pilegrimen bruker ordet *peregrinus*, pilegrim. Gitt konteksten synes det som at Antoninus bruker ordet for å vise til religiøse reisende som han selv, og ikke utlendinger og fremmede som er ordets tidligere betydning. Dette synes iallefall å samsvare med gravstedets fredfulle og undergjørende atmosfære. Blodåkeren er ikke lenger et uhyggelig sted, men et hvilens sted hvor munkene utøver mirakler og pilegrimer får sitt endelige hvilested.

En annen, litt mer underlig, henvisning til et visst bibelsk materiale finner vi i hans beskrivelse av en stein han finner i Sionkirken i Jerusalem. Her ser han «*hjørnesteinen (lapide angulare) som det leses om i skriften, som ble avvist av byggerne*» (It. 22). Hjørnesteinen er et sentralt bilde i alle de synoptiske evangeliene, men har sitt opphav i det Gamle Testamente, i Salme 118 og Jesaja 28, 16. Bildet brukes også i Peters første brev. Det er et sterkt bilde med en dyp bibelsk klangbunn, men det bar som oftest en spesiell betydning. For eksempel, i den nytestamentlige kontekst ble hjørnesteinen forstått å være Jesus som fungerte som hjørnesteinen for det kristne fellesskap, kirken. Men i Piacenza-itinerariet har hjørnesteinen blitt til en faktisk stein man kan ta og løfte på. Itinerariet forteller videre at den var blitt lagt der av Jesus selv, da kirken en gang var Jakobs hus. Dette samsvarer med en bokstavelig fortolkning av Jesaias (28, 16) bruk av begrepet hvor følgende ord legges i Guds munn: «*se jeg legger en grunnstein på sion... en kostbar hjørnestein*». Dette samme utdrag er også det Peters første brev henviser til når det står skrevet at «*på sion legger jeg en hjørnestein*» (1 Pet 2, 6). Dette brevet identifiserer denne hjørnesteinen som den bygningsmennene vraket i Salme 118. Det er derfor ikke utenkelig å anta at det er dette skriftstedet Antoninus indirekte henviser til. I dette er de sentrale elementene fra Salme 118, og Jesaja 28. Men det forblir uklart, selv om det er tydelig at han ser på hjørnesteinen som en bibelsk relikvie. Det at det fantes en stein som ble identifisert som hjørnesteinen er ikke så merkelig som man først skulle trodd. Som vi tidligere har sett, var det fra Origenes tid vanlig å lese Bibelen i flere forstander, hvor den bokstavelige, eller historiske forstand, var utgangspunktet, etterfulgt av en typologisk og åndelig forstand. Selv om salmene og Jesaja som oftest ble lest ble typologisk og åndelig, ble aldri den bokstavelige og historiske lesning glemt. Den var utgangspunktet for høyere

leseformer, men den hadde også en selvstendig mening.³⁶ Ut ifra en slik kontekst kan vi forstå den faktiske hjørnesteinen pilegrimen kom over. Den var et resultat av en litt spesiell bokstaveliggjøring av Skriften. Den faktiske hjørnestein vitner altså om et fromhetsliv hvor interessen for Bibelen alltid lå i den bokstavelige sfære, hvor pilegrimen kunne se og røre det Skriften vitnet om.³⁷

Men ved siden av slike grensetilfeller, henviser Piacenza-pilegrimen også til skriften på en mer ubestemt måte. Flere ganger skriver pilegrimen at han besøkte steder som *det kan leses om* (*legitur* og *dicitur*), uten videre forklaring. Det er fem anledninger han selv bevisst henviser til skriften på en slik måte, altså hvor hva han faktisk viser til forblir uklart.³⁸ For de fleste av disse er det nok med å nevne at det kan leses om i Skriften.

Til felles har de at de ikke nødvendigvis spiller på et klart bibelsted. Noen henviser altså bare til Skriften som sådan, men andre igjen peker på en spesiell bok, som Salmenes bok. Men blant disse synes det å være to former tvetydige bibelhenvvisninger i itinerariet, hver med sin funksjon. Den ene formen er som det ovennevnte eksempel med hjørnesteinen. Den er knyttet til et visst objekt som skal forklares og beskrives. Den andre gruppen, som er langt mer vag, er knyttet til en viss presentasjon av et bredere landskap, snarere enn en bestemt ting eller sted, og tjente til å sette landskapet selv inn i en bibelsk kontekst.

Den første klassen er altså av formen vi har sett i hjørnesteinen, et bibelsk objekt som knyttes til Skriften. I Konstantins basilika, etter han har sett Jesu kors, kommer han over noen andre objekter fra lidelseshistorien, som «*spongia et canna, de quibus legitur in evangelio*» (*It. 20, «svampen og stangen, som vi kan lese om i evangeliet»*). Svampen og stangen han ser er den svampen som ble dynket i vineddik og gitt til Jesus mens han hang på korset. Her henviser pilegrimen tydelig til en bibelsk hendelse, som dokumenteres i alle evangeliene, og det er tvilsomt at han tenker på et bestemt evangeliets gjengivelse, men snarere henviser til evangeliet som et generelt begrep, som innebefatter alle, for å knytte disse objektene til den nytestamentlige lidelseshistorie. Ordet han bruker om svamp, *spongia*, samsvarer med alle evangeliene, og ordet for stang eller stokk, *canna*, med ingen, noe som styrker tanken om at dette var ment som en referanse av en mer generell sort. Slikt sett er ikke referansen vag i ordets strengeste forstand, fordi den peker tydelig til en bestemt hendelse avbildet i Bibelen, men allikevel er den vag, i det den ikke spiller på en bestemt utgave av historien. Referansen har en viss funksjon i itinerariet. Den bestemmer objektene verdi. Svampen og stangen nevnes og får sin verdi av at det er de samme som vi kan lese om i evangeliene. Det er virkelig svampen Jesus selv drakk av. Her kan vi se

36 O'Keefe, John J., og Russell R. Reno, *Sanctified Vision: An Introduction to Early Christian Interpretation of the Bible*, Baltimore: Johns Hopkins University Press, 2005, 100.

37 Hunt, E. D., *Holy Land Pilgrimage in the Later Roman Empire*, 90.

38 *It. 6, 8, 9, 20, 22*

sporene av bevegelse som er interessant. Hos Egeria var stedene og de hellige ting der springbrettet for en erfaring av skriften. Erfaringen begynte med tingene og sluttet med skriften. Men her er veien en annen. Antoninus begynner med skriften, og ender med tingene. Henvisningen til evangeliet styrker objektets verdi, og fokuset ligger på objektene selv, som objekter for venerasjon, som konkrete og materielle rester av Bibelens historie.

Den andre formen er referanser som direkte knytter seg opp til de hellige steders topografi. Disse minner de om hvordan han bruker salmene, som vi tidligere har sett, til å beskrive et visst landskap. Disse referansene er derimot vagere, og er mindre innholdsrike enn salmene. Ofte beskriver de ikke landskapet som sådan, men spiller på at leserens kunnskap om Bibelen kan utfylle de beskrevne landskap. Vi kan se på to eksempler som tydeliggjør dette. Når pilegrimen ser ut ifra Taborfjellet kan han se «*flere forskjellige byer, som vi kan lese om i Kongenes bok*» (It. 6), og når han beskriver reiseruten gjennom Galilea, hvor han «*gikk gjennom mange byer, som det leses om i Skriften*» (8). Her ser vi at et viss gruppe byer nevnes, uten noen annen detalj enn at de er nevnt i skriften. Begge er vage, den ene så mer enn den andre. De virker nesten som en snarvei gjort av forfatteren for å slippe å måtte beskrive det som var for han uinteressant. Eller snarere, han antar at byene han passerer er kjente for leseren, og derfor ikke verdt å si noe mer om.

Men henvisningene, selv om de virker tilsynelatende tomme, sier noe. Henvisningene til Bibelen setter landskapet inn i en bibelsk setting. Stedet, selv om det ikke er et åsted for en viktig hendelse, eller rommer et hellig objekt, har også har en tilknytning til Bibelen. Dette er sentralt i pilegrimens selvforståelse. For pilegrimen, selv når han vandrer på steder som er tilsynelatende uten bibelsk innhold, vandrer i Bibelens landskap. Det er med et slikt blikk slike henvisninger gir mening. De tydeliggjør at det sted de vandrer er fullstendig bibelsk. Men samtidig som de gjør dette, kan vi se en annen bevegelse også. Skriften informerer landskapet, slik som i Egerias itinerarium, men landskapet informerer også Bibelen, eller iallefall pilegrimen og leserens forståelse av Bibelen. Dette har vi sett også i hans bruk av salmene, men dette gjelder også her. bibelhenvisningen skal trekke oppmerksomhet på stedet. Og ved dette gi oss en større innsikt i Bibelen. De vage henvisningene rettfærdiggjør å beskrive stedet selv. Fordi Bibelens verden ser *slik* ut, er det verdifullt å ha en rett forestilling om denne verdens faktiske utforming.

Men den aller vanligste formen for bibelske allusjoner er hans henvisning til bestemte hendelser som tok sted på bestemte steder, uten å vise detaljert til skriften. Nesten hvert eneste sted han nevner han har besøkt krydres med slike allusjoner. Konservativt beregnet finner vi godt over 30 slike allusjoner, hvorav storparten henviser til hendelser fra det gamle testamente. Det er her vi i størst grad kan spore pilegrimens egen kjennskap til Bibelen, og det forventede nivå på leseren. Jevnt over er disse allusjonene korte og konsise. De beskriver hva som har skjedd på det aktuelle

sted, uten å utdype. Som, når Antoninus vandrer i ørkenen i Israels fotspor og kommer over stedet «*hvor Moses brakte vann ut av stenen*» (It. 37). Mer kontekst gis ikke og det virker som det ventes at leseren kjenner historien fra før av. Temaet blir derfor det samme som vi har sett i de andre allusjonene, nemlig å knytte Bibelen til stedet. Andre steder var proppfulle av bibelsk historie. «*Det sted krysset Israels barn Jordanelven, profetenes barn mistet øksen, og fra det selvsamme sted ble Elia tatt opp til himmelen. Der er også står det lille fjellet Hermon, som det leses om i salmen.*»³⁹ Her alluderer pilegrimen til ikke mindre enn tre bibelske tekster, hvorav noen er forholdsvis obskure. Allikevel er han kort og gir ikke mer informasjon enn det han må for å få frem hvilke historier pilegrimen tenker på. Bibelen ble slik synliggjort, slik at innholdet, det skriften peker til, altså historiske hendelser og steder, skal tre frem i fokus. Bak slike allusjoner ser vi det et grunnleggende forestilling om at Bibelens innhold er tilgjengelig til å se og røre i datidens Palestina.⁴⁰ Som vi har sett er Egeria mye mer knyttet opp til Bibelens tekst, slik at stedet trigger en erfaring av tekst. Dette er ikke så sentralt i disse allusjonene. De nevner det aktuelle sted er åstedet for den og den hendelse fra Bibelen, uten å virke særlig bundet av Bibelens tekst, bare dens innhold. Skriften som tekst synes derfor å være litt i bakgrunnen i disse allusjonene. Men som en formidler av en viss hellig historie er Skriften i stor grad tilstede. Pilegrimen vandrer i et landskap full av bibelsk historie, men ikke av skrift. Allikevel tilsier disse allusjonene et intimt forhold til Bibelen, og spesielt den bibelske historie. Antoninus krevde mye av leseren, og han forventet at leseren skulle få med seg hvilke tekster han pekte på i sine korte referanser. Øksen som profetenes barn mistet i 2. Kongebok 6 er ikke en historie som er kjent for de fleste i dag, men han sløser ikke tid med å summere den, for det forventes at historien er kjent fra før av. Trykket ligger ikke på å gjens fortelle Bibelen, men å peke på stedet og kort summere stedets bibelske bakgrunn.

Piacenza-pilegrimen spiller også på enkelte begreper som er brukt i Bibelen, eller som har en bibelsk klang. Det finnes et flere eksempler på dette, som hans bruk av bibelske stedsnavn på byer som ikke lenger kalles ved navnet, som Samaria, som da ble kalt Neapolis (It. 6), men viktigst av dem er begrepet som piacenza-pilegrimen bruker om Jerusalem, nemlig *Sancta Civitas*, den hellige by. Slik beskriver pilegrimen sin første vandring inn i Jerusalem: «*Vi knelte og kysset jorden, og gikk inn i den hellige by*» (It. 18). Som begrep spiller dette på et bredt bibelsk materiale. Jerusalem holdt en helt unik posisjon i det Gamle Testamente og for det jødiske folk, som stedet for tempelet, hvor Gud hadde tatt sin bolig. Byens skjebne var sentral for deres selvforståelse.⁴¹ Spesielt viktig er Jerusalem i Salmenes bok, hvor flere salmer har Jerusalem som fokus. Men begrepet griper

39 It. 9, «*In ipso loco transierunt filii israhel: ibi et filii prophetarum perdiderunt securem et ex ipso loco adsumptus est Helias. In ipso loco est mons Hermon modicus, qui legitur in psalmo.*»

40 Hunt, E. D. Holy Land Pilgrimage in the Later Roman Empire, 90. 106.

41 Wilken, R.L., *The Land Called Holy: Palestine in Christian History and Thought*, 21.

også inn i det Nye Testamente. I Matteus-evangeliet brukes *den hellige by* for å henvise til Jerusalem, og i Johannes Åpenbaring brukes begrepet om det apokalyptiske nye Jerusalem, som enkelte senere spekulerte i kunne være det kristne Jerusalem, gjenoppbygget av keiser Konstantin.⁴² Ved å bruke ordet spiller altså Piacenza-pilegrimen på et begrep som har en dyp klangbunn både i de bibelske skrifter, men også i kirkens historie. Å bruke dette begrepet om Jerusalem, reflekterer en viss overbevisning om at den bibelske virkelighet er tilgjengelig i det historiske Jerusalem. Og denne overbevisning kan vi skimte av konteksten det brukes. For, som vi har sett, kyssende bakken går de inn i byen, og beveger seg rett til byens viktigste punkt, kilden for byens hellighet, Jesu grav, for å da tilbe. Deretter følger en detaljrik beskrivelse av graven, ornamentene, lampene og alteret tilknyttet den. Den hellige by er altså et begrep brukt i Bibelen, men Antoninus begrunner ordbruken ikke ved å spille direkte på denne tradisjonen, men ved å gi det mening ut ifra den Hellige grav og Golgota. Begrepet har sitt opphav i det Gamle Testamentet, men i Piacenza-itinerariet forstås ut ifra Jesus' historiske virke.

Apokryfe tekster

Ved siden av de kanoniske tekster synes Piacenza-pilegrimen å besitte en viss kjennskap til fortellinger fra enkelte apokryfe evangelier, da spesielt *Thomas barndomsevangelium*. To ganger henviser han til fortellinger som stammer fra dette. Dette er heller ikke noe å bli overrasket over, siden resepsjonshistorien til dette barndomsevangeliet vitner om at det må ha vært et forholdsvis tilgjengelig og populært verk, rettet mot «vanlige» kristne, uten noen spesiell teologisk agenda.⁴³

Han referer tydelig til en variant av barndomsevangeliets fortelling av lærerene som forsøkte å lære Jesus å lese, og innhøstningsunderet.⁴⁴

«Deretter kom vi til byen Nazareth, hvor det er mange undere. I synagogen der ligger fortsatt boken, i hvilken Herren ble satt til å lære ABCD»⁴⁵

«Foran kirken er det en slette, Herrens åker, hvor Herren sådde med sine egne hender, slik at den bærer med seg opp til tre mål korn. Dette samles to ganger i året, men det sås ikke der, for den gir det av seg selv.»⁴⁶

42 Wilken, R.L. *The Land Called Holy: Palestine in Christian History and Thought*, 96.

43 Aasgaard, Reidar, *The Childhood of Jesus: Decoding the Apocryphal Infancy Gospel of Thomas*, Eugene, Or.: Cascade Books, 2009, 187.

44 «Thomas Barndommsevangelium» 6-6 og 12, i *Apokryfe evangelier*, Oslo: Bokklubbene, 2001.

45 *It. 5*, «*Deinde venimus in civitatem Nazareth, in qua sunt multae virtutes. Ibi etiam sedit in sinagoga tomus, in quo abcd habuit Dominus inpositum.*»

46 *It. 13*, «*Ante basilica est campus, ager Domini, in quo Dominus manu sua seminavit, ferens satum usque ad modios tres, qui etiam bis in anno colligitur, qui numquam seminatur, sed ex se nascitur.*»

Hvorvidt disse utdragene betyr at han personlig har lest barndomsevangeliet, eller om han kjenner til en bestemt variant av samme historie, er ikke så viktig. Det interessante er å se hvordan disse to apokryfe fortellingene vises til. For det er ingen vesentlig forskjell mellom presentasjonen av disse to episodene, og den vanlige bibelallusjon. Pilegrimen tviler på ingen måte på disse episodenes historisitet, på samme måte som en slik tvil mangler ovenfor de kanoniske bibeltekster. Disse historiene synes altså å ha blitt forstått som en representasjon av samme historiske virkelighet som Bibelens kanoniske historier. Han gjengir også andre utenombibelske historier i itinerariet. Men de mer utrolige historiene er han skeptiske til. I nærheten av Jerusalem finner han en søyle, som lokalbefolkningen sier at ble båret bort av en sky, slik at den kunne slippe å bli brukt til å feste Jesus til når han skulle piskes. Allikevel aksepterer han denne historien, fordi søylen er plassert rett på jorden, og ikke på en base. (*It.* 25). Også disse historiene, som har bibelsk klang, men har opphav i apokryfe evangelier og folkeforestillinger, henviser Piacenza-pilegrimen til på samme måte som til Bibelen. Både Bibelen og apokryfene forstås å henvise til samme virkelighet. Det vil si, de viser til den bibelske historie, bredt forstått.

Konklusjon: Bibelens funksjon i itinerariet

Bibelen er, som vi har sett, konstant tilstede i itinerariet, som sitater, allusjoner til historiske hendelser, og konsepter hentet fra den. Dette synes å tilsie, mot de som holder hans kunnskap til Bibelen for å være begrenset, at han var godt kjent med hele Bibelen. Han synes å kjenne spesielt godt til davidsalmene og evangeliene, men han kjenner også godt til de gammeltestamentlige historietekster. Itinerariet er altså skrevet av en pilegrim kjenner Bibelen godt. Eller, han er iallefall innekjent med de viktige elementene i den bibelske historie og hvor i skriften disse står om. Den direkte, og siterende kunnskap som vi finner i Egeria er allikeve ikke der. Han kan skriften godt, men måten han benytter seg av Skriften, og hvordan han kytter den inn i itinerariets oppbygning, gjør det ikke nødvendig for forfatteren å sitere. Det er ikke et poeng for Pilegrimen å gjøre dette, fordi det er ikke Bibelen som sådan som er det interessante i itinerariet. Den er utgangspunktet, men ikke endemålet for Piacenza-pilegrimen.

Som for Egeria og de tidligere pilegrimene, var Bibelen altså utgangspunktet, eller basen for pilegrimesreisen til Antoninus. Men på en annen måte enn de tidligere pilegrimer. For de første pilegrimer var det studiet av Bibelen som var det sentrale. For Egeria var stedet nærmest en utløser for en erfaring av Bibelen, og da Bibelen i den strenge forstand, altså de kanoniske tekster. Møtet med stedet ble ledsaget av, eller ledet til, bibellesning. Dette deler Piacenza-pilegrimen med de tidligere pilegrimer. Men stedet, slik det fremtrer da han selv så det, får en mer fremtredende rolle.

Stedet, *slik det så ut i pilegrimens tid*, kunne hjelpe leseren til å lese Bibelen bedre, i det det pakkes inn i et geografisk og visuelt rammeverk. Piacenza-itinerariet skiller seg fra de tidligere itinerariene i det verdien på stedet ble understreket. På dette tidspunktet var stedet blitt gjort hellig, og var nærmest selv vitne for Kristendommens sannhet. Sitater og bibelhenvisninger er det første stykke informasjon vi gis om stedet han kommer over, deretter følger stedsbeskrivelser eller andre egenskaper ved stedet. Bibelen gjorde stedet hellig. Eller, den historiske hendelse som ble vitnet om i Bibelen gjorde stedet hellig. Som vi så på hans inngang til Jerusalem. Byen var i seg selv hellig, men hellighetens kilde var Jesu grav, hvor Gud hadde virket på en spesiell måte, som det fortelles om i evangeliene.

Altså, Skriften, som vitne og påminner, gjorde Jesu grav til et hellig sted, helliggjorde kirken den var i, og videre til området rundt. Bibelen, som hellig historie, skapte en hellig geografi⁴⁷, hvor steder og ting ble hellige i kraft av sin tilknytning til den bibelske historie, og det er denne utvikling vi er vitner til i Piacenza-itinerariet. Og bibelbruken vitner om en slik holdning, ved at Bibelen alltid er tilstede, men i bakgrunnen, som det tekstuelle og historiske utgangspunkt for et hellig *sted*. Sett med slike øyne, kan vi også bedre forstå mangelen på klare henvisninger til bestemte bibelsted, og hans bruk av bibelsk materiale som ikke var kanonisk. De var ikke nødvendige fordi stedet selv var en formidler av den bibelske realitet. Eller, Bibelen hadde i en viss forstand smittet over på stedet selv. Derfor ble stedet selv verdt å beskrive. Det hellige stedet, som formidler av Bibelen, opphevet tidsspennet mellom hendelsen (Bibelen) og pilegrimen. Dette skal vi se nærmere på i femte kapittel. Bibelen i itinerariet er altså en påminner om, og bekrefter av hvorfor et sted var hellig. I Piacenza-itinerariet er Bibelen derfor aldri langt unna, verken som tekst, eller i det aktuelle stedet. Han vandret i Bibelens landskap. I itinerariet står vi altså ved enden av en utvikling i idéen om det hellige sted, hvor den hellige skrift, eller den kristne bevissthet rundt sin egen sakrale historie, ledet til en hellig geografi, hvor stedet selv har blitt sakralisert.

47 Caseau, Béatrice, «Sacred Landscapes», i G.W., Bowersock, Brown, P.R.L. og Grabar O., *Interpreting Late Antiquity: Essays on the Postclassical World*, Belknap Press of Harvard University Press, 2001, 43.

4. Amici Dei: Guds venner

Innledning

Vi har allerede sett at Bibelen, og tilstedegjørelsen av den i et det hellige lands geografi, spilte en sentral rolle hos de første pilegrimer, og ikke minst i Antoninus Placentinus. Landskapet var hellig fordi Bibelen i en eller annen forstand var tilstede i det. Men landet fikk også et klarere bibelsk trekk, og pilegrimene et ekstra reisemål, i de personer som befolket de hellige steder. Biskoper og prester, munkar, nonner og asketer fylte det hellige land og spiller en sentral rolle i de senantikke itinerariene, og i datidens kristendom. Disse var hellige skikkelser, og eksempler til etterfølgelse. Men de tok også på seg bibelske typer, og ble i en viss forstand en synliggjøring eller videreførelse av Bibelens selv. Ved sitt liv gjorde de Bibelen synlig. De var Guds menn og kvinner, hellige personer gitt av Gud til hjelp for den troende. Som en, ble de bærere og formidlere av Guds *dynamis*, kraft. I senantikken var den hellige mann, om han var levende eller død, tidvis i så sentral i geografien at sted at han flere steder simpelthen «was *Christianity*». ¹ I dette kapitlet skal jeg ta for meg Piacenza-pilegrimens presentasjon av de han kaller *servus Dei*, Guds tjenere, de levende helgener, fra biskopene til munkene og eremittene. Til slutt skal jeg se på de som sto i kontrast til Guds tjenere, fra kristne syndere, til jøder og eksotiske folkeslag.

