

# *Khora*: uberørt jomfru og mor

Fra Platons *Timaios* til en bysantinsk klosterkirke

AV VIGDIS SONGE-MØLLER

INSTITUTT FOR FILOSOFI OG FØRSTESEMESTERSTUDIER, UNIVERSITETET I BERGEN

Jeg traff Anne på et seminar om feministisk teori på Geilo i 1990. Våre faglige interesser sto på den tiden tilsynelatende langt fra hverandre: Annes doktorgradsarbeid om NRKs rolle i formidlingen av kristendommen og mitt pågående prosjekt om greske filosofers syn på blant annet det feminine rolle i reproduksjonen. Selv hadde jeg på den tiden tendenser til et visst faglig tunnelsyn, noe Anne tydeligvis ikke hadde. Hun spurte og gravde om det jeg arbeidet med, og viste en interesse, nysgjerrighet og begeistring som nærmest overvældet meg. Både faglig og personlig ble dette for meg et sterkt møte, som ble starten på et langt og nært vennskap. Vi hadde på den tiden hver vår lille sønn, og våre faglige samtaler gikk ofte over i det personlige, om moderskap, fødsel og graviditet. Selv om våre faglige referanser i utgangspunktet var ulike, var det ikke vanskelig å se forbindelseslinjer mellom greske filosofers og kristendommens syn på disse spørsmålene. Jeg skal i det følgende forsøke å trekke en slik forbindelseslinje som jeg tidligere har ant, men som først nå, i tilknytning til dette festskriftet til Anne, har stått frem for meg i et klarere lys.

Nøkkelord: *khora*, Jomfru Maria, *Timaeus*, klosterkirke, Platon

I sin bok *A History of Pregnancy in Christianity* understreker Anne kontinuiteten mellom den greske antikken og kristendommen, ikke minst i synet på forholdet mellom kjønnene som strengt hierarkisk og bestemt av dikotomiene ånd/materie og sjel/kropp (Stensvold 2015, 29). Det samme gjelder synet på mannens og kvinnens rolle i reproduksjonen: Mens mannens sæd inneholder kimen til det ferdige barnet,

fungerer kvinnens livmor kun som en slags beholder, hvor sæden kan utvikle seg til det ferdige barnet. Barnet er med andre ord farens barn, nærmere bestemt en kopi av faren. Det er interessant å lese Annes forklaring på hvordan Marias rolle som mor til Guds sønn passer inn i en slik oppfatning av reproduksjonen:

According to the dogma of the Incarnation, God manifests himself in his son (Jesus), who is also the son of Mary. This was unproblematic according to the traditional biological model, in which Mary's contribution to the creation of Jesus was limited to her providing a physical milieu for God's seed to grow into its human form (Incarnation). Essentially, Christ was – like any other child – his father's son. (Stensvold 2015, 117)

At den som mottar, eller blir befruktet av, en hellig ånd og Guds kraft (jfr. Luk 1:35), forblir en uberørt jomfru, er ikke urimelig, og en kombinasjon av denne forestillingen og antikkens tradisjonelle syn på kvinnens minimale bidrag til reproduksjonen gir en slags forståelse for Marias tilsynelatende selvmotsigende roller som både uberørt jomfru og mor til Guds sønn. Noe bidro Maria likevel med: Guds sønn var også Marias sønn, det vil si, Jesus var både Gud og menneske, og hans menneskelige side var Marias verk: «Christ's humanity was in the flesh, which he received from his mother (Mary), whereas his divinity came from the father (God)» (Stensvold 2015, 117). Jesu menneskelighet var altså knyttet til hans kropp og dermed også til hans forgjengelighet. Maria var, som enhver annen kvinne, skyld i sitt barns skrøpelige, forgjengelige kropp.

Dermed består mysteriet og paradoksene: Hvordan kan Gud gjøre en kvinne fruktbar med en kopi av seg selv, hvoretter denne guddommelige kimen til et barn får en dødelig kropp, og hvordan kan en dødelig og kroppslig avgrenset kvinne motta det som må betegnes som noe uendelig i tid og rom, eller hinsides tid og rom? Slike spørsmål dukker ikke bare opp i forbindelse med historien om Marias guddommelige unnfangelse og jomfrufødsel. De dukker også opp i en sentral tekst fra antikken: Platons dialog *Timaios*, hvor et grunnleggende begrep i dialogens beskrivelse av universets og menneskets tilblivelse, nemlig *khora*, deler Marias karakteristika som både jomfruelig og som mor til den guddommelige farens barn. Denne sammenhengen mellom Det nye testamentet og *Timaios* oppdaget jeg da jeg en gang for mange år siden besøkte en klosterkirke i Istanbul ved navnet Khora. «Khora» kan oversettes med «land» eller «mark», og kirken, som opprinnelig er fra 500–600-tallet, fikk dette navnet fordi den lå «på landet», det vil si utenfor bymurene til daværende Konstantinopel.



