

INNEHÅLL

RAPPORTER

- 3 Collegium Patristicum Lundense
- 3 Den Patristiska dagen 2008
- 3 Internettidsskriftet *Patristik*
- 4 Det senaste Forum for patristik
- 5 Johannesakademin

PLANERAT

- 6 Forum for patristik, den 19. januar 2009
- 6 Patristisk afton den 9 februari: Humanisme og kristendom i antikken
- 6 Den patristiska dagen den 28 mars: Sanning förklädd
- 7 Symposium över Gregorios av Nyssa den 16 april
- 7 Nordic Network for the Study of Early Christianity in its Graeco-Roman Context
- 8 Collegium Patristicum Lundense 30 år
- 8 The Religious Roots of Europe. Ett nytt nordiskt masterprogram
- 9 Eros & Agape. Föreläsningar från VII Nordiska Patristikermötet
- 9 Berättelser och bilder. Föreläsningar av Susan Ashbrook Harvey och Frances Young
- 9 VIII Nordiska patristikermötet i Lund 18-21 augusti 2010
- 9 Forskningsprojekt

NYA PUBLIKATIONER

- 11 Nya avhandlingar
- 11 Studier
- 19 Översättningar

ARTIKLAR

- 21 Lillian I. Larsen: *The Apophthegmata Patrum: Rustic Ruminations or Rhetorical Recitation*
- 31 Britt Dahlman: Från dold helighet till helig dårskap
- 41 Per Rönnegård: Bibelbruket i *Ökenfädernas tänkespråk* i ljuset av filosofskolornas andliga övningar
- 49 Henrik Rydell Johnsén: Under textens yta. Johannes Klimakos' *Den gudomliga stegen* och den antika bildningen

BOKANMÄLNINGAR OCH RECENSIONER

- 61 Raffaella Cribiore: *The School of Libanius in Late Antique Antioch*
- 63 Gregor af Nyssa. Overs. Jørgen Ledet Christiansen
- 66 Susanne Grimheden: *Skriftens fara. Ordet och skriften i öknens tänkespråk*
- 67 Patrik Hagman: *Understanding Asceticism. Body and Society in the Asceticism of St. Isaac of Nineve*
- 68 György Heidl: *Origen's Influence on the Young Augustine*
- 72 Johannes Damaskenos: *Tre försvarstal mot dem som förkastar de heliga bilderna. Övers. Olof Andréén.*
- 73 Henrik Rydell Johnsén: *Reading John Climacus Rhetorical Argumentation, Literary Convention and the Tradition of Monastic Formation*
- 75 *Kjættere og kirken. Fra antikken til i dag.* Red. av Tomas Hägg
- 76 Henrik Lehman: *Students of the Bible in 4th and 5th Century Syria. Seats of Learning, Sidelights and Syriacisms*
- 77 *Mellem venner og fjender. En folkebok om Judasevangeliet, tidlig kristendom og gnosis.* Red. Anders Klostergaard Petersen, Jesper Hyldahl & Einar Thomassen
- 81 Niketas Sinosoglou: *Plato and Theodoret. The Christian Appropriation of Platonic Philosophy and the Hellenic Intellectual Resistance*
- 82 Mikael Sundqvist: *The Christian Laws in Paul: Reading the Apostle with Early Greek Interpreters*
- 83 *Til forsvar fro kristendommen. Tidlige kristne apologeter.* Red. Jakob Engberg, Anders-Christian Jacobsen & Jörg Ulrich

RAPPORTER

Collegium Patristicum Lundense

Collegium Patristicum Lundense höll sitt årsmöte den 1 mars vid den årliga patristiska dagen (se separat rapport). De avgående ledamöterna Jan-Eric Steppa och Lars Rydbeck avtackades och till ny ledamot i styrelsen valdes Britt Dahlman. Samuel Rubenson omvaldes som preses och Kristina Alveteg, Stephan Borgehammar (kassör), Anna Näppi, Henrik Rydell Johnsén, Per Rönnegård, Andreas Westergren (sekreterare) omvaldes. Styrelsen har under året sammanträtt tre gånger (31/1, 8/9 och 1/12). Därutöver har de två utskotten för symposier respektive publicering sammanträtt var för sig. Vid sidan av den patristiska dagen inbjöd Collegiet till en patristisk afton med föredrag av docent Magnus Zetterholm över ämnet: "Varför uppstod kristendomen? Om när judendomens och kristendomens vägar skildes".

Den patristiska dagen 2008

Den patristiska dagen hölls i år på en lördag, nämligen den 1 mars. Temat för dagen var *Ökenfäderna – heliga dårar eller lärda helgon?* Som talare hade Collegiet nöjet att inbjuda ass. prof. Lillian Larsen, University of Redlands i Californien, samt tre nyligen disputerade vid Lund Universitet, fil. dr. Britt Dahlman, Lund, teol. dr. Per Rönnegård, Göteborg, och teol. dr. Henrik Rydell Johnsén, Lund.

Lillian Larsen inledde med att tala om "*The Apophthegmata Patrum: Rustic Ruminations or Rhetorical Recitation*". Britt Dahlman talade om "Från dold helighet till helig dårskap", Per Rönnegård om "*Bibelbruket i Ökenfädernas tänkespråk i ljuset av filosofskolornas andliga övningar*" och Henrik Rydell Johnsén om "*Under textens yta – Johannes Klimakos' Den gudomliga stegen och den antika bildningen*". Varje föredrag följdes av en kort respons samt samtal. Föredragen finns publicerade i detta nummer av *Meddelanden*.

Internettidsskriftet *Patristik*

Selv om det kaldes et tidsskrift, er der snarere tale om lille monografiserie med patristiske småskrifter. Der ikke er nogen aftalt udgivelsesfrekvens, og artiklerne udgives enkeltvis. Siden sidste nummer af *Meddelanden* er der udgivet følgende numre:

Robert B. Hansen: *Eukaristi, måltid og eskatologi. Den eskatologiske karakter af eukaristien i Didake*. *Patristik* 7 (2007), 63 s. Der er tale om en bearbejdet udgave af et studentspeciale. Forfatteren er nu Ph.d.-studerende ved Det Teologiske Fakultet i Aarhus.

Mogens Müller: »Menneskesønnen« – en søn af et menneske eller af Mennesket. *Mellem spirende ortodoksi og gnosticisme*. *Patristik* 8 (2008), 23 s. Der er tale om en udgivelse af et foredrag i Forum for Patristik, København, den 21. januar 2008. Mogens Müller har tidligere berørt emnet i nogle fortolkningshistoriske ekskurer i disputatsen fra 1984 og behandler det meget udførligere i en bog, der udgives i dette efterår: *The Expression »Son of Man« and the Development of Christology. A History of Interpretation* (Equinox).

Sysse Engberg: *Profetologion og tre-læsningsteorien. Om tilblivelsen af en liturgisk bog*. *Patristik* 9 (2008), 33 s. Også her er der tale om udgivelse af et foredrag i Forum for Patristik, januar 2008. Hun har tidligere i det københavnske projekt om byzantinsk musik (*Monumenta Musicae Byzantinae*) udgivet det byzantinske *Prophetologium* (1980–81). I det fortsatte arbejde med dette liturgiske skrift er hun stødt på vanskeligheder med at forene håndskriftsoverleveringen med den udbredte teori om en oprindelig perikopestruktur med tre læsninger, hvoraf den første skulle være en gammeltestamentlig læsning. Der sættes derfor spørgsmål ved den almindelige tre-læsningsteori. Artiklen har tidligere været offentliggjort på fransk i *Bollettino della Badia greca di Grottaferrata*.

Artiklerne udgives som netdokumenter (pdf), der er frit og gratis tilgængelige via webstedet www.patristik.dk. Det tilstræbes at holde artiklerne tilgængelige over en længere årrække og på en stabil adresse.

Hidtil har der ikke været formulerede retningslinjer for internettidskriftet, men der er nu formuleret nogle vejledende retningslinjer. Efter disse retningslinjer optager tidsskriftet artikler på dansk, norsk eller svensk om patristik. Artiklen må ikke have været publiceret andetsteds på samme sprog, men må gerne være oversættelse af en artikel, der er publiceret andetsteds på moderne sprog. Artikler bør normalt have et omfang af 15–30 sider, men kan godt være op til 60 sider. Artikler sendes i elektronisk form til tidsskriftets sekretær, Holger Villadsen (hvi@km.dk). Efter modtagelsen sendes artiklen til peer-review, og forfatteren får derefter besked om, hvorvidt artiklen kan antages umiddelbart, efter revision eller må afvises.

Der er planer om at udvide redaktionen, der på nuværende tidspunkt kun har danske medlemmer, med et norsk og et svensk medlem.

Det seneste Forum for Patristik

Det danske patristiske mødeforum, der uformelt holdt stiftende generalforsamling på en gåtur på Ven under det nordiske patristikermøde i 1997, har

holdt 10 års-jubilæum og har holdt fast ved en model med to åbne møder pr. år, skiftevis i København og Århus. Det har fortsat en meget løst organiseret struktur med en selvsupplerende initiativgruppe, ingen vedtægter og ingen økonomi. Det Teologiske Fakultet i Århus bidrager med administrativ assistance med udsendelse af invitation til de personer, der har tilmeldt sig adresselisten over patristisk interesseredemøde, seminar nr. 22, fandt sted i Århus den 25. august 2008 med tre forelæsninger med efterfølgende diskussion: Bart Vanden Auweele: *Gregor af Nyssas fortolkning af Højsangen*. Lektor Else Marie Wiberg Petersen: *Bernhard af Clairvaux' fortolkning af Højsangen – indflydelser fra oldkirken*. Lektor Nils Arne Pedersen: *Athanasius 39. Påskebrev og afgrænsningen af den nytestamentlige kanon*.

Johannesakademin

I januari 2008 invigdes Johannesakademin, en ekumenisk studie- och samtalsmiljö på Nya Slottet Bjärka-Säby utanför Linköping. Akademin har skapats i avsikt att fördjupa det ökade intresset för den tidiga kyrkan i allmänhet och den tidiga östliga kristenhetens monastiska spiritualitet i synnerhet. Akademin erbjuder kortare introduktionskurser om olika aspekter av den tidiga kyrkan, fördjupningskurser över centrala texter och teman, översättningsseminarier samt längre terminskurser. Genom ett bibliotek med samma inriktning ger akademien även möjlighet för kortare och längre vistelser för forskning eller personliga studier. Akademin förvaltas av tidskriften Pilgrim och Bjärka-Säby kommuniteten. I akademins ledningsgrupp ingår Lovisa Bergdahl, Peter Halldorf, Torsten Kälvemark, Samuel Rubenson, Per Rönnegård och Christina Schöldstein.

För ytterligare information se hemsidan på www.tidskriftenpilgrim.nu eller kontakta johannesakademin@nyaslottet.se.

PLANERAT

KONFERENSER M.M.

Forum for patristik den 19. januar 2009

Næste seminar afholdes i København, den 19. januar 2009. Programmet er under planlægning, men der er truffet nogle aftaler. Torben Damsholt vil holde et foredrag om Boethius og nyplatonismen i tilknytning til hans nye danske oversættelse af *Filosofiens trøst* (Multivers 2008). Tine Reeh, der er ph.d.-studerende ved Det Teologiske Fakultet i København på et projekt om Hal Koch, vil holde et foredrag om Hal Kochs arbejde med oldkirken. Og endelig vil Christian Høgel, der er lektor i Græsk-Romerske Studier i Odense (Syddansk Universitet), holde et foredrag om Humanitas-begrebet hos Lactantius.

Nærmere om programmet for det kommende seminar i København vil kunne læses på www.patristik.dk, når det er endeligt fastlagt. Hvis man ønsker at komme på postlisten for Forum for Patristik, eller tilmelde sig det kommende seminar, kan det ske ved henvendelse til Holger Villadsen (hvi@km.dk).

Patristisk aften den 9 februari: Humanisme og kristendom i antikken. Om Lactantius' læsning af Cicero

Den 9 februari kl. 19.00 anordnar Collegiet en patristisk aften på Theologicum i Lund med lektor Christian Høgel, Odense, som håller ett föredrag över ämnet: "Humanisme og kristendom i antikken. Om Lactantius' læsning af Cicero". Christian Høgel skrev sin avhandling om Symeon Metaphrastes och hans bearbetningar av tidigkristna hagiografiska texter, publicerad som *Symeon Metaphrastes: Rewriting the Canonization* (Opuscula Graecolatina), Museum Tusulanum Press 2002, och arbetar för närvarande med Lactantius och hans bruk av *humanitas*-begreppet. Efter föredraget sedvanlig förtäring. Ingen föranmälan.

Den patristiska dagen, 28 mars 2009: Sanning förklädd. Om fantasi och fakta i tidigkristna berättelser

Vid årets patristiska dag i Lund medverkar författaren Ylva Eggehorn och professorn i litteraturvetenskap Eva Haettner-Aurelius. Ämnet är hagio-

grafi som teologi, hur fantasi och verklighet tillsammans gestaltar kristen tro och teologisk reflektion. I centrum står berättelsen om den heliga Pelagia, berättelsen om den vackra aktrisen och skökan som drabbas av en annan kallelse och finner en annan scen i sitt liv. Vid sidan av förmiddagens huvudföreläsningar planeras ett textseminarium över en eller ett par hagiografiska texter samt en festlig måltid på kvällen. I samband med dagen hålls även Collegiets årsmöte. För program och anmälan skriv till Andreas.Westergren@teol.lu.se.

Symposium över Gregorios av Nyssa den 16 april

I samband med att professor Sarah Coakley, Cambridge, håller en fakultetsföreläsning vid teologiska fakulteten i Lund samt presenterar sin nya bok anordnar Collegiet ett internationellt heldagssymposium över Gregorios av Nyssa med fokus på antropologi och kunskapsteori. Förutom Sarah Coakley medverkar lektor Torstein Tollefsen, Oslo, och Teol. Dr. Ari Ojell, Helsingfors. För program och anmälan: Andreas.Westergren@teol.lu.se.

Nordic Network for the Study of Early Christianity in its Greco-Roman Context:

1. Seminarium för forskarstuderande i Efesos den 12–19 juni 2009.

Det nordiska nätverket inbjuder forskarstuderande och innehavare av tjänst som post.doc. till ett seminarium i Efesos, Turkiet, i juni 2009. Seminariet kommer att behandla den tidiga kristenheten i Efesos från det första till det sjätte århundradet med fokus på arkeologi och kontinuitet och förändring i relation till det antika arvet. Kursen leds av prof. Halvor Moxnes och prof. Samuel Rubenson. Medverkar gör även prof. Jon Må Asgeirson, Reykavik, prof. Steve Friesen, Austin, och prof. Georgia Frank, Hamilton, samt arkeologerna vid det österrikiska arkeologiska centret i Efesos. För mer information kontakta Halvor Moxnes (halvor.moxnes@teologi.uio.no)

2. Workshop om religiös rit i tidig judendom och tidig kristendom, Helsinki 26–29 augusti 2009.

Tillsammans med Helsinki Collegium for Advanced Studies anordnar nätverket under ledning av Troels Engberg-Pedersen, Köpenhamn och Risto Uro, Helsingfors en workshop på temat Ritual in Early Judaism and Early Christianity i Helsingfors. Medverkar gör förutom värdarna bl.a. Richard DeMaris, Valparaiso University, Stig Frøyshov, Oslo, Jonathan Klawans, Boston, Gerald Klingbeil, Washington, Anders Klostergaard Petersen, Århus, Petri Luomanen, Helsingfors, Jorunn Økland, Oslo, Stanley Stowers, Brown University och Minna Shkul, Lampeter. För mer information kontakta Risto Uro (risto.uro@helsinki.fi).

3. Symposium kring asketism, Lund 7–9 oktober 2009

I oktober 2009 arrangerar det nordiska nätverket för studiet av den tidiga kristenheten ett nordiskt forskarsymposium i Lund kring asketism i den tidiga kristenheten och dess omvärld. Medverkar gör bl.a. Jon Må Asgeirson, Reykavik, David Brakke, Indiana, Ingvild Gilhus, Bergen och Risto Uro, Helsingfors. Ansvarig är Samuel Rubenson, Lund.

För mer information om dessa evenemang och anmälan se antingen nätverkets hemsida på <http://www.tf.uio.no/ec> eller *Newsletter for the Nordic Network* som redigeras av Jan-Eric Steppa. För att regelbundet få detta skriv till: jan-eric@steppa.se.

Collegium Patristicum Lundense 30 år

Den 19 september 2009 planerar Collegium Patristicum Lundense att fira sitt 30-års jubileum med ett eftermiddagssymposium samt en jubileumsmåltid. Jubileumsföreläsningen hålls av professor Sten Hidal, Lund. Gäster från de olika nordiska länderna medverkar med återblickar på den nordiska patristiska forskningen under de senaste trettio åren.

The Religious Roots of Europe. Ett nytt nordiskt mastersprogram

Nordiska ministerrådet beviljade i juni 2007 en ansökan från fakulteterna/institutionerna för teologi och religionsvetenskap vid universiteten i Bergen, Helsingfors, Köpenhamn, Lund, Oslo och Århus om utvecklingsmedel för ett gemensamt mastersprogram rubricerat "The Religious Roots of Europe". Avsikten med programmet är att ge studenter en gedigen kunskap om judendomens, kristendomens och islams framväxt och tidiga utveckling i senantiken och lägga en grund för forskning i ett komparativt perspektiv inklusive viktiga språkkunskaper (grekiska, latin, arabiska och hebreiska). Programmet bygger på ett etablerat nordiskt nätverk inom området. Programmet vänder sig i hög grad till internationella studenter och skall genomföras i samverkan med de nordiska forskningsinstituten i Rom och Athen (ev. även Istanbul och Damaskus). Studierna sker företrädesvis via internet och genom intensivseminarier vid de olika universiteten. Studenter ansöker vid valfritt universitet som var och ett har sex platser på programmet. Programmet startar i september 2009 och ansökan skall vara inne i januari 2009. Se vidare: <http://www.religiousroots.dk> och de sex medverkande universitetsinstitutionernas hemsidor.