Den hellige person i den tidlige kirke

Allerede fra den kristne kirkes første tid sto enkelte skikkelser sentralt. Viktigst av disse var apostlene. Fra begynnelsen av var de troende overbevist om at kristne tro ble bevart på en spesiell måte ved de steder hvor en apostel sto som menighetsgrunnlegger. ² Apostlenes nærvær der var et unikt vitnesbyrd om Jesus, fordi de selv var øyenvitner. Troen sentrerte seg på apostlene, forstått slikt at de bar vitne og var garantister for troen. I tiden etter apostlene tok biskopene ofte rollen som apostlene hadde hatt, men med et tillegg, de var når formidlere av den apostoliske arv, og sto som garantister for apostlenes nærvær i den lokale kirken, og i kirkens større helhet. Det er denne overbevisning vi ser gjenspeilet i formuleringer som «*slik har Peter talt gjennom Leo*» ³. Biskopen ved de apostoliske seter, gjorde apostlene nærværende. Slikt sett var apostlene nærværende i sine levende representanter. Men de gjorde også sitt nærvær følt gjennom sine gravsteder, som de kristne tidlig kom til å minnes og tilbe ved. Ved sine jordiske rester virket apostlene fortsatt mirakler og undere. Biskopene fikk derfor en lånt autoritet, gitt ved deres tilknytning til apostlene, i det de ble

¹ Brown, Peter, «The Saint as Exemplar in Late Antiquity,» i *Representations*, no. 2 (1983): 9.

² Chadwick, Henry. *The Early Church*, 41-42.

³ «Acts of the council of Chalcedon, session II,» i *Nicene and Post-Nicene Fathers, Second Series, Vol. 14*, Buffalo: New York: Christian Literature Publishing Co., 1900.

formidlere av apostlenes lære, som fikk deres autoritet av å være øyenvitner. Biskopene ble derfor sentrale skikkelser fra begynnelsen av. Dette innså også de romerske myndigheter tidlig, og når de kristne ble forfulgt var det ofte biskopene og prester som var først ute.⁴

Men det var mange andre skikkelser som kom til å spille en stor, om ikke større, rolle blant de kristne i senantikken. For ved siden av den institusjonelle autoritet gitt gjennom biskopene sto andre viktige skikkelser, først martyren, blodvitnene, så asketene og de tidlige monastikere.

Disse fikk sin autoritet, ikke fra sine apostoliske røtter, men gjennom deres åndelige kraft.

Martyrene var spesielt viktige i denne sammenheng. For martyrene var i en viss forstand de ypperste kristne. Martyren var det mennesket som viste seg som fullstendig fra det øvrige samfunn, og som levde ene og alene for Kristus, og våget å bære vitne til tross for forfølgelse. Han eller hennes kraft og mot kom ikke fra personen selv, men av at Gud hadde befestet seg selv i denne personen. Martyrene, og deres jordiske rester ble satt i et intenst fokus av de tidlige kristne, og det er hengivelsesøvelsene tilknyttet deres graver vi ser de første spor av en fromhet som minner om pilegrimens. Gravene var kanskje også de første objekter for pilegrimsreise, forstått som en reise til et sted hvor Guds kraft var mer tilgjengelig enn andre steder. Ved gravene sine annonserte martyrene sitt nærvær, og kunne formidle Guds kraft til den troende som satte seg under deres beskyttelse. Spesielt i tiden etter Konstantins legalisering av Kristendommen, skjøt hengivelsen til martyrene fart. De var den blodige påminnelse om hva kirken en gang var, hva den igjen kunne bli, og var det ypperste tegnet på kontinuitet mellom den kirke som led før Konstantin, og den som triumferte etterpå.⁵

Ved siden av martyrene, kom åndens personer, asketer og eremitter som dedikerte sine liv til askese, altså seksuell avholdenhet, faste, og tilbaketrukkenhet fra verden, til å spille en stor rolle i den kristne kirke. De levde slik martyrene hadde dødd, i frihet fra samfunnsmessige normer, og levde og pustet for Gud alene. De ble nærmest levende ikoner som viste Guds kraft tilstede i verden, i deres konstante kamp mot djevelen, i deres seier over selvet, og som mennesker som kunne leve konstant foran Guds trone. Asketene og deres hengivenhet ga de troende et varig håp om åndelig trygghet i en urolig verden.⁶

På 500-tallet var biskopens posisjon i Kirken sikker, og deres rolle i de troendes liv, om det var pilegrimer eller den vanlige gudstjenestegåer, stor.⁷ Biskopene var kirkens administratorer, som organiserte og styrte kirken, mens troens fulle *auctoritas*, lå ofte et annet sted, hos den hellige munk

4 Lössl, Josef, *The Early Church: History and Memory*, London: Bloomsbury Academic, 2010, 203-204.

5 Robert Markus diskuterer dette videre i: Markus, R.A. *The End of Ancient Christianity*, Cambridge: Cambridge University Press, 1991, 139-156.

6 Brown, Peter. *The Cult of the Saints: Its Rise and Function in Latin Christianity*, Chicago: The University of Chicago Press, 1982, 64-65.

7 Lössl, Josef. *The Early Church: History and Memory*, 198-200.

eller asket. Det var disse som vekket den kristne fantasi, og som virket som eksempler, idealer, (*exemplar*) i vid forstand. Dette betyr ikke at det var en motsetning mellom biskopen og asketene, men at biskopene på denne tid måtte spille på de asketiske idealene for å styre kirken. Ofte var dette naturlig, og biskoper ble gjerne valgt fra klostre, eller dratt ut av eremitttilværelsen for å styre kirken. Den hellige mann var den sentrale skikkelsen, ikke biskopen. Eller, Biskopen *som biskop*, var ikke interessant for pilegrimen på 500-tallet, og dette kan vi se i Piacenza-itinerariet.

Biskoper og prester

Biskoper og prester, eller iallefall de levende eksempler, er ikke særlig fremtredende i Piacenza-pilegrimens itinerarie. Interessen for dem først og fremst underlagt en annen interesse, for eksempel ritualer, eller hellige steder.

Antoninus nevner biskopen et par ganger i itinerariet. Men da har denne henvisning en bestemt funksjon, nemlig som vitne. Når pilegrimen besøker Beirut, eller det som sto igjen der etter et jordskjelv som hadde rammet regionen noen år før, forteller «*Byens biskop, som kjente mange av ofrene personlig og ved navn, at omtrent 30 000 døde her på tragisk vis, uten å medregne pilegrimene.*»⁸ Det er verdt å merke seg at pilegrimen selv, eller gruppen han reiste med, hadde direkte kontakt med biskopen. Kanskje var et av biskopens ansvarsområder å være veiviser for pilegrimene. Vi finner støtte for en slik funksjon i andre itinerarier og pilegrimsskildringer, blant annet Egeria (*it. eg. 8,4*), men også Poemenias reise gjennom det hellige land.⁹

Men viktigst her er det at biskopen står som troverdig øyenvitne som forteller om den tragiske skjebnen til de mange som døde i jordskjelvet, mange han personlig kjente. Han står altså som garantisten for enkelte historiske hendelser. Hans vitnesbyrd er troverdig, fordi han selv var et vitne om dette. Slikt sett spiller han en rolle i itinerariet som på noen måter er lik Egerias bruk av biskoper og hellige menn som vitner til de hellige steder. Men med en viktig forskjell. For i Egeria er det disse som gir de hellige stedene troverdighet, i det de selv vitnet om stedet. Deres rolle er knyttet til Bibelen og de hellige steder med andre ord. Men i Piacenza-itinerariet er rollen mer beskjedent. Stedene selv vitner om den bibelske historie, så de trenger ikke å være vitner om denne historie.¹⁰ Men den historie som ikke er bibelsk i streng forstand trenger vitner, og det er i denne sammenheng biskopen har en viss funksjon i itinerariet. Han vitner om det hellige lands historie etter skriften. Denne rollen som vitne til det utenombibelske ser vi også et annet sted hvor en

8 *It. 1, «episcopo civitatis, quia cognitae personae, quae sciebantur nominatum, excepto peregrinis triginta milia ad breve missi hic perierunt»*

9 Hunt, E. D., *Holy Land Pilgrimage in the Later Roman Empire, 161-163.*

10 Se mer om stedets egen kraft til å formidle i Kap 5, 78.

hjelpsom biskop forteller en from historie om en hellig kvinne (*It. 34*) Den historien skal vi se nærmere på senere, men for øyeblikket holder det å påpeke at biskopen også der er formidleren av og garantisten for, en historie som er utenfor Bibelens.

Prester er som biskoper, ikke særlig fremtredende i itinerariet. Den ene gangen det snakkes om en prest (*presbyter*), er i referanse til Hieronymus. (*It.29*). Ordet presbyter her, virker først og fremst å virke som en identitetsmarkør. Det virker heller ikke som det tillegges noen større verd enn det. I beste fall er det en viss hedersbemerkning. I den tidligere kirke ble begrepet ikke utelukkende brukt om ordinerte prester, men om eldste som hadde en viss rolle i et bispedømmets administrasjon, som biskopens sentrale og ærverdige hjelpere. Disse ble fort for det meste prester, og det kom senere til å bli ordinerte prester, og begrepet gikk tidlig over til å henvise til et ordinert presteskap, men det beholdt den hedersbetegnelse som det hadde i den første tid, og det er i en slik setting vi kan forstå Piacenza-pilegrimens bruk av det. Men i itinerariet er dette den eneste gangen ordet *presbyter* brukes, så vi kan med rette anta at pilegrimens interesser lå andre steder enn i den prestelige identitet.

Presten har allikevel en viss rolle i itinerariet, men da henvist til under et annet begrep, *sacerdos*. Når Piacenza-pilegrimen gjengir et dåpsritual utført ved jordanelven under festen for teofanien har presten en sentral rolle. Den umiddelbare konteksten er at de troende samles om natten til vigilie-gudstjeneste ved jordanelven. I denne vigilien skjer mange undere, hvor presten har en viss rolle.

«Når matutin er ferdig og dagen gryr, fortsetter diakonene til de hellige mysterier som blir holdt under åpen himmel; presten (sacerdos) stiger ned i elven, og når han begynner å velsigne vannet, vender Jordan seg straks tilbake og blir stående helt i ro til dåpen er ferdig»¹¹

Her ser vi altså to skikkelser, diakonen og presten, *sacerdos*. Begge disse er sentrale skikkelser, men skikkelser som står i bakgrunnen, som en nødvendig forutsetning til det under han ønsker å formidle. Presten er her en del av et hellig ritual, og fokuset, slik det fortsetter etter ovennevnte utdrag, ligger ikke i personen som utfører det mirakuløse rite, men i ritualet selv, og i de saliggjørende effektene av det, altså at vannet blir stående og blir helliggjort og senere brukt av de troende til velsignelser. Presten som sådan er ikke viktig, men den rolle presten spiller er viktig fordi han står som en formidler, eller snarere, en dispenser av et undergjørende ritual. I den sammenheng ordet *Sacerdos* brukes er bare i en kontekst hvor prestens person er fraværende og lite sentral. I itinerariet brukes det bare når presten står innenfor en liturgisk setting, altså når han

¹¹ *It. 11, «Completo matutinas albescente die procedunt ministeria sub diuo, et tenentes diaconi descendit sacerdos in fluium et hora, qua coeperit benedicere aquam, mox Jordanis cum rugitu redit post se et stat aqua usque dum baptismus perficiatur»*

utfører et visst liturgisk ritual. Dette synes å indikere at sacerdos brukes når det er prestens liturgiske rolle eller funksjon som er det viktige.

Begrepet *Sacerdos* er kanskje det begrep som tydeligst henviste til det vi tenker på en prest i dag, altså en som utførte visse rituale og ledet liturgien, men fra begynnelsen av innebær begrepet mer enn det vi tenker på som prest. For en Sacerdos kunne være prest eller en biskop. Begrepet henviste til en som kunne utføre liturgiske handlinger, og til dette aspektet først og fremst. Det vil si at begrepet henviste til presten som en utfører av hellige ritualer, snarere enn som en beskrivelse av hans rolle internt i kirken.¹² Det er slikt vi kan forstå begrepet i itinerariet. Sacerdos henviser til en person som utfører rituale, og det er det som er det sentrale for Piacenza-pilegrimen i de sammenhenger han benytter seg av ordet. Også diakonene nevnes, men her også er det deres liturgiske funksjon som er det sentrale, ikke den karitative side. I itinerariet står altså biskopene og prestene i bakgrunnen, og er av uten større interesse, med mindre de formidler noe, eller utfører et rituale.

Dette står i sterk kontrast til tidligere itinerarier, og da spesielt Egerias itinerarie, hvor biskoper og prester spiller en sentrall rolle for hennes reise. Disse presenteres for oss som gode og hellige (it.eg. 8.4, 5, 9,1,2), og som gode turguider (it.eg. 3.8). Ordet biskop (*episcopus*) nevnes ikke mindre enn 38 ganger, og prest (*prebyter*) 20, og det vagere begrepet klerk (*clericus*) syv ganger. Dette i itinerarie-delen av Egeria alene. I itinerariets helhet nevnes ordet biskop over 100 ganger og prest over 40. Til sammenligning brukes ordet *episcopus* tre ganger, *presbyter* og *sacerdos* to ganger i Piacenza-itinerariet.

De senere itinerarier følger i Piacenza-pilegrimens fotspor. Det er ikke den levende kirke i det hellige land som er det viktige. I Piacenza-pilegrimen er vi vitne til et skift i fokuset, og det flytter synet fra prestskapet til andre steder. De organiserte kirkelige strukturer er ikke viktige for han og de senere pilegrimen, kanskje fordi disse på dette tidspunkt var en så selvsagt del av det kirkelige liv, at det ikke virket relevant å nevne. Kirkens grunnstruktur var på dette punkt allmenn og selvsagt.¹³ Men det er to skikkelser som Antoninus ofte vender tilbake til, nemlig munken og eremitten.

Munker og eremitter

I itinerariet gjør Piacenza-pilegrimen ofte et poeng av hvor mange klostre og munker det finnes i det hellige land. Ofte virker han direkte forundret over hvor mange klostre et distrikt kan holde (*It.*

¹² Boudinhon, A., «Priest,» i *The Catholic Encyclopedia*, New York: Robert Appleton Company, 1911.

¹³ Henry Chadwick konkluderer med at denne strukturen ble vel etablert allerede på 100-tallet. Se Chadwick, Henry, *The Early Church*. 51.

16). Allikevel virker det ikke som om kontakten med disse var direkte, og presentasjonen av klostrene synes ikke å være preget av et personlig møte med munkene i dem. Men han poengterer alltid at de er til stede, og klostrene og de som bebodde dem må ha betydd noe for han som pilgrim.

Piacenza-pilegrimen bruker to betegnelser om munk. Det første er det klassiske *monachus*, fra hvilket vi har vårt ord for munk. Den andre betegnelsen er Guds tjener, *Servus Dei*. Ordet *monachus* referer utvilsomt til munk, men *Servus Dei* er vagere, og med enkelte anledninger kan de se ut som han bruker betegnelsen også for å vise til de vanlige troende, som når pilegrimen besøker Betlehem poengterer han at han traff mange munk, men også at det var mange guds tjenere der (*It.* 29). Men sett bort ifra dette tilfellet, synes betegnelsen å vise til munk på en tydeligere måte. De sies å ha egne celler og at de bor på adskilte steder, ofte utenfor byen (*It.* 26). Jeg velger derfor å forstå *Servus Dei* som en betegnelse på en munk.

Ifølge historikere som Maribel Dietz, er trykket på munk og hellige personer et av de mest sentrale elementene i Piacenza-pilegrimens reise, og hun foreslår at pilegrimsreisen i større grad er preget av religiøs vandring i søken etter hellige personer og objekter, samt et visst ønske om å samle deres historier til hans og sines brødres oppbyggelse.¹⁴ Og det er noe i dette. Det er få landskapsbeskrivelser som ikke inkluderer et kloster eller noen eremittceller, og pilegrimen overraskes stadig over den store mengden munk og klostere i det hellige land. Stadig vandrer han gjennom området hvor det er store mengder (*it.* 23 og 29) munk og eremitter.

Disse henvisningene rammer itinerariet inn i en monastisk setting. Det er gjennomgående preget av et kontinuerlig monastisk nærvær. Dette nærvær viser seg på flere måter, fra korte bemerkninger, til mer detaljerike beskrivelser av klostre eller enkelte munk. For det meste holder det for Antoninus å kort nevne at det finnes munk eller klostre i området, og de fleste gangene han nevner disse, sier han ikke mer enn dette. Vi kan se på et par typiske eksempler.

I begynnelsen av reisen besøkte Antoninus byen Ptolemais, som han beskriver som «*en respektabel by, med gode klostre.*»¹⁵ Senere besøkte han en kirke i nærheten av Eleutheropolis, som var en «*vakkert dekorert kirke med mange Guds tjenere.*»¹⁶ I disse to utdragene ser vi et felles mønster Antoninus i mine øyne følger når han nevner munk og klostre. Dette mønsteret kan si noe om hvordan han brukte disse beskrivelsene, og hensikten med å nevne dem. Vi ser her en gjennomgående tendens til å knytte landskapet med et monastisk nærvær. Vi ser altså at han nevner byen han besøker, beskriver raskt hvilken type by dette er, og begrunner nærmest denne dommen

14 Dietz, Maribel. *Wandering Monks, Virgins, and Pilgrims: Ascetic Travel in the Mediterranean World, A.D. 300-800*, 145.

15 *It.* 2 «*Et Inde venimus Ptolemaida. Civitas honesta, monasteria bona*»

16 *It.* 32, «*basilica pulcra ornata et servi dei multi*»

ved at det er mange klostre i den. Ptolemas beskrives som en respektabel by, og det eneste vi får vite om den er at det er mange gode klostre der. Byens kvalitet knyttes altså straks opp til at det er gode klostre der. Det samme gjelder kirken ved Eleutheropolis. Den er vakker og det er mange guds tjenere der. De positive egenskapene og nærværet av en monastisk fellesskap synes i tekstens struktur å henge sammen. Byens kvalitet synes å bli avgjort, eller bli begrunnet ut ifra, et klostres helliggjørende nærvær. Slik sett følger han en vanlig overbevisning i tiden, nemlig at de troende forsto munkene som et beskyttende nærvær, enten som åndelige forbilder og forbedere, men også som rådgivere som kunne virke positivt inn på et steds skjebne. Landskapet, byen, eller kirken, bedømmes ut ifra deres nærvær, eller fravær. Det vil si, munkene og klostrene inngår i en større beskrivelse av landskapet, men står som en sentral del av hvordan et sted vurderes. Er det et kloster der, vurderes byen for det meste positivt. Landskapet sakraliseres nærmest med det monastiske nærvær. Eller, Munkene og klostrene er sentrale deler av et hellig landskap. Et slikt perspektiv kan forklare hvorfor munkene som personer er så fraværende i itinerariet. Det er fordi det ikke er munkene som personer som interessante for pilegrimen, men det *at* det er munkene i landskapet. De gir stedet en religiøs setting, og understreker landets hellighet, også der hvor den bibelske historie ikke direkte har satt sitt preg. Gjennom munkenes tilstedeværelse vinnes også disse bibelske tomme områdene, og blir hellige steder, i kraft av deres hellige nærvær.

Dette er spesielt viktig for eremittene han møter på, ofte i ødemarken, som i eksempelet med vandreren Maria. Ved å oppsøke de forlatte stedene, stedene hvor djevelen nærmest hersket fritt, gjentok disse for Gud det som hadde tilhørt djevelen. I Piacenza-pilegrimens landskap er den kampen vunnet når de munkene er nær. Munkene, og eremittene blir erobrere, med andre ord.¹⁷ Vi kan se denne dynamikken i de områder han beskriver hvor det ikke er munkene, eller et godt bibelsk minnesmerke. Når han gjengir besøket til Goliats grav, beskriver han et goldt og dødt landskap. Men desto verre, i fjellet i nærheten er det ingen klostre, og djevlene hjemsøker det. For om natten kan man se «*urene ånder som beveger seg, etter deres vurdering, lik ulldotter eller havets bølger*»¹⁸. Dette fjellet er altså djevelens territorium, øde og uten hellig sted, eller kloster eller eremittceller. Det monastiske fravær, med andre ord, kan også prege et sted, som det monastiske nærvær kan.

Det at Piacenza-pilegrimen så ofte nevner tilstedeværelsen av hellige personer, guds tjenere, munkene og eremitter, understreker at et landskap er hellig, og at de bidrar til helliggjøringen av det.

Dette fokuset på munkene og klostrene deler Piacenza-pilegrimen med Egerias itinerarie. For begge overraskes og forundres av den rene mengde av munkene i det hellige land (*It.* 16 og *It. Eg.*

17 Caner, D., *Wandering, Begging Monks: Spiritual Authority and the Promotion of Monasticism in Late Antiquity*, London: University of California Press, 2002, 116.

18 *It.* 31, «*spiritua immunda volui, oculata fide tamquam vellora lanae aut certe undas maris*»

13.1 er bare to, av mange, eksempler). Egeria nevner munker over 45 ganger, og Piacenza-pilegrimen rundt 10 ganger (inkludert Servus Dei) og han nevner jevnlig forskjellige klostre som dekker det hellige lands landskap. I motsetning til Egeria har eremittene (*heremita*) en sentral rolle, og han bruker betegnelsen eremitt fem ganger, samtidig som han nevner flere personer som synes å være eremitter, uten at han bruker ordet for å beskrive dem (*It.* 12). Eremitten spilte ingen rolle i itinerariet til Egeria, og ordet forekommer aldri i det. Dette kan være fordi skillet mellom eremitter og munker på dette tidspunkt ikke var uttalt som på Antoninus tid.¹⁹

For begge er munken og klostervesenet nærværende. Men de skilles i hvordan disse brukes i itinerariet. For mens Egeria fremstiller munker som individer, som fungerer som turguider og hjelpere på de hellige steder, er et slikt perspektiv nesten fullstendig fraværende hos Antoninus. Munkene er hos Antoninus typer, eller figurer som brukes for å befolke et hellig landskap. Det er ikke munkene som personer som er interessante, det er munkenes kollektive nærvær som betyr noe. De er en del av sceneriet som gjør det hellige land hellig.

Men allikevel er det noen tilfeller hvor Piacenza-pilegrimen forteller om klostre og munker i større detalj, som virker tydelig preget av et virkelig møte. Disse er som regel steder som er spesielt minneverdige, som et kloster han besøker ved Sinai fjellet som har tre abbeder, som alle kan både syrisk, latin, gresk, og egyptisk (*It.* 37), eller et kloster ved dødehavet som hadde en tam løve som vokter eselet deres (*It.* 34) Andre ganger virker stedet spesielt hellig. Langs Jordanelven besøker han en hule

hvor det er syv små celler med syv jomfruer. Disse sendes dit som barn, og når noen av dem dør, begraves hun i cellen, og en annen celle skjæres ut og et annet lite barn sendes til den, slik at antallet skal bestå. De har folk utenfor som bereder mat til dem. På dette sted gikk vi inn med stor ærefrykt (timore magno) for å be; Men vi så ingens ansikt der.²⁰

Disse syv dedikerte jomfruene gjorde tydeligvis inntrykk, både i det at de bor på et øde sted, men også i at de selv er adskilte fra de troende som besøker dem, og dette, sammen med det at de var dedikert til Gud fra barndommen av, gjorde dette stedet til et spesielt hellig sted. Disse jomfruenes hellighet gjordet stedet så hellig at pilegrimene gikk med *timore magno*, stor ærefrykt. At de ikke fikk se jomfruenes ansikt, synes å ha gjort et vel så stort inntrykk, og bekreftet kvinnenens adskilthet, og derfor, hellighet.

19 Det vil si, skillet fantes, og ble tydeligere i løpet 300- og begynnelsen av 400-tallet. Mer om dette i Lawrence, C. H., *Medieval Monasticism: Forms of Religious Life in Western Europe in the Middle Ages*, Harlow: Longman, 2001, 4.

20 *It.* 12, «*in qua sunt cellulae cum septem virgines, quae ibi infantulae mittuntur, et dum aliqua ex ipsis mortua fuerit, in ipsa cellula sepelitur et alia cellula inciditur et mittitur illic alia infantula, ut numerus stet, et habent foris, qui eis permanent. In quo loco cum timore magno ingressi sumus ad orationem, faciem quidem nullius videntes.*»

Slike tilfeller representerer allikevel et unntak i itinerariet, hvor klostrene og munkene er for det meste fraværende, annet enn som deler av et sakralisert landskap. Allikevel spiller disse en viktig rolle for Antoninus, som selv også legger vekt på disse møtene, og beskriver dem, og hvor sterkt inntrykk de gjorde på pilegrimen.

Maria, vandreren

I denne sammenheng må vi fremheve en historie Piacenza-pilegrimen gjenforteller, og som tydeligvis gjorde stort inntrykk på han, og var ment å gjøre inntrykk på de som leste itinerariet. Det er fortellingen om «*en viss edel ung kvinne som het Maria*» som han ble fortalt om av biskopen i Elusa. Avsnittet som følger er noe av det mest levende og engasjerte i hele itinerariet.