*Khora-kirken (foto: Gryffindor / Wikimedia Commons 2007)*

*Khora* fikk imidlertid også en annen betydning da kirken på 1300-tallet ble omfattende restaurert og rikelig utsmykket med bysantinske fresker og mosaikker.<sup>1</sup> Én av mosaikkene viser Maria med Jesusbarnet midt på magen, innkapslet i et slags egg. Mosaikken har denne innskriften: *he khora tou akhoretou*. I tillegg til «land» kan *khora* også oversettes med «sted» i betydningen «sted hvor noe befinner seg», «oppholdssted» (altså ikke tomt rom). Det siste ordet i innskriften, *akhoretou*, står i klar motsetning til *khora* og betegner det som ikke kan inneholdes (i noe annet), eller det som ikke kan befinne seg på et sted. Innskriften kan oversettes med «stedet for den som ikke kan være på noe sted». Her er det Maria som kalles *khora* (stedet), mens man må anta at det er Gud, eventuelt Jesus, som ikke kan være på dette stedet. Er det Platons *khora* som i denne klosterkirken fremstilles billedlig som Maria? Tanken er nærliggende. *Khora* er imidlertid et vanlig ord, og bruken av *khora* i denne mosaikken kan tenkes å ha helt andre referanser enn til *Timaios*. Det finnes en rekke tekster om denne mosaikken som viser til *khora* i *Timaios*, men disse er først og fremst opptatt av å forstå betydningen av Maria som *khora* og diskuterer i mindre grad betydningen av *khora* i *Timaios*.<sup>2</sup> De diskuterer også i liten grad rimeligheten

<sup>1</sup> Interiøret i kirken regnes som det vakreste og mest komplette kirkerommet som er bevart fra det bysantinske Konstantinopel (Ousterhout 1995, 91). Den ble brukt som moské da Konstantinopel ble en del av Det ottomanske riket i 1453, og ble i 1945 gjort om til museum. I 2020 ble kirken igjen tatt i bruk som moské. Den står på Unescos verdensarvliste.

<sup>2</sup> Se for eksempel Isar (2009a og 2009b), Kordi (2014), Mannousakis (2007), Merantzas (2014).

av å tolke betydningen av en inskripsjon i en klosterkirke på 1300-tallet på bakgrunn av en tekst på 400-tallet f.Kr. Dette skal jeg forsøke å gjøre. Før jeg ser nærmere på Maria som *khora*, skal jeg si litt om den rollen *khora* spiller i *Timaios*.

I denne dialogen forteller Timaios – antakelig en fiktiv karakter, som Platon fremstiller som en pythagoreer fra Italia – om universets og menneskets tilblivelse. I første del av dialogen beskrives verdens tilblivelse nærmest som et byggeprosjekt: Ved hjelp av de fire elementene – jord, vann, ild og luft – lager en guddommelig håndverker (demiurgen) sansbare kopier, eller etterligninger, av ikke-sansbare, intelligible og evige ideer, eller forbilder. Vår verden og alt som finnes i den, fremstår som en etterligning av en ideell verden. Her er det utelukkende fornuften som rår. Men omtrent halvveis i dialogen stanser fortelleren opp: Det er noe som ikke stemmer, han greier ikke å forklare hvordan håndverkerens materiale (de fire elementene) er blitt til. Timaios bestemmer seg for å begynne på nytt. Det var ikke tilstrekkelig å stole på fornuften (*nous*), en må også rette seg etter det som er nødvendig (*ananke*, *Timaios* 47e). I stedet for håndverksmodellen forsøker han seg på en biologisk modell: Timaios ser for seg en kjernefamilie, hvor vår sanselige virkelighet *fødes*. I tillegg til de evige forbildene, som han nå kaller «far», og den sansbare virkeligheten, som han nå kaller «avkom», innfører han nå en tredje kategori, nemlig moren:

I den nåværende situasjon må vi tenke gjennom tre klasser, nemlig det som blir til, det dette blir til i, og det som det tilblitte vokser frem fra som et avbilde. Det kunne være passende å sammenligne det mottagende med moren, det som det kommer fra med faren og den natur som er mellom dem, med avkommet. (*Timaios* 50c-d)<sup>3</sup>

Det er denne tredje klassen, moren, jeg skal se nærmere på. Hun blir altså innført i fortellingen som en *nødvendighet*, etter at fornuften er kommet til kort.<sup>4</sup> Timaios trenger en morsskikkelse for å få fortellingen om verdens tilblivelse til å gå opp, men hun forblir, også for Timaios selv, en uklar, tåket, nærmest svevende skikkelse. Det er som om han gjerne skulle ha greid seg uten henne, men det greide han altså ikke.<sup>5</sup> Denne kvinnelige skikkelsen blir benevnt med en rekke ulike navn, som alle

<sup>3</sup> Når ikke annet er nevnt, har jeg brukt Jens Braarvigs oversettelse av *Timaios*, med enkelte modifikasjoner (Platon 2005).