Eros & Agape. Föreläsningarna från VII Nordiska Patristikermötet

Föreläsningarna från det sjunde nordiska patristikermötet kommer att publiceras under våren 2009 som *Patristica Nordica VII* på förlaget Artos, Skellefteå. Volymen innehåller föreläsningar av Odd Magne Bakke, Jostein Børtnes, Werner Jeanrond, Maiastina Kahlos, Troels Engberg Pedersen, Samuel Rubenson och Turid Karlsen Seim.

Berättelser och bilder. Bibelsyn och bibelbruk i tidig antiokensk och syrisk tradition. Föreläsningar av Susan Ashbrook Harvey och Frances Young

De föreläsningar som hölls vid Collegiets symposium hösten 2007, *Stories and Images. The Bible in the Early Church* har nu översatts till svenska och kommer i början av 2009 att publiceras av Per Rönnegård och Samuel Rubenson i skriftserien Silentium, Bjärka-Säby.

VIII Nordiska Patristikermötet i Lund 18–21 augusti 2010

Planeringen av det åttonde nordiska patristikermötet har nu börjat. Mötet äger rum i Lund den 18–21 augusti 2010. Som tema har valts "Soteria och gnosis. Frälsning och upplysning i tidig kristendom". Bland annat medverkar Patrik Hagman, Åbo, Henny Fiskå Hägg, Kristiansand, och Hugo Lundhaug, Oslo.

FORSKNINGSPROJEKT

Det tidiga klosterväsendet och det antika bildningsidealet

Riksbankens Jubileumsfond beviljade i oktober ett anslag på drygt 30 miljoner kronor för ett sjuårigt forskningsprogram under ledning av prof. Samuel Rubenson. Programmet gäller frågan om det tidiga klosterväsendets samband med den antika bildningstraditionen och skall ske i samarbete med vetenskapsakademin i Göttingen, University of Bologna och Hebrew University i Jerusalem. Medverkar gör bl.a. professor Bo Holmberg, Lund, ass. professor Lillian Larsen, Redlands, FD Britt Dahlman, TD Henrik Rydell Johnsén, och TD Per Rönnegård, samtliga Lund samt efter sin disputation, David Westberg, Uppsala. Programmet sammanfattas på Riksbankens hemsida som följer:

"Trots att klosterväsendet spelat en avgörande roll för framväxten av europeisk kultur under medeltiden, både i öst och i väst, har dess roll i för-

medlingen av det klassiska bildningsarvet inte behandlats ingående av forskningen. På grund av en koncentration på den senare västliga, latinska traditionen, och förutfattade meningar om en låg bildningsnivån hos de tidiga munkarna i öst, har de avgörande frågorna kring de tidiga grekisk-språkiga klostrens karaktär av skolor liksom kontinuiteten mellan dem och den pagana bildningskulturen aldrig ställts. Aktuell forskning har visat att undervisning och bildning var av stor betydelse i den tidigaste monastiska traditionen i Egypten och att det finns tydliga samband med det antika skolväsendet, såväl vad gäller retorik som filosofi. Med fokus på områdena kring Gaza avser programmet att undersöka de tillgängliga källmaterialet utifrån en teori om en betydande kontinuitet med det klassiska arvet. Till uppgifterna hör utgåvor av grekiska, syriska och arabiska texter ur samlingarna av apophthegmata, liksom studier av dessa och andra texter ur olika perspektiv och i relation till klassiska utbildningstexter. Därmed skall ett avgörande bidrag ges till förståelsen av framväxten av kristen tradition och nya perspektiv ges på den kontroversiella frågan om förhållandet mellan antik och kristen kultur.”

Baptism in Early Christianity within its Early Jewish and Greco-Roman Contexts

Projektet, som ska utmynna i ett brett anlagt arbete om temat, förbereds genom ett symposium i Rom (sept. 2008) och ett på Lesbos (sept. 2009). Bidragen i volymen kommer att behandla många olika aspekter av dop och rening i den tidiga kristendomen i dess tidigjudiska och grekisk-romerska kontext. Organisationskommittén består av David Hellholm, Oslo, Tor Vegge Kristiansand, Lars Hartman, Uppsala, Øyvind Norderval, Tromsø, och Gunnar af Hällström, Åbo.

Ståle Johannes Kristiansen arbeider med phd-avhandling i kunsthistorie om Billedtenkning og symbolsk teologi hos Dionysius Areopagiten. Planlagt fullføring: 2009.

Anne Karahan arbetar med projekten *The image of God in Byzantine Cappadocia: an investigation of its relation to divine and human* och *Early Byzantine holy images in two churches at Ravenna, Italy: an iconographic and aesthetic investigation of the implementation of divine and human*.

NYA PUBLIKATIONER

NYA AVHANDLINGAR

Hagman, Patrik: *Understanding Asceticism. Body and Society in the Asceticism of St. Isaac of Nineveh*, (Åbo Akademi 2008).

Nordgaard Svendsen, Stefan: *Allegory Transformed. The Appropriation of Philonic Hermeneutics in the Letter to the Hebrews*. (Københavns Universitet 2007), 259 s.

Sundkvist, Mikael: *The Christian laws in Paul – reading the Apostle with early Greek interpreters*. (University of Joensuu 2008), 316 s.

STUDIER

Alexanderson, Bengt: "Augustinus, Enarrationes in Psalmos 51–60". *Augustinianum* 47, (2007): 299–309.

"Augustinus, Enarrationes in Psalmos 141–150". *Augustinianum* 47, (2007): 311–319.

"Quelques idées sur le texte et l'interprétation du Contra Iulianum opus imperfectum d'Augustin". *Wiener Studien* 121 (2008): 285–298.

Bakke, Odd Magne: "Barn og kristen nestekjærleik i den tidlege kristendommen" i *Eros & Agape. Barmhærtighet, kärlek och mystik i den tidiga kyrkan*, red. H. Rydell Johnsén & P. Rönnegård, (Skellefteå: Artos 2009) **under utgivning**.

Brandt, Olof: "Il cerimoniere, l'epigrafista e la fondazione del Pontificio Istituto di Archeologia Cristiana", *Rivista di archeologia cristiana* 83, (2007): 193–222.

"Osservazioni sul battistero paleocristiano di Nocera Superiore", *Opuscula Romana* 31–32, (2006–2007): 189–202.

recension av H. R. Sennhauser (ed.), *Frühe Kirchen im Östlichen Alpengebiet. Von der Spätantike bis in ottonische Zeit* (Bayerische Akademie der Wissenschaften; München 2003), i *Rivista di archeologia cristiana* 83, (2007): 461–463.

- Børresen, Kari Elisabeth: "Christian and Islamic Gender Models: The European Challenge", i *Miscellanea in onore di Biancamaria Scarcia Amoretti*, red. Daniela Bredi et al, (Rom: 2008).
- "Defending Women's Cultic Incapacity: Impedimentum Sexus", *Rivista di Storia del Cristianesimo* 5 (2008): 543–549.
- "Feminist Theology and Gender Studies in Religion", i *The Oxford Guide to the Historical Reception of Augustine*, red. Karla Pollmann (Oxford: 2009).
- "Femme", i *Dictionnaire du Christianisme*, red. André Vauchez (Paris: 2008).
- "Gender Models in the Christian Tradition", i *Religioni e Modernità: Nuove tematiche e prospettive*, vol 4, red. Giovanni Filoramo et al, (Torino: 2009).
- "Il femminismo religioso: una sfida alla teologia cattolica", i *Teologhe – in quale Europa*, red. Marinella Perroni, Sandra Mazzolini (Cantalupo: 2008), 45–56.
- Børtnes, Jostein: "'En sjel i to legemer': retorisk klisjé eller etisk erkjennelse?" i *Eros & Agape. Barmhertighet, kärlek och mystik i den tidiga kyrkan*, red. H. Rydell Johnsén & P. Rönnegård, (Skellefteå: Artos 2009) **under utg.**
- Clément, Olivier: *Kilder. Kirkefædrene om troens liv. Tekster og kommentarer*. Oversat til dansk af Merete Ussing og med et forord af Grethe Livbjerg, (København: Katolsk Forlag 2008), 340 s. [Oversættelse af fransk original: Sources].
- Dagermark, Siver: "Natural science: its limitation and relation to the liberal arts" (66 sider) **ej klar för tryckning** i Rom, *Augustinianum*.
- Dunderberg, Ismo: *Beyond Gnosticism. Myth, Life and Society in the School of Valentinus*, (New York: Columbia University Press 2008), 307 s.
- Ekenberg, Anders: "Evidence for Jewish Believers in 'Church Orders' and Liturgical Texts", i *Jewish Believers in Jesus, The Early Centuries*, red. Oskar Skarsaune and Reidar Hvalvik, (Peabody, Mass.: 2007), 640–658.
- Engberg, Sysse: "Profetologion og tre-læsningsteorien. Om tilblivelsen af en liturgisk bog", (Patristik 9, 2008), 33 s. Netdokument: www.patristik.dk/Patristik9.pdf.
- Engberg-Pedersen, Troels: "Fra 'Eros och Agape' til venskab Antikkens forestilling om kærlighed i forhold til kroppen, selvet og det gode (frelsen)", i *Eros & Agape. Barmhertighet, kärlek och mystik i den tidiga kyrkan*, red. H. Rydell Johnsén & P. Rönnegård, (Skellefteå: Artos 2009) **under utg.**

- Explaining Christian Origins and Early Judaism. Contributions from Cognitive and Social Science*, red. Petri Luomanen, Ilkka Pyysiäinen & Risto Uro, (Biblical Interpretation Series 89; Leiden: Brill 2007), viii+327 s.
- Falkenberg, René: "Judasevangeliet", i *Mellem venner og fjender. En folkebog om Judasevangeliet, tidlig kristendom og gnosis*, red. af A. Klostergaard Petersen, J. Hyldahl og E. Thomassen, (København: Anis, 2008), 15–38.
- Kongerigetets hemmeligheder, i *Mellem venner og fjender. En folkebog om Judasevangeliet, tidlig kristendom og gnosis*, red. af A. Klostergaard Petersen, J. Hyldahl og E. Thomassen, (København: 2008), 119–142.
- Frøyshov, Stig R.: "The Cathedral-Monastic Distinction Revisited. Part I: Was Egyptian Desert Liturgy a Pure Monastic Office", *Studia Liturgica*, 37, (2007): 198–216.
- "The Early Development of the Eight Mode Liturgical System in Jerusalem", *St. Vladimir's Theological Quarterly* 51 (2007): 139–178.
- Hansen, Robert B.: *Eukaristi, måltid og eskatologi. Den eskatologiske karakter af eukaristien i Didake*, (Patristik 7, 2007), 63 s. Netdokument: www.patristik.dk/Patristik7.pdf.
- Hauf, Monica: *Judas Iskariot – sviker eller ven? Bakgrunnen for det nyoppdagede Judasevangeliet*, (oversatt av Tom Heide; Oslo: Orion 2007), 235 s.
- Haystrup, Helge: *Augustin – fra sandhedssøgen til kamp for frihed og forudbestemmelse*, (København: Credo 2007), 147 s.
- Hedin, Christer: *Den äldsta kyrkan. Förkunnelse, förföljelse och framgång under fem sekel*, (Stockholm: Dialogus Förlag 2007): 205 s.
- Hellholm, David: "Deliberations on the Nature of the Church in the Shepherd of Hermas", i *TTK* 78 (2007): 283–297.
- Hidal, Sten: "Evidence for Jewish Believers in the Syriac Fathers", i *Jewish Believers in Jesus, The Early Centuries*, red. Oskar Skarsaune and Reidar Hvalvik, (Peabody, Mass.: 2007), 568–580.
- Holmberg, Bengt (ed.): *Exploring Early Christian Identity*, (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 226; Tübingen: Mohr Siebeck 2008), viii+ 205 s.
- Holmberg, Bengt & Michael Winninge (ed.): *Identity Formation in the New Testament*, (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 227; Tübingen: Mohr Siebeck 2008), xii+341s.
- Hyldahl, Jesper: "Engang slave for den retfærdige gud, nu løskøbt. Udfordringen fra Jakob og Jakobs apokalypse", i *DTT* 71 (2008): 100–113.

- "Gnosis og gnosticisme som religiøst fænomen", i *Mellem venner og fjender. En folkebog om Judasevangeliet, tidlig kristendom og gnosis*, red. af A. Klostergaard Petersen, J. Hyldahl og E. Thomassen, (København: Anis, 2008), 167–182.
- Hägg, Henny Fiskå, Ralph Henk Vaags og Olav-Kansgar Straum: *Filosofiens historie*, (Bergen: Fagbokforlag, 2007), 138 s.
- Jacobsen, Anders-Christian Lund: "Genesis 1–3 as Source for the Anthropology of Origen", i *Vigiliae Christianae* 62 (2008): 213–232.
- "Ret og vrang lære i oldkirken – og nu. Et spørgsmål om teologiens normer", *Retten og den rette lære – En bog om læresagers behandling i folkekirken*, red. Eberhard Harbsmeier m.fl. (København: 2007), 51–76.
- "Sand og falsk kristendom i andet århundrede", i *Mellem venner og fjender. En folkebog om Judasevangeliet, tidlig kristendom og gnosis*, red. af A. Klostergaard Petersen, J. Hyldahl og E. Thomassen, (København: Anis, 2008), 207–230.
- "Skriftsyn og metode i oldkirken", i *Skriftsyn og metode – Om den nytestamentlige hermenetik*, (Dansk Kommentar til Det nye Testamente 1; 2. rev. udg.; red. Sigfred Pedersen; Århus: 2007), 46–85.
- Jeanrond, Werner G.: "Augustinus teologi om kärlek" i *Eros & Agape. Barmhärtighet, kärlek och mystik i den tidiga kyrkan*, red. H. Rydell Johnsén & P. Rönnegård, (Skellefteå: Artos 2009) **under utgivning**.
- Kahlos, Maijastina: *Debate and Dialogue. Christian and Pagan Cultures, c. 380–430*, (Ashgate New Critical Thinking; Aldershot: Ashgate 2007), X+213 s.
- "Debatten om filantropi: Kristen självuppfattning och polyteistiska reaktioner på 300-talet" i *Eros & Agape. Barmhärtighet, kärlek och mystik i den tidiga kyrkan*, red. H. Rydell Johnsén & P. Rönnegård, (Skellefteå: Artos 2009) **under utg.**
- Karahan, Anne: "Bysans heliga bilder: en patristikens semiotik?" i *Laere og liv* 1 (2008).
- Byzantine holy images and the issue of transcendence and immanence. The theological background of the Late Byzantine Palaiologan iconography and aesthetics of the Chora church, Istanbul*, (*Orientalia Lovaniensia Analecta* 176; Leuven: Peeters, **forthcoming** 2008).
- Inledning till, *Johannes Damaskenos. Tre försvarstal mot dem som förkastar de heliga bilderna*, (Skellefteå: Artos 2008).
- Kieffer, René: "Det judiska arvet hos de första kristna", i *Festskrift till Anders Piltz*, (Skåneförlaget 2008), sid. 387–392.

- Kiilerich, Bente: "Picturing Ideal Beauty. The Saints in the Rotunda at Thessaloniki", i *Antiquité Tardive* 15 (Paris: 2007): 321–336.
- Kjetterne og kirken. *Fra antikken til i dag*, red. Tomas Hägg (Oslo: Spartacus/Scandinavian Academic Press 2008). 255 s.
- Kristiansen, Ståle Johannes: "Athen og Jerusalem i kontrapunkt: om kirkefedrenes møte med den klassiske tenkning." *Norsk teologisk tidsskrift* (2/2008): 140–158.
- "Gjenopprettelse. Perspektiver på kristen frelsesforståelse." *Kirke og Kultur* (3 /2008): 241–256.
- "Logos og tidligkristen historieforståelse. En studie over Origenes av Alexandria og hans verk *Contra Celsum*", (Hovedopgave i idéhistorie, Universitetet i Oslo 2007), 112 s.
- "Origenes – kirkefedrenes lærer." *Tidsskrift for Kirkelig fornyelse* (1/2008): 32–42.
- Kristensen, Troels Myrup: "Billedstrid i det senantikke Ægypten", i *Sfinx* 30 (2007): 156–161.
- Kvist, Hans-Olof: "Immanuel Kant über die Mystik und die Deutung von ihm als Mystiker", i *Mystik – Metapher – Bild. Beiträge des VII. Makarios-Symposiums*, red. Martin Tamcke, (Göttingen: 2007), 101– 120.
- Lehmann, Henning: "Greek and Syrian under the Aspects of some Syrian Seats of Learning", i Henning Lehmann, *Students of the Bible in 4th and 5th Century Syria*, (Århus: 2008), 229–241. [Dansk version 2005].
- "Severian Cento No. 2 in MS Galata 54", i Henning Lehmann, *Students of the Bible in 4th and 5th Century Syria*, (Århus: 2008), 217–227.
- Students of the Bible in 4th and 5th Century Syria. Seats of Learning, Sidelights and Syriacisms*, (Århus: Aarhus University Press 2008), 256 s.
- Lundhaug, Hugo: "Fødsel, transformation og opstandelse som en Kristus", i *Mellem venner og fjender. En folkebog om Judasevangeliet, tidlig kristendom og gnosis*, red. af A. Klostergaard Petersen, J. Hyldahl og E. Thomassen, (København: Anis 2008), 267–298.
- Löfstedt, Einar: *Commento filologico alla Peregrinatio Aetheria. Recherche sulla storia della lingua latina, traduzione a cura di Paolo Pieroni*, (= Testi e manuali per l'insegnamento universitario del latino 100; Bologna: Patron 2007), ix+457 s. [Tysk version 1911].
- Marjanen, Antti: "Gnosticisme", i *Mellem venner og fjender. En folkebog om Judasevangeliet, tidlig kristendom og gnosis*, red. af A. Klostergaard Petersen, J. Hyldahl og E. Thomassen, (København: Anis 2008), 183–206.