Hun hadde blitt gift og på selve bryllupsnatten døde ektemannen hennes. Dette bar hun tålmodig, og i løpet av syv dager frigjorde hun hele husstanden og ga alt bort til de fattige og klostre. Da syvende dag kom, og ektemannens klær ble båret bort, ble hun ikke funnet. Det ble sagt at hun vandret i ørkenen over Jordan, mellom siv og palmelunder, i Segors land rundt saltsjøen. I disse deler fant vi et kloster med 16 eller 17 unge jenter et sted i ørkenen. ... Også de fortalte oss om Marias dyder, hun som vandret i ørkenen alene.²¹

Det er interessant å se at denne kvinnens historie (som tydeligvis fortsatt var i live mens han besøkte området) beskrives så detaljrikt. De punktene han inkluderer sier mye om hvilke idealer han hadde, og som han gjenfant i denne fortellingen. Det er i det store og hele eremittenes ideal, og minner i en viss grad om ørkenfarens Antonius kall til perfektjon.

Det er tre elementer i historien som det er viktig å merke seg. Først, hun er en sterk kvinne, som bærer tapet av hennes mann på en god måte. For det andre, hun frigir husholdet sitt, altså slavene og de knyttet til hennes tjeneste, og gir rikdommen til de fattige og klostre, og for det tredje, og kanskje viktigst for vår sammenheng, hun var en *vandrende* eremitt.

Disse tre punktene kan sies å samsvare med asketens prosjekt om overvinnelse av det kroppslige selv, gjennom forsakelse av alt det jordiske. Hun blir løst fra ekteskapets bånd, hun løser sine bånd til sted og status ved å oppgi all sin eiendom og de som var knyttet til henne (slaver og tjenere), og hun gjør seg tilen fremmed, til og med for all mellommenneskelig kontakt.

21 *It. 34, «quae dum nupta fuisset, in ipsa nocte nuptus sui mortuus est sponsus eius. Quae patienter portavit et intra septimanam illius manumisit omnem familiam... erogavit pauperibus vel monasteriis. Intrinsicus celebrato die septimo ipsa nocte sublatum vestimentum sponsi non est inventa. De qua dicitur in heremo esse trans jordanem inter calamita vel palmita ambulante in finis segor circa mare salinarum. In quibus locis invenimus monasterium puellarum ultra XVI vel XVII in loco heremi (...) et ipsae nobis dixerunt de virtutis Mariae, quae ambulabat in heremo»*

Piacenza-pilegrimen fremstiller henne som en ekte *peregrina*, utlending, eller pilegrim som selv ikke har noen tilknytninger, verken til samfunnet, og heller ikke en gang til et sted. Hun er fullstendig fri. Slikt sett knytter denne historien seg opp til et visst sett asketisk idealer som var utbredte blant ørkenfedrene og senantikkenes eremitter.²² Idealet som Maria-skikkelsen står for synes å være det til en asketisk vandrer, eller en monastisk reiser, og måten han presenterer historien på synes dette å være et ideale forfatteren identifiserer seg selv med. Kanskje forstås denne kvinnen som et ideale han selv ser seg selv og sin pilegrimsreise inn i, altså som en reise i forsakelse hvor reisen er en askese i seg selv. Det er rimelig å anta at Piacenza-pilegrimen og leserene hadde en viss interesse i eremittene og asketenes kall, noe som sannsynliggjør at forfatteren og leserkaren har hatt iallefall et visst forhold til et monastisk vesen. Altså, et sentralt aspekt ved Piacenza-pilegrimens reise synes å være denne asketiske vandringen også. Marias historie minner i en viss forstand idealene til munkevesenets forhatte fiende, *gyravogen*, altså en vandrende munk, som ikke var tilknyttet et bestemt kloster og derfor utenfor en abbeds autoritet, og som ikke var bundet av en regel.²³

Det er fristende å slutte fra denne historien at Piacenza-pilegrimen hadde et forhold til, eller delte, gyrovogenes idealer. Jeg tror ikke vi kan gå så langt. Utenom de likhetstrekk det var mellom pilegrimen og gyrovogen, tror jeg først og fremst at Piacenza-pilegrimen ble imponert på grunn av kvinnens radikale og asketiske brudd. Dette kan vi også se de andre ganger han imponeres av enkelte hellige, som jomfruene i hulen. Det viktige for Piacenza-pilegrimen synes å være den asketiske vendingen selv, snarere enn den bestemte form den tar.

«De andre»

Pilegrimen møtte mange Guds venner, hellige menn og kvinner, biskoper og prester. Men det hellige land var også befolket av andre grupper, som jøder og sarasener (*It.* 36). I motsetning til tidligere pilegrimsskildringer, som Egerias, hvor pilegrimen vandrer i et nærmest utelukkende kristent land, beskriver Antoninus ofte andre, ikke-kristne folk, han møter på reisen. Å se nærmere på disse kan hjelpe oss å se tydeligere hvordan Guds venner, de kristne, ble forstått av pilegrimen, hva som skilte dem fra de andre, og hvordan han selv så på dette ikke-kristne, potensielt forstyrrende element i det hellige land.

Kategoriene jeg presenterer her, er Piacenza-pilegrimens egne. De jeg ønsker å se på er, onde mennesker, jøder, samaritanere, og til slutt, etiopere og sarasener. Antoninus forteller om møter

22 Disse idealene diskuteres i større detalj i Lawrence, C. H. *Medieval Monasticism: Forms of Religious Life in Western Europe in the Middle Ages*. Harlow: Longman, 2001, 5-7.

23 Mer om gyrovogen og munkevesenets forhold til dem i Dietz, Maribel, *Wandering Monks, Virgins, and Pilgrims: Ascetic Travel in the Mediterranean World, A.D. 300-800*, 88 – 105.

med alle disse folkegruppene, og de avsnitt hvor han beskriver disse er levende og virker realistiske, og virker ikke preget av stereotypiske presentasjoner lånt fra andre kilder.

Først kan vi se på de få gangene han nevner syndige mennesker, uten å selv si noe om deres religiøse, eller etniske, tilhørighet. Disse var mennesker som på en eller annen måte levde på en måte som vekket skandale hos Piacenza-pilegrimen. Her er ikke deres religiøse tilhørighet et tema. Det er snarere hvordan menneskene lever livene sine som vekker harme hos han. Når Antoninus gjengir sitt besøk i Tyr, har han lite positivt å si om innbyggerene. De var «*rike mennesker, som lever onde liv (vita pessima), i så stor luksus at det ikke er til å beskrive*»²⁴ (It. 2). Tyr var en viktig handelspost for Konstantinopel, og flere luksusvarer, blant annet flere silke (It. 2), ble produsert der. Derfor var byen forholdsvis rik.

Dette er et av de få tilfellene pilegrimen legger noen moralsk dom over de han møter. Disse menneskene lever *Vita pessima*, et ondt liv, så onde liv at hele byen preges av det. Byen gjøres til en vanhellig by, fordi menneskene i den, ødelegger den med sin luksus. Disse menneskene kan forstås som motstykke til Piacenza-pilegrimens forbilder, munkene og asketene. For grunnen til at de presenteres som onde, er at de er rike, og lever i luksus. Hans kritikk tydeliggjør slik munkenes og asketenes storhet. *Homines potentes*, de mektige, eller rike, mennesker, er vrengebildet av hans kristne forbilder, og derfor vekker de slik en harme. Denne kontrasten ser vi tydelig når Piacenza-pilegrimen følger opp besøket med nabobyen, som beskrives som en god by med gode klostre.

Det er påtagelig å se at han her ikke nevner hvorvidt de er kristne eller ikke. Det er all grunn til å anta at de var det. Byen fungerte som nevnt som en viktig handelspost for Konstantinopel. At en så profilert by i det østromerske riket ikke skulle ha en kristen befolkning er usannsynlig. Det virker altså som at det var hans trosfeller som vakte størst skandale hos pilegrimen. En slik reservert, eller direkte fiendtlig holdning til medkristne, ser vi også når han besøker Alexandria. Disse beskriver Piacenza-pilegrimen som *levissimus*, altså lettsindige, eller verdiløse, selv om de er glade i pilegrimer (It. 45).

Antoninus forteller oss også om gjentatte møter med samaritanere og jøder, og beskriver disse i både positive og negative ordelag. Før vi går videre er det verdt å nevne forholdet mellom jøder og samaritanere i Piacenza-itinerariet. For han er bevisst at det er to folkegrupper som disse to betegnelse henviser til, men det virker som han til tider ikke tenker på dem som adskilte. Han bruker for eksempel av og til ordet jøde (*Judaei*) om noen som, gitt konteksten, må ha vært samaritanere²⁵. Men for det meste er han bevisst at disse to er forskjellige folkegrupper.

Hans første møte med samaritanerne synes å ha vært spesielt ubehagelig. På veien til Sebaste

24 It. 2, «*Tyro homines potentes, vita pessima tantae luxuriae, quae dici non potest*»

25 I utdraget vi skal se på, i It. 8 bruker han ordet «*Judaei*» når han, gitt konteksten, må mene samaritanere.

gikk pilegrimene gjennom en samaritansk bosetning, og ble møtt med fiendtlighet. Når de passerte byen, brant samaritanerne fotsporene deres med agn, «*så stor var deres sinne mot oss*» (It. 8). Og det sluttet ikke der. For inne i byene deres, fikk han såvidt svar hvis han talte dem, og kom tydeligvis i trøbbel med dem, når han med et uhell spyttet i deres nærvær. Og heller ikke ville de røre mynter rørt av dem, de måtte kastes i en krukke med vann, og de fikk ikke røre noe av det de vurderte å kjøpe. (It. 8) Ikke nok med det, når du kommer inn i byen, «*forbanner de deg*» (*denuniant tibi*), i følge pilegrimen. Slik han presenterer sitt møte med dem, virker det ikke som det er en fiendtlighet som kommer fra en kulturell stereotyp, men av faktisk dårlige erfaringer fra dem selv.

Samaritanernes oppførsel er verdt å merke seg. Enkelte punkter med samaritanernes ubehagelige oppførsel kan forklares med at de fryktet smitte eller sykdom fra de passerende. For veien pilegrimen gikk på, gikk gjennom flere helbredende bad, hvor spedalske pleide å vaske seg. Å nekte pilegrimene å spytte, eller å nekte kontakt med pilegrimene kan forstås bedre med dette i bakhodet, selv om pilegrimene selv kanskje ikke forsto samaritanernes oppførsel i det lys. De andre erfaringene, at de nektet å svare de kristne, eller at de fornærmet dem, ved å rope forbannelser etter dem når de kom inn i byen, kan ikke forklares slik.

Samaritanerne var en utsatt og isolert gruppe, som ble møtt med skepsis og fiendtlighet fra både jøder og kristne, og på tidspunktet Antoninus reiste på pilgrimsreise var forholdet mellom samaritanerne og de kristne spesielt dårlig. I tiden før Piacenza-pilegrimen hadde samaritanerne allerede ledet to væpnede opprør mot Justinian, i 529 og 556, som var preget av voldsomme grusomheter fra begge sider. Etter det siste opprøret, endte det hele med at samaritanerne ble undertrykt, og opp mot 100,000 samaritanere ble drept, skal vi tro Procopius.²⁶ Det er kanskje ikke så rart at de møtte pilegrimene med en viss skepsis.

I motsetning til Samaritanerne, har tydeligvis Antoninus hatt et forholdsvis uproblematisk forhold til jødene han møtte i løpet av reisen. De befolket det hellige land, like mye som kristne og samaritanere, og skapte tydeligvis mindre hodebry for han enn sistnevnte. Det er spesielt to episoder i Piacenza-itinerariet som setter i klartekst hvordan de kristne i det hellige land, men spesielt han som pilgrim, forhold seg til dem.

Etter et han har beskrevet sitt besøk i den lokale synagogen i Nasaret, forteller han om de jødiske kvinnene i Betlehem. For, i følge pilegrimen, var de jødiske kvinnene i byen de vakreste blant hele jødefolket. Skjønnheten var en gave «*gitt til dem av den Hellige Maria, som de sier er deres mor*». Han fortsetter «*og mens de kristne ikke er elsket av hebreerne, er disse kvinnene fulle*

²⁶ For mer om Justinians arbeid mot samaritanerne og jødene, se Evans, J. A. S. *The Age of Justinian: The Circumstances of Imperial Power*, London: Routledge, 1996, 240-53.

av kjærlighet til alle»²⁷ Her må det bemerkes at skjønnheten til kvinnene i Nasaret var på dette tidspunktet en etablert sannhet, så når han påstår dette, spiller han altså på en tradisjon som allerede eksisterte.²⁸ Slikt sett er dette en kulturell stereotype, men den avslører også noe annet. Forholdet mellom jøder og kristne på det tidspunktet var anstrengt, og pilegrimen var oppmerksom på det. For de fleste hebreere hadde ingen forkjærlighet for kristne. Men bildet nyanseres allikevel, ved at han viser til denne tradisjonen, om nasarets vakre kvinner, som er elsker også kristne, på tross av å være hebreere. Altså, Antoninus synes å være oppmerksom på en viss spenning mellom de kristne og jødene, men spiller selv på en tradisjon som fokuserer jødernes og de kristnes felles bakgrunn. For muligheten for denne vennligsinnede sameksistens med de hebraiske kvinnene i Nasaret, har et bibelske opphav, i det disse kvinnene har Jomfru Maria som sin mor. Jødene som sådan har også den bibelske historie, og hører til den, og derfor har de noe til felles med de kristne. For Antoninus har derfor jødene en viss plass i det hellige land også.

Piacenza-pilegrimen vitner også om et slikt anstrengt, men fungerende, forhold senere i itinerariet. Når han besøker eiketreet i Mamre, et hellig og avholdt sted for både kristne og jøder, hvor Abraham skal ha huset tre engler, og ifølge Antoninus, hvor Abraham og Isaak da lå begravet (*It.* 8). Eiketreet i Mamre var et populært pilegrimsmål for jøder og hedninger fra gammelt av. Men Keiser Konstantin, i sitt store kirkebyggeprosjekt, arbeidet mot denne tradisjonen, og rev alt som ga konnotasjoner til hedenske og jødiske, ritualer.²⁹ På et eller annet tidspunkt må tydeligvis de kristne og jødene funnet en måte å tolerere hverandre på. For når Antoninus besøker stedet, forteller han om en stor basilika som er delt i to, med et gitterverk løpende gjennom seg, «*på den ene siden går kristne inn, og den andre siden jøder, og de brenner mye røkelse.*»³⁰ Piacenza-pilegrimen gjengir denne praksis uten noen form for følelser, uten sinne eller sjokk. En slik praksis virker det som pilegrimen fant helt uproblematisk.

Det er også to andre folkegrupper han treffer på, som står utenfor en hver direkte bibelsk kontekst, slik pilegrimen ser det, men som også fyller det hellige land og utbroderer landskapet han vandrer i. Disse er etiopere (*It.* 35), og et nomadefolk (*It.* 36 og 38), som henvises til som sarasener. Det er interessant å merke seg konteksten han forteller om disse to. For han forteller om begge mens han gjengir sin lange reise gjennom ørkenen, til Sinaifjellet, altså i et landskap som selv om det har en viss bibelsk konnotasjon, og han knytter det direkte til et bibelsted, er uten noen konkrete hellige steder. Landskapet, og de som befolker det, står slikt sett utenfor, i en

27 *It.* 5, «*a sancta Maria sibi hoc concessum: nam et parentem suam etiam dicunt fuisse; et dum nulla sit caritas Hebraeis circa christianos, illae vero omne sunt caritate plene*»

28 Ifølge en fotnote i oversettelsen av itinerariet i *Palestine pilgrims text society vol II, 1890*, s 4, sies det at kvinnene fortsatt den dag i dag, feires som spesielt vakre.

29 Hunt, E. D. *Holy Land Pilgrimage in the Later Roman Empire, 102-103*

30 *It.* 30, «*ex eo uno latere intrant christiani et ex alio latere Iudaei, incensa facientes multa.*»

utenombibelsk setting.

Når gruppen han reiste sammen med var kommet til «ørkenens indre» (It. 35), så de en liten gruppe på kameler. Dessverre flyktet disse fra dem, før pilegrimen fikk snakke med dem, men heldigvis hadde han truffet på en lignende gruppe i Jerusalem. Om disse sier han, «*de er mennesker fra Etiopia, og har delte neser og delte ører, kledd i galosjer og hadde ringer på tærne. vi spurte hvorfor de kledd var slik og de sa: Dette er de tegn som den romerske keiseren Trajan ga oss.*»³¹

Hvorvidt disse faktisk var kristne eller ikke, sier han ikke noe om, men det er ikke utenkelig. Etiopia var på dette tidspunktet et kristent land. Kristendommen ble gjort til Etiopias statsreligion allerede rundt 330³², og det at disse besøkte Jerusalem, synes også å indikere at de reisende var kristne. Allikevel var de fremmede for pilegrimen, og opptok derfor hans interesse. Når han fremstiller disse er det med en levende interesse og tydelig fascinasjon. I fremstillingen av dem er det ingen spor av fiendtlighet. Disse var eksotiske mennesker, med ukjente skikker og merkelige klær, men de ble ikke oppfattet som fiender av Piacenza-pilegrimen.

Den siste gruppen folkeslag han beskriver, er de som Antoninus kaller sarasenerne, et nomadefolk, forgjengerne til dagens beduiner, som var til både hjelp, og fall, for pilegrimer og den lokale befolkning. Nok en gang er dette et folk som han finner i ørkenen, utenfor byene og de hellige steder. Her kunne, som vi skal se, hjelpe pilegrimene, ved å tilby vann og mat. Andre ganger kunne de terrorisere dem, som innbyggerne i Paran ofte var redde for (It. 40) Pilegrimen nevner dem flere ganger (It. 36, 38, og 40), men jeg skal se på de to anledninger pilegrimen selv treffer dem, og hvordan han beskriver dem.

Antoninus møtte sarasenerne for første gang når de beveget seg ut av ørkenens indre, etter en liten uke i ørkenen. Langs ørkenveien hadde de sarasenske kvinnene og deres tjenere satt seg, og tigde der om brød og almisser fra de reisende. Antoninus virker genuint imponert over oppførselen til dem. For

*«mennene deres kom og de hadde med seg kaldt vann i skinnene deres fra ørkenens indre, og ga oss litt. Og de tok imot brød og de ga oss reddiker som smakte herligere enn alle kryddere, og ville ikke ta imot noe for det. Det var forbudt for dem, fordi de feiret høytid på denne tid.»*³³

Hans første møte med dem er altså utpreget positivt. Ikke bare forsyner de gruppen med vann,

31 It. 35 «*homines a parte Aethiopiae, nares fissos, aures fissos, galliculas calciatos et per digitus in pedes anulos missos. Requisitum quare sic, dixerunt: Traianus imperator Romanus signum hoc nobis dimisit*»

32 Moore, Dale H. «Christianity in Ethiopia.» i *Church History* 5, no. 3 (1936): 271 -272.

33 It. 36, «*et veniebant viri ipsarum, adducebant utres cum aqua frigida de interiore parte heremi et dabant, et acciebant sibi panes et adducebant resticulas cum radices, quorum odor suavitatis super omnia aRomata, nihil licentes; quia anathema habebant et dies festos suos celebrabant.*»

men de gir han også velsmakende mat, uten å ta betaling for det. Piacenza-pilegrimen virker altså vennligstilt ovenfor dem. Men mer enn dette virker han også interessert i dem, som gruppe, og i sin nysgjerrighet går han og noen andre pilegrimer til horebfjellet, deres helligdom, hvor de feirer ovennevnte høytid, for å se og erfare.

Hans beskrivelse av det rituale han bevitner på Horebfjellet er spesielt, og er, i min erfaring med senantikke pilegrimsitinerarier, unikt. Der beskriver han det som i hans øyne må ha vært et hedensk helligsted, og ritualet utført med det. Ikke bare beskrev han det, men han var selv tilstede under høytiden. For ved Horebfjellet hadde sarasenerne «satt opp et idol av marmor (*idolum marmoreum*)» og det bor en sarasensk prest. Når de ber ved idolet skal det etter sigende bytte farge, «*noe som var forunderlig for oss*» (It. 38 «*unde omnio mirati sumus*»).

Det kan settes spørsmålstegn med om dette pilegrimen som gjengir noe han ikke selv har bevitnet, eller han kan ha bevitnet det. Detaljnivået synes å indikere, i mine øyne, at han gjengir et ekte møte. Men det viktige her er ikke nødvendigvis hvorvidt han selv så det han beskriver her, men *at* han beskriver det, og hvordan han beskriver det. Han gjengir ritualet uten fordømmelse eller avsmak, men med en vennligsinnet nysgjerrighet. Beskrivelsene følger allikevel visse stereotyper. Det sarasenerne tilber er idoler, og de har prester, som det virker som han forstår med bakgrunn i det kristne presteskap, gitt hans beskrivelser passer godt med en prests liturgiske antrekk fra den tid. Men allikevel er er gjengivelsene av sarasenerne preget av en realisme og ærlig nysgjerrighet man ser få plasser i den senantikke pilegrimslitteratur.

Konklusjon

Det har blitt tidligere foreslått, av historikere som Dietz, at Piacenza-itinerariet avbilder først og fremst en religiøs vandring som søkte å treffe hellige mennesker.³⁴ Jeg er enig i en slik vurdering, og jeg tror at vi kan gå desto lenger, og si at Antoninus står innenfor en tradisjon hvor det å besøke levende hellige personer, eremitter, munker, og sentre for religiøst liv, var en form for pilegrimsreise i seg selv. Antoninus var en pilegrim hvis pilegrimsmål var de hellige steder, men flere av disse hellige stedene var så fordi personer gjorde stedet hellig. De hellige personene, munkene og eremittene, som vandreren Maria, var Kristi assistenter, og hvert sted de oppholdt seg et ble et *locus* for hellighet og frelse.³⁵ De hellige personer gjorde det hellige tilgjengelig på en lignende måte som de hellige steder kunne.

Ved siden av dette synes det at Piacenza-pilegrimen så på sin reise innenfor en tradisjon som

34 Dietz, Maribel. *Wandering Monks, Virgins, and Pilgrims: Ascetic Travel in the Mediterranean World, A.D. 300-800*, 145.

35 Bitton-Ashkelony, Brouria. *Encountering the Sacred: The Debate on Christian Pilgrimage in Late Antiquity*, 188-9

vektla reisen og fremmedgjørelse fra verden som en vei til hellighet. I de få hellige personene han bruker tid på, som vandreren Maria, kan vi spore dette idealet. Det å reise, å gjøre seg til en fremmed, en *peregrinus* i ordets primitive forstand, hadde en verdi i seg selv. Det å reise på pilegrimsreise kan altså derfor ha blitt forstått som en asketisk øvelse av Piacenza-pilegrimen. Altså at han, som pilegrim lot seg bli en fremmed for Kristus, både ved å reise til det hellige land, men også gjennom reisen å utføre askese. Hvis dette stemmer, ser vi allerede i dette itinerariet sporet av det som skulle bli en sentral del av middelalderens pilegrimsmotivasjon, askese og bot. Piacenza-pilegrimen kan sies å stå med andre ord i en mellomposisjon mellom den senantikke turispilegrim, og botspilegrimene som kom til å dominere middelalderens pilegrimsideal.

Men den gjennomgående interessen for det monastiske liv og spesielt eremitttilværelsen som vi ser i itinerariet, kan også hjelpe oss å forstå bedre fraværet av den vanlige kirkelige struktur. Klostrene var ofte alternative strukturer som løp parallelt med den klerikale. Opphavet deres var også utenfor denne struktur, og beholdt alltid en viss avstand fra dem, selv om de tidlig ble innarbeidet i et større kirkelig miljø. Kanskje var bakgrunnen til pilegrimen et kloster i vesten med en spesiell interesse i ørkenfedre og eremittene. Dette er ikke en urimelig antakelse, for vi vet at på tidspunktet var den østlige monastiske arv godt mottatt i den vestlige kristendoms bevissthet.³⁶

Vi har også sett at Piacenza-pilegrimen er uventet oppmerksom på de forskjellige etnisiteter i det hellige land. Som vi har sett nevner pilegrimen både samaritanere, jøder, etiopere og nomadefolk flere ganger, med et uventet vidsyn. Hans beskrivelser av folkeslagene, både de negative og de positive viser en pilegrim som virker fascinert over, og ærlig interessert i dem. Beskrivelsene har i mine øyne et opphav i faktiske erfaringer med dem, og er ikke kulturelle stereotyper. Spesielt interessant er det å merke seg hans møte med medkristne utenfor hans kulturelle horisont, som etioperne han møtte i Jerusalem. Nok en gang beskriver han disse med en vennlig og fascinert avstand. Slikt sett er itinerariet et tidsvitne til regionaliseringen av kirken i tiden etter Konstantin, hvor etnisk og regionale forskjellene i kirken ble tydeligere.³⁷ En slik holdning sier nok ikke så mye om sin tid, eller om den generelle kristne holdning til sine meningsmotstandere, men den nyanserer iallefall bildet, og sier mye om Piacenza-pilegrimen selv.