<sup>4</sup> I sin *Timaios*-studie går John Sallis særdeles grundig inn på *ananke* (nødvendighet) som grunnen til at Timaios ser seg nødt til å begynne på nytt og innføre en tredje klasse (Sallis 1999). Også Kristin Sampson har en inngående diskusjon av *anankes* sentrale betydning for en forståelse av *khora* (Sampson 2006). Sampsons innsiktsfulle analyse har vært viktig for min egen forståelse av *khora*.

<sup>5</sup> Innføringen av *khora* i *Timaios* føyer seg inn i det Jean-Pierre Vernant har beskrevet som en «dream of a purely paternal heredity [which] never ceased to haunt the Greek imagination» (Vernant 1983, 134). I min bok *Den greske drømmen om kvinnens overflødigheit* (Songe-Møller 1999) har jeg forfulgt dette temaet ved

bidrar til å beskrive hennes karakter. Ett av disse navnene er *khora*, som helt siden Aristoteles' analyse og kritikk av *Timaios* er det navnet som stort sett brukes på denne problematiske og mye diskuterte størrelsen.<sup>6</sup> *Khoras* problematiske karakter blir understreket gang på gang: hun er noe som bare «kan fattes med en slags uekte argumentasjon, knapt til å stole på, ikke avhengig av sansning, noe vi ser på som i en drøm» (*Timaios* 52b, min oversettelse). Platon advarer oss altså i vårt forsøk på å forstå *khora*: *Khora* bryter med vanlig logikk,<sup>7</sup> og noen empirisk tilgang til henne har vi heller ikke. Det kan se ut som om Platon oppfordrer oss til på en eller annen måte å famle oss frem til betydningen av *khora*, selv om det vi måtte komme frem til, antakelig ikke synes helt overbevisende.

Den aller første beskrivelsen av *khora* lyder slik: hun er «all tilblivelses mottaker, akkurat som en barnepleierske [*tithene*, som også kan oversettes med «amme»]» (*Timaios* 49a). Denne beskrivelsen står i kontrast til beskrivelsen av *khora* som mor ettersom en amme, eller barnepleierske, nettopp *ikke* er barnets mor. Hvordan skal vi forstå denne motsetningen?

Det greske ordet for «mottaker» er *hypodokhe* og blir brukt om det å ta imot noen i sitt hjem, å vise gjestfrihet, men også om kroppens hulrom og mer spesielt om livmoren. Som «all tilblivelses mottaker» kan *khora* dermed tolkes som det sted hvor en slags universell unnfangelse finner sted, som en livmor som gjestfritt tar imot de barna hun måtte besvangres med. Verbet *khoreo*, som *khora* er knyttet til, betyr «å gi plass til en annen», «å trekke seg tilbake». Samtidig som *khora* mottar alt og tar det inn i seg, kan hun også sies å trekke seg tilbake fra alt: hun er selv ikke på det stedet hun åpner for sine barn, for alt som blir til. Dette «stedet» som er *khora*, er på sett og vis også et ikke-sted.<sup>8</sup>

*Khora* mottar, forklarer *Timaios*, «kopiene av de intelligible evig værende ting» (*Timaios* 51a). For å forklare hvordan dette skjer, innfører *Timaios* nok et navn på *khora*: *ekmageion* (50c). Dette ordet har to betydninger som bringer oss litt nærmere forståelsen av *khora*. På den ene siden betegner *ekmageion* «en masse som det lages

---

å analysere tekster av blant annet Hesiod, Parmenides, Anaksimander og Platon.

<sup>6</sup> Aristoteles diskuterer betydningen av *khora* i *Fysikken*, 4. bok, 209b.

<sup>7</sup> Jfr. Derrida 1995, 89: «It is well known: what Plato in the *Timaeus* designates by the name of *khora* seems to defy that 'logic of noncontradiction of the philosophers' of which Vernant speaks, that logic 'of binarity, of the yes or no'.»

<sup>8</sup> For en analyse av forholdet mellom romlighet og det feminine som tilværelsens opprinnelse i *Timaios*' fortelling om *khora*, se Økland (2008). Økland betegner *khora* som «et slags matrix for all annen Bliven» (49). Hun tar utgangspunkt i Luce Irigarays lesning av *Timaios* og anvender denne på Johannesevangeliets prolog. Øklands analyse avdekker en slags skjult, eller fortrent, *khora* i Johannesevangeliets opphavsmyte: her er en spenning mellom «Johannesevangeliets innhold (som er fallogosentrisk) og dets *khora*-aktige tekstualitet» (59).