- Martikainen, Jouko N.: "Bild, Metapher und Mystik bei Aphrahat dem Persischen Weisen", i *Mystik – Metapher – Bild. Beiträge des VII. Makarios-Symposiums*, red. Martin Tamcke, (Göttingen: 2007).
- Martling, Carl Henrik: *Kyrkans tjugo sekel. Ett kyrkohistoriskt kompendium*, (Skellefteå: Artos 2007), 448 s.
- Kyrkligt dokumentarium*, (Skellefteå: Artos 2007), 480 s.
- Mellem venner og fjender. En folkebog om Judasevangeliet, tidlig kristendom og gnosis*. Red. af Anders Klostergaard Petersen, Jesper Hyldahl og Einar Thomassen, (København: Anis 2008), 336 s.
- Mortensen, Karen Marie: *Skabt til at begynde. Det augustinske spor hos Hannah Arendt*, (København: Anis 2008), 152 s.
- Müller, Mogens: "Menneskesønnen" – en søn af et menneske eller af Mennesket. Mellem spirende ortodoksi og gnosticisme, (Patristik 8, 2008), 23 s. Netdokument: www.patristik.dk/Patristik8.pdf
- The Expression »Son of Man« and the Development of Christology, i *A History of Interpretation*, (London: Equinox Publishing 2008), 256 s.
- Nielsen, Marie Vejrup: "Kristne konspirationer", *Mellem venner og fjender. En folkebog om Judasevangeliet, tidlig kristendom og gnosis*, red. af A. Klostergaard Petersen, J. Hyldahl og E. Thomassen, (København: Anis 2008), 315–332.
- Nissilä, Keijo: "Über die geistliche Perle (Makarios, Logos 10)", i *Mystik – Metapher – Bild. Beiträge des VII. Makarios-Symposiums*, red. Martin Tamcke (Göttingen: 2007), 19–28.
- Ojell, Ari: "Contemplation of the Divine Word and the Law of Worship in Gregory of Nyssa's *Contra Eunomium III*", i *La contemplazione cristiana, esperienza e dottrina*, red. L. Touze, (Città del Vaticano: 2007), 285–299.
- "Service or Mastery? 'Theology' in Gregory of Nyssa's *Contra Eunomium II*", i *Gregory of Nyssa, Contra Eunomium II*, red. L. Karfiková m.fl., (Leiden: 2007), 473–484.
- Pedersen, Nils Arne: "Historien om Judasevangeliet", i *Mellem venner og fjender. En folkebog om Judasevangeliet, tidlig kristendom og gnosis*, red. af A. Klostergaard Petersen, J. Hyldahl og E. Thomassen, (København: Anis 2008), 81–118.
- Petersen, Anders Klostergaard: "Genskrevet Skrift", i *Mellem venner og fjender. En folkebog om Judasevangeliet, tidlig kristendom og gnosis*, red. af A. Klostergaard Petersen, J. Hyldahl og E. Thomassen, (København: Anis 2008), 39–80.

- ”’Gnostisk kristendom’ som kristendom”, i *Mellem venner og fjender. En folkebog om Judasevangeliet, tidlig kristendom og gnosis*, red. af A. Klostergaard Petersen, J. Hyldahl og E. Thomassen, (København: Anis 2008), 231–266.
- Petersen, Erik: ”Fragmentum Gregorianum Hauniense – om et fragment af Gregorius’ Historiae og dets historie”, i *Fund og Forskning i Det kongelige Biblioteks samlinger* 46 (2007): 7–36.
- Rasmussen, Mette Sophia Bocher: ”Like a Rock or like God? The Concept of *apatheia* in the monastic Theology of Evagrius of Pontus”, i *Studia Theologica – Nordic Journal of Theology* 59 (2005): 147–162.
- Rubenson, Samuel: ”Himmelsk åtrå. Höga visan i tidigkristen mystik”, *Eros & Agape. Barmhärtighet, kärlek och mystik i den tidiga kyrkan*, red. H. Rydell Johnsén & P. Rönnegård, (Skellefteå: Artos 2009) **under utg.**
- ”Martyrdom and Identity. Reflections on a Coptic Martyrdom under Muslim Rule”, i *Swedish Missiological Themes* 96.4 (2008), **under utg.**
- Runesson, Anders: ”Inventing Christian Identity – Paul, Ignatius, and Theodosius I”, i *Exploring early Christian Identity*, red. Bengt Holmberg, (Tübingen: 2008), 59–92.
- Sacred Marriages. The Divine-Human Sexual Metaphor from Sumer to Early Christianity*, red. Martti Nissinen & Risto Uro (Wiona Lake: Eisenbrauns 2008).
- Seim, Turid Karlsen: ”Kjærlighet, kropp og kjønn. Efeserne 5:21–33 – tolkning og resepsjon” i *Eros & Agape. Barmhärtighet, kärlek och mystik i den tidiga kyrkan*, red. H. Rydell Johnsén & P. Rönnegård, (Skellefteå: Artos 2009) **under utg.**
- Skarsaune, Oskar: ”From the Jewish Messiah to the Creeds of the Church”, *Evangelical Review of Theology* 32 (2008): 224–237.
- ”Jødedom og kristendom i antikken – behov for et nytt paradigme?” i *Lære og liv* (1/2008): 12–17.
- ”Nytt syn på de jødekristerne i oldkirkens tid?” i *Budskap 2007: Årsskrift for Fjellhaug Misjonsskole. Årgang 8* (red. Aage Myksvoll og Erling Lundeby; Oslo: FMH-forlaget), 11–24.
- Steppa, Jan-Eric: ”Kjetterretorikk og definisjonsmakt: kristologiske konflikter i senantikken (300–450)”, i *Kjetterne og kirken: Fra antikken til i dag*, red. Tomas Hägg, (Oslo: Spartacus 2008), 45–75.
- ”The Reception of Messianism and the Worship of Christ in the Post-Apostolic Church”, i *The Messiah, in Early Judaism and Christianity*, red. Magnus Zetterholm, (Minneapolis: Fortress Press 2007), 79–116.

- Staats, Reinhart: "Das Bild Christi im Abendmahl. Patristische Tradition in lutherischer Abendmahllehre und in lutherischer Naturfrömmigkeit", i *Mystik – Metapher – Bild. Beiträge des VII. Makarios-Symposiums*, red. Martin Tamcke, (Göttingen: 2007), 67–82.
- "Kaiser Konstantin der Große und der apostel Paulus", *Vigiliae Christianae* 62 (2008): 334–370.
- "Kejsar Konstantin och aposteln Paulus", i *Meddelanden från Collegium Patristicum Lundense* 22 (2007): 61–73.
- Sørensen, Lars Busk: *Heliand. Det oldsaksiske evangelium. En digtkreds i 71 sange*, (København: Alfa 2007), 260 s.
- Tang Nielsen, Jesper: "Jesus' lidelse på godt og ondt. Judasevangeliets populære polemik", i *Bibliana* 8.1 (2007): 24–30.
- "Judasevangeliet – fundet til tiden", i *Sfinx* 30 (2007): 10–15.
- The Ancient Synagogue from its Origins to 200 C.E.: A Source Book*, red. Anders Runesson, Donald D. Binder & Birger Olsson, (Ancient Judaism and Early Christianity 72; Leiden: Brill 2008), 327 s.
- The Messiah. In Early Judaism and Christianity*. Red. Magnus Zetterholm, (Minneapolis: Fortress Press 2007), xxvii+163 s.
- Thomassen, Einar: "Judasevangeliet og gnosticisemen", *Mellem venner og fjender. En folkebog om Judasevangeliet, tidlig kristendom og gnosis*, red. af A. Klostergaard Petersen, J. Hyldahl og E. Thomassen, (København: Anis 2008), 143–166.
- "Kilder og arbejdsredskaber til studiet af gnosticisemen", i *Mellem venner og fjender. En folkebog om Judasevangeliet, tidlig kristendom og gnosis*, red. af A. Klostergaard Petersen, J. Hyldahl og E. Thomassen, (København: Anis 2008), 299–314.
- Verdoner, Marie Gregers: "Romersk historie / Kristen historie ifølge Eusebs Kirkehistorie", i *Meddelanden från Collegium Patristicum Lundense* 22 (2007): 47–60.
- Villadsen, Holger: "Nikænum i dansk liturgisk tradition", i *DTT* 71 (2008): 1–27.
- "Nordisk Patristik 2001–2004. En bibliografisk oversigt" i *Meddelanden från Collegium Patristicum Lundense* 22 (2007): 23–46.
- Williams, Rowan: *Stilhed og honningkager. Ørkenens visdom*, (København: Alfa 2008), 136 s.

ÖVERSÄTTNINGAR

Aurelius Augustinus: Om Ånden og Bogstaven. Oversættelse og indledning ved Helge Haystrup, (Credo klassiker; Fredericia: Credo 2008), 84 s.

Boethius: Filosofiens trøst, og det anonyme skrift Theoderiks historie. På dansk ved og med kommentar af Torben Damsholt, (Multivers klassiker; København: Multivers 2008), 267 s.

”Brevet till Diognetos i ny översättning”, av Jonas Holmstrand, i *SEÅ* 72 (2007): 151–171.

”Johannes Chrysostomos, Homilia 20 över Efesierbrevet 5:23–33”, övers. av Samuel Rubenson, i *Pilgrim* 15.2 (2008): 44–47.

Johannes Damaskos: *Tre försvarstal mot dem som förkastar de heliga bilderna.* Övers. av Olof Andrén, (Skellefteå: Artos 2008), 176 s.

Gregor af Nyssa: [Makrinas liv, Om Sjælen og Opstandelsen, Den Kateketiske Tale]. Oversættelse og indledning ved Jørgen Ledet Christiansen, (= Antikken og kristendommen 5; Frederiksberg: Anis 2007), 240 s.

Svenskt Patristiskt Bibliotek V. Asketer och munkar, red. Samuel Rubenson (Skellefteå: Artos & Norma 2008), 272 s. Följande texter ingår:

”Pachomios regel” (övers. Bengt Ellenberger), 35–58;

”Augustinus regel” (övers. Birgitta Hallding och Per Beskow), 59–69;

”Caesarius av Arles, regel för nunnor” (övers. Bengt Ellenberger), 70–96;

”Om urskillning (ur Ökenfädernas tänkespråk)” [ur kapitel 10 av den systematiska samlingen] (övers. Per Rönnegård), 99–109;

”Den fastande munken” (övers. Jonas Lundin), 110–114;

”Berättelser kring Daniel av Sketis” (övers. Britt Dahlman), 115–122;

”Pachomios liv, kapitel 1–30” (övers. Per Beskow och Samuel Rubenson), 123–141;

”Symeon stylitens liv” (övers. Tomas Hägg), 142–158;

”Eugundus liv” (övers. Elisabeth Göransson), 159–179;

”Esaias Monachos Asketikon” (övers. Jan-Eric Steppa och Samuel Rubenson), 183–198;

”Barsanufios och Johannes brev” [urval](övers. Per Rönnegård), 199–210;

”Dorotheos av Gaza, undervisande tal, sjätte talet” (övers. Per Rönnegård), 211–220;

”Johannes Klimakos, ur Den gudomliga stegen” (övers. Henrik Rydell Johnsén), 221–238;

"Isak av Nineve, Betraktelser över helvetet" (övers. Bo Holmberg),
239–245

"Defensor från Ligugé, ur Gnistornas bok" (övers. Stephan
Borgehammar), 246–258.

THE *APOPTHHEGMATA PATRUM*: RUSTIC RUMINATION OR RHETORICAL RECITATION *

Lillian I. Larsen

Introduction

Traditional renderings have long framed the *Apophthegmata Patrum* as pedagogically and ideologically distinctive.¹ In consonance with Athanasius, the Bishop of Alexandria's, fourth century portrayal of Antony, the renowned 'father' of desert monasticism as having been 'taught only by god',² it is surmised that in their 'purest' form these pithy sayings were transmitted orally. They were recorded as text only after the destruction of the Egyptian desert communities, and the re-establishment of the *anachoritic* enterprise within literate [communities] in fifth-century Palestine.³ While the contours of the progression from orality to literacy are never fully elucidated, a small cottage industry of scholars has sought to tease out and isolate discernable stages in a relatively tidy, if murky downward progression from a pure moment of verbal exchange between an Abba and his (or her) disciple(s) to later, increasingly adulterated phases of written transmission. In this erudite exchange, establishing grounds for discerning the

* Lecture given at Patristiska dagen, Lund University, Sweden, March 1, 2008.

¹ Wilhelm Bousset, *Studien zur Geschichte des ältesten Mönchtums* (Tübingen, 1923); Douglas Burton-Christie, *The Word in the Desert* (New York: OUP, 1993); Graham Gould, "A Note on the *Apophthegmata Patrum*," *JTS* 37 (1986), 133–138; Jean-Claude Guy, *Les Apophthegmes des Pères: Collection Systematique* (SC 387; Paris: Cerf, 1993); Jean-Claude Guy, "Educational Innovation in the Desert Fathers," *Eastern Churches Review* 6 (1974), 44–51; Jean-Claude Guy, "Note sur l'évolution du genre apophthegmatique", *RAM* 32 (1956), 63–68; Lucien Regnault, *Les Sentences des Pères du désert: Nouveau recueil* (2nd ed.; Solesmes, Éditions des Solesmes, 1977); Benedicta Ward, SLG, tr., *Sayings of the Desert Fathers* (Mahwah, NJ: Paulist Press, 1975).

² Cf. David Brakke's exposition of Athanasius' political and personal investment in framing Antony in a particular light in *Athanasius and Asceticism* (Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1998).

³ Samuel Rubenson summarizes this hypothetical discussion in chapter 7 of the *Letters of St. Antony: Monasticism and the Making of a Saint* (Minneapolis: Fortress Press, 1995), 145–162.

'authentic' or most 'reliable' articulation of discrete *apophthegmata* has been the focus of sustained interest.

In the early decades of the twentieth-century Wilhelm Bousset linked the 'authenticity' of the pithy sayings and stories that comprise the *Apophthegmata Patrum* to principles having to do with the form of a saying and to some degree its content. Premised in assumptions of widespread monastic rusticity, Bousset envisioned an original tradition comprised of formats compatible with orality. He included *sententiae*, parables, and brief anecdotes in this category.⁴ Configuring the process of the development of individual sayings from a simpler to a more elaborate form, and from oral to written form, he deemed the short poignant answer to the request for a word of spiritual guidance "authentic," and argued that narratives, dialogues, and exhortations were later developments.⁵

Half a century later, Jean-Claude Guy concretized Bousset's general principles into three stages: the primitive and authentic *logos*, the generalized saying, and the narrative or sermon.⁶ Although these hypothetical boundaries were porous, Guy posited that extant monastic *Apophthegmatic* collections evidenced only the third, and most developed, stage.⁷ The generalization of a *logos*, representing stage two in his construct, signified a first step away from the spiritual purpose for which the sayings were intended. Here began the "slippery road" leading toward their 'misuse' in the construction of systematic doctrine or in conducting polemical campaigns against theological enemies.⁸ Bringing this conversation full circle, in a relatively recent response, Graham Gould has cautioned against being "led away by a theory that is too simple for the material."⁹ Building on the work of Lucien Regnault,¹⁰ he suggests that narratives, Biblical interpretations, and exhortations must also be counted as 'authentic'.¹¹

While questions pertaining to 'origins' and 'authenticity' have their place, measures aimed at adducing verifiable kernels of 'truth' at the heart of recorded collections of *apophthegmata* can only be speculative in nature. The search for evidence of an original tradition is premised on the assumption that there is an 'originary' moment to be found; that the genesis

⁴ Bousset, *Studien des ältesten Mönchtums*, 76–93.

⁵ Bousset, *Studien des ältesten Mönchtums*, 76–93; Cf. Rubenson, *Letters of St. Antony*, 151.

⁶ Jean-Claude Guy, "Remarques sur le texte des *Apophthegmata Patrum*," *RScR* 43 (1959): 252–258; Guy, "Note sur l'évolution du genre apophthegmatique," 63–68.

⁷ Guy, "Remarques sur le texte des *Apophthegmata Patrum*," 252–258; Guy, "Note sur l'évolution du genre apophthegmatique," 63–68.

⁸ Jean-Claude Guy, "Les *Apophthegmata Patrum*," in *Theologie de la vie monastique* (G. LeMaitre, ed.; Collection Theologie 49; Aubier, 1961), 73–83.

⁹ Gould, "A Note on the *Apophthegmata Patrum*," 134.

¹⁰ Regnault, *Les Sentences des Pères du désert*, 10.