Men til og med mennesker som ikke tilhørte den kristne tro, eller den bibelske bakgrunn som sådan, som man skulle tro kunne rokke ved hans overbevisning om det hellige land som var kristent hellig land, behandles med en viss distansert, men vennlig nysgjerrighet. De verken beviser eller motbeviser idéen om det hellige land. Allikevel, de fyller i itinerariet tomrommene, steder hvor den kristne tro fortsatt ikke er fullstendig innarbeidet, i ørkenen og steder uten kristne

36 Lawrence, C. H. *Medieval Monasticism: Forms of Religious Life in Western Europe in the Middle Ages*, 12-16.

37 Burrus, Virginia og Lyman, Rebecca, «Shifting of the focus of history» i Burrus, Virginia, *Late Ancient Christianity. A People's History of Christianity*. Vol. 2, Minneapolis: Fortress Press, 2005, 17.

helligdommer. De er i det hellige land, men ikke ved hellige steder.

Dette peker i mine øyne i samme retning som det vi så i forrige kapittel, nemlig at det hellige land, i motsetning til tidligere pilegrimer som Egeria, som bare så Bibelen i landskapet, hadde tatt på seg større autonomi, i det fokuset for pilegrimsreisen ble mer og mer knyttet opp mot landet og landskapet selv. Denne bevegelsen kan vi se desto tydeligere i hvordan Piacenza-pilegrimen forstår og forholder seg til de steder han oppfatter som hellige. Dette skal vi se på i neste kapittel, om hellige steder og hellige ting.

5. Hellig steder og ting

Innledning

Antoninus itinerarie er gjennomsyret av det hellige, enten i form av personer, eller i opplevelser av den kristne og bibelske historie. Men dette begjæret spilte seg ut i den virkelige verden. Han ønsket å se den bibelske historie og personregister i denne verden. Begjæret var altså stedbundet i sin natur. Han ville å se *de hellige steder* (It. 1) hvor disse tingene faktisk hadde skjedd, og som selv nå bar vitne om hendelsen, nemlig at det guddommelige hadde rørt ved det jordiske.

Men de hellige steder var også rommet hvor pilegrimen fant hellige objekter, altså ting som også bærte med seg en viss åndelig kraft, eller formidlet en helgens *praesentiae*, for å låne historikeren Peter Browns ord.¹

I dette kapittelet skal jeg se på itinerariets beskrivelse av de hellige steder og objekter, hvordan disse oppfattes av pilegrimen, hva han fokuserer på, hva han overser, og hva det er med disse som gjør dem hellige.

Først ønsker jeg å diskutere de hellige steder, og spesielt de steder han selv forstår som spesielt hellige, som Nasaret, Betlehem og Jerusalem. Deretter ønsker jeg å diskutere hans presentasjon av hellige objekter, som ofte er å finne på de hellige steder, men som ikke alltid er årsaken til et steds hellighet. Avslutningsvis vil jeg diskutere forholdet mellom det hellige sted, og de hellige objekter.

Innledningsvis kan det være verdt å merke seg en gruppe steder som glimrer med sitt fravær, nemlig kirker. Kirker og kirkebygg trekker ikke Antoninus oppmerksomhet i noen særlig grad. De nevnes tidvis, men da er det for det meste for å så ramse opp hvilke hellige ting som er der, eller for å understreke det sentrale sted i den kristne historie. I Betlehem og Jerusalem beskrives deler av kirkene som dekket Jesu krybbe, og graven, men detaljene om kirkens arkitektur tas bare med i den grad de kan belyse disse sentrale stedene. Utenom dette er interessen for kirker forholdsvis liten. De nevnes som en del av et sakralisert landskap, eller som beholdere for hellige objekter, som markerte, men ikke formidlet, hellighet.

¹ Brown, Peter. *The Cult of the Saints: Its Rise and Function in Latin Christianity*, Chicago: The University of Chicago Press, 1982, 86.

Sancta Loca og sansene

Ved å diskutere pilegrimens forhold til de hellige steder, kommer vi straks til kjernen av pilegrimens motivasjon. Selv om det fantes mange former for pilegrimsreise, som vi allerede har sett, som den intellektuelle, helbredelsesreisen, den lokale pilegrimsreisen eller den til Palestina og de fjerne strøk, hadde de alle en grunnmotivasjon til felles, det å nærme seg og å se og røre *det hellige*.² Å besøke en helgengrav, eller å tilbe ved golgata, var en måte å for pilegrimen gjøre det hellige synlig, og derfor tilgjengelig på en måte at det hellige kunne fanges inn via sansene, gjennom syn og følelsessansen, men også gjennom lukt og smak. Å se det sted selv var en sensorisk opplevelse av det hellige, hvor det hellige ble konkret og gjort virkelig i pilegrimens møte med det. Pilegrimen sanset det hellige, og gjennom dette ble de selv helliggjorte. Dette mønster går igjen nærmest gjennom hele pilegrimshistorien, og som vi skal se, er Piacenza-pilegrimen et typisk eksempel på en pilegrimsmentalitet hvis fokus er å oppleve, det hellige gjennom alle sansene.

Jeg understreker dette poenget innledningsvis fordi jeg ønsker å dra oppmerksomhet mot en mulig fare man står ovenfor i møte med pilegrimstekstene, som kan føre til en forflatning av vår forståelse av dem. Den faren er å ensidig fokusere på visse aspekter ved pilegrimens oppfattelse av de hellige steder. I klassiske historieverk om pilegrimsreiser i senantikken, som Hunts «*Palestine pilgrimage in the later Roman empire*» poengteres nettopp begjæret om å *se* det hellige land. Og dette stemmer. Egeria og de tidlige og senere pilegrimer la en stor vekt på det å se, og deretter be, ved de hellige steder. Disse itinerariene leder oss lett til å tenke på bare de visuelle aspektene ved de hellige stedene.

Men de hellige steder ble oppfattet av flere sanser, og disse dokumenteres også i itinerariene, og det bør være vår oppgave å finne frem til pilegrimens helhetlige opplevelse av de hellige stedene. For de gikk over det rent synlige. Sanserinstrykk som lukt og smak er tilstede, men de står ikke så tydelig frem i itinerariene som synet, men desto viktigere er det at disse også kommer frem i lyset.³ Pilegrimene i senantikken så det hellige, men de smakte, luktet og hørte det også.⁴

Vi kan se dette i Hieronymus diskusjon om pilegrimsreise og hellige steder i hans brev til Eustochium og Marcella. Det visuelle aspektet ved erfaringen av de hellige steder er sentralt, og brevet er fullt av oppfordringer som, «*Vi skal se Lasarus stige ut av graven med gravklærne på, og*

2 Bitton-Ashkelony, Brouria. *Encountering the Sacred: The Debate on Christian Pilgrimage in Late Antiquity*, 6.

3 Harvey, S.A. *Scenting Salvation: Ancient Christianity and the Olfactory Imagination*. University of California Press, 2006, 3-6.

4 Heather Hunter-Crawley diskuterer de sensoriske aspekter til pilegrimen i forhold til ampullaene tatt med seg fra pilegrimsreisen i artikkelen «Pilgrimage made portable: a sensory archeology of the monza – bobbio ampullae» i Poblome, J., D. Malfitana, and J. Lund. *Herom: Journal on Hellenistic and Roman Material Culture*. Leuven University Press, 2012, 147-148.

se Jordans vann renses til Herrens bad»⁵. Men synet hans inkluderer mer enn bare synssansen. Han så med et åndens syn, som innebar synssansen, men gikk utover den. Å se åndelig innebar også å røre, og kysser det hellige (*Ep.* 46.8). Og vel så viktig, Hieronymus ønsket ikke bare å be ved graven, men å be sammen med Eustochium og Marcelle, Jesu mor og søstrene (46.13). Det vil si, å be ved det hellige sted innebærte å nærmest tre ut av nåtiden og inn i en virkelighet som gikk utover den. Det gjaldt å bruke hele sanseapparatet til åndens tjeneste, og å be med Jesu mor ved graven betydde å be med hele mennesket. Den senantikke kristne så ikke slik vi ser. Synssansen, og spesielt det åndelige syn innebar mer. I det åndelige syn skulle hele sanseapparatet involveres.

Bak dette lå en overbevisning at det hellige sted rommet enn syn, men bærte også med seg en bestemt lukt, og følelse, og lyd. Hos Hieronymus ser vi altså allerede spirene til en fromhet som er tett knyttet opp til en sensorisk erkjennelse av det hellige.

Hos Piacenza-pilegrimen er dette blitt til en fullt utviklet fromhetsform, hvor det nærmest er selvsagt at det hellige er lokalisert i det materielle, og at pilegrimen kan komme i kontakt med det, og erkjenne det hellige sted, gjennom dets materialitet. Det virker som det var dette samspill mellom sansene som gjorde et sted til et *loca sancta*.

Hellige byer

I itinerariet peker han på tre byer som fremtrer som er spesielt hellige. Disse er, som tidligere nevnt, Nasaret, Betlehem, og viktigst av dem alle, Jerusalem. Nasaret er stedet «*hvor det er mange undere*» (*It.* 5), og Betlehem også, som er et «*locus splendissimus*» (*It.* 29), et strålende sted, og Jerusalem er den hellige by. Det er interessant å merke seg at disse tre stedene umiddelbart utmerker seg ved å innledningsvis bli beskrevet som spesielle. Byene som har en direkte tilknytning til Jesu liv og virke, og de bærer fortsatt preg av dette.

På veien til Jerusalem besøker Piacenza-pilegrimen Nasaret, og som vi har sett var dette et sted med mange *virtutes*, undere eller mirakler (*It.* 5). Han skisserer byen ved å vise til sentrale hellige steder der, som synagogen Jesus gikk til som barn, og jomfru Marias hus, som nå var blitt en kirke. Det viktigste i byen er allikevel de hellige objekter som er å finne der, som benken Jesus satt på, og Marias klær. Byen kartlegges altså med bakgrunn i steder hvor hellige objekter befant seg. Og disse hadde tydeligvis en innvirkning på stedet også. Nasaret ble direkte påvirket av nærværet til relikviene av Maria, som virket mirakler, og velsignet byen og dens innbyggere. For Piacenza-pilegrimen forteller videre at de jødiske kvinnene i byen er veldig vakre og gode mot alle, fordi Maria hadde et spesielt nærvær i byen. Men byen ble også velsignet, og var *similis paradiso*, lik et paradis, med fruktbar jord, som produserte god vin og god frukt.

⁵ Hieronimus, «Epistola 46,» 45.13, i *Patrologiae Cursus Completus*, series latina. Vol. 22. Paris: Migne 1845. Egen oversettelse.

Beskrivelsen av byen har tre trekk. Først nevnes det at stedet er fullt av undere, deretter nevnes de hellige steder og objekter der, og så beskrives byen selv. Disse tre henger tett sammen for pilegrimen. Stedet har en kilde, eller en samling kilder av hellighet, og disse formidler hellighet til byen selv. Det bibelske nærvær gjør byen hellig, og denne helligheten kan ses i byens skjønnhet og fruktbarhet. Det hellige gjøres her i en viss forstand ekstra tilgjengelig, fordi, ikke bare kan du se og røre de hellige objekter, men du kan også smake fruktene av helligheten rent konkret i jordens frukter, altså oljen og vinen som produseres der. Det hellige kan her spises.

Betlehem beskrives av Antoninus som «*et strålende sted, med mange Guds tjenere, og hvor hulen der Herren ble født er*»⁶. Han følger her samme mønster som beskrivelsen av Nasaret. Det sies at byen er spesiell, og han følger opp med å nevne de viktigste hellige steder, hulen hvor Jesus skal ha blitt født, deretter beskriver han den. Midt i hulen står det en krybbe, dekket av gull og sølv, og omgitt av lamper som brenner dag og natt. Hulens inngang er også smal, og han nevner at Hieronymus lot seg begrave i den. (*It. 29*) Han gir oss altså et forholdsvis levende bilde av hvordan hulen tredde frem for han som pilegrim. Det er to punkter i denne beskrivelsen som er verdt å merke seg. Det er at pilegrimen påpeker nærværet av edle stoffer, altså gull og sølv. Det andre er at han nevner lampene, som brenner hele døgnet. Begge disse to skaper til sammen en viss sakral atmosfære, som understreker at dette er et sted hvor man dyrker Gud. Samspillet mellom lyset fra lampene og gjenskinnet i gullet og sølvet, bør ikke undervurderes i pilegrimens oppfattelse av hvordan et hellig sted skal fremtre. Det blanke materialet, gjenskinnet av lyset i det, hadde konnotasjoner til det guddommelige lys for de fleste pilegrimer og kristne på den tiden.⁷ Her er vi nok en gang vitne til at det stedet som markeres som hellig, fremtrer på en bestemt måte, stedets hellighet oppfattes ikke bare av syn, men av alle sansene. For mens lampene lyser, avgir de også en spesiell lukt, og selv om han ikke selv direkte tar opp lukten til det aktuelle hellige sted, er det at han poengterer oljelampene også nok til å indikere en viss lukt, som også må for han ha pekt på at stedet han sto på var hellig grunn.

Sansene oppfatter altså stedet som et hellig sted, men stedet er helliggjort ikke av disse, de er bare uttrykk for en underliggende tilstand. Det sentrale er at dette er hulen hvor Jesus ble født, og det er dette som gjorde stedet hellig.

Ved siden av det hellige sted nevner Antoninus at byen er full av Guds tjenere, og at det er et stort kloster der. Stedet har derfor to kilder det hellige nærvær springer ut ifra. Eller snarere, disse to henger sammen. Klosteret og munkene, utsmykker det hellige landskap og gjør det tiltrekkende, samtidig som de også bidrar til å sakralisere det.⁸

Jerusalem står i en unik posisjon i itinerariet. Som vi har sett innledningsvis, var dette mest

6 *It. 29. «Betlehem locus splendissimus; servi dei multi; spelunca, ubi natus est Dominus»*

7 Hunter-Crawley, Heather, *Pilgrimage made portable: a sensory archeology of the monza – bobbio ampullae*, 145.

8 Se mer i Kap. 4, 50-52.

sannsynlig det første og viktigste målet for reisen.⁹ Ikke bare tildeles byen mye plass, det er også den eneste byen som kalles hellig av forfatteren. To ganger blir byen kalt «*sanctam civitatem*», den hellige by (*It.* 18 og 39), en tittel, som vi har sett, med klare allusjoner til skriften, og som ofte ble brukt om Jerusalem.¹⁰ Allerede på 300 tallet var «den hellige by» et begrep som henviste til Jerusalem, og ble brukt om den historiske byen på en spesiell måte. For kristne tenkere som Kyrillos av Jerusalem (313-386) var byen hellig ikke fordi Gud hadde av og til virket der i fortiden, men fordi byen hadde en vedvarende kvalitet med seg også inn i hans nåtid.¹¹ For, mens andre kunne bare høre om den kristne tro, kunne de som var i Jerusalem se og røre den. Og jeg tror det er passende å tolke Piacenza-pilegrimens bruk av begrepet på samme måte. Byen ble kalt den hellige fordi pilegrimen oppfattet den som hellig nå. Dette ser vi klarere når vi undersøker i hvilken kontekst Jerusalem kalles hellig av Antoninus.

Første gang han benytter seg av begrepet, beskriver han pilegrimenes første besøk i byen. Antoninus har beveget seg ned fra Olivenfjellet og gjennom Getsemane og kommet til den østlige byporten. «*Nedlente og kysende jorden gikk vi inn til den hellige by, og tilbedte ved Herrens grav.*»¹² Her kan man merke seg tre ting. At byen, som en geografisk enhet, merkes som hellig. At senteret for byens hellighet er Herrens grav. Og til slutt at denne hellighet anerkjennes ved å tilnærme seg denne hellighet på en bestemt måte.

Når han titulerer Jerusalem som den hellige by, sier han noe mer enn at det er et sted hvor det er hellige ting. Byen som helhet er hellig, til en slik grad at selve grunnen den står på er helliggjort. Derfor er det også blir verdifullt å kysse jorden på bakken i det de går inn. Også jorden er blitt helliggjort. Det å lene seg ned og kysse bakken var nok uten tvil et rituale vanlig for de fleste pilegrimer på tiden, men det at det fantes et slikt rituale sier noe om den status byen, som hellig by, hadde opparbeidet seg. Det som ble kysset var ikke skitten jord, men en rensset og helliggjort grunn.

Men den hellige by har et senter, eller sentre, hvor byen får sin hellighet fra, som de viktigste steder i Jesu lidelseshistorie, og Davids tårn, hvor David etter sigende skal ha skrevet de bibelske salmene. Disse er landemerker i byens hellige geografi, men viktigst av dem alle, og det som gjør byen fortjent til tittelen den hellige by, er *monumentum Domini*, Herrens grav. Det første Antoninus gjør i det han går inn i byen er å besøke graven. Det var pilegrimens viktigste stoppested. Og vi kan se dette, ikke bare i at det er det første hellige sted i byen som nevnes og besøkes, men i hvor stor plass graven gis i itinerariet videre. Straks etter ovennevnte utdrag beskriver han grundig graven. Selve graven er skjært ut av fjellet, og ved inngangen står det et stort kopperlys

9 Kap 1, 4.

10 Kap 3, 40-41.

11 Markus, R. A. «How on Earth Could Places Become Holy?», *Journal of Early Christian Studies* 2, no. 3. 1994: 259.

12 *It. 18*, «*Osculantes proni in terram ingressi sumus in sanctam civitatem, in qua adorantes monumentum Domini.*»

som brenner dag og natt. Ved siden av graven ligger stenen som dekket den, og den er fullstendig dekket av gull og edelstener. Det samme gjelder graven selv også. Den er fullstappet av ornamenter og gaver fra pilegrimer, fra sverdslirer til keiserkroner (*It.* 18). Han sier også at det var vanlig å ta med seg olje og jord fra graven, som en velsignelse.

Det at stedet beskrives så grundig er fordi stedet her og nå identifiseres som hellig, altså som et sted hvor Gud har sitt nærvær på en spesielt håndgripelig måte. I tråd med Kyrillos beskrivelse, er stedet for pilegrimen hellig her og nå, og derfor må graven beskrives slik den ser ut når pilegrimen selv besøker graven, fordi dens hellighet uttrykkes i stedets materielle dimensjon.

Det at pilegrimen kysset jorden er et rituale, og jeg skal komme tilbake til det rituelle aspektet ved de hellige steder i et senere kapittel¹³. Men det kan være interessant å merke seg noe som jeg påpekte innledningsvis, nemlig at det hellige stedet ble oppfattet, ikke bare med synet, men også gjennom flere av de andre sansene. Og med dette perspektiv kan vi si at det å kysse jorden også var en del av en sensorisk prosess for å forstå, eller komme til å bedre erkjenne det hellige sted. Å se stedet ble en del av å anerkjenne det som hellig, er også det å berøre det, og kanskje til og med smake på det. Kyssingen kan kanskje implisere en form for smaking av jorden, eller en måte å komme i direkte kontakt med det hellige, gjennom den taktile sans, og smakssansen, som på 500-tallet var en selvsagt fromhetsform.¹⁴ Men det å kysse jorden, og de hellige ting i byen, kan også forstås som en ekstra måte å erkjenne det hellige sted på.

Andre gang *sanctam civitatem* brukes understreker i hvilken grad betegnelsen ble reservert for Jerusalem. På vei fra Sinai fjellet bestemte han seg for «å reise tilbake tilbake til den hellige by» gjennom Egypt. (*It.* 39). Her bruker han begrepet helt uten en tidligere referanse til Jerusalem. At begrepet viser til Jerusalem tar han her for gitt som en selvfølgelighet. Det sier oss at ordet også var en konvensjonelt begrep, som viste til Jerusalem alene. Bare Jerusalem var den hellige by.

Helgengraver

Som vi har sett til nå, stikker de hellige stedene seg ut fordi de har en forankring i skriften, eller preges at munkers og asketers nærvær. Men dette er ikke hele bildet. For hele itinerariet er gjennomsyret av besøk til helgengraver. Når en ny by besøkes er som oftest noe av det første som nevnes hvilken helgen som hviler der. For helgenens døde kropp gjorde et sted hellig. Antoninus' itinerarie står nærmest som et endepunkt på en vending som hadde snudd det romerske pietas på hodet. Det som før hadde gjort et sted vanhellig for den romerske religion, den døde kropp, fungerte

¹³ Se Kap 6, 82-83.

¹⁴ Maraval, Pierre. «The Earliest Phase of Christian Pilgrimage in the near East (before the 7th Century),» *Dumbarton Oaks Papers* 56 (2002): 73.

nå som et middel for å gjøre det hellig.¹⁵ Disse hellige restene gjorde stedet hellig fordi gjennom disse relikviene formidlet den aktuelle helgen sitt nærvær, og du kunne oppnå denne helgens beskyttelse ved besøke relikviene hans. Men desto viktigere, helgengravene skapte et landskap som var hellig, på steder uten bibelske minnesmerker. Når pilegrimen besøker Kypros på veien til det hellige land, har han fortsatt ikke havnet i et bibelsk landskap, men det har fortsatt hellige steder, fordi i byen hviler den hellige Epiphanius, som velsigner og beskytter byen, og gjør den «vakker og gledelig»¹⁶ Her er helgenens grav sentral, fordi den tar til seg det ikke-bibelske område, og skaper i en viss forstand et *bibelaktig* hellig landskap hvor det ikke hadde vært det før. Når Antoninus vandrer gjennom landsbyer, og nevner helgenene som hviler der, understreker han nettopp dette. Gud er nærværende også der, gjennom helgenenes nærvær i relikviene.

Hellige bad og kilder

Det sett med hellige steder som er representert i størst grad i itinerariet er hellige kilder og bad, både menneskeskapte og naturlige. Itinerarie nevner over 10 bad og kilder Antoninus skriver mye om disse, og de sentrale ritualer tilknyttet dem. Det er tydelig at Piacenza-pilegriemen anså disse badene som viktige, og at han selv hadde en spesiell interesse for dem. Et gjennomgående tema er at badene gir den som bader der velsignelser og ikke minst helbredelse (*It.* 4, 7, 10, 24 og 37) Sammen med disse nevner han også viktige brønner, både som kilder til vann, men også som steder med en sakral funksjon.

På grunn av det store fokus på bad og vannkilder, har enkelte forskere som Maribel Dietz antatt at han var først og fremst opptatt av det rent praktiske ved reisen, som hvordan komme seg fra et sted til et annet, og hvor pilegrimene kunne få vann til reisen.¹⁷ Som eksempel bruker hun vannkilden han drikker fra utenfor Jerusalem, ved Rakels grav. Det er naturlig å begynne presentasjonen av bad og kilder her. Pilegrimen beskriver kilden slik, «*På det sted så jeg ubevegelig vann komme ut av en sten som sto midt på veien, hvor du kan ta opp til syv halvlitere med vann. Fra den drakk alle seg tilfredse, men vannstanden verken minsket eller økte, og det er utrolig søtt (suavitatis) å drikke.*»¹⁸ Det er uten tvil noe i en påstand om at pilegrimen var opptatt av vann, og at dette også inkluderer vann som en kilde til drikke. Vann og drikke er et tilbakevendende tema i itinerariet. Men jeg tror vi mister et sentralt perspektiv hvis vi reduserer hans fokus på vann

15 Brown, Peter. *The Cult of the Saints: Its Rise and Function in Latin Christianity*, 5-8.

16 *It.* 1, «*Civitas Pulchra, deliciosa*».