avtrykk i» og på den andre siden «det som visker vekk, eller blir kvitt». *Khora* er altså både passiv og aktiv i denne særegne befruktningsprosessen: hun tar imot modellens avtrykk, men kvitter seg med det så snart den sansbare kopien er laget. *Khora* er selv både usynlig og formløs (*amorfon*, 51a), uten noen som helst egenskaper. Hun har med andre ord ingen likhet med avkommet sitt, som kun ligner på faren og dessuten bærer hans navn (52a). Til tross for at «barna» blir til i *khora* som et resultat av at hun tar imot modellen og hans «avtrykk», forblir hun upåvirket, eller uberørt, av disse avtrykkene (jfr. 50d-e), noe hun selv kan sies å bidra til ved å kvitte seg med avtrykkene. Som Maria er *khora* en jomfruelig, uberørt mor, og som Maria har hun ingen del i sine barn, som er en tro kopi av faren.<sup>9</sup> *Khora* kan altså beskrives både som mor og amme. Etersom hun ikke har noen del i avkommet sitt, er hun strengt tatt ikke moren, men som «all tilblivelses mottaker» kan hun likevel karakteriseres som en omsorgsfull barnepleier eller amme. En amme er en kvinne som overtar morens arbeid etter at barnet er født, som et middel, kan man kanskje si, til å gi barnet melk. Det er nettopp dette Timaios kaller «tilblivelses (ev. fødselens) amme»: et instrument (*organon*, Timaios 52e, 53a). *Khora* er et instrument, et nødvendig instrument for å kunne forklare verdens og menneskers tilblivelse.

Til tross for at Timaios gjør en rekke forsøk på å forklare *khora* og gir henne mange ulike navn, forblir hun en høyst uklar størrelse. Eller sagt på en annen måte: Timaios' manglende evne til å kalle henne med ett og samme navn er nettopp et tegn på at hun ikke kan gripes (Sampson 2006, 134). *Khora* tilhører verken den intelligible sfære, som er reservert for faren, eller den sansbare sfæren, som tilhører barnet. Etersom det ifølge Platons ontologi ikke finnes noen andre virkelighetssfærer enn disse to, faller *khora* på sett og vis utenfor enhver virkelighet. Jacques Derrida uttrykker det slik: «There is *khora* but *the khora* does not exist.» (Derrida 1995, 97). *Khora* er der fordi hun *må* finnes for å kunne forklare hvordan tilblivelse skjer, men man kan likevel ikke si at hun eksisterer. *Khora* er både en nødvendig og en umulig, eller ubegripelig, størrelse. *Khora* er, skriver Derrida, et navn, men et navn som ikke refererer til noe eksisterende.

*Khora* er den som formidler mellom den evige, intelligible sfære og den sansbare, foranderlige og forgjengelige virkeligheten, samtidig som hun selv ikke tilhører noen av disse værensområdene. Sagt på en annen måte: *Khora* er det sted hvor disse to dimensjonene, som selv ikke har noe som helst felles, kan møtes, om enn på en uforklarlig måte. Avkommets likhet med faren begrenses til formen og navnet; *khora* er

<sup>9</sup> Jfr. Derrida 1995, 95. Til tross for at Derrida kaller *khora* «virgin», insisterer han på at dette er «a virginity that is radically rebellious against anthropomorphism».

årsaken til at avkommet får et forgjengelig legeme eller en dødelig kropp. Liksom Maria er årsak til Jesu dødelige kropp, er *khora* årsak til at døden kom inn i verden. Men la oss ikke glemme den positive siden av dette: liksom Maria er den som gir liv til Jesusbarnet, er også *khora* den livgivende. *Khora* er fremfor alt «all tilblivelses mottaker». Det greske ordet for tilblivelse er *genesis*, som også kan oversettes med «fødsel». Alt som blir til, alt som fødes, er innom *khora*. *Khora* er den som rister, gir bevegelse og dermed liv til de evig selvidentiske formene som *khora* på etter eller annet vis mottar (*Timaios* 52e–53a).<sup>10</sup> Hvordan er alt dette mulig? Hvordan kan den intelligible modellen bli til en sansbar kopi i *khora*, som selv verken er intelligibel eller sansbar? Sagt på en annen måte: hvordan kan *khora*, som selv verken er levende eller dødelig, gi både død og liv til de evige formene? Og hvordan kan *khora*, dette ubestemmelige stedet, ta imot den intelligible modellen, som unndrar seg enhver stedsbestemmelse? Spørsmålene står med andre ord i kø for den som vil forsøke å forstå *khora* og hennes funksjon i *Timaios*' fortelling om verdens tilblivelse.