¹¹ Gould, "A Note on the *Apophthegmata Patrum*," 133–138.

of the monastic *apophthegmata* resides solely within the locus of late-antique monasticism and that the collections of sayings attributed to the earliest monks are largely without precedent. This assumption explicitly and implicitly ignores the wider philosophical and rhetorical contexts in which ancient sayings collections found their form.

Ancient Gnostic Anthologies

If the origin of extant collections of monastic *apophthegmata* is widely debated, the genesis of classical and Greco-Roman sayings compilations is relatively well established. Formal collections are first explicitly referenced in the fourth century, BCE.¹² Ostensibly compiled to familiarize students with a spectrum of classical authors, over time these collections were placed in the service of teaching grammar and rhetoric because of their inherent capacity to “arouse and catalyze virtue” and to “strengthen judgment concerning good and evil.”¹³ Teresa Morgan notes that “more... gnostic sentences survive [in schoolhands] than fragments of any other literature.” Displaying a full range of expertise, they “appear to have been used at every stage [of learning]...from elementary reading and writing to [advanced] rhetorical exercises.”¹⁴

Students first encountered maxims and sayings in exercises of penmanship and memorization. At every succeeding educational level they rehearsed the same sentences “chew[ing them] over and over, making collections...and expanding their content...until,” they could (at an opportune moment, or in a well-turned phrase) incorporate them into everyday speech and writing.¹⁵ George Kennedy likens the iterative techniques applied to sayings as akin to the “structural features of classical architecture.”¹⁶ He suggests that all of Greco-Roman literature must be understood as informed and molded by the pedagogical forms and habits of thinking and writing learned in schools.¹⁷ Copied and recopied, gnostic sentences appear in the guise of rhetoric, philosophy and history, circulating freely across literary genres. The degree to which sayings pepper the compositions of ancient and late-ancient elites, lends further emphasis to the integral role such sentences played in ancient education.

¹² Plato, *Leg.* 810e–812a.

¹³ Seneca, *Epistulae Morales* 94.28–29, 32, 34 (Gunmere, LCL).

¹⁴ Teresa Morgan, *Literate Education in the Hellenistic and Roman Worlds* (Cambridge: CUP, 1998), 122.

¹⁵ Raffaella Cribiore, *Gymnastics of the Mind* (Princeton: Princeton University Press, 2001), 179.

¹⁶ George Kennedy, ed. and tr., *Progymnasmata: Greek Textbooks of Prose Composition and Rhetoric* (Atlanta: SBL, 2003), ix.

¹⁷ Kennedy, *Progymnasmata*, ix.

The *Apophthegmata Patrum*

Whether the sayings that comprise the collections of *Apophthegmata Patrum* can be read as schooltexts remains a question. However, it is a question that bears serious consideration. Did gnomic sentences serve a pedagogical role in the monastic milieu similar to the traditional rhetorical role accorded sayings in ancient grammatical instruction? Were sayings, such as those attributed to the desert fathers and mothers, employed in teaching both rudimentary grammatical skills, and monastic civic virtue? Furthermore, is it possible that these collections themselves bespeak the results of conventional pedagogies? Do these compilations record the literary/-grammatical prowess of young monks seeking (or being compelled)¹⁸ to progress in both rhetorical and moral virtue? In many respects positing such a frame constitutes ‘a missing puzzle piece’ in the speculative discourse that frames extant collections as the product of a murky downward progression through increasingly adulterated phases of written transmission.¹⁹ Read in this light, it is not surprising that a given saying appears in a variety of shapes and sizes; nor, that some measure of textual disparity exists between various versions. Such variability is inherent to the genre.

Questions of Genre

In an ancient frame, the merit of a saying was not measured in terms of its ‘authenticity’, but rather its ‘aptness’. Sayings were understood to be infinitely malleable. A saying’s attribution to a particular individual, its prompting circumstance or setting, and the structure of the statement itself were each widely recognized as eminently variable.²⁰ In fact, the same (or

¹⁸ Texts hailing from the cenobitic context record compulsory training in basic literary skills. The Pachomian literature includes the mandate that each newly entering monk should be compelled to learn the rudiments of grammar, “even if he does not want to.” In fact, the *Praecepta* stipulate that any “illiterate” novice: “...shall go at the first, third, and sixth hours to someone who can teach and has been appointed for him. He shall stand before him and learn very studiously with all gratitude. Then the fundamentals of a syllable, the verbs, and nouns shall be written for him, and even if he does not want to, he shall be compelled to read” (Pachomius, *Praecepta* 139–140).

¹⁹ Conversation with Columbia University, Professor of Classical Rhetoric, Kathy Eden (New York, Fall 2001).

²⁰ Hock and O’Neil offer a provocative range of examples: “Epictetus attributes a chreia to the Stoic Cleanthes (Epictetus 4.1.173) but the *Gnomologium Vaticanum* attributes it to Zeno (*Gnom. Vat.* 295); Machon attributes a chreia to the courtesan Mania (Athenaeus 13.578e), but Lynceus to the courtesan Gnathaena (Athenaeus 13.584c); Diogenes Laertius attributes a chreia to Diogenes (Diogenes Laertius 6.55), but Lynceus to the parasite Philoxenus (Athenaeus 6.246a); Diogenes Laertius attributes the same chreia now to Anaxagoras (Diogenes Laertius 2.13), now to Xenophon (Diogenes Laertius 2.55). [A final example is a chreia with multiple attributions]: Theon to Damon (Theon, ‘On the Chreia’

similar) sayings and actions could be attributed to different individuals. They might likewise be framed with varying narrative details.²¹

For example, the phrase “to sleep all night ill suits a counselor”²² first appears in the ‘dreamy’ interchange between an apparition of Nestor and the beleaguered Agamemnon in book two of the *Iliad*. In the second century ce, the same literary ‘saying’ re-surfaces in the philosophical discourses of Epictetus.²³ Here it is Alexander, the Macedonian king who stands over a sleeping Diogenes and recites: “To sleep all night ill-suits a counselor.” Diogenes responds, “On whom folks rely, whose cares are many.” The saying re-appears in a rhetorical context in the handbooks of Theon and John of Sardis, where it is used to exemplify the form of a ‘double chreia’ — a ‘saying’ with two protagonists.²⁴ In turn, a third century papyrus includes the introductory portion of this well-rehearsed scene in a letter from one Timaios to his master Heroninos. To underscore the urgency of a certain matter needing immediate attention, Timaios carefully inscribes the lines introducing the exchange between Nestor and Agamemnon in the margin: “All the other gods and men, lords of chariots, were sleeping the whole night through, but Zeus could not have sweet sleep.”²⁵

A commensurate malleability characterizes the sayings that comprise the *Apophthegmata Patrum*.

They said of Helladius that he lived twenty years in his cell, and did not once raise his eyes to look at the roof.²⁶

It was said concerning [Amma Sarah] that for sixty years she lived beside the river and never lifted her eyes to look at it.²⁷

They said of Ammoi that though he was ill in a bed for several years, he never relaxed his discipline and never went to the store cupboard at the back of his cell to see what was in it.²⁸

As the same words and/or actions are attributed to different individuals,

154–157), Plutarch to Damonidas (Plutarch, *De aud. Poet.* 18D), Aristodemus to Dorion (Athenaeus 8.338a), and the *Gnomologium Vaticanum* to Eumonidas (*Gnom. Vat.* 284).” *Chreia in Ancient Rhetoric*, 44–45.

²¹ Both Plutarch and Diogenes Laertius are explicit. Cf. Plutarch, *Apoph. Lacon.* 218A and Diogenes Laertius 1.33; 2.13, 35, 82, 102; 4.48; 6.26, 36 and 42.

²² Homer, *Iliad* 2.24–25.

²³ Epictetus, *Diss.* 3.22.92.

²⁴ Theon, ‘On the Chreia’ 88–93 (Hock and O’Neil), 86–87; John of Sardis, *Prog.* 41.7–8; See also Hock and O’Neil, *Chreia in Ancient Rhetoric*, 314–315.

²⁵ Cf. *P. Flor.* II.259; Cf. Homer, *Iliad* 2.1–2; For further discussion of this text, see Criboire, *Gymnastics of the Mind*, 179; idem, *Writing, Teachers and Students in Greco-Roman Egypt* (Atlanta: Scholars, 1996), 6–7.

²⁶ Self-Control 16, *VS* (PL 73: 866, Ward), 22.

²⁷ Sarah 3, *ApP* (PG 65: 420, Ward), 230.

²⁸ Self-Control 11, *VS* (PL: 865–866), 21.

varying circumstantial details fit each articulation to a new narrative frame.

These narrative frames, in turn, are themselves constructed from an array of conventional circumstances, ‘aptly’ applied to a given ‘saying’. The formal cues of a saying—for example, ‘So and so, on seeing...’ and ‘So and so, on being asked...’ already suggest standard circumstances.²⁹ However, even circumstances that appear to be specific are more usefully understood as ‘apt’.³⁰ For example, in collections of sayings attributed to philosophers, a standard prompt is formulated as a question about the gains that derive from philosophy.

Aristippus, on being asked what he had gained from philosophy said: “To be able to converse confidently with everyone.”³¹

Antisthenes, on being asked what he had gained from philosophy, said: “To be able to converse with myself.”³²

Diogenes, on being asked what he had gained from philosophy, said: “If nothing else, at least I am prepared for every eventuality.”³³

In collections of monastic *apophthegmata*, a parallel ‘prompt’ addresses the finer points of learning how to become a monk.

Abba Poemen said to Abba Joseph, “Tell me how to become a monk.” He said, “If you want to find rest here below, and hereafter, in all circumstances say, ‘Who am I?’ and do not judge anyone.”³⁴

...[Abba Macarius asked two naked men he encountered in the desert], “How can I become a monk?” [They] said to him, “If you do not give up all that is in the world, you cannot become a monk....”³⁵

In a monastic frame, the general occasions of ‘a community meeting’, ‘a council’, ‘an assembly’, ‘the *synaxis*’, or per above, ‘sitting in one’s cell’ might be read as similarly ‘apt’.³⁶

²⁹ Hock and O’Neil, *Chreia in Ancient Rhetoric*, 45. The eminently simple solicitation of ‘a word’ (λόγος) is a particularly common prompt among the monastic *Apophthegmata*. In traditional interpretations it is semantically read as marking a moment of intimate verbal exchange between an abba and a disciple. In a wider frame it is the same term used in reference to the ‘sayings’ (λόγοι) of elite philosophers.

³⁰ Hock and O’Neil, *Chreia in Ancient Rhetoric*, 45.

³¹ Diogenes Laertius 2.68; Cf. *Gnom. Vat.* 36 (Sternbach).

³² Diogenes Laertius 6.6.

³³ Diogenes Laertius 6.63; Cf. *Gnom. Vat.* 182 (Sternbach).

³⁴ Joseph of Panephrisis 2, *ApP* (PG 65: 228, Ward), 102.

³⁵ Macarius the Great 2, *ApP* (PG 65: 260, Ward), 126.

³⁶ Scenic details of mothers seeking a lost ‘son,’ or town officials bringing news of some change in a monk’s financial status are particularly provocative, and might be read as similarly ‘apt’.

Elementary Exercises

In ancient educational manuals, variation in the attribution and presenting circumstance of a saying accounts for only a fraction of the fluidity inherent to the genre. In a classroom setting, instruction began with reading sayings aloud, listening to others read, and paraphrasing models.³⁷ Once students had learned the rudimentary definitions of various types of sayings, their etymology, differentiation from related forms and classifications, they turned to exercises involving textual and narrative manipulation. To the end of gaining greater dexterity with the spoken and written word,³⁸ students “learned how to recite a saying, to paraphrase it, to elaborate it, to confirm or refute its message, [and] to change its inflection through various cases and numbers.”³⁹ Likened to learning pottery on a simple pot rather than a huge storage jar,⁴⁰ gnomic sentences served as literary building blocks for later, more advanced forms. Performed iteratively, these exercises took students to the “threshold of rhetoric.”⁴¹

Even ‘recitation’, the simplest of the rhetorical exercises, left a given saying subject to considerable variation. Students were encouraged to report an “assigned [saying] very clearly in the same words or in others as well.”⁴² While simply mimicking the teacher may at times have been the norm, it is clear that more substantive changes were permissible and did occur. As illustrated above, at this basic stage, a student’s verbal agility was demonstrated in re-shaping the details of a saying, or reciting it as a different ‘type’ of saying. More advanced iterations of ‘expansion’ and ‘condensation’ imbued the form with still greater fluidity.

For example, a simple saying could be readily re-formulated by changing voice, syntax and/or sentence structure.

A hermit said, “A tree cannot bear fruit if it is often transplanted. So it is with the monk.”⁴³

An old man said, “Just as a tree cannot bring forth fruit if it is always being transplanted, so the monk who is always going from one place to another is not able to bring forth virtue.”⁴⁴

³⁷ George Kennedy, *Greek Rhetoric Under Christian Emperors* (Princeton: Princeton University Press, 1983), 57.

³⁸ Hock and O’Neil, *Chreia in Ancient Rhetoric*, 35.

³⁹ Edward N. O’Neil, “The Chreia in Greco-Roman Literature and Education” in *The Institute for Antiquity and Christianity Report: 1972–1980* (M. Meyer, ed.; Claremont, CA: Claremont Graduate School, 1981), 20.

⁴⁰ Theon, *Progymn.* 1; Cf. Quintilian, *Inst.* 1.9.1; Hock and O’Neil, *Chreia in Ancient Rhetoric*, 21.

⁴¹ Doxaprates, *Hom.* 2.138 (Walz), 16–17.

⁴² Theon, ‘On the Chreia’ 195–198 (Hock and O’Neil), 94–95.

⁴³ Fortitude 36, VS (PL 73: 902, Ward), 72.

A brief response might be variously elaborated to form similar, but nonetheless distinct, alternate narratives:

A brother who had sinned was turned out of the church by the priest; Abba Bessarion got up and went with him, saying, 'I, too, am a sinner'⁴⁵

In a community meeting about a brother who had sinned, the Fathers spoke, but Abba Pior kept silence. Later he got up and went out; he took a sack, filled it with sand and carried it on his shoulder. He put a little sand also into a small bag which he carried in front of him. When the Fathers asked him what this meant he said, 'In this sack which contains much sand, are my sins which are many; I have put them behind me so as not to be troubled about them and so as not to weep; and see here are the little sins of my brother which are in front of me and I spend my time judging them. This is not right, I ought rather to carry my sins in front of me and concern myself with them, begging God to forgive me for them.' The Fathers stood up and said, 'Truly, this is the way of salvation.'⁴⁶

A brother at Scetis committed a fault. A council was called to which Abba Moses was invited, but he refused to go to it. Then the priest sent someone to say to him, 'Come, for everyone is waiting for you.' So he got up and went. He took a leaking jug, filled it with water and carried it with him. The others came out to meet him and said to him, 'What is this, Father?' The old man said to them, 'My sins run out behind me, and I do not see them, and today I am coming to judge the errors of another.' When they heard that they said no more to the brother but forgave him.⁴⁷

A straightforward injunction might be iteratively paraphrased and expanded into a series of increasingly complex narratives.

[Amma Syncretica] said: "As long as we are in the monastery, obedience is preferable to asceticism. The one teaches pride, the other humility."⁴⁸

Four monks of Scetis, clothed in skins, came one day to see the great Pambo. Each one revealed the virtue of his neighbor. The first fasted a great deal; the second was poor; the third had acquired great charity; and they said of the fourth that he had lived for twenty-two years in obedience to an old man. Abba Pambo said them, "I tell you, the virtue of this last one is the greatest. Each of the others has obtained the virtue he wished to acquire; but the last one, restraining his own will, does the will of another. Now it is of such men that martyrs are made, if they persevere to the end."⁴⁹

Abba Rufus said, 'He who remains sitting at the feet of his spiritual father receives a greater reward than he who lives alone in the desert.' He added that one of the Fathers said, 'I have seen four orders in heaven: in the first order is the sick man who gives thanks to God; in the second, the man who observes hospitality and for that reason, gets up to serve; in the third, the man who crosses the desert without

⁴⁴ Nau 204, *ApP* (ROC 14: 369, Ward 72), 24.

⁴⁵ Bessarion 7, *ApP* (PG 65: 141, Ward), 42.

⁴⁶ Pior 3, *ApP* (PG 65: 373-376, Ward), 199-200.

⁴⁷ Moses 1, *ApP* (PG 65: 281, Ward), 138.

⁴⁸ Syncretica 16, *ApP* (PG 65: 425-428, Ward), 234.

⁴⁹ Pambo 3, *ApP* (PG 65: 369, Ward), 196.

seeing anyone; in the fourth, the man who obeys his Father and remains in submission to him for the Lord's sake. The one who was living in submission was wearing a chain of gold and a shield and had greater glory than the others. I said to him who was guiding me, "Why does the one who is least have more glory than the others?" He answered me, "He who practices hospitality acts according to his own will; but the last one possesses obedience. Having abandoned all his desires, he depends on God and his own Father; it is because of this that he has received more glory than the others." See, my child, how good obedience is when it is undertaken for the Lord. You have partly understood the elements of this virtue, my children. O obedience, salvation of the faithful! O obedience, mother of all the virtues! O obedience, discloser of the kingdom! O obedience, opening the heavens, and making men to ascend there from earth! O obedience, food of all the saints, whose milk they have sucked, through you they have become perfect! O obedience, companion of the angels!⁵⁰

Each of these, in turn, might be readily condensed to a variation on the brief 'one-liner' with which the exercise began. Consonant with the sayings genre, this core emphasis on the importance of obedience varies little, whether a narrative is expanded or condensed.