17 Dietz, Maribel. *Wandering Monks, Virgins, and Pilgrim: Ascetic Travel in the Mediterranean World, A.D. 300-800* 149-150.

18 *It.* 28. «*In ipso loco vidi in media via de petra exire aquam immobilem ad arbitratum usque ad sextarios septem, unde conplent omnes et neque minuitur neque ampliatur. Suavitudo ad bibendum inarrabilis*»

til bare dette. For itinerariet gjør det tydelig at han vandrer i et hellig og bibelsk landskap, og kildene står også i en slik kontekst. Hvis vi ser på eksempelet over, ser vi at fortellingen om denne utømmelige vannkilden er rammet inn av to viktige punkter. Det første er at den bibelske figuren Rakel ligger ved stedet for kilden, og desto viktigere, ifølge Piacenza-pilegrimen, hadde denne kilden sitt opphav i en mirakuløs handling. Itinerariet fortsetter, «*Det sies at den Hellige Maria, når hun flyktet til Egypt, satte seg på det stedet og var tørst, og at det derfor vellet vann ut derifra. Det er også bygd en kirke der nå.*»¹⁹ Så, når han forteller om denne kilden, viser han oss at den står i en hellig kontekst, og at den har et bibelsk opphav, for Maria selv var grunnen til at kilden eksisterte. Også denne kilden hadde altså et sakralt opphav. Dette gjelder også de fleste kildene han forteller om. De er rammet inn av, og står i, en sakralisert kontekst. Det at dette vannet er spesielt understrekes også ved at vannet er stabilt, altså at vannstanden ikke endres ved at det drikkes av den. Men viktigere, vannet selv vitner om at det er spesielt. For vannet er utrolig søtt, eller bløtt (*suavitudo innarrabilis*). Det er bedre enn vanlig vann, og vi ledes til å tro at dette har noe med at det var blitt frembragt for Maria. Den hellige historien til kilden kan altså kjennes i vannet selv. Det er blitt helliggjort fordi det har et mirakuløst opphav.

Piacenza-pilegrimen trekker slike linjer desto tydeligere, når han nevner en vannkilde like ved de helbredende Moses' badene, i nærheten av Livias (*It. 10*). Her følges samme rutine. Det settes i en sakralisert kontekst, i denne sammenheng Moses nærvær og at det var stedet for israels kryssing av Jordanelven, deretter beskriver han vannets egenskaper. Badet helbreder ofte spedalske, og drikkevannskilden har også en helbredende virkning. Vannet er også veldig søtt (*aqua dulcissima*). Smaken markerer at vannet er hellig, og har en helbredende funksjon. Det er interessant å merke seg denne hellige smaken, fordi i motsetning til bad og vask, er smaken der alene for å markere at stedet og vannet er spesielt. Det tjener kun til å markere det som hellig. Dette går igjen i flere andre steder i itinerariet. Et annet eksempel er når Piacenza-pilegrimen reiser gjennom Tiberias, et sted med helbredende bad, og hvor vannet er søtt (*It. 7*). Nok en gang knyttes vannets smak opp med dets helbredende egenskaper. Helligheten er erkjennbar, og ikke bare gjennom synet, men også gjennom smaksløkene.

Ved siden av de hellige drikkevannskildene, har helbredende bad, som Elias' bad (*It. 7*) og Moses' bad (*It. 10*) en viktig plass i Antoninus' itinerarie. Disse var bad eller vaskestasjoner konstruert over naturlige kilder, eller rundt sentrale hellige steder. Disse badene spilte en stor rolle for mange pilegrimer og syke, som reiste dit i håp om åndelig eller kroppslig helbredelse. Å vaske seg ren, kroppslig eller åndelig, og i før de troende gikk for å be, var blitt en etablert praksis for de

¹⁹ *It. 28. «Dicentes, eo quod sancta Maria fugiens in Aegyptum in ipso loco sedit et sitiuit, et sic egressa esset in ipsa aqua. Ibi et ecclesia modo facta est»*

troende allerede fra 300-tallet av,²⁰ Piacenza-pilegrimen vitner om hvor utbredt denne praksis fortsatt var blant de troende (*It.* 7, 10, 24, 27).

Med tanke på hvor detaljert han beskriver badene og ritualene som ble utført der, kan vi med god grunn anta at han også forsto disse badene som hellige steder. Han hadde iallefall en levende interesse for dem. Når han gjengir møtet med Elias bad, beskriver han i detalj hvordan de syke ble ledet gjennom kolonaden med røkelse og lys, og hvordan de tilbragte natten der, i håp om et helbredende syn (*It.* 7).²¹

Badene var for Antoninus et sted hvor syke ble helbredet, og han aksepterte det som en manifestasjon av Guds virke. Badene var altså sted hvor Gud handlet og helbredet.

Her kan vi også merke oss at en av reisevennene hans døde, Johannes Placentinus. Det er interessant at han døde akkurat her. Kanskje var han en av pilegrimene som søkte helbredelse ved badet der? Det er ikke utenkelig, og Antoninus selv deltok kanskje også i disse ritualene, selv om han ikke direkte sier at han deltok. Uansett oppfattet han stedet som et *locus* for Guds nærvær og mirakler.

Vi kan se dette tydeligere når han presenterer siloamkilden i Jerusalem. Denne kilden lå under, eller ved mariakirken, eller neakirken, som Keiser Justinian fikk reist på midten av 540-tallet. Han forteller om denne kilden:

Der er det forråtnede vannet som Jeremias ble heist ned i [Jer 38, 6]. Stigende ned til Siloambadet gjennom mange trappetrinn, så vi den runde kirken, som Siloam stiger opp fra: Det har to basseng (solia) av marmor formet av menneskehender: Bassengene er adskilt fra hverandre med gitterverk: I det ene vasker menn seg i for velsignelse, det andre kvinner. I disse vann skjer det mange mirakler, og til og med spedalske helbredes der. Foran atriumet er det et stort konstruert kar, som folket regelmessig vasker seg i.²²

Beskrivelsen følger mønsteret til de andre hellige stedene vi har sett på. Først tydeliggjøres den bibelske referanserammen, vannet ble velsignet av Jeremias, deretter beskriver Antoninus detaljert hvordan stedet ser ut nå. Først tydeliggjøres det at stedet er spesielt og avmerket, deretter beskriver han det. Badet var bibelsk og hadde blitt velsignet, og derfor helliggjort, av Jeremias, og derfor var

20 Maxwell Jaelyn, «lay piety in the sermons of John Chrysostom», Krueger, D. *Byzantine Christianity, A People's History of Christianity*. Vol. 3, Minneapolis: Fortress Press, 2006, 29.

21 Mer om dette i Kap 6, 83-84.

22 *It.* 24, «*In ipso loco sunt aquae putridae, ubi missus est Hieremias. Ab arcu illo descendunt nobis ad siloam, per gradus multos super basilica volubilis, desubtus de qua surgit siloam, quae habet manu facta hominis duo solia ex marmore, et inter solium et solium clausura cancellorum. In uno lavantur viri et in alio mulieres pro benedictione; in quibus aquis multae virtutes ostendentur; immo et leprosi mundantur. In ante atrio est piscina grandis manu hominis munita, in qua assidue populus lavantur*»

det viktig for Piacenza-pilegrimen å presentere det, slik at de lesende fikk et rett inntrykk av hvordan det faktisk så ut.

Men ved siden av dette kan vi også merke oss tre elementer som er verdt å ta opp. 1) De som vasker seg der gjør av forskjellige grunner., 2) det skjer mirakler der, og 3) kvinner og menn skilles fra hverandre. At pilegrimen understreker disse tre sidene ved badene sier noe om Antoninus selv, men ikke minst om hvordan badene ble forstått og brukt av de troende.

Når pilegrimen beskriver badets struktur, ser vi at det er lagt opp til flere former for vasking, med forskjellige motivasjoner. For vi leser at menn og kvinner vasket seg der for å motta velsignelse, og at det skjedde mirakler der, slik at syke ble helbredet, og i et kar knyttet til bassengene vasket også folk seg regelmessig, og gitt konteksten er det naturlig å anta her at de vasket seg av mer eller mindre dagligdagse grunner. Felles for alle disse tre motivasjonene lå et ønske om å bli ren, eller rensset fra noe. Disse badene indikerer altså at Antoninus, og pilegrimene og folket rundt seg, var opptatt av å være ren, eller ubesmittet, på alle punkter. Verbet som benyttes i sammenheng med at spedalske ofte helbredes, *mundantur* fra *mun-do*, synes å støtte dette. Direkte oversatt betyr det å vaske, eller å rense, og det ble brukt tidlig av både som et begrep som innebar renselse, som vasking av kroppen, men det inneholdt også en åndelig og rituell betydning, som i renselse som en rituell renselse av sjelen, eller en mirakuløs renselse fra kroppslig sykdom.²³ Badet vitner altså om en antageligvis utbredt holdning til begreper som ren og uren, forstått bredt. Å vaske seg for en velsignelse, bevirket åndelig renhet, så vel som kroppslig. Dette skal vi se mer på i neste kapittel.²⁴ Kort sagt kan vi si at badene henger sammen med sammen med holdninger typiske for senantikken om badenes effekt på god helse (*hygeia*), både åndelig og kroppslig.²⁵

Ifølge Piacenza-pilegrimen vasket de troende seg der for *pro benedictione*, for å få en velsignelse, og i håp om at et mirakel skulle skje, som Antoninus vitner om skjedde ofte. Dette sier oss noe om hvordan Antoninus selv oppfattet badet. For pilegrimen kunne vaske seg der for en velsignelse, og håpe på et mirakel, og vi antar i denne sammenheng at det betyr helbredelser. Stedet er derfor for han hellig, i den forstand at Gud virker på en spesiell måte der, og at stedet er rommer et visst nærvær eller holdt en viss kraft til å helbrede. Vannet selv satt med en kraft, som kunne virke til velsignelse for de som vasket seg der, og til og med helbrede sykdommer som spedalskhet. Vannets egenskaper gjenspeiler altså dette faktum, at det er guderørt.

Rent avslutningsvis kan vi også se på det faktum at kvinner og menn ble adskilt fra hverandre under denne renselsesprosessen. Det at de ble adskilt kan si oss noe om hvordan selve

23 Stelten, L.F. *Dictionary of Ecclesiastical Latin: With an Appendix of Latin Expressions Defined and Clarified*. Hendrickson, 1995, 166.

24 Kap 6, 88-89.

25 Holum, Kenneth G., «The Classical City in the Sixth Century», i Maas, Michael, *The Cambridge Companion to the Age of Justinian*, Cambridge: Cambridge University Press, 2006, 103.

vaskingen gikk for seg. Sannsynligvis innebar det en full neddukkning og vasking av hele kroppen, på en slik måte at det å dele kjønnene ble ansett som nødvendig. Dette sier oss også at vaskingen var grundig, og ikke bare en symbolsk handling. Eller, det var en tydelig sammenheng mellom det å vaske seg skikkelig og det å vaske seg for en velsignelse.

Hellige landskap

For Piacenza-pilegrimen var ikke bare reisemålene fremsto som hellige. Også veien mellom var ofte rørt av Gud. Landskapet han gikk i, det hellige steds geografiske kontekst, var hellig. Han vandret i et landskap som var blitt vunnet, eller nærmest okkupert av det hellige, enten i form av den bibelske historie, eller av de helliges graver og ikke minst nærværet av munker, nonner og eremitter. De områder som mennesker av god vilje før hadde søkt å unngå, var nå blitt fredelige og velsignede områder.

I motsetning til Egeria, som gir oss lite informasjon om landskapet hun vandrer i, utdyper Antoninus ofte i detalj hvordan landskapet rundt de hellige steder, men også veien mellom dem, ser ut. På veien til Jerusalem, passerte pilegrimen olivenfjellet, hvor han fikk en god utsikt over landskapet rundt seg. Der var det mange underfulle steder. Fjellsiden var dekket av klostre og eremittceller, og ikke minst bibelske minnesmerker, som Lasarus' grav og stedet for himmelfarten, og mange helliges graver (*It. 16*). Det han beskriver her er et fullstendig sakralisert landskap, som skaper en hellig setting til reisen selv. Måten han presenterer dette landskapet for leseren, indikerer at han selv ikke besøkte stedene han beskrev her, men at han gjenga utsikten fra olivenfjellet. Beskrivelsen tjener til å skape i leseren et bilde om et landskap fullstendig transformert av det guddommelige nærvær. Når han nøy utsikten til olivenfjellet så han Gud manifestert i geografien rundt seg. Spesielt viktig i denne sammenheng er nærværet av munker og eremitter, samt helgengravene. Begge av disse var formidlere av det guddommelige nærvær på en unik måte. Munkene og eremittene, som levde livet i kontinuerlig bønn og selvoppofrelse, og helgengravene, hvor helgenene som nå sto foran Gud, formidler sitt nærvær og sin forbønn til de som besøkte stedet, gjennom deres jordiske rester. Å vandre i palestinas ørkenlandskap hadde en verdi så lenge man fant der et hellig nærvær av munker og nonner.²⁶

Men det fantes også naturlige landskap som manifesterte sin kraft selv, og som selv vitnet om sin hellighet, som «*det lille Hermonfjellet*» (*It. 9*), hvor en sky av dugg stiger opp og regner ned over de sentrale hellige stedene i Jerusalem, som samles opp og brukes av legene til å vaske de syke. Landskapet selv markerer de hellige stedene, gjennom mirakuløse fenomener.

26 Brown, Peter. *The Rise of Western Christendom*, Oxford: Blackwell publishing, 2003, 173-175.

Piacenza-pilegrimen spiller videre på en slik overbevisning når han gjengir mirakelet i dalen mellom Sinaifjellet og Horeb. Der regner det nok en gang dugg ned, men her blir duggen om til manna som pilegrimen kan ta med seg (*It.* 39). Landskapet selv bringer frem velsignelser til de troende, med andre ord.

Vanhellige steder

Selv om landskapet og stedene Piacenza-pilegrimen besøkte, i stor grad ga preg av å være hellige steder, eller bare nøytrale steder, fantes det også i geografien motstykker til dem, steder som var dominert av det *vanhellige*. De kristne var fra tidlig av opptatt av det lokaliserte onde, og fryktet ofte den demoniske innflytelse på deres liv. Spesielt farlig var hedenske templer, hvor det var forventet at demoner var spesielt aktive og kunne være en negativ innflytelse på nærområdet, og når de kristne begynte å ta over de gamle hedenske templene, forventet de en kamp med djevlske krefter.²⁷ De romerske templene kunne virke negativt på området rundt for de kristne, men også ødemarken og ørkenen ble tidlig ansett og fryktet som onde steder hvor djevler og onde ånder hersket fritt og kunne forfølge de troende. Frykten for djevler var sterk blant 500-tallets kristne.²⁸ Det var nettopp derfor munkene og eremittene gjorde et så sterkt inntrykk når de forlot byen og reiste til ødemarken. De tok kampen til djevelen og slåss, og vant mot han, og erobret dermed ørkenen for kristentroen.²⁹

Men ikke alle områdene var gjenvunnet for Kristus. Antoninus fant også motstykker til de hellige stedene. Her må det bemerkes at Piacenza-pilegrimen selv beskrev ikke selv stedene som følger som vanhellige, men måten han beskriver dem på, gir lite rom til tvil. Disse stedene var, som hellige steder, merket av sin historie, eller av et visst nærvær. Derfor velger jeg for enkelthet skyld å beskrive disse som vanhellige.

Antoninus tar seg tid til å fremstille disse motstykkene. Det var spesielt tre steder som fremsto som vanhellige for Piacenza-pilegrimen; Sodoma og Gomorra, stedet hvor Judas hang seg, og graven til Goliat. Hvis vi ser disse opp mot hverandre, finner vi noen interessante likheter.

Først Sodoma og gomorra, som han beskriver med disse ord. «*Derfor, kommende fra øst mot vest kan du på venstre hånd gå inn i byene sodoma og gomorra. Over dette området henger det alltid mørke skyer og det lukter svovel.*»³⁰ Det er verdt å merke seg at det ikke virker som om han

27 Caseau, Beatrice, «Sacred Landscapes,» i Bowersock, G.W., P.R.L. Brown, and O. Grabar. *Interpreting Late Antiquity: Essays on the Postclassical World*, 33.

28 Brown, Peter, *The Rise of Western Christendom*, 147.

29 Caner, Daniel, *Wandering, Begging Monks: Spiritual Authority and the Promotion of Monasticism in Late Antiquity*, 115.

30 *It.* 15, «*Ab oriente contra occidentem venientes; in sinistra manu intras favillas Sodomae et Gomorrae, super qua provincia semper nubes obscura descendit: odor sulphoreus.*»

selv besøkte byene, men at han benyttet seg av hva han hadde hørt om området, og at han spilte på hva reiselitteratur som allerede var i omspill sa om dem. Poenget er at han mente at stedene selv demonstrerte at de var vanhellige. Truende skyer hang tungt over stedet, og lukten var illevarslende.

I samme tone beskriver han også det han fant i Justinians Theotokos-kirke i Jerusalem. For «vi så i et mørkt hjørne jernlenken som den ulykksalige Judas hengte seg med.»³¹ Nok en gang, stedet er mørkt og nærmest gjemt bort i et hjørne.

Sist men ikke minst kommer han over Goliats grav, hvor det

«ligger det en enorm steinhaug, som er så stor at ikke kan finne én sten i 20 mils omkrets som du kan flytte på, fordi skikken er slik at hvis du passerer det sted, må du bære med deg tre stener og kaste dem på haugen. På fjellet der faller det aldri regn, og i de hemmelige nattetimer kan det ses urene ånder bevege seg akkurat som ulldotter eller havets bølger.»³²

På samme måter som et hellig sted, kan de vanhellige steder erfares som onde gjennom sansene. Sodoma og Gomorra kan man se mørke skyer henge over, og det lukter svovel fra stedet. Ved Gilboafjellet, ved Goliats grav, vandrer det onde ånder og djevler gjennom ørkenen. Alt dette er observerbart og konkret.

Det er også viktig å merke seg hvorfor for at stedene forstås som vanhellige, eller iallefall merket på en måte som skiller seg fra et hellig sted. Til felles med de hellige stedene, har de en tilknytning til den kristne identitet, til Bibelens eller den kristne kirkes historie. De vanhellige stedene er merket av den samme bibelske historie. Det vil si, begrunnelsen for at stedene forstås som vanhellige, er fordi de var åstedet for de mørke sidene i bibelsk historie, de onde skikkelser eller handlinger i den. De onde stedene i Antoninus itinerarie er bare baksiden av den bibelske histories medalje. De er vanhellige også på grunn av deres bibelske tilknytning. Dette er både ventet og uventet. Det er ventet i at som vi har sett hos pilegrimene generelt, var det å se og føle på Bibelen manifestert i det hellige land, det sentrale *desiderium* for å besøke landet, og i utstrekning av det, var det naturlig at de vonde stedene også ble merket opp. Det som kan virke overraskende er fraværet av hedenske onde steder. Frykten for restene av det hedenske og det djevelske var fortsatt sterk, blant datidens kristne,³³ men i itinerariet finner vi ingen uttalt frykt for verken det demonske i tilknytning til hedningene, eller noen frykt eller avsky for ikke-kristne ritualer eller

31 *It.* 27, «*Vidimus et in uno angulo tenebroso catenam ferream, cum qua se laqueavit infelix Iudas*»

32 *It.* 31, «*Congeries petrarum, mons excelsus, ita ut ad milia XX lapis mobilis non inveniatur; qua consecratio est, quancumque vel quienscumque transierit, ternas lapides portantet et super ipsum tumulum iactantes. Nam in ipsis montibus numquam pluit et nocturnis horis secretum sic: videntes spiritua immunda volui, oculata vellora lanae aut cerde undas maris*»

33 Caseau Beatrice diskuterer den kristne uro og frykt for det djevelske i hedenske templer og ritualer i «Sacred Landscapes,» 32 – 34.

guddommer. I beste fall virker disse som interessante kuriositeter, snarere enn som noe farlig. Han kommer over flere personer fra en annen tro, og han gjengir et av ritualene deres ved Horebfjellet (*It.* 38), uten noe direkte fiendskap eller frykt.³⁴ Mye mer illevarslende er det mørke sted hvor kjettingen Judas hang seg med ligger. Slikt sett virker det som at det er Bibelens og den kristne histories dom som er utslagsgivende for hvordan et sted vurderes.

Hellige objekter

Som alle pilegrimene til det hellige land, både før og etter han, var Piacenza-pilegrimen opptatt av hellige steder. Men Antoninus var i større grad enn alle sine forgjengere i itinerarietradisjonen opptatt av hvilke ting som fylte de hellige steder, og han forteller om de mange interessante tingene han kom over, fra de mest basale ting som velsmakende dadler (*It.* 14) og indiske nøtter (*It.* 41) til undergjørende steiner (*It.* 3). Men mer enn noen annen senantikkk pilegrimsskildring er Piacenza-itinerariet opptatt av å fortelle om hellige objekter, *miracula* som han kalte det. Hans hellige land er fullt til randen av hellige og bemerkelsesverdige ting, og han blir aldri lei av å fortelle om disse. Det eneste hinderet var hukommelsen, for han så mange andre ting (*miracula*) som han «ikke husker» (*It.* 22).

Av disse objekter mener jeg at vi kan skille mellom to former for hellige objekter, eller to typer hellige ting, bibelske objekter, og helgenrelikvier. Begge disse to er sentrale for Antoninus, men de gis forskjellig verdi. Men før jeg gå innpå disse, ønsker jeg å se kort på hvor, og i hvilken setting disse hellig objektene sto i.

For det meste kommer Piacenza-pilegrimen over de hellige objektene innenfor etablerte hellige steder, og i kirkene tilknyttet dem. De mest sentrale stedene, og der han fant flest hellige ting, spesielt objekter knyttet til skriften, var stedene som var sentrale i evangeliene. Av og til fant han bare én hellig ting på det aktuelle sted, som hodekledet til Jesus (*It.* 12) eller bøtten Jesus hentet vann og drakk i fra ved Samaria (*It.* 6) Men for det meste virker det som pilegrimen fant samlinger av hellige objekter i de mest sentrale kirkene. De viktigste samlingene, eller de han bruker mest tid på, er de som var å finne i tre av de større kirkene i Jerusalem, nemlig Konstantins basilika, Sionkirken, og Siloamkirken, men han kom også over mindre samlinger, som den han beskriver i Galilea (*It.* 4). I disse var det *multa miracula*, mange underfulle ting (*It.* 22). Konteksten for disse tingene er kirken, og slik vi blir presentert for tingene, virker det som de sto til utstilling for de troendes tilbedelse i enkelte siderom, hvor de troende friere kunne engasjere seg i dem.

Ved siden av kirker fant han også flere hellige objekter til utstilling i klostre eller eremittceller. Disse var for det meste hellige objekter tatt med fra et annet hellig sted, for å

³⁴ Mer om dette ritualet og folkeslaget han møter i Kap. 4, 57-58.

helliggjøre klosteret, og sørge for dets velsignelse (*It.* 12).

Men han kom også over hellige objekter utenfor kirker og til og med utenfor en kristen kontekst. I synagogen i Nasaret finner han både boken Jesus lærte å lese fra, og benken han satt på (*It.* 4). Disse sto altså i en ikke-kristen ramme, i synagogen, men ble vist frem for de kristne, antageligvis også av kristne. Men hvorfor benken fortsatt sto der må forklares av Antoninus. Benken kan ikke løftes av jøder, og kristne kan bære den, men den lar seg ikke bære ut av synagogen. De hellige objektene her krever å være der de hører hjemme, med andre ord. Det hellige objektet var knyttet til stedet, i denne sammenheng i synagogen. Her føyer pilegrimen seg inn i en lengre tradisjon, hvor kristne, tross antijødisk polemikk, ofte så på synagoger som hellige steder, og besøkte dem tidvis for å be.³⁵

Den naturlige kontekst til det hellige objektene var altså for det meste steder som var av en kristen betydning, altså kirker, klostre, eller sykehjem, og når han fant hellige ting utenfor dette, måtte dette forklares. Rammeverket for de hellige ting synes altså derfor å ha vært sted som ble forstått som hellige.