Jeg skal her ikke gå videre inn på *khoras* rolle i *Timaios*, men se på hvordan den bysantinske klosterkirken Khora i Istanbul fremstiller Maria som *khora*, det vil si, gir en billedlig fremstilling av det som ikke lar seg fremstille, lager en strålende mosaikk av det som ikke kan sanses. Men er det rimelig å anta at det finnes en sammenheng mellom den *khora* som finnes i Platons dialog og en kristen bruk av det samme ordet over 1700 år senere? Selv om det ikke finnes noen direkte kilder for en slik sammenheng, er det mye som tilsier at den finnes. I Bysants, eller Det østromerske riket, var det litterære språket gresk – ikke latin som i middelalderens vestlige Europa – og Platons dialoger ble naturligvis lest på gresk. Theodoros Metokhites, som på oppdrag av den bysantinske keiseren sto for den omfattende utsmykningen av Khorkirken fra 1316 til 1321, sies å ha vært «probably the greatest scholar of his day», med inngående kjennskap både til Platons dialoger, som han skrev en kommentar til, og til Aristoteles' verker, som han også skrev om (Ousterhout 2017, 31). Av sine samtidige skal han til og med ha blitt omtalt som «a reincarnation of Plato, in short, Philosophy personified» (Underwood 1966–67, 4:24). Betydningen av *khora* i *Timaios* ble diskutert i Bysants på Metokhites' tid (Bydén 2017), og det synes urimelig at Metokhites ikke skal ha hatt *Timaios* i tankene da *khora*-innskriftene ble utformet. Nærmere belegg for en forbindelse mellom *khora* i Platons dialog og Maria som

<sup>10</sup> I sin analyse av *khora* i *Timaios* legger Emanuela Bianchi særlig vekt på *khoras* bevægende, livgivende aspekt (Bianchi 2006, 133–135) og påpeker at den platonske kosmologi har «an irreducibly feminine mark» og i så måte adskiller seg fra Aristoteles' maskuline begrep om den første beveger som kilde til kosmisk bevegelse (125). Samtidig beskriver hun *khora* som en dårlig mor: hun «does not tend or nurture, but the motion she provides is rather a shaking, like a bad mother shaking an infant» (134).



Mosaikken med innskrifter. (Utsnitt, foto: byzantologist 2021, CC BY-NC-SA 2.0)

*khora* skal jeg komme tilbake til. Det er uansett påfallende at *khora* i *Timaios* og *khora* i den mosaikkinnskriften jeg her skal se nærmere på, brukes på temmelig lik måte og med samme type paradokser, til tross for at ordet ellers har temmelig dagligdags betydninger. Det var, som allerede nevnt, en slik dagligdags betydning som opprinnelig ga navnet til selve kirken: Khora, kirken på landet.<sup>11</sup>

På mosaikken som står over kirkens inngangsparti og dermed er det første som møter den besøkende, blir Maria fremstilt som *khora*. Mosaikken har to innskrifter. Den øverste innskriften lyder slik: *M[et]er Th[eo]u*, «Guds mor». Den nederste innskriften er den allerede nevnte: *he khora tou akhoretou*, som jeg oversatte med «stedet for den som ikke er på noe sted». I det som regnes som standardverket over Khora-kirken, *The Kariye Djami*, oversettes innskriften slik: «the dwelling-place of the uncontainable» (Underwood 1966–67, 1:168). I tillegg til «uncontainable» (på norsk: «det som ikke kan inneholdes [i noe annet]»), kan det siste ordet i innskriften også bety «uendelig», «ubegrenset» og «ubegripelig» (Lampe 1961). En mulig oversett-

<sup>11</sup> Den fremstillingen av Maria som vi finner i Khora-kirken – Maria med Jesusbarnet innkapslet i et egg, eller en medaljong – er beslektet med en type ortodokse Maria-fremstillinger som gjerne går under betegnelsen *Maria Platytera*, «Maria, den som er videre [enn himmelen]» og som tolkes på lignende måte som Maria som *khora*: som en himmelvid beholder som kan motta Gud, «the vessel of the Incarnation», en mellomposisjon mellom Gud og mennesker og «the passage by which God came to earth» (Ousterhout 1995, 95). Adolf Weis sporer denne type Maria-fremstilling helt tilbake til den egyptiske gudinnen Isis. Han mener også at «den tredje klassen» som innføres i *Timaios*, tilhører forhistorien til *Maria Platytera*: Platon innfører den tredje klassen som «weibliche Partnerin des reinen Geistes ('Empfangende'), und als 'Mutter' der realen Welt» (Weis 1985, 57). I sin diskusjon av *Timaios* nevner Weis flere av de navnene *Timaios* gir «den tredje klassen», som mor, amme og mottaker, men han nevner ikke *khora*.



else av innskriften er derfor også «oppholdsstedet til den ubegrensede».<sup>12</sup> Som et oppholdssted for en annen er *khora* samtidig den som tar imot og gir plass til en annen. En mulig oversettelse av innskriften er i tråd med dette «den som tar imot den uimottakelige».