Re-reading 'Origins' and 'Authenticity'

In considering the inherent malleability of the form, classicists Edward Hock and Eugene O'Neil premise that in engaging questions of 'origins' and 'authenticity', gnomic literature can be used in reconstructing the life, message or historical circumstance of any given individual only if one exercises considerable caution and sophistication. In a provocative summary, these scholars rehearse the challenges inherent in distilling certainties from *apophthegmatic* texts. They suggest that:

...each part of [a saying]—the character, the prompting circumstance (if any), and the [statement] or action—can be manipulated in ways that do little to preserve historical reminiscence. Thus attribution to a character, needing only to be apt, can vary, so that we cannot be sure *who* said or did something. The prompting question or circumstance can also vary according to the freedoms permitted in recitation and expansion or they can simply reflect a conventional setting, so that we cannot be sure of the exact *circumstance or question* that elicited the saying or action. And finally, the saying itself can be recited in different words, so that we cannot be sure of the exact *words* in the saying, only the general sentiment.⁵¹

They likewise note, however, that if the criterion of 'aptness' mitigates against re-capturing the 'exact' words or circumstances that elicited a saying or an action, the 'apt' circumstances that frame a particular saying afford a rich rubric for re-imagining the general contours of the historical settings from which a given body of *apophthegmata* derives. While the question of whether the verbiage of a particular 'saying' is specifically

⁵⁰ Rufus 2, *ApP* (PG 65: 389–392, Ward), 210–211.

⁵¹ Hock and O'Neil, *Chreia in Ancient Rhetoric*, 46.

'authentic' or 'accurate' can only be entertained as a matter of theoretical debate, the criterion of aptness lends real weight in attaching a degree of 'authenticity' to a saying's descriptive details. Here, the range of 'conventional circumstances' that occur and recur in the narrative settings of a given body of *apophthegmata* may more reliably be construed as representing a normative spectrum of 'authentic' praxis.

Conclusion

In both form and function, the shape and texture of the monastic *apophthegmata* speak to their rootedness in broader applications of the sayings genre. Read in light of the "literary genre to which they belong,"⁵² these texts perhaps disclose less about the various figures they portray than about the preoccupations and affairs of the communities in which they served as vehicles of education and civic formation. As a case in point, in the lengthy expansion attributed to Abba Rufus above, the concluding 'ode' to 'obedience' might double as a textbook example (no pun intended) of the rhetorical inflection of a saying into the vocative voice — even as it underscores the civic resonance of the virtue in question. In even a loosely structured monastic frame, these emphases are hardly surprising. Under-scoring the relationship between education and social formation, like their Greco-Roman counterparts, monastic sayings couch a distillation of approved communal mores in rhetorically re-iterated frames.

By training students to live well, these sayings were instrumental in forming the type of citizen that this particular society needed.⁵³ In fact, if one posits an integral conceptual connection between the late-antique monastery and the ideal *polis*, the monastic *apophthegmata* fit rather seamlessly into the literary trajectory of ancient *gnomic* articulations. In redirecting this literary form to molding 'citizens of the desert', the *Apophthegmata Patrum* are pedagogically consonant with wider applications of the genre. 'Aptly' evidencing the distillation of patently civic mores, even stories describing monks in angelic terms, the highest compliment that could be paid a virtuous member of the community, showcase *exempla* modeling behavior conducive to peaceful co-existence in a this-worldly frame. Emblematic of an inherently civic enterprise of *morphosis*,⁵⁴ these narrative articulations offer plausible re-inventions of the ideal citizen. The exemplar is no longer a Greco-Roman philosopher or civic leader. He or she is a monk; one whose 'aptly' attributed words and actions provide an 'authentic' template for life in this community — at its best, the 'City of God' on earth.

⁵² Pierre Hadot, *Philosophy as a Way of Life* (Oxford: Blackwell, 1995), 65.

⁵³ Morgan, *Literate Education*, 242.

⁵⁴ Mary Carruthers, *The Craft of Thought* (Cambridge: CUP, 1998), Introduction.

FRÅN DOLD HELIGHET TILL HELIG DÅRSKAP*

Britt Dahlman

Guds hemliga tjänare

Var noga med att inte utföra era fromma gärningar i människornas åsyn, för att de skall lägga märke till er. Annars har ni ingen lön att vänta hos er fader i himlen. När du ger allmosor, låt då inte stöta i basun för dig, som hycklarna i synagogorna och på gatorna för att människorna skall prisa dem. Sannerligen, de har redan fått ut sin lön. Nej, när du ger allmosor, låt då inte vänstra handen veta vad den högra gör. Ge din allmosa i det fördolda. Då skall din fader, som ser i det fördolda, belöna dig.¹

Så säger Jesus i Bergspredikan. Att dölja sina goda gärningar och verka i det fördolda var viktigt för de kristna redan från kristendomens begynnelse. I den hagiografiska litteraturen är detta ett vanligt förekommande drag. Flera tidiga hagiografiska berättelser beskriver personer som kallas för κρυπτοὶ δοῦλοι, d v s dolda eller hemliga tjänare. Dessa tjänar Gud i det fördolda och döljer sin rätta identitet. En vanlig fras (i olika varianter) i dessa berättelser är "Endast Gud vet hur många hemliga tjänare han har!". Dessa män och kvinnor lever ett liv i skymundan, ofta som lekmän med ett vardagligt yrke eller ibland till och med ett föraktat yrke, men de utövar goda gärningar i form av tex allmosegivande eller bön i hemlighet.²

En berättelsesamling med ett genomgående tema om dold eller hemlig helighet är de åtta texter som är relaterade till en abba Daniel från Sketis.³ I

* Föredrag vid den Patristiska dagen, Lunds Universitet, den 1 mars 2008.

¹ Matt 6:1–4.

² För mer om Guds hemliga tjänare, se Sergey A. Ivanov, "From 'Secret Servants of God' to 'Fools for Christ's Sake' in Byzantine Hagiography", i *The Holy Fool in Byzantium and Russia. Papers presented at a symposium arranged by The Norwegian Committee of Byzantine Studies, 28 August 1993 at the University of Bergen* (red. Ingunn Lunde; Bergen: 1995), 5–17, och Ivanov, *Holy Fools in Byzantium and Beyond* (övers. Simon Franklin; Oxford Studies in Byzantium; Oxford: OUP, 2006), 43–48.

³ Danielberättelserna finns utgivna med engelsk översättning och utförlig kommentar i: Britt Dahlman, *Saint Daniel of Sketis. A Group of Hagiographic Texts Edited with Introduction, Translation, and Commentary* (Acta Univ. Ups. Studia Byzantina Upsaliensia 10; Uppsala: 2007).

samtliga dessa texter figurerar denne abba och hans anonyma lärjunge. I några av berättelserna framställs Daniel som en betydelsefull auktoritet i den egyptiska monasticismen på 500-talet. Ett tydligt exempel på en hemlig tjänare finns i den Danielberättelse som handlar om den fattige blinde tiggaren.⁴ Denne man ägnar dagarna åt att tigga, men av de gåvor han får köper han mat som han i hemlighet distribuerar till ännu mer behövande. Här liksom i de övriga berättelserna är Daniel den som känner igen hans dolda heliga natur. Men när hans rätta identitet blivit allmän känd, dör han. Jag skall återkomma till fler exempel från Danielberättelserna längre fram.

Ökenfädernas "andliga tävlan"

I flera hagiografiska berättelser om hemliga tjänare finns ett tema om ett slags tävlan i fromhet. Mönstret är vanligtvis detsamma: en helig man ber Gud att få veta om det finns någon lika helig som honom, varvid han hänvisas till en person som anges vara lika eller mera helig, ofta en lekman som lever ett obemärkt eller kanske till och med föraktat liv, men som tjänar Gud öppet eller i det fördolda.⁵

En av de tidigaste och mest kända texterna med detta tema är Hieronymus biografi om *Paulos från Thebe*.⁶ Trots titeln är det den helige Antonios som är huvudpersonen här. Han frågar sig om han är den enda munken i öknen. I sömnen uppenbaras det för honom att det finns en annan eremit längre ut i öknen som är bättre än han. Han beger sig dit och finner Paulos och de för samtal med varandra. Antonios återvänder till sin cell och säger till sina lärjungar: "Ve mig syndare, som med orätt bär namnet munk. Jag har i öknen sett Elia, jag har sett Johannes, och jag har sannerligen sett Paulos i paradiset."⁷ Han beger sig åter till Paulos och finner honom död, varvid han begraver honom med hjälp av två lejon.

En annan text som har likheter med Paulosvitan finns i det grekiska verk som brukar benämnas med den latinska titeln *Historia monachorum in Aegypto*

⁴ Berättelse nr 3, i: Dahlman, *Saint Daniel of Sketis*.

⁵ En genomgång av berättelser med detta tema finns i John Wortley, "The Spirit of Rivalry in Early Christian Monachism", *Greek, Roman, and Byzantine Studies* 33 (1992): 383–404.

⁶ *Vita Pauli Thebani* finns i en ny textkritisk utgåva: Jérôme, *Trois vies de moines (Paul, Malchus, Hilarion)*. Introd. par P. Leclerc, E. Morales, A. de Vogüé, texte critique par E. Morales, trad. par P. Leclerc, notes de la trad. par E. Morales et P. Leclerc (Sources Chrétiennes 508; Paris: Cerf, 2007), 144–183. En svensk översättning finns publicerad: Bengt Ellenberger, "Den helige Paulos' liv", i: *Svenskt Patristiskt Bibliotek*. 2 (Skellefteå: Artos, 2000), 149–161.

⁷ "Vae mihi peccatori, qui falsum monachi nomen fero. Vidi Eliam, vidi Ioannem in deserto, et vere in paradiso Paulum vidi." *Vita Pauli Thebani* 13.1. Övers. Ellenberger, "Den helige Paulos' liv", 157.

(”Berättelsen om munkarna i Egypten”).⁸ Det är berättelsen om Pafnutios i kapitel 14 som jag nyligen studerat och därför vill beskriva lite utförligare. Handlingen är i sammandrag: Eremiten Pafnutios från Herakleopolis levde ett asketiskt liv i många år och frågade sedan Gud vilket av helgonen som han var mest lik. En ängel svarade att det fanns en flöjtspelare. När Pafnutios besökte honom visade det sig att flöjtspelaren trots sitt syndfulla leverne hade utfört goda gärningar. På Pafnutios order följde han honom ut i öknen för att uppnå fulländning. Han dog efter att ha levt ett liv i askes. En andra gång frågade Pafnutios Gud samma sak. Denna gång hänvisades han till en byledare som utförde goda gärningar. Även han följde Pafnutios ut i öknen, där han dog. Ännu en gång frågade Pafnutios Gud samma sak. Denna tredje gång blev han hänvisad till en rik köpman som bedrev välgärningar. Han följde Pafnutios ut i öknen där de båda dog.

Denna berättelse skiljer sig från många andra berättelser om andlig tävlan. Ingen av de tre lekmän Pafnutios träffar beskrivs som frommare än han: de är lekmän och saknar det fulländade asketiska livet som munkar.⁹

Men nu är det så att det finns en del handskrifter som innehåller en del kapitel ur *Historia monachorum* med andra textredaktioner än den text som tryckts av Festugière.¹⁰ Han har gett ut den senaste utgåvan av den grekiska texten och känner till en av dessa handskrifter, men betraktar den som ”aberrante”, avvikande. Texten skiljer sig mycket från den av honom tryckta texten och han anser att den har lite värde för textens traderingshistoria.¹¹ Det anser nu inte jag, men det finns det inte möjlighet att gå in på nu, utan vad som är intressant i detta sammanhang gäller berättelsen om Pafnutios. Vad som är märkligt och unikt med dessa handskrifter är att till berättelsen om Pafnutios har fogats en text om Onoufrios.

Texter om Onoufrios (i form av vitor eller berättelser) blev tidigt populära i kyrkan, varom mängden versioner och handskrifter vittnar. De koptiska versionerna har ägnats störst uppmärksamhet inom forskningen, men två grekiska redaktioner finns utgivna i äldre bristfälliga editioner.¹² Handlingen

⁸ *Historia Monachorum in Aegypto*. Édition critique du texte grec par André-Jean Festugière (Subsidia hagiographica 34; Bryssel: 1961). Omtryck med fransk kommenterad översättning (Subsidia hagiographica 53; Bryssel: 1971).

⁹ Se Wortley, ”The Spirit of Rivalry in Early Christian Monachism”, 400–401.

¹⁰ Handskrifterna är Scorialensis R.II.1 (Revilla 21), Parisinus gr. 919, Mosquensis Synod. gr. 345 (Vladimir 342), Vaticanus gr. 858 (olim 796), Athos Vatopedi 409 samt förmodligen ytterligare ett antal.

¹¹ Handskriften är Parisinus gr. 919; se Festugière, ”Introduction”, i: *Historia Monachorum in Aegypto*, lxxix–cxxxiii, särskilt cxviii–cxxxii. För en mer aktuell beskrivning av denna handskrift, se Dahlman, *Saint Daniel of Sketis*, 91–92.

¹² Se t ex René-Georges Coquin, ”Onophrius, Saint”, *The Coptic Encyclopedia* 6 (1991): 1841–1842. En studie och engelsk översättning av en koptisk version finns i *Histories of the Monks of Upper Egypt and The Life of Onnophrius by Paphnutius with a Discourse on Saint Onnophrius by Pisentius of Coptos*. Translated, with an introduction by Tim Vivian (Cistercian Studies 140;

följer oftast detta mönster: En eremit vid namn Pafnutios berättar att han begav sig längre ut i öknen för att se om där fanns någon annan (mer perfekt) asket. Han mötte Onoufrios, som berättar för honom om sitt liv, sin kamp och hur änglar ger honom daglig föda. De båda begav sig till den plats där Onoufrios bodde och på kvällen försåg Gud dem med mat och dryck. Onoufrios dog och Pafnutios begravde honom och begav sig sedan iväg. Han mötte fyra ökenfäder och sedan fyra ynglingar i en oas och återvände därefter till Egypten. Texten i dessa handskrifter består alltså av dessa båda berättelser (*Historia monachorum*, kap. 14, samt en text om Onoufrios) sammanfogade till en, men beskrivningen av Pafnutios död står av naturliga skäl sist i berättelsen. Den andra halvan av berättelsen, d v s episoden om Pafnutios möte med Onoufrios, fyller en viktig funktion. Här möter Pafnutios en eremit som är mer fullkomlig än han själv.

Detta tema kan ha en förlaga i antika folkloristiska berättelser. Det finns bevarade texter relaterade till Delfis orakel med ungefär samma mönster: en fråga till en gudomlighet, ett oväntat svar som nämner en tredje person, ett besök hos denne person som visar sig vara lika eller mera from, lycklig, vis eller vad det nu gäller än den frågande personen. Det kan ses som ett uttryck för den utbredda grekiska filotomian (φιλοτομία), d v s eftersträvan av hedersbetygelser och ära.¹³

I de flesta tidiga skildringar av hemliga tjänare är dessa inte särskilt medvetna om sin helighet. I senare texter ökar medvetenheten, och de goda gärningar som utförs i det fördolda minskar i betydelse och utelämnas ibland helt i skildringen. Istället betonas den öppna verksamheten där beteendet blir mer udda och provocerande för omgivningen. I berättelser med temat "andlig tävlan" förändras karaktärernas roll med tiden. Den frågande rättrådige asketen beskrivs som mer underlägsen och hans centrala roll försvinner, medan den hemlige tjänaren mer och mer blir huvudpersonen och den centrala självsäkra helige mannen eller kvinnan. Den rättrådige asketen blir den hemlige helige mannens eller kvinnans förtrogne, en roll som är viktig i biografierna om "klassiska" heliga dårar.¹⁴ Daniel från Sketis kan sägas ha rollen som förtrogen åt hemliga helgon i ett par av Danielberättelserna. Så är

Kalamazoo, Michigan: Cistercian Publications, 2000). En kortare grekisk redaktion publicerades i *Acta Sanctorum*, Iunii, 2, (Antwerpen: 1698), 527–533, och en längre publicerades anonymt i *Hagioreitike Bibliothek* 5 (1940–41): 23–35. En studie och edition av några av de slaviska versionerna har nyligen publicerats i en avhandling i ryska, i vilken (i ett appendix) även den grekiska redaktionen från 1940–41 återutges i reviderad form av Johan Heldt, Uppsala universitet; se Karine Åkerman Sarkisian, *Žitie Onufrija Pustynnika v rukopisnoj tradicii srednevekovoj Rusi*, (Uppsala: 2007).

¹³ Se Wortley, "The Spirit of Rivalry in Early Christian Monachism", 401–402, och André-Jean Festugière, "Lieux communs littéraires et thèmes de folk-lore dans l'hagiographie primitive", *Wiener Studien* 73 (1960): 123–153, särskilt 142–145.

¹⁴ Ivanov, *Holy Fools in Byzantium and Beyond*, 48, och Ivanov, "From 'Secret Servants of God' to 'Fools for Christ's Sake' in Byzantine Hagiography", 14.

fallet i berättelsen om Anastasia Patrikia, vilken Daniel installerar som eremit och eunuck med namnet Anastasios. Likaså i berättelsen om Eulogios stenhuggaren, vilken idkar välgörenhet om natten som botgöring för en synd som Daniel på ett sätt är orsak till. Daniel är den ende som känner till hans rätta identitet.