Det hellige sted synes altså å være naturlige utgangspunktet for Piacenza-pilegrimens lister over *mirabilia*, og ser vi nærmere på hva han nevner hvor, finner vi ofte en klar sammenheng mellom stedet selv og de hellige ting som er å finne der. I Konstantins gravkirke kom han over Jesu kors, innskriften som hang på korset, svampen som ble fullt med eddik, spydet den ble rakt han med, og kalken Jesus brukte under den siste nattverd, men også andre under (*virtutes*) (*It.* 20). I gravkirken er det kanskje ikke overraskende at den skal inneholde de hellige ting som hadde en sammenheng under lidelseshistorien. Disse objektene og stedet selv spilte i en viss forstand sammen. De hellige ting forsterket det hellige sted, i det det hellige sted ble mer synlig og konkret gjennom disse objektenes nærvær.

Det er verdt å få med seg Piacenza-pilegrimen språkbruk i møte med de forskjellige hellige objekter. Han bruker to ord for å identifisere ting som hellige objekter, nemlig *miracula*, eller *mirabilia* i enkelte manuskripter³⁶, og *virtutes*, som han bruker i ovennevnte sammenheng. *Miracula* kan bety mirakel eller noe underfullt, og når det brukes virker det som det er av hellige ting av litt lavere prioritet, og i vår sammenheng bruker han det først og fremst om hellige ting han ikke husker, som leder oss til å tro at de ikke kan ha gjort det store inntrykket. Konteksten han bruker denne betegnelsen i er også i Jerusalem, men samlingen relikvier han gjengir er spredt og usammenhengende, noen ting fra lidelseshistorien, andre litt mer tilfeldige, som hjørnesteinen nevnt i salmene, stein som den hellige Stefan ble steinet med, og korset Peter ble festet på i Roma. Disse

35 Horbury, William. *Jews and Christians in Contact and Controversy*, Edinburgh: T&T Clark, 1998, 232.

36 Se Geyers noter til teksten i *Corpus Christianorum* 175, 141.

objektene nevnes fortløpende og uten utdypelse (*It. 23*). Denne samlingen har tilsynelatende ingenting direkte å gjøre med stedet de er på, og derfor virker det ikke som pilegrimen tar disse på alvor i så stor grad som han gjør med de hellige objekter i gravkirken.

Antoninus bruker ordet *virtutes* når han beskriver de hellige tingene som er i Konstantins gravkirke. Her presenterer han de hellige tingene, hvilken betydning de har, beskriver dem detaljert (som hvilken type tre korset er av) og forklarer hvordan han og de andre pilegrimene tilber med dem. Alle punkt som mangler når han diskuterte *miracula*. Måten han presenterer *virtutes* på synes altså å indikere at han legger stor vekt på disse, og at disse objektene er spesielt hellige. Dette kan vi i mine øyne se i de andre sammenhenger han benytter seg av ordet. For Antoninus bruker ordet *virtutes* for det meste når han diskuterer mirakler. Når han diskuterer effekten av hellige steder eller ting, sier han ofte at rundt disse «*skjer det mange mirakler*» (*It. 23: fiunt virtutes multae*). Han forteller også om hellige personer som ofte utfører *virtutes* (*It. 26*). Når han bruker ordet *virtutes* for å henvise til disse objektene synes det altså at han knytter disse mer direkte opp med mirakler som sådan. Han synes her å tydeliggjøre det som var blitt en vanlig overbevisning på sin tid, nemlig at disse hellige objekter inneholdt en viss kraft som den troende kunne motta seg av hvis han tilnærmet seg dem på rett måte.³⁷ Og det virker som han oppfattet *virtutes* som spesielt hellige fordi han beskriver dem så detaljrikt og at de kan helbrede. Sansene spiller her en sentral rolle, for en del av det å forstå tingen som hellig er å ha sensorisk kontakt med dem. Han så tittelplaten som hang over korset, men han holdt den også i hendene og kysset den. Han hadde selv erfart objektens kraft. Noen hellige objekter var mer virkningsfulle enn andre, noe som han selv hadde erfart gjennom direkte kontakt med dem. Det virker altså som at hellige ting kunne graderes, og at Piacenza-pilegrimen gjorde dette.

Noen ting var helligere enn andre, med andre ord. Eller, noen ting spilte et høyere nivå i den kristne tilbedelse, andre lavere. Antoninus' skille mellom *miracula* og *virtutes* synes å speile det teologiske skillet som ble utbredt rundt 400-tallet, av tenkere som Hieronymus, som skilte mellom *honorare* og *adorare* i sammenheng med martyrkulten. I diskusjonen med kritikeren av martyrkulten Vigilantius, Hieronymus han mellom *honorare* og *adorare* i det kristne fromhetsliv. Disse representerte i en viss forstand to nivåer av den kristne tilbedelse, hvor *honorare*, altså ære, kunne gis martyrene, mens *adorare*, tilbedelse var noe man kunne gi til Gud alene.³⁸ Men disse to begrepene *miracula* og *virtutes* mener jeg også naturlig passer inn i et slikt mønster. Antoninus tydeliggjør selvfølgelig aldri dette skillet selv, men når vi ser på hvor *virtutes* brukes i teksten, om de objekter som ble brukt i Herrens lidelse som sto utstilt på stedet de var tilknyttet, er det vanskelig

37 Krueger, Derek, «Christian Piety and Practice in the Sixth Century,» i Maas, Michael. *The Cambridge Companion to the Age of Justinian*. Cambridge: Cambridge University Press, 2006, 292.

38 Ashkelony diskuterer dette skillet og dets betydning for Hieronymus i *Encountering the Sacred*, 99 -104.

å tenke oss at han ikke tillegger disse en spesielt verdi over de han kaller *miracula*.

Et tydeligere eksempel på dette følger hans kursoriske presentasjon av de hellige objektene i sionkirken, når han gjengir et besøk i et nonnekloster, hvor de viste frem hodeskallen til den hellige Theodota, som på dette tidspunkt var dekket av gull og edelstener, og lot han drikke vann fra den, for å motta en velsignelse. Denne handling var også betydningsfull og hellig, og han mottok en velsignelse av den, men den var ikke en *virtus*, og kraften fra den synes å være mindre fremtredende enn de ting som var direkte knyttet til Jesus eller nytestamentlige skikkelser, som nærmest øste av seg av mirakler, selv om begge var mirakuløse. Noen virket bedre enn andre, og de var som oftest de bibelske hellige objekter, som lå plassert på stedet de var tilknyttet.

Her skuer vi altså også to former for hellige ting, nemlig de som er rester etter en bibelsk hendelse, som benkene i kana, hvor Jesus satt (*It. 4*), og de som er tilknyttet helgener og martyrer, som hodeskallen til Theodota, eller stenene som drepte Stefan (23). Av disse er de bibelske hellige ting mer fremtredende og produserer en mer livaktig reaksjon hos pilegrimen enn helgenrelikviene, selv om disse også var viktige for han. Men de bibelske restene ble prioritert. Marias klær ga hele tiden mirakler (*It. 5*), og han kunne tilbe foran hennes håndkurv (*It. 4*) mens martyrene og de ikke-bibelske helgeners rester var salige og ga velsignelser, men han tilba ikke dem. De hellige tingene var altså gradert, hvor det Jesus og de bibelske skikkelser hadde kontakt med fikk forrang. Her sporer vi altså to kilder for objekters hellighet, som Antoninus rangerte etter sitt opphav. Den ene kilden var bibelske minnesmerker, den andre helgener.

Konklusjon

Vi har sett at i itinerariet synes de hellige stedene å besitte en kraft, og at Gud er mer tilgjengelig der enn andre steder. Eller snarere, stedene har restene av en kraft i seg, fordi de selv har blitt rørt av det guddommelige. Deres hellighet er derfor en avledet form for hellighet, hvor Gud er den som i seg selv er hellig, og steder, ting, og personer blir gjort hellige i den grad de har kommet i kontakt med Gud. Med dette i bakhodet kan vi forstå hvorfor stedene i Palestina er hellige, og spesielt steder og ting knyttet til Jesus og de første disipler. Det var steder hvor Herrens føtter faktisk hadde stått. Gud hadde blitt menneske, og dette menneske var Gud, og det satte sine spor i det skapte som Jesus hadde rørt. Gud var blitt en berører av det fysiske. For Antoninus' itinerarie gjenspeiler en fromhet hvor man kan erkjenne Gud, og motta den guddommelige kraft, gjennom sansene, på de hellige stedene og gjennom de hellige objekter. Slikt sett speiler han den vanlige kristendom på sin tid. Gud hadde gjort seg selv konkret og derfor tilgjengelig gjennom det materielle.³⁹ Det samme gjaldt de

39 Harvey, Susan Ashbrook, *Scenting Salvation: Ancient Christianity and the Olfactory Imagination*, 128.

hellige objekter han støtte på. De var objekter rørt av Gud, og var for alltid blitt påvirket av dette, og gjort til formidlere av Guds kraft, eller av helgenens kraft. De var kraftfulle ting, og derfor var de hellige. Samspeillet mellom hellig sted og hellig ting forsterket inntrykket av begge, og gjorde kontakten som kunne oppnås der mer direkte, eller større. Stedene og tingene formidlet en kraft, et nærvær som den troende kunne ta til seg hvis de identifiserte stedet rett, og tilnærmet seg det på en rett måte.

Vi har sett at Antoninus, i møte med et hellig sted følger et visst mønster i sin presentasjon av det. Først nevner han hvorfor stedet er hellig, som oftest gjennom en bibelsk tilknytning, deretter beskrives det hellige stedet i detalj, og deretter forklares det hva pilegrimene gjorde i møte med det. Dette mener jeg er fordi pilegrimen forstår at det hellige sted kan avsløres som et hellig sted gjennom dets materielle uttrykk. Hvis et sted var hellig, ville topografien selv avsløre det. Dette gjaldt også de vanhellige stedene. Stedets egenskaper avslører dets status som et hellig, eller vanhellig, sted. Vi ser derfor at han går til seg stedene og objektene han møter på på en bestemt måte, og at han ønsker å erfare stedet gjennom flere sanser, ikke bare synet. Han så, men han rørte, smakte og luktet på det også.

Vi ser også at de hellige objekter som gjorde sterkest inntrykk var de som hadde en sammenheng med det hellige sted de var tilknyttet. Hvis begge pekte tilbake til hverandre, ga de en konsentrert erfaring av det hellige. Hvor disse to harmonerte på sitt beste, var resultatet et større inntrykk for pilegrimen, og derfor bedre kontakt med det guddommelige. Det beste eksemplet på dette er gravkirken, hvor sted og ting spiller sammen og gir et konsentrert budskap. Stedet og objektet tydeliggjør hverandres hellighet, og styrker begges troverdighet, fordi begge peker samme retning, mot den bibelske historie, som pilegrimen nå kan erkjenne på stedet og gjennom tingene der. Disse forsto pilegrimene som spesielt hellige, og språkbruken hans avslører det. Vi har sett at han bruker *virtutes* og *miracula* for å beskrive forskjellige hellige objekter, og at *virtutes* brukes for å vise til de spesielt hellige objektene. Dette skillet mener jeg kan sammenlignes med ordparet *adorare* og *honorare*, slik de ble forstått av tenkere som Hieronymus.

Det er i hans forståelse og holdninger til de hellige stedene vi ser Piacenza-pilegrimen på sitt mest tidstypiske. Hellige steder som var tilknyttet den bibelske narrativ uttrykte denne gjennom de materielle uttrykk som fantes der. Dette er også en viktig grunn for at Antoninus beskrev hvordan stedene så ut for han. For stedene selv vitnet om den historie som hadde skjedd der, og gjennom å erfare dette, kunne du tre inn i den bibelske virkelighet. Pilegrimen søkte kontakt med den bibelske narrativ gjennom stedenes og tingenes materialitet.⁴⁰ Ved å erfare stedene gjennom hele

40 Krueger, Derek, «Christian Piety and Practice in the Sixth Century» i *The Cambridge Companion to the Age of Justinian*, 303.

sanseapparatet, fra syn og taktil sans, til lukt og smak. Stedet er blitt mer jordnært, i den forstand at stedet i seg selv blir noe mer enn den trigger til en bibelsk erfaring som det var i Egerias tilfelle. Stedet og tingen samarbeider, og slik de fremstår nå, besitter de en kraft som kan helliggjøre. Denne kraften er fortsatt en avledet kraft, hentet fra den hellige historie, men denne den blir mer tilstede i det nået pilegrimen besøker i. Derfor blir piacenza-pilegrimen nærmest et vitne til stedets eget vitnesbyrd. Stedet og tingene taler selv til pilegrimen, og stedet selv formidler mirakler. Fortiden rekonstrueres gjennom de materielle spor som finnes på stedet, og gjennom denne rekonstruksjonen, ser Antoninus den bibelske historie. Det hellige sted ble slik «et femte evangelie,» for pilegrimen.⁴¹ Hvordan pilegrimen gjorde dette skal vi se på i følgende kapittel, om ritualene i møtet med de hellige steder og objekter.

Rent avslutningsvis føler jeg det er nødvendig å forklare hvorfor jeg i dette kapittelet ikke har diskutert de suvenirer, eller *eulogiae*, som Piacenza-pilegrimen plukket opp på sin reise. Disse var velsignelser eller minner tatt med seg fra de hellige steder og som ble ansett som hellige objekter. Men jeg mener disse er knyttet til en ritualistisk hellighet, i det disse velsignelsene ble hellige gjennom en form for interaksjon mellom pilegrimen og det hellige stedet. Jeg skal derfor behandle disse i neste kapittel, om ritualene i itinerariet.

41 Bitton-Ashkelony, Brouria, *Encountering the Sacred: The Debate on Christian Pilgrimage in Late Antiquity*, 60.

6. Ritualer: Å røre det hellige

Innledning

I de tidligere kapitlene har vi sett to sider ved Piacenza-pilegrimens itinerarie som jeg ønsker å bruke som utgangspunkt når jeg tar for meg pilegrimens utøvde, eller rituelle, fromhet i møte med de hellige steder. I *Terra Bibliae* har vi sett at pilegrimens prosjekt er grunnleggende bibelsk, i den forstand at han er opptatt av å skue Bibelen, og når han går til de hellige steder har han, som Egeria, Bibelen med seg. Han leser Bibelen inn i landskapet.¹ Og i *hellige steder og ting*, har vi også sett at de hellige steder er mer materielle hos Piacenza-pilegrimen enn hos tidligere pilegrimer, og at hans beskrivelser av disse gir uttrykk for dette. Jeg konkluderte med at det hellige sted var et sted hvor den guddommelige kraft var spesielt tilgjengelig.² Gud hadde rørt disse stedene, og denne guddommelige berøring var i en viss forstand fortsatt til stede. Disse to faktorene, at pilegrimen lette etter, og så, Bibelen i landskapet, og at de hellige steder var kar av guddommelig kraft, er viktig å huske når vi skal se på hva pilegrimen gjorde i møte med det bibelske hellige sted.

Bysantinisten og kunsthistorikeren Gary Vikan benytter seg av to nøkkelbegreper vi kan bruke for å bedre forstå den senantikke pilgrimsfromhet, og det kristne trosliv på 500-tallet som sådan. Det er de greske begrepene *dynamis*, altså kraft, og *mimesis*, imitasjon eller etterlignelse.

Dynamis brukes av Vikan for å beskrive den senantikke kristne overbevisning om at Guds kraft var konsentrert i det fysiske i objekter og i det hellige sted selv, som den kristne, gjennom deres kroppslige nærvær, kunne motta eller ta del i.

Mimesis betyr imitasjon, og i denne sammenheng brukes det for å betegne en handling som etterlignet en viss modell. *Mimesis* brukes derfor om handlinger som den troende utførte som var modellert etter Bibelen, ofte en bestemt bibelsk narrativ.³

Disse begrepene har med det rette fått kritikk,⁴ men hvis disse to begrepene brukes med bakgrunn i konklusjonene til de to tidligere nevnte kapitler, mener jeg at de kan være hjelpsomme for oss når vi ser på hvordan pilegrimen oppførte seg, eller handlet med, de hellige steder og ting.

For Antoninus, som de fleste pilegrimer i sin tid, nøyde seg ikke med å bare reise og se. Han engasjerte seg i stedene. Gjennom sakraliserte handlinger, ritualer, forholdt pilegrimen seg til det hellige sted og de hellige objektene der, på en helt bestemt måte.

1 Se Kap. 3, 43.

2 Se kap. 5, 77-78.

3 Vikan, Gary. *Early Byzantine Pilgrimage Art*. For *dynamis* se, 23 -24, *mimesis*, 27 – 29.

4 Hunter-Crawley har med rette kritisert enkelte sider av Vikans anvendelse av disse begreper. En for bombastisk lesning av pilgrimsobjektene gjennom disse begrepene, spesielt *dynamis*, mener hun fører til en misforståelse, eller forvirring over objektene funksjon. Se mer i «pilgrimage made portable», i *Herom:2012*, 150-151.

Rent innledningsvis må jeg understreke hva jeg mener i denne sammenheng med begrepet ritual. Jeg benytter meg av ritualteoretikeren Jonathan Z. Smiths definisjon, hvor et ritual forstås som en måte å komme til gode med, eller å finne sin plass mellom, to nåtidigheter, den rituelle plass, i vår sammenheng de hellige steder, og hverdagens.⁵ Forstått slik vil et rituale kunne sies å være mer enn det vi kanskje tenker på som typisk rituelle, som liturgiske handlinger og fast bestemte uttrykksformer, som å gjøre korsets tegn. Den inkluderer også enhver handling som medierer mellom det guddommelige og det hverdagslige på en slik måte at den som utfører eller det noe utføres på, endres på et eller annet hvis. Det er en slik bred forståelse av rituale jeg ønsker å benytte meg av.

Med dette i bakhodet ønsker jeg nå å se på Piacenza-itinerariets rituelle aktiviteter gjennom de ovennevnte begrepene *dynamis* og *mimesis*. Før jeg begynner må det bemerkes at disse to, selv om jeg går til dem som separate elementer i itinerariet, og undersøker de tydeligste tilfellene som uttrykker disse to hver for seg, ikke er fullstendig adskilte. I enkelte tilfeller uttrykker disse to snarere to sider ved en handling, og kan beskrives ved hjelp av begge.

Nesten fra begynnelsen av hadde den kristne kirken et trosliv preget av ritualer. Viktigst av disse var feiringen av liturgien, spesielt eukaristien, altså nattverden, men også det å be bestemte salmer på visse tider av døgnet. Denne liturgiske rituelle tradisjon var populær og allerede veletablert da Egeria besøkte det hellige land på slutten av 300-tallet, som hennes forklaring av stasjonsliturgien vitner om. Men også mindre rituelle handlinger var allerede vanlige. Så tidlig som på 300-tallet var det å gjøre korsets tegn en tradisjonell kristen handling, samtidig som det å kysse eller røre enkelte objekter oppfattet som hellige begynte å bli en akseptert måte å vise sin hengivenhet for dem, selv om det på denne tiden fortsatt var en viss kontrovers rundt dette.⁶ Fra Konstantins tid av utviklet denne taktile hengivelsesform seg, og på Antoninus' tid var det få betenkeligheter knyttet til den.⁷ Både det kirkelige liturgiske fromhetsliv, og de enklere og mer private ritualer utført av pilegrimen selv, var populære på Antoninus tid, men det er spesielt den sistnevnte Antoninus synes å finne mest interessant. Felles for begge disse fromhetsformene er ønsket om å ta til seg en guddommelige kraft, og slik bli velsignet.⁸

5 Smith, Jonathan Z. *To Take Place: Toward Theory in Ritual*. Chicago: University of Chicago Press, 1987, 110

6 Lössl, Josef. *The Early Church: History and Memory*. Bloomsbury Academic, 2010, 135-136.

7 Den senere ikonoklasmestriden var heller ikke et uttrykk for en skepsis til hellige ting, men var spesielt knyttet opp til ikoner og hellige kunst, altså objektet for denne hengivelse, snarere enn hengivelsen selv. Ikonoklasmen var en skepsis til kunst, først og fremst. Se mer i Chadwick, Henry, *The Early Church*, 282 -284.

8 Krueger, Derek, «Christian Piety and Practice in the Sixth Century», i *The Cambridge companion to the Age of Justinian*, 292.

Pro Benedictione: Ritualenes intensjon

For Piacenza-pilegrimen var motivasjonen for å handle på, eller gjøre noe med de hellige steder og ting klinkende klar, som den var for de fleste kristne pilegrimer i senantikken. Pilegrimen manipulerte de hellige ting for å oppnå en velsignelse, sagt med pilegrimens ord, *pro benedictione*, et uttrykk som brukes nær sagt gjennom hele itinerariet.⁹ Sett i konteksten det brukes, virker det som denne velsignelsen ble forstått som en spesiell type velsignelse, nemlig den du mottok gjennom direkte sensorisk kontakt, spesielt gjennom å røre, kysse o.l. Når Antoninus bruker begrepet, er det for å forklare en handling på et hellige objekt som innebærer å komme i kontakt med det, på det mest konkrete plan. Når pilegrimen setter seg ned på Herrens benk i Getsemane, satte han seg på den «*pro benedictione*» (It. 17). Direkte kontakt med det hellige var det sentrale for denne formen for velsignelse.¹⁰ Gjennom denne kontakt oppnådde pilegrimen velsignelse, altså noe av det som gjorde tingene hellige smittet av, eller tok feste på den som rørte. Denne velsignelsen, slik det presenteres i itinerariet, er avhengig av en viss intensjonalitet fra den handlendes side. Handlingene må være bevisste. Hver gang han beskriver kontakten har den vært intensjonell, og han har forstått at han rører noe som hører til det hellige, og derfor besitter en kraft som kan velsigne.

Men ved siden av åndelige velsignelser mottok pilegrimene også velsignelser i form av gaver. Egeria mottok mange gaver, *eulogias* i Egerias ord (For eks. It. Eg. 3.6 og 15.6), av munkar eller kristne fra det hellige land, som hun kunne ta med seg. Antoninus mottok også flere slike gaver, eller velsignelser, som vi straks skal se. Disse ble forstått, i motsetning til Egerias gaver, som små velsignelser i seg selv, altså hellige objekter som bar med seg en velsignelse som pilegrimen kunne ta med seg. Velsignelsen tok altså form på to måter, gjennom kontakt med det hellige, eller gjennom sakraliserte gaver.

Dynamis: Direkte kontakt med det Hellige

Altså, når Piacenza-pilegrimen *pro benedictione* går til de hellige steder, går han til dem med den overbevisning om at stedene eller tingene han handler på inneholdt, i Vikans ord, en viss *dynamis*, en guddommelig kraft. Her står han i en sentral kristen tradisjon som, ikke uten kontroverser,¹¹ hevdet at den guddommelige kraft var spesielt tilstede i de hellige ting. Dette fant sitt teologiske uttrykk i Johannes fra Damaskus (676-749) som så på de hellige objekter, som det sanne kors, men også ikoner, som kar fylt til randen av Guds kraft, som vi har sett tidligere.¹² En slik overbevisning

9 It. 4, 11, 17, 18, 20, 22, 24, 39, 42, 46.

10 Vikan, Gary. *Early Byzantine Pilgrimage Art*, 13.

11 Se note 14 i kap 3, 28.

12 Se Kap 1, 1.

finner vi også i Antoninus og hans samtid. Verden var blitt rørt av det guddommelige og Antoninus og hans medkristne kunne se og komme i kontakt med dette i de ting de ga reverens til.

Å komme i kontakt med de hellige ting gjennom sansene, som å drikke, lukte, røre, og å kysse, var sentralt for å ha et rituelt møte med de hellige steder og objekter. Gjennom sansene kunne de kristne pilegrimer på det hellige sted ha et «fysisk» møte med Kristus.¹³ På Egerias tid var det viktigste det å se og deretter be, men på Antoninus tid var hele sanseapparatet med når han forholdt seg til de hellige steder. Den fysiske kontakt, altså berøring, ved hender eller munn, de hellige objekters synes allikevel å være spesielt viktig. På vei inn i Jerusalem kysset han jorden til den hellige by (*It.* 18). Også Kristi kors tilba han og kysset (*It.* 20). Når han begeistret gjengir at «også innskriften, som ble plassert over Jesu hode, hvor det stod skrevet; Jesus fra Nasaret, Jødenes konge, så jeg og jeg holdt den i hendene mine og kysset den.»¹⁴ Han fikk se innskriften, men desto viktigere for han var at han fikk holde den i hendene og kysse den. Han understrekte at han hadde hatt direkte kontakt med disse relikvier, med andre ord. Det var fint å se, men han påpekte alltid hvis han rørte det også. Han så kalken Kristus brukte i den siste nattverd, men viktigere for ham var svampen Jesus ble gitt da han hang på korset, for «av den drakk vi vann» (*It.* 20).