Innskriftene er betegnelser på jomfru Maria, og sammen med bildet av Maria med Jesusbarnet gir de en billedlig fremstilling av flere paradokser knyttet til Maria-skikkelsen. Eller sagt på en annen måte: Mosaikken gir en billedlig fremstilling av det kristne mysteriet. Ifølge den ene innskriften er Maria Guds mor, samtidig som hun i den billedlige fremstillingen bærer på et barn som er innkapslet i et egg. Dette barnet, inni kroppen til en kvinne, er altså Gud. Mosaikken med Maria og Jesusbarnet fremviser det umulige: Maria, en kvinne av kjøtt og blod, begrenset i tid og sted, dødelig og knyttet til den sansbare verden, omslutter Gud, som er uendelig og derfor ikke kan omslutes av noe som helst. Maria er, som innskriften forteller, et «oppholdssted for den ubegrensede». Noe slikt sted kan ikke finnes, og liksom *khora* i *Timaios* er et slags ikke-sted, er også Maria her blitt tildelt en paradoksal posisjon.

I denne mosaikken fremstilles Maria som gravid, og det er mulig å tolke *khora* som livmor, altså det sted hvor befruktningen skjer, og hvor den uimottakelige blir tatt imot. Som i *Timaios* er graviditeten, eller moderskapet, noe som ikke kan tenkes, noe ikke-rasjonelt (jfr. Bianchi 2006, 139). Selv om *khora* – livmoren og moren – på et ubegripelig vis har tatt imot Gud, er hun jomfru, uberørt av Gud. Og selv om hun er uberørt av Gud, er hun befruktet av ham, og det befruktete barnet er Gud, som sin far. Hun har gitt rom til den som ikke kan finnes i noe rom, den som er hinsides rom og tid.

Som i *Timaios* er denne kristne *khora* den som formidler mellom det ikke-sansbare og det sansbare, mellom det evige og det timelige, foranderlige og forgjengelige. Som *khora* i *Timaios* kan Maria beskrives som et instrument for Guds inkarnasjon (jfr. Stensvold 2015, 117). Hun er nødvendig for å kunne forklare hvordan Gud kunne tre inn i denne verden som et menneske. Nettopp dette er det mosaikken kan sies å gi uttrykk for: Det er ved hjelp av Marias livmor at Gud kan bli til et lite barn og dermed bli en del av denne verden.<sup>13</sup> Men mens *khora* i *Timaios* ikke har noen som helst del i barnet, har *khora* som Maria tross alt en forbindelse med barnet: De

<sup>12</sup> Kirken inneholder også andre mosaikker hvor *khora* forekommer. En mosaikk som fremstiller Maria med barnet på armen, har innskriftene «mor» og «*khora*». En annen mosaikk som fremstiller Jesus, har innskriften *he khora ton zonton*, «de levendes *khora*». Det er påfallende at Jesus her gis en feminin betegnelse, *he khora* (*he* er feminin bestemt artikkel). Jeg kommer ikke til å gå inn på disse mosaikkene.

<sup>13</sup> Jfr. Manoussakis: «The iconic representation of Mary as *khora* is suggestive of her role as the instrument of the Incarnation» (Manoussakis, 2007, 92).

er begge av kjøtt og blod. Det er her Platons *khora* adskiller seg fra Maria som *khora*: Mens det stedet den platonske *khora* viser til, ikke tilhører den sansbare verden, er Marias «sted» selv noe kroppslig, som hennes barn.

Mosaikken i Khora-kirken ble neppe til i et kulturelt og religiøst vakuum. Det er en lang tradisjon i østkirken for å omtale Maria som *khora* både i hymner og prekener, en tradisjon som i hvert fall går tilbake til Clemens av Alexandria (ca. 150 – ca. 215) (Moutafov 2016, 201; Arentzen 2021, 136).<sup>14</sup> Metokhites skrev selv hymner til Maria hvor han kaller henne *khora*, og ett sted også *he khora tou akhoretou*.<sup>15</sup> Metokhites er ikke den første som bruker denne spesielle betegnelsen på Maria. Man finner den allerede i *Akathistos*, en populær bysantinsk hymne av en ukjent dikter trolig fra det 5. århundre, en hymne som fremdeles er i bruk i enkelte gresk-ortodokse kirker (Manoussakis 2007, 92). I en inngående analyse av denne hymnen argumenterer Thomas Arentzen overbevisende for en rekke likheter mellom den måten Maria beskrives på i hymnen og den rollen *khora* har i *Timaios* (Arentzen 2021, 140–41). Også mer indirekte viser han til slike likheter, blant annet ved å understreke at Maria her fremstilles «in more-than-human terms, to the degree [...] that her humanity is decentered, as if the whole creation had been groaning in labor pains» (132). Denne desentreringen er knyttet til beskrivelsen av Maria som *khora*, forstått som land, landskap og dyrket land: «We are invited to contemplate with awe, to venture through a landscape, a surrounding, which instead of a female human comes to resemble a land, a *chora*, the countryside of God» (134). Det er fremfor alt livmoren som lignedes med landet, eller jorden, som blir befruktet, riktignok uten sæd: «a conception without seed», som det heter i hymnen (131). Hvis det stemmer, som Robert Ousterhout hevder, at bruken av *he khora tou akhoretou* i Khora-kirken sannsynligvis er tatt fra *Akathistos*-hymnen (Ousterhout 1995, 93, 95), kaster Arentzens analyse av *Akathistos* lys over betydningen av mosaikken i Khora-kirken. *Khora*, oppholdsstedet for den ubegrensede, er ikke bare betegnelsen på Marias individuelle livmor, og mosaikken er ikke bare et bilde på Marias graviditet og viser dermed ikke kun til Jesu fødsel: *Khora* viser samtidig til hele Guds skaperverk. Marias livmor synes her å bli sidestilt med hele den skapte verden, hvor Gud utøver sin skaperkraft. Maria får i tråd med dette en lignende