Helig dårskap

En del av dessa hemliga tjänare eller helgon döljer sin identitet och verksamhet genom att uppträda som dårar. Det finns flera texter bland *Apophthegmata Patrum* ("Ökenfädernas tänkespråk") som nämner och beskriver (helig) dårskap. Ett exempel är Abba Or, som sade: "Antingen bör du verkligen fly från människorna, eller också får du göra narr av världen och människorna och göra dig själv till en dåre på många sätt."¹⁵ En anonym abba säger i ett annat tänkespråk: "Om någon blir en dåre för Guds skull, skall Herren göra honom vis."¹⁶ Dessa yttranden anspelar på Pauli ord i 1 Kor. 3:18: "Den av er som tycker sig vara vis i världslig mening måste först bli en dåre för att bli vis", och i 4:10: "Vi är dårar för Kristi skull." Det grekiska ord för dåre som används här är *μωρός*. Men det är ett annat ord som kom att bli den vanligaste tekniska termen för en "helig dåre", en person som låtsas vara galen, nämligen *σαλός*, vilket ursprungligen betyder "galen" i negativ bemärkelse. Detta ords ursprung är osäkert. Man har föreslagit att det skulle komma från det syriska ordet *sakla* som används vid översättningen av det grekiska *morós* i Pauli första brev till Korinthierna, men detta har avvisats.¹⁷

Ordet *salós* i dess ursprungliga betydelse används i flera texter i AP. Några av dem beskriver munkar som spelar dårar för att avvärja och undgå andra människors hedersbetygelser. Ett sådant exempel är texten om abba Moses: En ämbetsman begav sig till Sketis för att besöka den berömde abba Moses, men

¹⁵ Ἡ φεύγων φεῦγε τοὺς ἀνθρώπους, ἢ ἔμπαιξον τὸν κόσμον καὶ τοὺς ἀνθρώπους, μωρὸν σεαυτὸν εἰς τὰ πολλὰ ποιῶν. Or 14, i: *Apophthegmata Patrum*. Collectio Graeca Alphabetica (AP/G), i: Cotelier, Jean Baptiste, *Ecclesiae Graecae monumenta*. 1, (Paris: 1677). Omtryckt 1858, i: *Patrologia Graeca* (PG) 65, 440C. Svensk översättning: *Ökenfädernas tänkespråk. Apophthegmata Patrum, den alfabetiska samlingen i uroal* (övers. Per Beskow, Skellefteå: Artos, 1982), 161.

¹⁶ Ὅς ἐὰν γένηται μωρὸς διὰ τὸν Κύριον συνετίσει αὐτὸν ὁ Κύριος. N 120, i: *Apophthegmata Patrum*. Collectio Graeca Anonyma, i: François Nau, "Histoires des solitaires égyptiens", *Revue de l'Orient Chrétien* 12 (1907): 403.

¹⁷ José Grosdidier de Matons, "Les thèmes d'édification dans la vie d'André Salos", *Travaux et mémoires* 4 (1970): 279, n. 7, och Lennart Rydén, "'... så blive han en dåre, för att han skall kunna bliva vis.' Om helig dårskap i bysantinsk tradition", *Religion och Bibel* 39 (1980): 54. Engelsk förkortad version: "The Holy Fool", i: *The Byzantine Saint*. University of Birmingham Fourteenth Spring Symposium of Byzantine Studies. (red. Sergei Hackel; Studies Supplementary to Sobornost 5; London: 1981), 107 (inklusive n. 4). Ivanov, *Holy Fools in Byzantium and Beyond*, 31–32, håller dock fast vid denna teori.

han fanns inte i sin cell. Han träffar dock på en annan abba som svarar honom: "Vad vill du honom? Han är en dåre (*salós*)."¹⁸ Först efteråt förstår ämbetsmannen att det var Moses själv som han mött, och att han svarat så för att han inte ville tala med honom.

Men det finns ett tänkespråk där *salós* verkar ha en positiv betydelse. I detta sägs att folk kom till abba Ammonas för att bli dömda av honom. Denne spelade emellertid dåre (det verb som används är ἐμωροποιεί), och en kvinna sade: "Denne abba är en dåre (*salós*)."¹⁹ Han svarade: "Hur mycket arbete har jag inte lagt ned i öknen för att uppnå denna dårskap (*salóteta*), och på grund av dig har jag berövats den idag."²⁰ Ammonas tycks mena att det att vara en *salós* är att dölja sin helighet genom att agera som en dåre. När detta avslöjats har den möjligheten gått förlorad. Det är just detta koncept som brukar kategoriseras som helig dårskap.²¹

Den förste "klassiske" helige dåren kan anses vara Symeon den helige dåren som levde i Emesa i Syrien på 500-talet. Hans vita skrevs av Leontios från Neapolis på Cypern på 600-talet.²² Efter att ha förvärvat ἀπάθεια, en fullständig oemottaglighet för sinnesintryck och därmed självbehärskning, i öknen, beger sig Symeon till staden Emesa för att verka som "dåre". Han bryter mot de sociala konventionerna och chockerar sin omgivning: han svär, stör gudstjänsterna genom att kasta nötter på besökarna, gör sina behov offentligt, umgås med prostituerade och liknande. Genom sitt oförutsägbara aggressiva och provocerande beteende i ord och handling mot sin omgivning uppnår han den högsta formen av askes. Han kan nu göra goda gärningar i det fördolda utan att drabbas av högmod. Först vid hans död avslöjas hans rätta, heliga, identitet. Författaren Leontios karaktäriserar Symeon som *salós* vid flera tillfällen och i vitans titel kallas han "dåre för Kristi skull".²³ Beskrivningarna av andra senare heliga dårar har starkt påverkats av Leontios vita.

Men han är som sagt var inte den förste som kallas *salós*. Första gången ordet används, vilket är i dess feminina form σαλή, är i ett kapitel (34) i

¹⁸ Τί θέλετε παρ' αὐτοῦ; ἄνθρωπος σαλός ἐστι. AP/G Moses 8 (PG 65, 285A).

¹⁹ Οὗτος ὁ γέρον σαλός ἐστιν. AP/G Ammonas 9 (PG 65, 122C).

²⁰ Πόσους κόπους ἐποίησα ἐν ταῖς ἐρήμοις, ἵνα κτήσωμαι τὴν σαλότητα ταύτην, καὶ διὰ σὲ ἔχω ἀπολέσαι αὐτὴν σήμερον.

²¹ Se Ivanov, *Holy Fools in Byzantium and Beyond*, 37.

²² Lennart Rydén, *Das Leben des heiligen Narren Symeon von Leontios von Neapolis*, (Acta Univ. Ups. Studia Graeca Upsaliensia 4; Uppsala: Almqvist & Wiksell, 1963). Även i: Léontios de Néapolis, *Vie de Syméon le Fou et Vie de Jean de Chypre*. Édition commentée par A. J. Festugière en collaboration avec Lennart Rydén, (Bibliothèque archéologique et historique 95; Paris: Geuthner, 1974).

²³ διὰ Χριστὸν ἐπονομασθέντος Σαλοῦ. Rydén, *Das Leben des heiligen Narren Symeon von Leontios von Neapolis*, 121. Symeons verksamhet kallas i 155.25–156.1 μωρίαν διὰ Χριστόν ("dårskap för Kristi skull").

Palladios verk *Historia Lausiaca* ("Lausus berättelse"), som skrevs omkring år 420.²⁴ Det är berättelsen om nunnan som spelade galen. Den har kallats "Egyptens askungesaga".²⁵ Denna berättelse har även ett element av temat "andlig tävlan", eftersom den skildrar hur en abba Piterum blir tillsagd av en ängel att besöka en som är frommare än han själv: en nunna som aldrig vänt sitt hjärta från Gud. I nunneklostret han besöker finns en kvinna som är avskydd av alla de andra och som tillbringar all tid i köket. Hon kallas *salé*, galen, av de andra. Men Piterum inser vem hon är och faller ned framför henne. Till de andra nunnorna säger han: "Det är ni som är förryckta. Hon är både min och er amma."²⁶ Nunnorna bekänner sin förödmjukande behandling av henne. Hon står dock inte ut med all ära utan försvinner spårlöst efter några dagar.

Denna kvinna har kallats den första heliga dåren av en del forskare.²⁷ Men här används inte ordet i dess senare tekniska och positiva betydelse. Att ordet vid denna tid var ovanligt visas av att Palladios tillfogar en förklaring av dess betydelse: "så kallas de som plågas", underförstått av demoner.²⁸ Hon kan snarare beskrivas som en hemlig tjänare.²⁹

Bland Danielberättelserna finns en berättelse med stora likheter med berättelsen i *Historia Lausiaca* 34. I berättelsen om kvinnan som låtsades vara drucken sägs denna vara en hemlig tjänare.³⁰ Hon är nunna i ett kloster dit Daniel och hans lärjunge kommer och tvingas övernatta. Hon uppträder som berusad mitt på dagen och de andra nunnorna irriteras av henne. Daniel anar hur det ligger till och ser att hon tillbringar natten vid avträdet ständigt bedjande. Han avslöjar hennes rätta heliga identitet inför övriga nunnor. Nästa morgon är hon försvunnen. Därefter bekänner alla för Daniel vad de syndat mot henne. I den syriska versionen kallas hon inte drucken utan galen, vilket troligen är den ursprungliga läsningen.³¹ Detta gör likheten ännu större med den galna kvinnan i *Historia Lausiaca*.

²⁴ Cuthbert Butler, *The Lausiaca History of Palladius*. 1–2, (Texts and Studies 6:1–2; Cambridge: CUP, 1898–1904; omtryck Hildesheim: Georg Olms, 1967).

²⁵ Wilhelm Bousset, "Der verborgene Heilige", *Archiv für Religionswissenschaft* 21 (1922): 1–17, särskilt 4. För en ingående analys av denna berättelse, se Kari Vogt, "La moniale folle du monastère des Tabennésiotés. Un interprétation du chapitre 34 de l'Historia Lausiaca de Pallade", *Symbolae Osloenses* 62 (1987): 95–108.

²⁶ ὁμοῖς ἐστὲ σαλαί· αὐτὴ γὰρ καὶ ἡ ἐμοῦ καὶ ὑμῶν ἀμμάς ἐστίν. *Historia Lausiaca* 34:6.

²⁷ Se t ex Grosdidier de Matons, "Les thèmes d'édification dans la vie d'André Salos", 283–285, och Rydén, "'... så blive han en dåre, för att han skall kunna bliva vis.'", 53/"The Holy Fool", 106.

²⁸ οὕτω γὰρ καλοῦσι τὰς πασχούσας. *Historia Lausiaca* 34:5.

²⁹ Se Ivanov, *Holy Fools in Byzantium and Beyond*, 52, och Ivanov, "From 'Secret Servants of God' to 'Fools for Christ's Sake' in Byzantine Hagiography", 10.

³⁰ τῷ Θεῷ τῷ γινώσκοντι μόνῳ πόσους κρυπτοὺς ἔχει δούλους. 5:106–107, i: Dahlman, *Saint Daniel of Sketis*.

³¹ Se kommentaren till 5:55, i: Dahlman, *Saint Daniel of Sketis*, 216.

Till skillnad från den "klassiske" helige dåren låter de sig bli illa behandlade utan att klaga; de är tysta. Vi vet inte ens deras namn. Deras beteende uppvisar inte den vanliga aggressiviteten och provokationen mot andra, utan deras tjänande av Gud i det fördolda är huvudsaken. Men en skillnad kan sägas vara att den druckna nunnans beteende visar tecken på viss provokation mot omgivningen. Mitt på dagen ligger hon berusad på gården och hon sägs förarga systrarna.³²

Från hemlig tjänare till helig dåre

I senare versioner av berättelsen om den galna kvinnan i *Historia Lausiaca* ökar det aggressiva beteendet. Hon är inte längre anonym: i en latinsk version har hon fått namnet Isidora,³³ och i de orientaliska versionerna (syrisk, arabisk, etiopisk och georgisk) kallas hon Onesima.³⁴ I dessa har hon förvandlats till en mer traditionell helig dåre. Onesima lämnade livet som kejsarinna och sa till sig själv att hon skulle låtsas vara en dåre så att hon frivilligt skulle utstå folks förolämpningar och misshandel. Efter fyrtio år i öknen inträder hon i ett nunnekloster där hon skriker, slår systrarna och uppträder aggressivt och provocerande tills en abba kommer dit och avslöjar hennes rätta heliga identitet. I en del versioner fortsätter utvecklingen av legenden om Onesima. Efter sin flykt från klostret klär hon sig i manskläder och blir ledare för en kommunitet bestående av fyra hundra manliga eremiter som levde i öknen och kallades βοσκοί, vilket betyder "gräsätare".³⁵ Sådana asketer nämns bl a av två kyrkohistoriker: Sozomenos, vars *Kyrkohistoria* sträcker sig till år 425, och Evagrius Scholastikos. Sozomenos nämner vid namn flera *boskoí* som levde i Mesopotamien.³⁶ Evagrius skriver att dessa asketer fanns i Palestina på 400-talet.³⁷ De åt endast vilda örter; de var inte bofasta utan vandrade omkring nakna bland bergen. En del återvände dock till städerna under fortsatt sträng askes. De kunde spela dårar och därmed bryta mot den asketiska livsföringen, som att vistas på badhusen och bland prostituerade. Detta förklaras med att de

³² 5:57–58, i: Dahlman, *Saint Daniel of Sketis*. Se även "Introduction", 76–77.

³³ *Acta Sanctorum*, Maii, 1, (Brüssel: 1968), 49–50.

³⁴ *Bibliotheca Hagiographica Orientalis*, Ed. Socii Bollandiani, (Brüssel: 1910,) nr 814–816.

³⁵ Se Ivanov, *Holy Fools in Byzantium and Beyond*, 59–62, och Ivanov, "From 'Secret Servants of God' to 'Fools for Christ's Sake' in Byzantine Hagiography", 11–12.

³⁶ Sozomenos, *Historia Ecclesiastica* 6.33.1–2, i: Sozomène, *Histoire ecclésiastique*. Livres 5–6. Texte grec de l'édition par J. Bidez & G. C. Hansen (GCS), introd. et annot. par G. Sabbah, trad. par A.-J. Festugière & B. Grillet. Vol. 3, (Sources Chrétiennes 495; Paris: Cerf, 2005).

³⁷ Evagrius Scholastikos, *Historia Ecclesiastica* 1.21, i *The ecclesiastical History of Evagrius, with the scholia*. Ed. with introduction, critical notes, and indices by J. Bidez and L. Parmentier, (London: 1898), 29–33.

uppnått *apátheia*.³⁸

Även när det gäller Onesimas förvandling till vandrande munk kan man kanske finna en koppling till berättelsen om den druckna nunnan. När denna är på väg att fly från klostret stjälar hon Daniels stav och ytterplagg.³⁹ Kommer hon i fortsättningen att leva som kringvandrande asket förklädd till munk?

En nära föregångare till de "klassiska" heliga dårarna kan Markus den helige dåren sägas vara. Han kallas *σαλός διὰ Θεόν*, "helig dåre för Guds skull".⁴⁰ I berättelsen om Markus den helige dåren används ordet *salós* både som teknisk term för "helig dåre", när ordet är epitet till Markus namn, och, tillsammans med andra motsvarande ord, i sin ursprungliga betydelse: "galen" i negativ bemärkelse. Denna berättelse, som ingår i de åtta Danielberättelserna, berättar hur Daniel och hans lärjunge träffar på dåren Markus i Alexandria. Han själ varor på torget, vilka han ger till andra *salói*, och här används ordet i betydelsen verkliga "dårar".⁴¹ Han förolämpar folk. Men Daniel förstår vem han egentligen är och säger till folket: "Det är ni som är dårar."⁴² De tar honom till patriarken, där Markus berättar att han tidigare var munk och tjänade otuktens demon i femton år och sedan bestämde sig för att tjäna Kristus i lika många år. Men nästa dag finner de att han dött under natten och abba Markus får en ståtlig begravning.

Markus beteende är mer aggressivt och provocerande än de tidigare nämnda nunnorna. Hans dårskap är en medveten handling och han verkar i staden, men till skillnad från Symeon och senare heliga dårar är han inte ute efter att hela tiden skapa skandaler. En annan viktig skillnad är att han är en misslyckad munk som beger sig från öknen till staden för att genom denna botgöring rädda sig själv. En helige dåre som Symeon är en munk som har lyckats uppnå det högsta stadiet av självförsakelse och nu vill rädda andra i staden.⁴³

³⁸ Se Rydén, "... så blive han en dåre, för att han skall kunna bliva vis.", 54–55/"The Holy Fool", 107.

³⁹ 5:94–95, i: Dahlman, *Saint Daniel of Sketis*.

⁴⁰ Uttrycket förekommer inte i berättelsen om Markus den helige dåren (nr 2), men väl i berättelsen om den blinde mannen (3:36–37). Se även Dahlman, *Saint Daniel of Sketis*, 78, n. 43.

⁴¹ Se kommentaren till 2:12, i: Dahlman, *Saint Daniel of Sketis*, 198.

⁴² ὁμοίως ἐστε σαλοί. 2:29. Dialogen mellan Daniel och folket har stora likheter med den mellan Piterum och nunnorna i *Historia Lausiaca* 34:6 (se ovan). För mer om detta samt den typ av uttalanden som uppenbarar ombytta roller eller förhållanden, se Dahlman, *Saint Daniel of Sketis*, 79, samt kommentarerna till 2:27–30 och 2:29.

⁴³ Ivanov, *Holy Fools in Byzantium and Beyond*, 98; Derek Krueger, *Symeon the Holy Fool. Leontius's Life and the Late Antique City* (Berkeley: University of California Press, 1996), 59–60; Claudia Ludwig, *Sonderformen byzantinischer Hagiographie und ihr literarisches Vorbild. Untersuchungen zu den Viten des Äsop, des Philaretos, des Symeon Salos und des Andreas Salos*, (Berliner Byzantinistische Studien 3; Frankfurt am Main: Lang, 1997), 308–309.