Å drikke vann synes også å ha vært en sentral måte å ta til seg den kraft som fantes i de hellige ting. Når pilegrimen besøker et nonnekloster i Jerusalem, viser de stolt frem den vakre relikvieboksen som rommet hodeskallen til den hellige martyren Theodota. Denne bydde nonnene frem slik at de troende kunne drikke fra den «for en velsignelse ... og jeg drakk også»¹⁵. Å drikke vann fra en hodeskalle virker kanskje noe morbid for oss, men for pilegrimen var dette helt uproblematisk. For gjennom å drikke fra den tok Antoninus selv del i det hellige objektet. Nok en gang er direkte kontakt det sentrale. Vannet renner gjennom hodeskallen og inn i kroppen til pilegrimen. Vannet blir en formidler, en forlengelse av hodeskallen som deler den hellige kraften skallen selv besitter og som pilegrimen kan ta til seg innvortes, for en velsignelse.

Ved siden av å drikke velsignet vann, var også det å rituelt vaske seg i spesielle bad viktig for Piacenza-pilegrimen, og han bader flere ganger *pro benedictione*. (*It.* 4, 11, 24). Når han besøker Siloambadet (*It.* 24), nevner han at folk vasker seg der *for en velsignelse*. Like etter sier han noe om vannets mirakelgjørende egenskaper. For i badet skjer det mange mirakler, og ofte helbredes spedalske der. Vannet er hellig og kan bades i for velsignelse. Velsignelse i denne sammenheng synes altså å bety kroppslig helbredelse. Men for at denne kraften skal virke i den troende, må pilegrimen aktivt engasjere seg i badet. Det vil si at han må bade i det hellige vannet.

13 Dietz, Maribel. *Wandering Monks, Virgins, and Pilgrims: Ascetic Travel in the Mediterranean World, A.D. 300-800*, 142.

14 *It.* 20, «*Nam et titulus qui ad caput Domini positus erat, in quo scriptum est: Hic est rex Judeaeorum, vidi et in manu mea tenui et osculatus sum*».

15 *It.* 22, «*pro benedictione... et ego bibi*»

Når pilegrimen reiser gjennom Tiberias, besøker han Elias' bad, byens helbredende kilde, hvor vannet er søtt (*It.* 14). Dette badet har tydeligvis vært et viktig sted for behandlingen av spedalske og badet er spesielt effektivt i å helbrede disse (*It.* 7). Men for at helbredelsen skal finne sted, må de syke nærme seg badet på en spesiell måte. Badet må fylles og varmes om kvelden, og dørene må stenges. Deretter «*sendes de syke inn gjennom kolonnaden med lys og røkelse, og de sitter på tanken hele natten, og når de sovner, ser den som skal helbredes et syn... og innen en uke er han renset.*»¹⁶ Hvis de syke skulle bli helbredet, måtte de forholde seg rett til stedet, med andre ord. De syke, lik tidligere romerske pilegrimer til skrin knyttet til Asklepios, tok del i en form for inkubasjon, hvor de ble stengt inne i badet og overnattet der. Den som mottok et syn, ble helbredet. Dette er et av de første dokumenterte kristne tilfellene av inkubasjon, men i tiden etter Antoninus synes praksisen å ha blitt mer utbredt.¹⁷

Det vi ser i disse eksemplene er et gjennomgående fokus på direkte kontakt mellom pilegrimen og det hellige objekt. Ved å røre på rett måte de hellige tingene, det være seg røre, kysse eller å vaske seg, mottok Antoninus en velsignelse. I noen sammenhenger virker denne velsignelse mer åndelig, andre ganger konkret, som håpet om kroppslig helse. Bak slike handlinger ligger en overbevisning om at en tings hellige *dynamis* er tilgjengelig for pilegrimene, så lenge de kommer i kontakt med dem. Gjennom kroppslig kontakt. Ved å kysse, eller drikke, eller bade, overføres denne kraften fra det guddommelige, gjennom tingene selv til pilegrimen. Men denne hellige kraft kunne også overføres til objekter.

Dynamis og produksjonen av hellige objekter

Når senantikkenes pilegrimer reiste gjennom det hellige land, mottok de ofte små gaver fra de kristne som bodde ved de hellige stedene, og disse ble populære «suvenerer» pilegrimene tok med seg hjem. Også Piacenza-pilegrimen tok del i denne tradisjonen, og han var en entusiastisk suvenirsamler.¹⁸ Han tok blant annet med seg en stor daddel hjem og ga den til patrisieren Paterius (*It.* 14). Men på Antoninus' tid var de viktige «suvenerene» ikke gaver fra kristne, men hellige objekter. Og det var disse Antoninus først og fremst samlet på. Men ikke bare samlet han på hellige objekter, han tok også aktivt del i å helliggjøre dem, ved å overføre kraften fra hellig objekt til gjenstanden som skulle velsignes. For en viktig side ved Piacenza-pilegrimens rituelle liv, var hans

16 *It.* 7. «*per posticum mittuntur intus cum luminaria et incensum et sedent in illo solio tota nocte, et dum soporati fuerint, videt ille, qui curandus est, aliquam visionem... et intra septem dies mundatur*»

17 Talbot, Alice-Mary, «Pilgrimage to Healing Shrines: The Evidence of Miracle Accounts.» *Dumbarton Oaks Papers* 56 (2002), 154, og 159.

18 Dietz, Maribel. *Wandering Monks, Virgins, and Pilgrims: Ascetic Travel in the Mediterranean World, A.D. 300-800*, 145.

forsøk på å samle eller overføre hellighet til objekter han kunne ta med seg fra det hellige sted.

En vanlig praksis blant pilegrimer på 500-tallet var å samle ting fra de hellige steder, som jord, olje eller hellig vann fra viktige helligdommer, og Piacenza-pilegrimen er et tydelig vitne på hvor vanlig, og ukontroversielt, denne praksis var på dette tidspunktet. To samlinger av slike flasker, eller *ampullae*, fra 500-tallet er funnet i nærheten av Piacenza, i Monza og Bobbio. Disse flaskene skal ha inneholdt olje fra det sanne kors og jord fra Jesu grav. Samsvaret med tiden disse skal ha blitt samlet og Piacenza-pilegrimens reise, samt hans beskrivelse av ritualet tilknyttet korsoljen, har ledet enkelte forskere til å foreslå at samlingen *ampullae* fra Monza kan være Antoninus' egen.¹⁹ En spennende, men spekulativ, tanke. Men det er ikke tvil om at pilegrimen samlet flasker som disse. Men ikke alle disse objektene han tok med seg var «egenproduserte». Det fantes to variasjoner av flyttbare hellige ting, de som du tok med deg direkte fra det hellige sted, og de som pilegrimene deltok i produksjonen av.

Først et eksempel på de hellige ting man kunne plukke opp direkte fra de hellige steder. Når Antoninus besøker Jesu grav forteller han at det var vanlig blant pilegrimer å ta med seg jord fra graven i små pilegrimsflasker (*ampullae*). Faktisk var det så vanlig at man måtte jevnlig bære med seg jord inn for å holde gulvet dekket (*It.* 18). Jorden ble ikke velsignet gjennom noen for kirkelig rituale. Nærhet til, eller direkte kontakt med Jesu grav ga jorden verdi.

Men det fantes en annen type sakrale objekter som pilegrimer tok med seg for velsignelser, som kom direkte fra naturen, uten noen klar tilknytning hellige steder. På Karmelfjellet finner pilegrimen en spesiell stein med den egenskapen at hvis en kvinne festet den om halsen når hun var gravid, ville hun være sikret mot spontanabort (*It.* 3). Hvor den har denne kraften fra, får vi aldri vite. Han forklarer aldri hvorfor denne stenen er virkningsfull, annet enn at den ligger på et fjell med en vag bibelsk tilknytning. Kraften lå allerede i stenen, uten at pilegrimen trengte å gjøre noe annet enn å bruke den, for å sikre dens virkning.

Når det kom til vann hentet fra hellige kilder, som Siloamkilden eller Jordanelven, var situasjonen en annen. Her dokumenterer Antoninus et liturgisk rituale hvor Jordanelven velsignes av en prest (*It.* 11).²⁰ Han beskriver at flere sjømenn brukte dette vannet til å velsigne båtene sine, men også at pilegrimer velsignet seg med vannet der. Pilegrimen selv sier ingenting hvorvidt han tok med seg vann fra badene eller Jordanelven, men det er ikke utenkelig.

Blant de viktigste hellige objekter pilegrimene tok med seg var velsignet olje. For det meste ble disse helliget av pilegrimen, ved at pilegrimen gjorde en viss handling for å sikre det hellige steds velsignelse i oljen. Oljen mottok ofte sin velsignelse på en måte som minner om jorden som

19 Hunter-Crawley, Heather, «*Pilgrimage made portable: a sensory archeology of the Monza-Bobbio ampullae*», 145

20 Se Kap. 4, 47.

ble tatt fra graven, altså gjennom nærhet til det hellige stedet. Når Pilegrimen besøker Jesu grav, tapper han olje fra en av lampene der, og fyller den opp igjen (*It.* 18), under antakelsen at oljen var helliget på grunn av dens plass i det hellige sted. Det vil si, oljen ble tatt med seg inn og brukt i en av lampene som brant ved graven, og deretter hentet ut av den igjen, velsignet.

Den olje som ble forstått som mest virkningsfull, var den som hadde mottatt sin helliget fra Jesu kors. Denne oljen ble helliget via et komplekst samspill mellom pilegrim og korset. Piacenza-pilegrimen beskriver ritualet:

«Mens korset tilbes ... bæres det frem olje som skal velsignes i små flasker. Sannelig, i det øyeblikk tuten til en av de små flaskenes rører ved korsets tre, veller oljen straks kokende ut, og hvis de ikke lukkes fort, flyter alt ut kokende.»²¹

Her tar pilegrimen selv del i velsignelsen av oljen. Flasken med oljen berører korsets tre, og slik overføres korsets kraft til oljen, gjennom denne kontakten. At oljen begynner å koke straks den kommer i kontakt med korset, er bare en bekreftelse av korsets kraft, og at oljen har mottatt effekten av denne kraften selv. Her som andre steder er altså det at flasken har rørt ved det hellige objekt det sentrale. For gjennom denne kontakten etableres det en direkte kobling til Jesus selv, gjennom en serie kontaktpunkter. I den ene enden står pilegrimen, som mottaker av den hellige oljen, og som velsignes av kontakten med den. Oljen selv er helliget gjennom direkte kontakt med korset, som igjen er helliget ved at Jesus selv var i direkte kontakt med det. Gjennom oljen blir pilegrimen satt i en direkte linje til Gud selv, gjennom denne serien med helliggjorte kontakter.²² Vi kan se det samme mønster i en annen praksis Antoninus tok del i, nemlig det å lage «mål» (*mensura*), tøyestykker som gnikkes mot hellige objekter. Når Antoninus besøkte pretoriet og fant stenen Jesus sto på, og hvor hans fotspor fortsatt var synlige, fortalte han at det er vanlig for pilegrimer å «ta mål» av den og binde dem rundt seg og hvis de bærte den trofast rundt kroppen kunne de renses fra mange lidelser. (*It.* 23). Pilegrimene kunne altså selv, gjennom en bestemt fremgangsmåte, hente kraften fra de hellige steder, og bevare denne kraften fra de hellige steder i objektene til senere bruk. Kraften kom fra Gud selv, ofte gjennom kontakt med Jesus, men denne ble mediert gjennom en serie hellige objekter, før pilegrimen selv kunne benytte seg av dem.

Disse objektene gjorde den guddommelige kraft som i utgangspunktet kun var tilgjengelig på de aktuelle hellige steder mobile. Disse objektene var, i Hunter-Crawleys ord, «*pilgrimage made*

21 *It.* 20 «*dum adoratur crux ... offertur oleum ad benedicendum, ampullas medias. Hora, qua tetigerit lignum crucis orum ampullae mediae, mox ebullescit oleum foris, et si non clauditur citius, totum redundat foris.*»

22 Vikan, Gary. *Early Byzantine Pilgrimage Art*, 54.

portable»²³. For Piacenza-pilegrimen bar Disse hellige ting med seg de helliges steds fylde og kraft. Helheten av den guddommelige styrke som ble funnet på stedet, tok pilegrimen med seg i disse *benedictiones*. De var blitt flyttbare representanter for det hellige land, og gjennom disse kunne den hellige kraft som var å finne der, gjøres tilgjengelig også når de kom tilbake.²⁴

Hellig mimesis

Ser vi på Piacenza-itinerariet, finner vi også en gruppe rituelle handlinger som ikke passer inn i forrige kategori. Dette er handlinger hvor fokuset ikke ligger på å nå det hellige gjennom sensoriske kontaktpunkter, men snarere ved å gjengi, eller etterligne handlinger fra den bibelske og den kristne historie og tradisjon. Disse handlingene er i sin natur *mimetiske*, det vil si, de kopierer, eller mimer etter handlinger gjort av bibelske figurer eller hellige forbilder.

I Kana (It. 4) og i Getsemane (It.17) fant Antoninus benkene som Jesus hadde sittet på til utstilling «*og vi satte oss på den for en velsignelse*» (It. 4) I Kana fortsetter også pilegrimen med å fylle en av vinkrukkene som Jesus forvandlet vann til vin i, med vin, og bærte den til alters. Både det å sette seg ned, og å fylle krukken med vin, er handlinger som viser tilbake til evangeliene, og hvor pilegrimen, gjennom disse, etterligner og dermed setter seg i et forhold til en bibelsk historie. Når Egeria minner de bibelske steder gjennom å se, lese og be, blir hun en tilskuer av den bibelske historie. Det vil si, hun skuer den bibelske fortid i Bibelen, gjennom de hellige steder. Antoninus' mimetiske handlinger gjør noe av det samme, men han går desto lengre. For ved å etterligne Jesu egne handlinger, å sitte på benken, og å fylle vin i krukken, setter han seg i Jesu sted, og blir slik selv gjennom denne etterligning nærmest en Kristi stedfortreder på det hellige sted. Sagt med andre ord, han går fra å være en tilskuer av de hellige steder til å selv bli en deltaker i de bibelske historien. Gjennom å etterligne bibelske modeller på det mest konkrete, satte Piacenza-pilegrimen seg selv inn i den bibelske narrativ.²⁵ Og som deltaker, blir han også selv et øyenvitne. Gjennom troens øyne og mimetisk handling ser han den bibelske historien for sine øyne, og deltar aktivt i den.

Men ved siden av dette mener jeg også at en slik mimetisk praksis også avslører en overbevisning om at pilegrimen kunne, gjennom mimetiske handlinger, knytte seg til visse skikkelser, som Jesus, eller David, og motta deres beskyttelse og velsignelse. Ved å mimetisk påta seg en bibelsk identitet kunne pilegrimen motta den velsignelse spesielt knyttet til den skikkelsen

23 Se tittel til Hunter-Crawleys artikkel om Monza-Bobbio pilgrimsampullaene, «*pilgrimage made portable: a sensory archeology of the Monza-Bobbio ampullae*».

24 Hunt, E. D. *Holy Land Pilgrimage in the Later Roman Empire*, 131.

25 Krueger, Derek, «Christian Piety and Practice in the Sixth Century», i *The Cambridge Companion to the Age of Justinian*, 304.

han etterlignet. Altså hvis du etterlignet den bibelske handlingen, mottok du effektene,²⁶ i dette tilfelle de styrker eller velsignelser knyttet til den aktuelle skikkelse. Ved å herme etter Jesus når han gjorde vann til vin, ble Antoninus helliggjort gjennom hans assosiasjon med Jesus. Gjennom disse mimetiske handlingene altså, mener jeg Piacenza-pilegrimen ønsker å sette seg inn i en bibelsk setting, og på en konkret måte identifisere seg med visse bibelske skikkelser, og arve de styrker knyttet til dem. Det vil si, det er den etterlignende handling i seg selv, snarere enn et konkret kontaktpunkt, som gir pilegrimen en velsignelse.

Et slikt ønske om å assosieres med Bibelen og de hellige steder fikk også tidvis et litt mer spesielt uttrykk i itinerariet. For når han setter seg på Jesu benk i Kana, fikk «*jeg, som ikke fortjente det, skrevet navnet til foreldrene mine på den.*»²⁷ Ved å fysisk risse navnene til foreldrene inn ble de på en varig måte assosiert med det hellige sted, og mottok derfor de velsignelser knyttet til stedet. Ved å skrive navnene til foreldrene sin på benken, sikret Antoninus foreldrenes nærvær i det hellige land, slik at de også kunne motta dets velsignelser.

Dette ønsket om å være tilknyttet det hellige sted, også etter at pilegrimene forlot det, ser vi også gjennom de gaver pilegrimene selv ga til de hellige stedene. Piacenza-pilegrimen vitner om praksisen ved votivoffer ved Jesu grav. Som vi tidligere har sett beskriver han graven som nærmest overfull av gaver gitt av pilegrimer, gull og edelstener, keiserkroner og lignende.²⁸ Vanligst var det å gi og brenne røkelse ved de hellige steder. Handlingen var mimetisk, og baserte seg til en viss grad på bibelske modeller for kristen tilbedelse, som Johannes Åpenbaring 8, 3 hvor de helliges bønn bæres frem sammen med røkelse.

Ved å brenne røkelse, eller legge igjen en gave, kunne pilegrimen, også etter han hadde forlatt det hellige sted, være assosiert med det hellige sted. Når pilegrimene ofret røkelse, eller fylte på olje i en lampe, sikret sitt de nærvær i en periode som varte lengre enn deres eget besøk, og pilegrimens velsignelser ble mer langvarige. Men vel så viktig med disse ofrene var at de var handlinger med klare mimetiske trekk.

Det å gi gaver, å ofre røkelse, og til og med det å legge ut på pilegrimsreise som sådan, var en mimetisk handling som knyttet pilegrimene til de tre vismenn som reiste til Jesus med gaver (Matt 2, 1 – 12). Disse ble velsignet og beskyttet av Gud når de reiste til sitt hellige endemål, altså Jesus i krybben. De var pilegrimer *par excellence*, og pilegrimene knyttet seg bevisst til dem.²⁹ Det å reise med gaver til Jerusalem eller til Betlehem, ble forstått som en *mimesis* av vismennene.

Piacenza-pilegrimen selv sier aldri dette, men han gjengir den mimetiske praksis som er relevant.

26 Vikan, Gary. *Early Byzantine Pilgrimage Art*, 27.

27 *It.* 4, «*ego indignus nomina parentum meorum scripsi*»

28 Se Kap. 5, 65-66.

29 Dietz, Maribel. *Wandering Monks, Virgins, and Pilgrims Ascetic Travel in the Mediterranean World, A.D. 300-800*, 138.

Utenfor itinerariet, i datidens pilegrimskunst, finner vi tydeligere støtte for en slik teori. Ampullene og amulettene som ble solgt til pilegrimene på de hellige steder viser oss ofte de tre vismenn, kledd som datidens pilegrimer.³⁰ Og med god grunn knyttet de seg til disse, for, som vismennene søkte de Gud på et bestemt hellig sted, og pilegrimenes ønske om å få en trygg og velsignet reise, som vismennene, førte til at de var naturlige idealer å assosiere seg selv med. Slik som vismennene kom seg trygt gjennom sin reise, ønsket pilegrimene, gjennom deres mimesis, å gjøre det samme.

Men Antoninus gjorde også bestemte handlinger, som i form er mimetiske, men som ikke har noen klar henvisning til hva det er han etterligner. Når han bestiger Sinaifjellet barberer han hodet og skjegget, og kaster det på bakken, fordi alle gjorde det, og at «*det var en from handling*»³¹ Kanskje var denne handlingen knyttet opp til en form for asketisk forsakelse, eller botshandling i etterlignelse av en helgen.

Konklusjon

I dette kapittelet har vi altså sett at pilegrimen forholder seg til det hellige gjennom handlinger og ritualer.. Gjennom disse handlingene søkte Piacenza-pilegrimen å motta velsignelser. Denne velsignelse kunne mottas gjennom to typer handlinger, de som søkte å motta et hellig objekts guddommelige *dynamis*, kraft, og de som var mimetiske, hvis velsignelse ble hentet fra handlingen, i den grad den samsvarte med en modell eller et forbilde.

Bak begge disse ligger en idé om at nærhet til det hellige, virker helliggjørende for pilegrimen. Dette gjelder spesielt på de hellige objekter han kan se og røre. Det å røre dem, og egentlig bare å stå i nærheten av dem, har en effekt. Den guddommelige kraft i dem trenger seg på og virker i det som kommer i kontakt med dem. Dette gjelder pilegrimen som rører den hellige ting, men også objekter pilegrimen selv setter i kontakt med det hellige. Det hellige smitter over på pilegrimen, gjennom hans kontakt med det.

Men dette gjelder også de mimetiske handlingene. For gjennom å etterligne et bibelsk forbilde, setter han seg selv i dens skikkelse, og slik i hans nærhet. Gjennom en rituell *mimesis*, trer pilegrimen inn i den virkelighet som forbildet selv er i, og rituelt tar over hans identitet. Ved å ta på seg denne identiteten flyttes pilegrimen nærmere den han etterligner og mottar hans helliggjørende nærvær.³²

Men som vi har sett, har også de rituelle handlingene i itinerariet en funksjon til. For gjennom å forholde seg til det hellige på bestemte måter, engasjerte Antoninus seg i den bibelske

30 Vikan, Gary, *Early Byzantine Pilgrimage Art*, 39-40.

31 *It. 37, «pro devotione barbas et capillos suos tondent»*

32 Vikan, Gary, *Early Byzantine Pilgrimage Art*, 28.

narrativ. Ved å røre det hellige objektet mottar han hellighet, men han blir også en del av en serie som strekker seg tilbake til den bibelske hendelse. Den hellige olje, for eksempel, setter pilegrimen i en serie som strekker seg tilbake til Jesus selv. Å røre de hellige objekter, gjør pilegrimen til en tilskuer, som ser den bibelske historie slik den uttrykkes på det hellige sted.

Gjennom de mimetiske handlinger kommer pilegrimen nær den bibelske historie på en desto tydeligere måte. I det mimetiske ritualet, plasserer pilegrimen seg selv i den bibelske narrativ, i det han tar på seg en identiteten til den han etterligner. Antoninus blir ikke bare en beskuer av Bibelens historie, men en deltaker.

Begge disse rituelle formene var utpreget kroppslige, og de brukte konkrete hellige objekter og steder som utgangspunkt og midler for å nå det hellige. Her speiler Piacenza-pilegrimen sin samtid. Han står derfor trygt innenfor den fremvoksende taktile fromhet, hvor man tilba med leppene og fingertuppene.³³

Bak denne taktile fromheten ligger idéen om at det hellige sted er rørt av Gud, og derfor full av guddommelig kraft. Å ta del i deres helliget måtte derfor skje gjennom materien selv. Å nærme seg Gud måtte altså skje gjennom visse materielle hjelpemidler, som pilegrimen kunne se og røre, smake og lukte.

Èn side ved det kristne fromhetsliv er bemerkelsesverdig fraværende i Antoninus tekst som vi finner utbrodert i Egerias reiser, nemlig liturgien. I motsetning til Egerias itinerarium, finner vi ingen klare liturgiske interesser i Piacenza-itinerariet. Dette betyr ikke nødvendigvis at pilegrimen ikke brydde seg om liturgien, men at liturgien lå utenfor det han søkte å kommunisere i itinerariet. Den kirkelige liturgi kunne de troende delta i overalt, men å se og røre Jesu grav kunne bare gjøres i det hellige land.

33 Wilken, Robert L., *The Land Called Holy: Palestine in Christian History and Thought*, 116.

7. Konklusjoner og avslutning

Målet med denne oppgaven har vært å gi oss et innblikk i en senantikk pilegrims religiøse verden, slik den er uttrykt *Antonini Placentini Itinerarium*. Ved å analysere dette itinerariet ønsket jeg å se hvordan piacenza-pilegrimen speilte sin tid, samtidig som han stilte seg inn i en lengre pilegrimstradisjon. Jeg ønsket å se i Antoninus' itinerarie de tegn på kontinuitet og nytenkning som fantes i hans tids pilegrimstradisjon, og hvordan de hellige steder i Jerusalem og omegn fremsto for de troende på 500-tallet. For itinerariet uttrykker en pilegrimskultur og avspeiler et hellig land som bare hundre år senere kom til å være dramatisk endret.