<sup>14</sup> Andre som skrev hymner til Maria og som ga henne tilnavnet *khora* eller varianter av ordet, er Johannes fra Damaskus (675–749), Kosmas fra Jerusalem (8. århundre), Theofanes Graptos (775–854) og Josef hymnografen (816–886) (Ousterhout 1995, 97). Jfr. Sotiria Kordi: «The word *chora* is used frequently in hymnography in order to describe the Virgin and in most cases it means ‘field’ (unplowed, unsown, unfarmed, relating to Her virginity) or ‘container’ (of God)» (Kordi 2014, 43).

<sup>15</sup> I en engelsk oversettelse av Metokhites’ dikt lyder det slik: «O you who became the *chora* of the achoretos, who is present everywhere and beyond everything, ...» (Polemias 2017, 110).

betydning som *khora* i *Timaios*: «all tilblivelses mottaker», det sted hvor all unnfangelse og fødsel skjer. Maria er ikke bare Jesu mor, men også en universell mor.<sup>16</sup>

Som jeg har forsøkt å vise, er det en rekke paralleller mellom *khora*, slik hun blir fremstilt i *Timaios*, og Maria fremstilt som *khora* i den bysantinske *Khora*-kirken, både i skrift og bilde. De blir begge fremstilt som et *sted* som gir rom til og på ett eller annet vis blir befruktet av en evig, uendelig og ikke-sansbar makt, som verken kan innta noe som helst sted eller fysisk reproducere seg. Men det umulige inntreffer: De uberørte jomfruene føder barn, som riktignok er farens barn og bærer farens navn. *Khora* kan i begge tilfeller forstås som noe *tredje*, som en mellominstans mellom den guddommelige og den forgjengelige verden, noe som trengs for å forklare hvordan den evige, uendelige makten kan materialisere seg i den forgjengelige sansbare verden. Eller sagt på en annen måte: *Khora*/Maria er nødvendig for å kunne forklare hvordan den evige, uendelige, ikke-sansbare makten kan skape den materielle verden. Kvinnen, eller mer presist: livmoren, trengs, men hun blir gitt en uforklarlig rolle som bryter med all logikk, og som vi kun kan fatte «som i en drøm» (*Timaios* 52b). Man kan kanskje si at både hos Platon og i denne bysantinske tolkningen av Guds inkarnasjon blir kvinnen brukt som et nødvendig *middel* – om enn et uforklarlig sådant – for å forklare både verdens og menneskets tilblivelse.

## Referanser

- Arentzen, Thomas. 2021. «The Chora of God: Approaching the Outskirts of Mariology in the Akathistos.» *Journal of Orthodox Christian Studies* 4 (2): 127–149.  
<https://doi.org/10.1353/joc.2021.0011>.
- Bianchi, Emanuela. 2006. «Receptable/Chora: Figuring the Errant Feminine in Plato's *Timaeus*.» *Hypatia* 21 (4): 124–146. <https://doi.org/10.1111/j.1527-2001.2006.tb01131.x>.
- Bydén, Börje. 2017. «Byzantine Philosophy.» *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Winter 2017 Edition).
- Derrida, Jacques. 1995. «*Khora*.» I *On the Name*, redigert av Thomas Dutoit, 89–127. Stanford: Stanford University Press.
- Isar, Nicoletta. 2009a. «Chorography – a Space for Choreographic Inscriptions.» *Bulletin of the Transilvania University of Braşov (Series IV: Philology and Cultural Studies)* 2 (51): 263–268. [https://webbut.unitbv.ro/index.php/Series\\_IV/article/view/7558](https://webbut.unitbv.ro/index.php/Series_IV/article/view/7558).
- Isar, Nicoletta. 2009b. «*Chôra*: Tracing the Presence.» *Review of European Studies* 1 (1).  
<https://doi.org/10.5539/res.v1n1p39>.
- Kordi, Sotiria. 2014. *The Chora Parekklesion as a Space of Becoming*. Doktoravhandling, University of Leeds.

<sup>16</sup> En slik flytende overgang mellom Marias og all verdens fruktbarhet, og dermed mellom Gud som Jesu far og Gud som hele verdens skaper, finner vi også hos Proklos fra Konstantinopel (ca. 390–446, erkebiskop og forfatter av innflytelsesrike prekener). Mens Jomfru Maria omtales som inkarnasjonens sted, er verden det sted hvor den uimottakelige (*ton akhoretou*) blir tatt imot (Arentzen 2021, 137).