Avslutande reflektion

Hur skall fenomenet med hemlig helighet tolkas? En sak är i alla fall klar: ett viktigt budskap i alla dessa och så många andra av ökenfädernas texter är betonandet av ödmjukhet, som beskrivs som den viktigaste dygden av alla.

BIBELBRUKET I ÖKENFÄDERNAS TÄNKESPRÅK I LJUSET AV FILOSOFSKOLORNAS ANDLIGA ÖVNINGAR *

Per Rönnegård

Under historiens gång har man ofta liknat kloster vid skolor. Redan den allra tidigaste egyptiska monastiska rörelsen på 300-talet och framåt, med ordningen där en ökenfader undervisar sina lärjungar, skulle på olika sätt kunna beskrivas som en skolform. I utvecklingen av denna nya skolform var det naturligt att ta intryck av redan existerande skolformer. Det är arvet från filosofskolorna jag kommer att tala om idag.

Pagana filosofskolor

Filosofen och filosofihistorikern Pierre Hadot har beskrivit den antika filosofin som ett sätt att leva. Han har på ett övertygande sätt visat att filosofera (*φιλοσοφείν*) inte i första hand handlade om att utveckla tanke-system. Det handlar om en kärlek till visheten där en människa vill förändra sitt sätt att tänka och vara. Valet att göra det är vad filosofi handlar om. Att filosofera var ett sätt att leva där man övade sig på att leva i samklang med det man trodde var rätt och riktigt. Övningar som syftade till att uppnå en sådan samklang kunde vara övningar som man utförde med kroppen och själen, eller endast med själen. Målet var alltid en förändring av självet, av anden. Därför har Pierre Hadot kallat sådana övningar för "andliga övningar" väl medveten om att det för många för associationerna till de andliga övningar som förknippas med Ignatius av Loyola. Han menar att Ignatius delvis ärvde sina övningar från tidigare generationer i den monastiska traditionen som i sin tur hade ärvt dem från de pagana filosofskolorna. Detta föredrag kommer alltså inte alls att handla om Ignatius andliga övningar, utan om andliga övningar så som praktiserades i pagana filosofskolor under antiken och, som jag tillsammans med Hadot vill hävda, i de första kristna klostren, de nya filosofskolorna.

* Föredrag vid den Patristiska dagen, Lunds Universitet, den 1 mars 2008.

Klosterrörelsen som den nya filosofin

Kyrkohistorikern Sozomenos som skrev sin kyrkohistoria någon gång efter år 439 talar på ett självklart sätt om munkar som filosofer. Efter en beskrivning av Nitrias ökenområde och om dess utpost Kellia skriver han:

”Det var i all korthet vad vi hade att säga om Sketis [sic] och om dem som lever som filosofer (filosoferar) där”.¹

Detta är ett av många ställen där kristendomen, och särskilt den monastiska rörelsen, beskrivs som en filosofi och munkarna som filosofer.

Jag vill lyfta fram några sådana filosofiska eller andliga övningar som Hadot har uppmärksammat. Och jag vill peka på paralleller i *Ökenfädernas tänkespråk*, sådana paralleller där kunskapen om arvet från de andliga övningarna hjälper oss att förstå bibelbruket. De filosofiska övningar jag utgår ifrån är särskilt stoicismens, eftersom stoicismen på många sätt, kanske särskilt i moralläran, tycks ha inspirerat den tidiga monasticismen. Men först vill jag peka på några generella kopplingar mellan *Ökenfädernas tänkespråk* och filosofskolornas andliga övningar.

De allra flesta av tänkespråken är utformade som ett samtal mellan lärare, dvs fäderna och mödrarna, och deras lärjungar, där lärarens sätt att agera och vara på är minst lika viktigt som det som faktiskt sägs. Så var naturligtvis fallet i filosofskolorna. Hadot pekar på att svaren som ges till lärjungar i filosofskolorna, och sättet som traktater är skrivna på, är konstruerade för att formera (franska: *former*) snarare än informera (*informer*).² Svaren och instruktionerna som ges kan vara provocerande, gåtfulla eller målande: de är ämnade att göra något med åhöraren eller läsaren. Detsamma kan vi se i tänkespråken. Fädernas och mödrarnas uttalanden tvingar för det mesta mottagaren att tänka vidare själv, och så formas. Ja, själva läsningen av tänkespråken kan vara en andlig övning som engagerar hela personen.

Hadot pekar också på att man kunde använda sin fantasi, föreställningsförmåga och tanke för att medvetet förändra sitt sätt att vara (Seneca, *Brev*, 102.21; Marcus Aurelius, *Meditationer* XI.1.3; VII.47.1; X.17). I min avhandling har jag uppmärksammat tänkespråk där läsaren uppmanas att engagera sin föreställningsförmåga för att åstadkomma en förändring av jaget.

Till sist, när det gäller dessa mer generella reflektioner: Ett viktigt sätt att utöva andliga övningar på var att se till att ha visa ord nära till hands när man behövde dem, för att komma ihåg dem och meditera över dem – råd som kunde samlas i form av krior, apoftegmer eller korta berättelser, som i

¹ τὰδε μὲν ἡμῖν ὡς ἐν βραχεῖ περὶ Σκήτεως εἰρήσθω καὶ τῶν ἐνθάδε φιλοσοφούντων. (H.E. VI.31.5 i *Sozomenus. Kirchengeschichte* red av J. Bidez och G. C. Hansen, [*Die griechischen christlichen Schriftsteller* 50. Berlin: Akademie Verlag, 1960]; PG 67:1388C)

² Pierre Hadot, *La philosophie comme manière de vivre. Entretiens avec Jeannine Charlier et Arnold I. Davison* (Paris: Albin Michel, 2001), 145–146.

Diogenes Laertios samlingar av olika filosofers uttalanden.³ Jag är tacksam mot Lillian Larsen som så förtjänstfullt har jämfört *Ökenfädernas tänkespråk* med kriasamlingar som användes för preliminära retoriska övningar i det allmänna skolsystemet. Men jag vill här sätta ljuset på hur tänkespråken kunde användas i en filosofskola. Och vi kan då konstatera att sådana här samlingar kan höra hemma i just filosofskolor.

Andliga övningar i bibelbruket

1) *Vara uppmärksam på dig själv* (προσέχειν σεαυτοῦ).

Uppmärksamheten på sig själv var en helt grundläggande övning för stoiker. Det handlade om att vara medveten om vad man gör och om vem man är, medveten om sin plats i universum och om sin relation till Gud.⁴ Hadot skriver om en person som utövar denna övning att han:

försöker rena och förädla sina syften hela tiden. Han är ständigt uppmärksam på tecken i sig själv, på motiv andra än det att göra gott.⁵

Det är hos de pagana filosofskolorna vi finner denna övning tydligast uttryckt. Själva verbet *προσέχειν*, att vara uppmärksam eller ge akt, förekommer många gånger i bibeln, men inte som ett uttryck för att vara uppmärksam på sig själv. Det närmaste vi kommer är ett par ställen i Jesu Syraks vishet bok, särskilt Syr 18:27 som ger rådet att "vara uppmärksam på felsteg".⁶

Athanasios skriver om att ge akt på sig själv, i Antonios liv (3.1; 91.3), och det finns otaliga ställen i *Ökenfädernas tänkespråk*.

Fäderna sa att munken bör kämpa intill döden mot akedians demon och försumlighetens, särskilt vid tiderna för synaxerna. Och om han med Guds hjälp lyckas med detta ska han *vara uppmärksam på* (προσεχέτω) självbehagandets tankar och lathetens och säga: "Om inte Herren bygger huset, är byggarnas möda förgäves,⁷ ty människan är inget annat än stoft och aska."⁸ Och han ska komma ihåg att Herren står emot de högmodiga men ger de ödmjuka nåd.⁹ (Den systematiska samlingen, AP/GS VII. 44)

På ett ställe i *Ökenfädernas tänkespråk* citeras Andra Moseboken, där Mose ser sig omkring innan han hämnas på en egypter och dödar honom. Berättelsen

³ Pierre Hadot, *What is Ancient Philosophy?* (Cambridge: Harvard University Press, 2002), 244.

⁴ Se t ex Pierre Hadot, *Philosophy as a Way of Life: Spiritual Exercises from Socrates to Foucault*, 2nd ed. (eng. övers. A. I. Davidson och M. Chase; Oxford: Blackwell, 1995), 130.

⁵ Hadot, *Philosophy as a Way*, 130.

⁶ ... προσέξει ἀπό πλημμελείας.

⁷ Ps 127:1.

⁸ Jfr Syr 17:32.

⁹ Ords 3:34 (LXX) = Jak 4:6 = 1 Pet 5:5.

används som en bild för denna andliga övning i kapitel 10, om urskillningsförmågan.

En abba sade om Mose: "När han slog ner egyptern *var han uppmärksam* (προσέσχεν) åt det ena och det andra hållet och såg inte någon, dvs. [han var uppmärksam på] tankarna, och han såg att han inte tyckte sig göra något ont, utan han gjorde det för Herrens skull, så han slog ner egyptern." (AP/GS X. 145)

Här har det naturliga "se sig omkring" (περιβλέπομαι), det ord som används i Septuaginta, bytts ut mot "ge akt på" (προσέχειν), vilket underlättar för den figurativa tolkningen som anges i tänkespråket: bibelberättelsen blir en bild för en människa som granskar sina motiv och drivkrafter när hon överväger om hon ska utföra en handling.

I kapitel 11, som handlar om nödvändigheten av att ständigt vaka, finns något som påstås vara ett bibelcitat. Efter två verkliga bibelcitat med citatmarkörer (καὶ τὸ τοῦ ἀποστόλου ... τό τε ... καὶ τὸ ...) kommer det som den anonyme abban påstår vara ett tredje bibelcitat:

och detta: "Var uppmärksam på dig själv för att kunna vara uppmärksam på Gud". (AP/GS XI.51.32–33)¹⁰

Exakt den frasen förekommer också i en predikan av Basileios.¹¹ Han talar bl a om att vaka över den skönhet vi är, och inte över det vi har, genom att rannsaka vårt samvete. Skälet till att Basileios vill lägga ut just denna vers tycks vara de associationer till denna övning inom filosofin som uttrycket προσέχε σεαυτῶ väcker om man tar det som en teknisk term. Liknande fraser förekommer i Barsanufios och Johannes av Gazas brevkorrespondens.¹² Ja, kanske var det ett så vitt utbrett uttryck att man till slut tog för givet att det måste vara ett bibelcitat.

Ett bibliskt uttryck som i den monastiska litteraturen kom att stå för samma sak som att vara uppmärksam på sig själv, var det i Ords 4:23: Bevara ditt hjärta (τήρει τὴν καρδίαν).

En broder frågade en abba: "Vad är en god handling, [säg mig] för att jag ska göra den och leva genom den."¹³ Och abban sade: "Gud vet vad som är gott.¹⁴ Men jag har hört

¹⁰ καὶ τὸ "Προσέχε σεαυτῶ ἵνα προσέχῃς Θεῶ".

¹¹ *Homilia in illud: Attende tibi ipsi.* 8, 37 rad 14–15. 5 Mos 15:9.

¹² *Questiones et responsiones*, 237.42,46, 269.38 och 512.21. Andra ställen i Den systematiska samlingen av *Ökenfädernas tänkespråk* (AP/GS) som talar om att ge akt på sig själv är: Prologen 7.3 ("nyttiga för den som vill ge akt på sin ande", προσέχειν τὸν νοῦν.); I.19.2; ("Vaka, att ge akt på sig själv, och urskillningsförmågan, dessa tre är själens verktyg"); III.4; V.43.37,49; VIII.12.9; X.145 (Ge akt på sina tankar), XI.48.18; XI.121.1; XV.1.7; XV.39.3; XV.103.6 (Ge akt på sina synder).

¹³ Jfr Lev 18:5.

¹⁴ Jfr Matt 19:16–22.

sägas att någon av fäderna frågade abba Nistheros den store, abba Antonios vän, och sade till honom: 'Vad är en god gärning, [säg mig] för att jag ska göra den?' Och han svarade honom: 'Är inte alla verk likvärdiga? Skriften säger att Abraham var gästfri och Gud var med honom,¹⁵ Elias älskade tystnaden och Gud var med honom¹⁶ och David var ödmjuk och Gud var med honom.¹⁷ Alltså – det som du ser att din själ vill i enlighet med Gud, gör detta och *bevara ditt hjärta.*'¹⁸ (AP/GS I.18)¹⁹

Abba Gerontios av Petra sade: "Många begår otukt, inte med kroppen utan i sinnet, när de blir frestade till kroppsliga njutningar. Medan de bevarar sina kroppar jungfruliga, begår de otukt i själen. Därför är det gott, mina älskade, att göra som det står skrivet, och att var och en *bevarar sitt eget hjärta* med vaksamhet."²⁰ (AP/GS V.2)

2) Meditera över sin död

Det var viktigt att vara medveten om vem man är och vad man gör. Man kunde öva sig genom att tänka på döden, det gjorde att man blev mer närvarande. "Handla, tala och tänk som en som kan gå bort från livet vid vilket ögonblick som helst." (Marcus Aurelius) Övningen omtalas i många tänkespråk.

"Skrattet jagar dygderna på flykt; den bär inte på *håggommelsen av döden* eller meditationen över straffen."²¹ (AP/GS II.55)

Börja på nytt varje morgon med vart och ett av Guds dygder och bud:²² ... jämför inte dig själv med andra utan ställ dig under allt skapat ... i andens fattigdom, i beslutsamhet (προαιρεσις) ... i gynnsam delaktighet, i ditt hantverks stillhet,²³ i nattliga vakor, i hunger och törst, i kyla och nakenhet,²⁴ i mödor, *för att stänga din grav som om du redan var död, så att döden tycks vara dig nära varje dag.*²⁵ (AP/GS I.13)

Det som klingar i bakgrunden här är 2 Kor 11:27 där Paulus för att stärka sin auktoritet berättar att han "ofta vakat, har hungrat och törstat, ofta fastat, har känt kyla och nakenhet", och där Paulus lite längre fram säger: "Jag gläds åt svaghet, förolämpningar, svårigheter, förföljelser och nöd när det är för Kristi

¹⁵ Jfr Gen 18:1ff.

¹⁶ Jfr 1 Kung 17:5–6, 19:12.

¹⁷ 1 Sam 18:23 LXX, 1 Sam 18:28.

¹⁸ Ords 4:23.

¹⁹ ... Ὁ οὖν θεωρεῖς τὴν ψυχὴν σου θέλουσαν κατὰ Θεόν, τοῦτο ποιήσον καὶ τήρει τὴν καρδίαν σου.

²⁰ ... πάση φυλακῇ τηρεῖν ἕκαστον τὴν ἑαυτοῦ καρδίαν.

²¹ ... οὐκ μνήμην θανάτου οὐδὲ μελέτην τῶν κολάσεων.

²² Även detta är enligt Hadot en andlig övning i filosofskolor, en slags, meditation *μελητε*: att redan på morgonen påminna oss om och visualisera de principer som vi vill ska styra våra handlingar. (*Philosophy as a Way of Life*, 85.)

²³ Jfr 2 Thess 3:12.

²⁴ Jfr 2 Kor 11:28.

²⁵ ... ἀποκλείων σου τὸν τάφον ὡς ἤδη τελευτήσας, ὡς δοκεῖν εἶναι ἐγγύς σου τὸν θάνατον κατὰ πᾶσαν ἡμέραν.

skull. Ty när jag är svag då är jag stark." Här används Paulus ord om att erfaras lidanden, i förbindelse med övningen att påminna sig om sin egen död. Två andliga övningar: att ta emot svårigheter på ett bra sätt och att tänka på sin egen död förknippas med varandra.

I ett annat tänkespråk är det orden i 1 Joh 2:15 ("Älska inte världen och det som finns i världen.") som samspelar med övningen att tänka på sin död:

"Abba Antonios sade: Med Gudsfruktan för ögonen låt oss alltid *hågkomma döden*,²⁶ låt oss hata världen och allt som är i den..." (AP/GS III.1)²⁷

3) Epiktetos "ἐπιλέγειν" – lägga ett inre samtal till situationen, en inre formulering för att ändra sitt sinnelag

Detta att i sitt inre uttala en maxim, praktiserades inte bara av Stoiker. Epikureer kunde till sig själva säga det fyrfaldiga botemedlet: "Gudarna skall man inte frukta. Döden skall man inte rädas för. Det goda är lätt att uppnå. Det onda är lätt att bära."²⁸ och Skeptiker kunde säga "Detta är inte bättre än det där", "Allt övergår förståndet", "Alla argument kan motsägas av ett likvärdigt argument" eller "Jag upphäver mitt omdöme".

Han [abba Hyperechios] sade också: Efterlikna (μιμεῖν) tullindrivaren för att inte bli dömd tillsammans med Fariseen,²⁹ och välj/påminn dig själv om (ἐπιλέγειν) Mose mildhet³⁰ för att förvandla ditt hjärta, som är likt flinta, till vattenkällor.³¹ (AP/GS XV.68)³²

Det finns gott om ställen där bibliska personer och bibelverser används på det här sättet, för att skapa ett nytt förhållningssätt. Hos Evagrius blir det systematiserat i det som kallas *antirrhethikos*: att göra motstånd med ord.