Rent konkret har jeg gjort dette ved å undersøke på enkelte temaer i Piacenza-itinerariet inspirert av Ninian Smarts syv dimensjoner, og anvendt denne metode til å si noe om pilegrimens religiøse verden, slik det er rettet mot hans oppfattelse og erfaring av *det hellige land*. Pilegrimens motivasjon er, som vi har sett i innledningen, å besøke *sancta loca* (s. 3), Kristendommens viktigste helligdommer i det hellige land, og oppgaven min er sentrert rundt disse hellige stedene, og hans beskrivelse av dem, ved hjelp av Ninian Smarts sju dimensjoner-modell.

Gjennom denne analyse av Piacenza-pilegrimens møte med og forståelse av de hellige steder, har vi fått et godt innblikk i senantikkenes religiøse verdensbilde, slik den kom til uttrykk i pilegrimsmensjonaliteten, og gjennom de forskjellige kapitlenes analyse mener jeg at vi har funnet enkelte trekk som går igjen, og som peker på en utvikling i enkelte senantikke religiøse holdninger. I Piacenza-pilegrimens itinerarie er vi vitne til en bevegelse mot et fromhetsliv som er preget av materielle uttrykk og riter. Itinerariet står trygt innenfor den fromhet som vi så uttrykt i Johannes fra Damaskus' forsvar for Ikonene, altså en fromhet som tilber det guddommelige gjennom materien. Vi kan tydeligere se denne utviklingen hvis vi summerer hva jeg kom frem til i de forskjellige kapitlene.

I andre kapittel presenterte jeg pilegrimsreisens historie frem til Antoninus tid. Gjennom dette mente jeg å vise hvordan Piacenza-pilegrimen beveget seg i et landskap preget av de tidligere pilegrimene, og at han tok med seg mange sentrale forutsetninger fra dem. Der kom jeg frem til at Bibelen og ønsket om å se stedene hvor den bibelske historie utspilte seg var viktig for de første pilegrimene (s. 23). Men desto viktigere kunne vi med dette kapitlet bedre forstå den kontekst Piacenza-pilegrimens fromhetsliv utviklet seg fra, og ga oss et utgangspunkt til å se hva som var typisk for Piacenza-pilegrimen.

I kapittel tre viste jeg at itinerariet har en klar intertekstualitet og at teksten spiller ofte på Bibelen. Som Egeria, siterer, henviser og spiller Antoninus på Bibelen gjennom hele itinerariet. Han tar for gitt en inngående kunnskap til Bibelen og den bibelske narrativ, og han bryr seg ikke med å

vide til hvilke tekststeder han henviser til. De tas for gitt at leseren forstår referansen.(s. 40) Men i motsetning til de tidligere pilegrimer som Egeria, som brukte stedet som et utgangspunkt for å komme til større bibelsk kjennskap til Bibelens tekst, går Antoninus nærmest i motsatt retning. Piacenza-pilegrimen brukte Bibelen og henviste til den for å beskrive det hellige sted, slik det så ut for han. Han går altså fra Bibelen og til stedet, og understreker stedets egen kraft til å formidle den historie som det er preget av. Den kristnes narrative dimensjon, slik den er uttrykt i Bibelen, er altså tilstede, men i bakgrunnen, for å støtte opp om stedet selv. Bibelen sto i bakgrunnen, fordi den ble brukt til å tydeliggjøre stedet selv (s.42-43, og 78).

Vi så også en slik levende interesse for det hellige land, slik det så ut for han og hans samtidige når vi i fjerde kapittel undersøkte hans beskrivelser av de personer som befolket det. Som Egeria, var det monastiske nærvær i det hellige land viktig for Antoninus. Spesielt viktig for han var eremittene og asketene, som vi ser av hans historie om vandreren Maria, og hans konstante henvisning til Guds tjenere og eremitter (s. 49-54). Men i motsetning til Egeria så vi at den institusjonelle dimensjonen ved Kirken sto i bakgrunnen. Vi så også at han var interessert i mennesker som ble oppfattet som spesielle, som etioperne og nomadefolkene han møtte på. Disse beskrev han, imot all forventning, med vennligsinn og ærlig nysgjerrighet (s. 57-58). Allikevel sto de fleste, spesielt munkene og de hellige personene han møtte, i bakgrunnen, og de ble brukt for å understreke eller forklare hvorfor et bestemt sted eller landskap fremsto som hellig (s. 60).

I femte kapittel undersøkte vi hvilke hellige steder Antoninus fokuserte på, og hvordan de fremsto for han. Piacenza-pilegrimen besøkte mange hellige steder, fra de mest sentrale i Jerusalem og Betlehem, til flere mindre tydelige hellige steder. Vi så at han fokuserte på flere hellige steder, hvorav Jerusalem og omegn fremsto som klart viktigst, deretter alle bibelske minnesmerker knyttet direkte til Jesus, eller enkelte sentrale bibelske skikkelser, som Jesu mor. Men han brukte også mye tid på hellige og undergjørende bad og kilder (67-71). Men vel så viktig som de hellige stedene var de hellige objektene pilegrimen fant. Felles for det hellige sted, og de hellige ting, var at deres hellighet ble forklart ved deres tilknytning til Bibelen eller en hellig person. Piacenza-pilegrimen fulgte også samme mønster når han presenterte dem. Deres hellighet ble forklart, ved å vise til deres bibelske opphav, eller at det var en relikvie fra en helgen. Deretter ble de beskrevet, ofte i stor detalj. Sentralt i beskrivelsene sto det visuelle aspekt, som hos tidligere pilegrimer, men gjennom hans beskrivelser ser vi også at pilegrimen maler et bilde av det hellige sted som inkluderer flere sanser, som smak og lukt (s 62-63). Beskrivelsene er også preget av ønsket om å gjengi hvordan det hellige sted ser ut det øyeblikk Antoninus selv besøker det, og er ikke preget av, som Egeria, å abstrahere bort de aspekter som ikke er relevante for å gjengi Bibelens tekst. Vi så også konturene av et skille mellom de forskjellige hellige objektene, som synes å indikere at han vurderte enkelte

hellige objekter som helligere enn andre (s. 75-77). I itinerariet ser vi altså et veldig sterkt fokus på det Smarts materielle dimensjonen. Det vil si at særlig de hellige stedene, kirker, bad og hellige skrin, var viktige og ble presentert med omhu og detalj.

Dette fokus på det helliges materielle dimensjon hadde også konsekvenser for hvordan Antoninus forholdt seg til dem, og hvordan han gikk til dem. Dette så vi på i sjette kapittel. Det hellige stedet var blitt mer kroppslig, eller fysisk, og var selv aktivt til stede i pilegrimens oppmerksomhet. I motsetning til Egeria, hvor rommet var nærmest tomt, og fungerte som et åsted for en bibelsk erfaring, søker Piacenza-pilegrimen å gjøre noe av det samme, men gjennom stedets egen materialitet (s. 90).

Pilegrimen hadde i mine øyne to forskjellige strategier for å komme i kontakt med det hellige på det hellige sted, nemlig gjennom kontakt og *mimesis*. Første strategi besto i å komme i direkte kontakt med de hellige tingene, gjennom å lukte, drikke, smake og røre de hellige objekter. Bak dette lå en antagelse om at det hellige kunne smitte over på den troende gjennom denne kontakten. Samme overbevisning kan vi spore når pilegrimen gjenga hvordan han selv bidro til å helliggjøre enkelte objekter, ved å gni dem på det hellige sted (s. 86). Den andre strategi besto i å utføre enkelte mimetiske handlinger, modellert etter bibelske figurer eller helgener. Gjennom denne *mimesis* kunne pilegrimen komme under forbildets beskyttelse, og i en viss forstand arve styrkene til den han etterlignet (s. 87-89).

I sammenheng med dette, og i tråd med de tidligere pilegrimsberetninger, ser vi at disse ritualene også tjente til å la pilegrimen selv se den bibelske realitet som gjorde stedet hellig. Piacenza-pilegrimen ble, ved å engasjere seg rituellet i det hellige sted, en deltaker og vitne til den bibelske historie (s. 87). Den rituelle dimensjonen, slik vi ser den i itinerariet, er altså preget av den materielle, og den rituelle strategi ligger i å tilnærme seg denne på en bestemt måte.

Gjennom hele oppgaven har vi altså sett at Piacenza-pilegrimen har hatt et klart fokus på stedet selv, hvordan det ser ut for ham, hvor det har sin hellighet fra, hvem som bor der, og i hvilket landskap det er i. Det hellige er i Antoninus' itinerarie blitt konkretisert, eller snarere materialisert, i det hellige land, og pilegrimen og de kristne kan nå se og røre det.

Hvis vi avslutningsvis ser på hvordan Piacenza-pilegrimens itinerarie skiller seg fra de tidligere pilegrimene, spesielt Egeria, mener jeg at vi kan finne et klart skille. For å vende tilbake til Smarts dimensjoner. Mens vi i Egerias itinerarie har sett et tydelig fokus på den institusjonelle og sosiale, samt den narrative dimensjon, mener jeg at Antoninus fokus først og fremst ligger på den materielle dimensjonen. Begge har mye til felles og alle dimensjonene representeres i begge itinerariene, men for Antoninus er utgangspunktet for pilegrimsreisen å se den materielle dimensjon. Den narrative, sosiale og rituelle dimensjon er med og viktige elementer i itinerariet hans, men de

sentrerer rundt, og støtter opp om den materielle dimensjon. Det hellige var hos Antoninus tilgjengelig i Kristendommens materielle uttrykk, i kirken og i hellige bad, men spesielt i det som var direkte rørt av Gud. Disse bugnet av guddommelig kraft.

Gjennom dette gjennomgående fokus på å se, kjenne, lukte og smake på stedene og tingene, og deretter beskrive dem detaljrikt, slik de fremstår nå, uttrykker Piacenza-pilegrimens itinerarium en utvikling i pilegrimsmentaliteten, men også i det allmenne kristne fromhetsliv.

500-tallets kristne utøvde en fromhetsform som var gjennomgående preget av det materielle. Det hellige var tilgjengelig i materien. Ved å plassere det hellige innenfor det materielle, kunne pilegrimene og datidens kristne ta del i den kraften de hellige objektene ble trodd å besitte. Gjennom denne idé om det hellige plassert i materien utviklet pilegrimspraksisen, sammen med resten av det kristne fromhetsliv seg dramatisk.¹ Det er denne utviklingen Johannes fra Damaskus kom til å begrunne teologisk og forsvare i sine forsvarstaler for Ikonene. Antoninus' itinerarie er derfor et konkret uttrykk på det fromhetsliv Johannes senere kom til å forsvare, ved å forklare at det de troende kom i kontakt med gjennom de hellige ting, var Guden over materien, snarere enn materien selv. I Antoninus' itinerarie var materien blitt arenaen for møtet med Gud.

¹ Derek Krueger, «Christian piety and Practice in the sixth century» i Maas, Michael (Red.), *The Cambridge Companion to the Age of Justinian*. 311.

8. Litteraturliste

Originaltekster og oversettelser

Acts of the council of chalcedon. Oversatt av Henry Percival. I *Nicene and Post-Nicene Fathers, Second Series, Vol. 14.* Buffalo, NY: Christian Literature Publishing Co., 1900.

Adomnan. *De locis Sanctis.* Redigert og med innledning og noter av L. Bieler. I *Itineraria et alia geographica, Corpus Christianorum 175:175-234.* Tornhout: 1965.

Alia Vita Willibaldo. I *Acta Sanctorum Ordinis S. Benedicti: Saeculum Tertium.* Paris: Sebastianum Coleti & Josephum Bettinelli, 1734.

Antonini Placentini Itinearium. Redigert og med innledning og noter av P. Geyer. I *Itineraria et alia geographica, Corpus Christianorum 175:128-153.* Tornhout: 1965.

Antonini Placentini Itinearium, Recensio Alterna. Redigert og med innledning og noter av P. Geyer. I *Itineraria et alia geographica, Corpus Christianorum 175:155-174.* Tornhout: 1965.

Benedikt av Nursia. *Regel/vita.* [Regula Sancti Benedicti] Oversatt og med noter av Jan Schumacher. Oslo: Efrem forlag, 2009.

Breviarius De Hierosolyma. Redigert og med innledning og noter av R. Weber. I *Itineraria et alia geographica, Corpus Christianorum 175:106-112.* Tornhout: 1965.

Egeria. *Itinerarium Egeriae.* Redigert og med innledning og noter av AET. Franceschini og R. Weber. I *Itineraria et alia geographica, Corpus Christianorum 175:28-90.* Tornhout: 1965.

Egeria, *Egerias Reise Til Det Hellige Land.* [Itinerarium Egeriae] Oversatt av Else Schjøth og med innledning og noter av Ellert Dahl O.P. Oslo: Aschehoug, 1991.

Eusebius. *History of the Church.* Oversatt og med noter av G. A. Williamson. New York: Penguin Classics, 1981.

———. *Life of Constantine.* Oversatt og med innledning og noter av Averil Cameron og Stuart George Hall. Oxford: Clarendon, 1999.

Hieronymus. *Letter 46.* Oversatt av W.H. Fremantle, G. Lewis og W.G. Martley. I *Nicene and Post-Nicene Fathers, Second Series, Vol. 6.* Buffalo, NY: Christian Literature Publishing Co., 1893.

———. *Epistola XLVI.* I *Patrologiae Cursus Completus, Series latina.* Vol. 22. Paris: Migne 1845.

———. *Letter 108.* Oversatt og med noter av John Wilkinson. I *Jerusalem Pilgrims: Before the Crusades.* Oxford: Aris & Phillips, 2002.

- Huneberc. *The hodæporicon of St. Willibald*. [Hodoeporicon Sancti Willibaldi] Oversatt og med innledning av Rev. Canon Brownlow, M.A. I *the Library of the Palestine Pilgrims text society Vol. 3*. London: Palestine pilgrims text society, 1895.
- Itinerarium Burdigalense*. Redigert og med innledning og noter av P. Geyer og O. Cuntz. I *Itineraria et alia geographica, Corpus Christianorum 175:1-26*. Turnhout: 1965.
- Johannes fra Damaskus. *Annet forsvar for ikonene*. Oversatt av Christine Amadou. I *Østkirken: Skrifter Fra Bysantinsk og Ortodoks Kristendom*. Oslo: De norske bokklubbene, 2002.
- Notitia Ecclesiarum Urbis Romae*. Redigert av Roberto Valentini. I *Codice topografico della città di Roma, Vol. 2*. Roma: Giuseppe Zucchetti, 1942.
- Origenes. *Commentary on the book of matthew*. Redigert Allan Menzies. I *Nicene and Post-Nicene Fathers, Second Series, Vol. 6*. Buffalo, NY: Christian Literature Publishing Co., 1896.
- Thomas Barndomsevangelium*. Oversatt og med noter av Einar Thomassen. I *Apokryfe evangelier*. Oslo: Bokklubbene, 2001.
- Travels*. [Antonini Placentini Itinerarium] Oversatt og med noter av John Wilkinson. I *Jerusalem Pilgrims: Before the Crusades*. Oxford: Aris & Phillips, 2002, 129-151.
- Valerius. *Brev til den salige Egerias pris, skrevet til munkene i Bierzo av Valerius*. Oversatt av Else Schjøth. I *Egerias Reise Til Det Hellige Land*, Oslo: Aschehoug, 1991.

Sekundærlitteratur

- Anderson, William. «An Archaeology of Late Antique Pilgrim Flasks.» I *Anatolian Studies* 54 (2004): 79-93.
- Angus, Sam. «The Vulgate.» I *The International Standard Bible Encyclopedia*. Chicago: Wm. B. Eerdmans, 1915.
- Birch, D.J. *Pilgrimage to Rome in the Middle Ages: Continuity and Change*. Woodbridge: Boydell Press, 2000.
- Bitton-Ashkelony, Brouria. *Encountering the Sacred: The Debate on Christian Pilgrimage in Late Antiquity*. London: University of California Press, 2005.
- Brown, Peter. *The Cult of the Saints: Its Rise and Function in Latin Christianity*. 1. utgave. Chicago: The University of Chicago Press, 1981.
- . «The Saint as Exemplar in Late Antiquity.» I *Representations*, no. 2 (1983): 1-25.
- . «Enjoying the Saints in Late Antiquity.» I *Early Medieval Europe* 9, no. 1 (2000): 1-24.
- . *The Rise of Western Christendom*. 2. Utgave. Oxford: Blackwell publishing, 2003.
- . *The World of Late Antiquity*. 2. utgave. London: Thames & Hudson Ltd, 2006.

- Boudinhon, A. «Priest.» I *The Catholic Encyclopedia*. New York: Robert Appleton Company, 1911.
- Burrus, Virginia og Lyman, Rebecca. «Shifting of the focus of history». I Burrus, Virginia. *Late Ancient Christianity. A People's History of Christianity. Vol. 2*. Minneapolis: Fortress Press, 2005,1-22.
- Caner, D. *Wandering, Begging Monks: Spiritual Authority and the Promotion of Monasticism in Late Antiquity*. London: University of California Press, 2002.
- Casson, Lionel. *Travel in the Ancient World*. 2. utgave. Baltimore: The John Hopkins Ltd., 1994.
- Chadwick, Henry. *The Early Church*. The Penguin History of the Church. Revidert utgave. London: Penguin Books, 1993.
- Dietz, Maribel. *Wandering Monks, Virgins, and Pilgrims: Ascetic Travel in the Mediterranean World, A.D. 300-800*. Pennsylvania: Pennsylvania State University Press, 2005.
- Elsner, Jaś. «The Itinerarium Burdigalense: Politics and Salvation in the Geography of Constantine's Empire.» *The Journal of Roman Studies* 90 (2000): 181-95.
- Evans, J. A. S. *The Age of Justinian: The Circumstances of Imperial Power*. London: Routledge, 1996.
- Frank, Georgia. *The Memory of the Eyes: Pilgrims to Living Saints in Christian Late Antiquity*. Berkeley: University of California Press, 2000.
- Gildemeister, Johann. *Antonini Placentini Itinerarium*. Berlin: H. Reuthers Verlagsbuchhandlung, 1889.
- Harvey, Susan Ashbrook. *Scenting Salvation: Ancient Christianity and the Olfactory Imagination*. Berkeley: University of California Press, 2006.
- Hayes, J.H., og C.R. Holladay. *Biblical Exegesis: A Beginner's Handbook*. Westminster: John Knox, 2007.
- Horbury, William. *Jews and Christians in Contact and Controversy*. Edinburgh: T&T Clark, 1998.
- Holum, Kenneth G. «The Classical City in the Sixth Century.» I Maas, Michael. *The Cambridge Companion to the Age of Justinian*, Cambridge: Cambridge University Press, 2006:87-110.
- Hunt, E. D. *Holy Land Pilgrimage in the Later Roman Empire Ad 312 – 460*. 1. utgave Oxford: Clarendon Press, 1982.
- . «Holy Land Itineraries: Mapping the Bible in Late Roman Palestine.» I Talbert, R.J.A., og K. Brodersen, *Space in the Roman World: Its Perception and Presentation*, Munster: Lit, 2004.

- Hunter, Heather Crawley. «Pilgrimage made portable: a sensory archeology of the monza – bobbio ampullae» I *Herom: Journal on Hellenistic and Roman Material Culture*. Leuven University Press, 2012: 135-156.
- Krueger, Derek. «Christian piety and Practice in the sixth century.» I Maas, Michael (Red.), *The Cambridge Companion to the Age of Justinian*. Cambridge: Cambridge University Press, 2006:291-315.
- Lawrence, C. H. *Medieval Monasticism: Forms of Religious Life in Western Europe in the Middle Ages*. Harlow: Longman, 2001.
- Leyerle, Blake. «Landscape as Cartography in Early Christian Pilgrimage Narratives.» I *Journal of the American Academy of Religion* 64, no. 1 (1996): 119-43.
- Lössl, Josef. *The Early Church: History and Memory*. Bloomsbury Academic, 2010.
- Maraval, Pierre. «The Earliest Phase of Christian Pilgrimage in the near East (before the 7th Century).» I *Dumbarton Oaks Papers* 56 (2002): 63-74.
- Markus, R.A. *The End of Ancient Christianity*. Cambridge University Press, 1991.
- . «How on Earth Could Places Become Holy?». I *Journal of Early Christian Studies* 2, no. 3 (1994): 257-71.
- Maxwell Jaelyn, «Lay piety in the sermons of John Chrysostom», Krueger, D. *Byzantine Christianity, A People's History of Christianity*. Vol. 3, Minneapolis: Fortress Press, 2006: 19-38.
- Moore, Dale H. «Christianity in Ethiopia». I *Church History* 5, no. 3 (1936): 271-84.
- Norwich, John Julius. *A Short History of Byzantium*. New York: Vintage Books, 1997.
- Odden, Per Einar. *Den hellige Antoninus av Piacenza*. Hentet fra: <http://www.katolsk.no/biografier/historisk/aPiacenza> (Hentet 24. april, 2014)
- O'Keefe, John J., og Russell R. Reno. *Sanctified Vision: An Introduction to Early Christian Interpretation of the Bible*. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 2005.
- Palmieri, Aurelio. «The Bollandists.» I *The Catholic Historical Review* 9, no. 3 (1923).
- Salway, Benet. «There but Not There: Constantinople in the *Itinerarium Burdigalense*.» I *Two Romes: Rome and Constantinople in Late Antiquity*, Red: Gavin Kelly og Lucy Grig. New York,: Oxford University Press, 2012.

- Smart, Ninian. *The World's Religions*. Cambridge: Cambridge University Press, 1998.
- Smith, J.M.H. *Europe after Rome: A New Cultural History 500-1000*. Oxford: Oxford University Press, 2007.
- Smith, Jonathan Z. «The Bare Facts of Ritual.» I *History of Religions* 20, no. 1/2 (1980): 112-27.
 ———. *To Take Place: Toward Theory in Ritual*. Chicago: University of Chicago Press, 1987.
- Stelten, L.F. *Dictionary of Ecclesiastical Latin: With an Appendix of Latin Expressions Defined and Clarified*. Hendrickson, 1995.
- Talbert, R.J.A., and K. Brodersen. *Space in the Roman World: Its Perception and Presentation*. Lit, 2004.
- Talbot, Alice-Mary. «The Devotional life of Laywomen». i Krueger, D. *Byzantine Christianity, A People's History of Christianity*. Vol. 3. Minneapolis: Fortress Press, 2006, 201-220.
 ———. «Pilgrimage to Healing Shrines: The Evidence of Miracle Accounts.» *Dumbarton Oaks Papers* 56 (2002): 153-73.
- Tobler, Titus. «Einführung des autors.» i *De Locis Sanctis Quae Perambulavit Antoninus Martyr Circa 570*. St. Gallen: Verlag von Huber und comp., 1863, 51-72.
- Vikan, Gary. *Early Byzantine Pilgrimage Art*. Washington, D.C.: Harvard University Press, 2010.
- Walker, Peter. «Pilgrimage in the Early Church.» I Bartholomew, C.G., og F. Hughes, *Explorations in a Christian Theology of Pilgrimage*. Burlington: Ashgate, 2004:73-91.
- Webb, D. *Medieval European Pilgrimage: C. 700 - C. 1500*. New York: Palgrave Macmillan Limited, 2002.
- Wilken, Robert L. «Early Christian Chiliasm, Jewish Messianism, and the Idea of the Holy Land.» *The Harvard Theological Review* 79, no. 1/3 (1986): 298-307.
 ———. «Byzantine Palestine: A Christian Holy Land.» *The Biblical Archaeologist* 51, no. 4 (1988): 214-37.
 ———. *The Land Called Holy: Palestine in Christian History and Thought*. London: Yale University Press, 1992.
- Wilkinson, John. *Jerusalem Pilgrims: Before the Crusades*. Oxford: Aris & Phillips, 2002.
- Wilson, C. W. «Introduction.» I *Fabri, F. og A. Stewart, The Library of the Palestine Pilgrims' Text Society, Vol. 2*. 2. Utgave. London: Palestine Pilgrims text society, 1971.

Aasgaard, Reidar. *The Childhood of Jesus: Decoding the Apocryphal Infancy Gospel of Thomas*.
Eugene, Oregon: Cascade Books, 2009.