- Lampe, G.W.H., red. 1961. *A Patristic Greek Lexicon*. Oxford: Clarendon Press.
- Manoussakis, John Panteleimon. 2007. *God after Metaphysics: A Theological Aesthetic*. Indiana Series in the Philosophy of Religion. Bloomington: Indiana University Press.
- Merantzas, Christos. 2014. «Plato's Chora Documented Inside the Monastery of Chora (Cariye Camii).» I *International Istanbul Historical Peninsula Symposium 2013*, redigert av Nazlı Ferah Akıncı, 511–518. Istanbul: Yildiz Technical University.
- Moutafov, Emmanuel. 2016. «On How to 'Read' the Chora Monastery.» *Medioevo greco. Rivista di storia e filologia bizantina* 16: 199–211.
- Ousterhout, Robert G. 1995. «The Virgin of the Chora: An Image and Its Contexts.» I *The Sacred Image: East and West*, redigert av R. G. Ousterhout og L. Brubaker, 91–109. University of Illinois Press.
- Ousterhout, Robert G. 2017. «Finding a Place in History: The Chora Monastery and its Patrons.» 26<sup>th</sup> annual lecture, The A.G. Leventis Foundation, Nicosia.
- Plato. 1929 (gjentrykk 1966). *Timaeus*, oversatt av R. G. Bury, 16–253. The Loeb Classical Library (gresk og engelsk tekst). London: William Heinemann Ltd / Cambridge: Harvard University Press. [https://doi.org/10.4159/DLCL.plato-philosopher\\_timaeus.1929](https://doi.org/10.4159/DLCL.plato-philosopher_timaeus.1929).
- Platon. 2005. *Timaios*, oversatt av Jens Braarvig. Bind nr. 7 av *Platon. Samlede verker*, 213–300. Oslo: Vidarforlagets kulturbibliotek.
- Polemis, Ioannis. 2017. *Theodoros Metochites. Poems*. Redigert og oversatt av Ioannis Polemis. Turnhout: Brepols Publishers. <https://doi.org/10.1484/M.CC T-EB.5.111915>.
- Sallis, John. 1999. *Chorology. On Beginning in Plato's Timaeus*. Bloomington og Indianapolis: Indiana University Press.
- Sampson, Kristin. 2006. *Ontogony, Conceptions of Being and Metaphors of Birth in the Timaeus and the Parmenides*. Doktoravhandling, Universitetet i Bergen.
- Songe-Møller, Vigdis. 1999. *Den greske drømmen om kvinnens overflodighet. Essays om myter og filosofi i antikkens Hellas*. Oslo: Cappelen Akademisk Forlag.
- Stensvold, Anne. 2015. *A History of Pregnancy in Christianity: From Original Sin to Contemporary Abortion Debates*. New York og London: Routledge. <https://doi.org/10.4324/9780203798898>.
- Underwood, Paul A. (red.). 1966–67. *The Kariye Djami*. 4 bind. London: Routledge & Kegan Paul.
- Vernant, Jean-Pierre. 1983. *Myth and Thought Among the Greeks*. London: Routledge & Kegan Paul.
- Weis, Adolf. 1985. *Die Madonna Platytera: Entwurf für ein Christentum als Bildoffenbarung anhand der Geschichte eines Madonnenthemas*. Königstein im Taunus: Karl Robert Lange-wiesche Nachfolger Hans Köster.
- Økland, Jorunn. 2008. «I begynnelsen eller i kjelleren? Irigaray, evangelisten Johannes og andre åpninger.» *Agora* 26 (3): 45–68. <https://doi.org/10.18261/ISSN1500-1571-2008-03-06>.

## Abstract

The paper discusses the relationship between, on the one hand, a 14<sup>th</sup> century mosaic and its inscriptions in the Byzantine Monastery Church Chora in Istanbul and, on the other, Plato's use of *chora* in the *Timaeus*. In the *Timaeus*, *chora* is described as an enigmatic, undefinable, female

character, like a virginal mother who mediates between the invisible, eternal father and the visible, temporal offspring. Although *chora* is necessary to explain the birth of the universe, she remains an irrational and inexplicable character. The paper argues that the paradoxes of Plato's *chora* are of the same kind as the paradoxes of the discussed mosaic. The mosaic pictures the Virgin Mary as pregnant with the child and with the accompanying inscription «*he khora tou akhoretou*» («the dwelling-place of the uncontainable»). The *chora* of the *Timaeus* has thus, it is argued, found its way into Christianity: it is Plato's *chora* who is visualized as the Virgin Mary in this Byzantine church. Plato's *chora* may be said to be the basis of this visualization of the Christian mystery, a visualization of how God became human.

Keywords: *chora*, Virgin Mary, *Timaeus*, Chora Monastery Church