4) Den goda föresatsen

Stoikerna menade att det enda som beror av oss är vår moraliska föresats. Det innebär att yttre omständigheter som styrka och svaghet, hälsa och sjukdom, egentligen är likgiltiga för att de inte beror på oss. Det är endast den moraliska

²⁶ πάντοτε μνημονεύσωμεν τοῦ θανάτου

²⁷ Andra ställen i AP/GS som talar om att komma ihåg sin död är I.16.16, II.35.29,39; XV.122.12.

²⁸ Philodemos i *Papyrus Herculan.*, 1005, col IV, 10–14.

²⁹ Luk 18:10–14.

³⁰ Num 12:3. ("Mose var den mest πρᾶύς människan av alla.")

³¹ Ps 113 (114):8. Se även Joh 4:14 (och 7:38). Andra möjliga ekon är Jes 58:11 (ἡ ψυχὴ σου, καὶ τὰ ὀστέ σου πιανθήσεται, καὶ ἔσῃ ὡς κῆπος μεθύων καὶ ὡς πηγὴ ἣν μὴ ἐξέλιπεν ὕδωρ) och Hes 11:19.

³² Εἶπε πάλιν· Μίμησαι τὸν τελώνην ἵνα μὴ τῷ φαρισαίῳ συγκατακριθῆς, καὶ Μωυσέως τὸ πρᾶον ἐπίλεξαι ἵνα τὴν καρδίαν σου ἀκρότομον οὔσαν εἰς πηγὰς ὑδάτων μεταβάλης.

föresatsen, viljan, inställningen som människan kan påverka, och det är därför också det enda som är viktigt för människan att söka förändra. Det handlar alltså inte om "den goda viljan" som inte kan utföra så mycket när det kommer till kritan. Nej, det handlar om att öva upp en föresats som är så bergfast att den håller under vilka omständigheter som helst. Marcus Aurelius talar om att föresatsen kan bli lik en eld som förvandlar allt man kastar in i den. Liksom den gudomliga försynen kan också människans goda föresats förvandla svåra omständigheter till något gott (*Meditationer* X.31.5 och VIII.35).

Denna syn på människans föresatser så som den är utformad i den stoiska moralläran tycks ligga till grund för följande tänkespråk, där ordet πρόθεσις används närmast som en teknisk term.³³ Adam och Job används som två exempel på hur viktigt det är att öva upp en god föresats.³⁴

En av Fäderna sade: "Om du inte hatar först kan du inte älska; om du inte hatar synden så handlar du inte rättfärdigt, enligt det som står skrivet: 'Sky det onda och gör det goda.'³⁵ Men det som Gud efterlängtar i allt detta, överallt, är föresatsen (ή πρόθεσις). Ty Adam överträdde Guds bud medan han var i paradiset,³⁶ men Job höll det medan han satt på sophögen.³⁷ Så Gud önskar en god föresats (πρόθεσις ἀγαθή) från alla människor, och att de alltid skall frukta honom." (*AP/GS* XI.125)³⁸

Avslutning

En första genomgång av tänkespråken har visat att kunskapen om andliga övningar i pagana filosofskolor kan kasta ljus över ökenfädernas bibelbruk. Det bekräftar i sin tur bilden av de monastiska miljöer där tänkespråken växte fram, som en plats där arvet från de pagana filosofskolorna förvaltades och

³³ Det sker även på andra ställen i *AP/GS*, t.ex. XIII.15.10.

³⁴ Job behandlas på ett liknande sätt i förhållande till begreppet πρόθεσις i Didymos den blinde, *Commentarii in Iob* 38.18–25, ...ὁ διάβολος... ἀνατρέψα[ι τὴν] πρόθεσιν τὴν ἀνδρείαν [τοῦ ἀ]γίου Ἰωβ οὐ δεδύνηται. Ett annat exempel är Leontius, *Homiliae in Iob*, homilia 4.230–234: Ἀλλ' ὅμως ὁ Ἰωβ ὁ τοιοῦτος, ὡς ἐν πλούτῳ ἦνθησε καὶ ἐν πενίᾳ στεφανωθήσεται· πενίαν γὰρ ἀνάγκη παιδεύει, πλοῦτον δὲ πρόθεσις στεφανοῖ. Διάβολε, ἤδη προλέγω σοι, ὅτι πᾶσαν μὲν τὴν ὑπαρξιν τοῦ Ἰωβ θερίσεις, τὴν δὲ ἀνδρείαν αὐτοῦ οὐ μὴ ἐκλύσης.

³⁵ Ps 33(34):15 = 36(37):27.

³⁶ Jfr Gen 3.

³⁷ Jfr Job 2:8.

³⁸ Εἰπέ τις τῶν πατέρων· Ἐὰν μὴ μισήσης πρῶτον οὐ δύνασαι ἀγαπῆσαι, ἐὰν μὴ μισήσης τὴν ἁμαρτίαν οὐ ποιεῖς τὴν δικαιοσύνην, καθὼς γέγραπται· «Ἐκκλινον ἀπὸ κακοῦ καὶ ποιήσον ἀγαθόν.» Πλὴν καὶ ἐν πᾶσι τούτοις ἡ πρόθεσις ἐστὶν ἡ ζητούμενη παρὰ τοῦ Θεοῦ πανταχοῦ. Ἀδὰμ γὰρ ἐν τῷ παραδείσῳ ὧν παρέβη τὴν ἐντολὴν τοῦ Θεοῦ, καὶ Ἰωβ ἐπὶ τῆς κοπρίας καθημένος ἐφύλαξεν αὐτήν. Πρόθεσιν οὖν ἀγαθὴν ζητεῖ ὁ Θεὸς ἀπὸ τοῦ ἀνθρώπου καὶ ἵνα αὐτὸν φοβῆται πάντοτε.

förvandlades. Det är onekligen så att denna nya form för filosofskolor skiljde sig från sina föregångare på en rad punkter, men att beskriva de skillnaderna skulle kräva ett till föredrag. Detta tycks vara ett relativt outforskat område som kan ge oss nya insikter om rötterna till klosterrörelsen: hur klostrens förvaltning och förvandling av filosofskolornas andliga övningar kommer till uttryck i bibelbruket i *Ökenfädernas tänkespråk*.

UNDER TEXTENS YTA

JOHANNES KLIMAKOS' *DEN GUDOMLIGA STEGEN* OCH DEN ANTIKA BILDNINGEN *

Henrik Rydell Johnsén

Enkla texter för enkla läsare?

Det har länge funnits en bild av de första ökenfäderna och ökenmödrarna i Egypten som hängivna visa kvinnor och män, men samtidigt enkla och opåverkade av den klassiska bildningskulturen.¹ Denna bild har, menar jag, på flera sätt även färgat av sig på det sätt som man har betraktat och förstått den litteratur och de texter som växte fram i den egyptiska öknen, och även senare i Sinai och Palestina.

En stor del av de tidiga monastiska texterna som bevarats till vår tid, inklusive *Den gudomliga stegen* av Johannes Klimakos, som jag i huvudsak tänkte tala om här, består mestadels av korta textpartier som följer efter varandra ofta utan, som det förefaller, någon slags logik eller tankelinje.² Stilen är i regel enkel och okomplicerad. Texterna har i mycket samma ton som vi finner i ökenfädernas tänkespråk. Och på samma sätt som tänkespråken har även denna monastiska litteratur mer eller mindre betraktats som återspeglings av en muntlig själavårdstradition. Dessa reflexioner av monastisk praxis har sedan satts samman till samlingar av visdomsord och andliga råd.³ De till

* Föredrag vid den Patristiska dagen, Lunds Universitet, den 1 mars 2008.

¹ Se t.ex. Karl Heussi, *Die Ursprung des Mönchtums* (Tübingen: Mohr, 1936). För ett senare exempel, se t.ex. Douglas Burton Christie, "Listening, Reading, Praying: Orality, Literacy and Early Christian Monastic Spirituality", *Anglican Theological Review* 83.2 (2001): 197–222. Denna bild har sedan 1990-talet alltmer kritiserats, se t.ex. Samuel Rubenson, *The Letters of St. Antony: Monasticism and the Making of a Saint* (2:a rev. uppl.; Minneapolis: Fortress, 1995).

² Texterna benämns ofta *kephalaia*-texter då varje textparti ofta ses som ett självständigt kapitel eller sektion (*kephalaion* på grekiska).

³ Se t.ex. Endre von Ivánka, "ΚΕΦΑΛΑΙΑ: Eine Byzantinische Literaturform und ihre antiken Wurzeln", *Byzantinische Zeitschrift* 47 (1954): 289–90; Jeremy Driscoll, *The 'Ad Monachos' of Evagrius Ponticus: Its Structure and a Select Commentary* (Rome: Pontificio Ateneo S. Anselmo, 1991), 332–35.

synes enkla texterna har därmed inte sällan betraktats som texter vilka mer eller mindre svarar mot den frånvaro av bildning som ofta ansetts vara det allmänna draget i den tidiga klostertraditionen.⁴ Enkla texter utan litterär ambition bör ha lämpat sig väl för munkar och nunnor utan bildning.

Traditionellt sett har man menat att Evagrius Pontikos (d.399) var den som introducerade det här sättet att skriva, som vi alltså även finner i *Den gudomliga stegen*, i den monastiska öknen. Evagrius hade en omvittnat bildad bakgrund men var, enligt den traditionella bilden, mer eller mindre ett undantag i öknen. Med honom, har man menat, vann den litterära kulturen ett första insteg i en annars i huvudsak muntlig kultur och tradition; en tradition där vägledning inte skedde med hjälp av texter, utan öga mot öga mellan abban och hans lärjunge. Vad Evagrius gjorde var att han omformade en redan etablerad tradition bland munkarna – att samla och minnas abbornas tänkespråk och råd – till en litterär form.⁵ Detta krävde, som Jeremy Driscoll har uttryckt det, en förvandling av den bildade Evagrius. För att kunna skapa en litteratur för sina bröder i öknen krävdes en litteratur anpassad till den monastiska miljön. För detta var Evagrius tvungen att dölja och avsäga sig sin retoriska skicklighet. I sin enkelhet och sin knappa form, som påminner om ökenfädernas tänkespråk, visar hans texter på just detta nya sätt att skriva.⁶

Vissa forskare har dock uppmärksammat spår av retorik i Evagrius texter, på samma sätt som man har gjort vad det gäller *Den gudomliga stegen*.⁷ Men ofta har man antingen inte fäst så stort avseende vid detta, eller så har man sett retoriken som något "oavsiktligt" utan direkt betydelse för innehållet.⁸ De litterära och retoriska dragen har inte framstått som nödvändiga för att läsaren skall förstå och tillgodogöra sig texten. Förståelsen av undervisningen klarar sig utan retoriken. Snarast förefaller retoriken spegla författaren än hans läsare.

Texternas enkla yttre har säkerligen bidragit till att man knappast alls har studerat dessa texter ur ett litterärt perspektiv. Det enda riktiga studiet av texternas genretillhörighet är en artikel av Endre von Ivánka från 1954.⁹ I

⁴ Se t.ex. M.-Th. Disdier, "Le témoignage spirituel de Thalassius le Libyen", *Études Byzantines* 2 (1944): 81–82; William Harmless, "'Salt for the Impure, Light for the Pure': Reflections on the Pedagogy of Evagrius Ponticus", i *Studia Patristica* 37 (red. M.F. Wiles, E.J. Yarnold och P.M. Parvis; Leuven: Peeters, 2001), 524–25; jfr även Samuel Rubenson, "Wisdom, Paraenesis and the Roots of Monasticism", i *Early Christian Paraenesis in Context* (red. J. Starr och T. Engberg-Pedersen; Berlin: de Gruyter, 2004), 522. Bland andra forskare lämnas frågan om litterär form och läsekrets obesvarad eller så förefaller kopplingen vara mer implicit eller tvetydig, se t.ex. Driscoll, *Ad Monachos*, 43 och 323–25.

⁵ Se t.ex. Ivánka, "ΚΕΦΑΛΑΙΑ", 289–290; Driscoll, *Ad monachos*, 323–25.

⁶ Driscoll, *Ad Monachos*, 323–25, jfr Gabriel Bunge, *Evagrius Pontikos: Briefe aus der Wüste* (Trier: Paulinus, 1986), 82–83.

⁷ Se nedan.

⁸ Se t.ex. Driscoll, *Ad monachos*, 323.

⁹ Endre von Ivánka, "ΚΕΦΑΛΑΙΑ", 285–91. Se även Hans Urs von Balthasar, *Kosmische Liturgie: Das Weltbild Maximus' des Bekenntners* (2:a rev. uppl.; Einsiedeln: Johannes-Verlag,

allmänhet har man med Ivanka ansett att den här typen av texter var avsedd för meditation och memorering.¹⁰ Vad som avses med meditation är dock inte alltid så tydligt. Några forskare har menat att vissa texter av Evagrius Pontikos har en linje som läsaren är tänkt att följa genom texten,¹¹ medan andra verkar mena, och detta gäller inte minst forskningen kring den *Den gudomliga stegen*, att texterna är mer regelrätta samlingar av visdomsord som inte ställer så stora krav på läsaren när det gäller att följa ett logiskt resonemang.¹² Läsaren verkar snarare fri att välja och hoppa mellan textens olika visdomsord och andliga råd. Texten förutsätter en from läsare, men inte nödvändigtvis en läsare med någon särskild bildning.

Man kan fråga sig om detta verkligen är fallet. Som jag nu tänkte visa, utan att gå in i detaljer, döljer sig mycket mer av en bildad kultur under texternas till synes enkla yttre. Åtminstone gäller detta en av de mest lästa tidiga vägledningstexterna av den här sorten: Johannes Klimakos' *Den gudomliga stegen*.

Den gudomliga stegen är förmodligen skriven i början på 600-talet. Det är en text som är tänkt att fostra sin läsare till helighet och personlig fördjupning; det är en terapeutisk text i ordets bokstavliga bemärkelse. Texten består av 30 kapitel eller 30 steg som svarar mot olika dygder som en munk bör sträva efter, eller lidelser som han bör kämpa emot. Dygderna och lidelserna är ordnade som en stege, från grundläggande dygder, som att avsäga sig världen, lydnad och botfärdighet, via ett större antal steg som berör kampen mot olika lidelser, som vrede, girighet och högmod, till ett mindre antal steg, slutligen, som berör de högre dygderna t.ex. ödmjukhet, urskiljningsförmåga, inre stillhet, lidelsefrihet och kärlek.

Varje steg i *Den gudomliga stegen* har en liknande komposition även om längden på de olika stegen varierar mycket. Oftast består ett steg av korta textpartier som staplas på varandra utan någon, som det förefaller, omedelbar logisk koppling förutom att de kanske kretsar kring samma tema. Här är ett exempel från steg 23:¹³

1961), 482–84; Antoine and Claire Guillaumont, utg., *Évagre le Pontique: Traité pratique ou Le moine* (Sources Chrétiennes 170–71; Paris: Cerf, 1971), 113–16.

¹⁰ Ivanka, "ΚΕΦΑΛΑΙΑ", 287.

¹¹ Se t.ex. von Balthasar, *Kosmische Liturgie*, 483–4; Guillaumont, *Traité pratique*, 116; Driscoll, *Ad Monachos*, passim; Steven D. Driver, *John Cassian and the Reading of Egyptian Monastic Culture* (New York: Routledge, 2002), 35–36.

¹² Se t.ex. Susanna Elm, "Evagrius Ponticus' Sententiae ad Virginem", *Dumbarton Oaks Papers* 45 (1991): 107. För *Den gudomliga stegen*, se t.ex. Endre von Ivanka, "Aufstieg und Wende: Zwei Auftypen im byzantinischen aszetischen Schrifttum", *Jahrbuch der Österreichischen Byzantinistik* 19 (1970): 142–43; Dimitrije Bogdanović, *Jovan Lestvičnik u vizantijskoj i staroj srpskoj književnosti* (Jean Climaque dans la littérature byzantine et la littérature serbe ancienne) (Vizantološki institut: Posebna izdanja 11; Beograd: Vizantološki institut, 1968), 131–32, 135. Se även not 14–15 nedan.

¹³ Johannes Klimakos, *Den gudomliga stegen* 23.28–36. Översättningen baseras på Mattheus Raders textutgåva från 1633 omtryck i Mignes *Patrologia Graeca* vol. 88.

(28) Själv tillräcklighet får oss att glömma våra felsteg, men att minnas dem är ödmjukhetens upphov.

(29) Högmödet är en yttersta fattigdom i själen, vilken inbillar sig att det finns rikedom i mörkret.

Den avskryvårda [lidelsen] hindrar inte bara våra framsteg, utan kastar oss också ner från höjden.

(30) Högmödet är som ett granatäpple som är ruttet inuti, men som glänsar av skönhet på utsidan

(31) En högmödig munk behöver ingen demon, för han har blivit en demon och en fiende till sig själv.

(32) Mörkret är främmande för ljuset.
Den högmödige är främmande för alla slags dygder.

(33) I de högmödigas hjärtan föds hädiska ord.
I de ödmjukas själar himmelska visioner.

(34) En tjuv avskyr solen. En högmödig föraktar de saktmodiga.

(35) Jag vet inte hur, men de flesta som är högmödigas är okunniga om sig själva.
De tror sig vara fria från lidelser, men ser sin fattigdom när de lämnar livet.

(36) Den som är fången i detta behöver Herren,
för "människors hjälp är" för honom "ingenting värd" (Ps. 108.13).

För de flesta forskare har *Den gudomliga stegen* snarast framstått som en mosaik av sentenser och råd kring vissa teman.¹⁴ Jean-Claude Larchet har menat att texten snarast verkar vara en snabb sammanställning av anteckningar som Johannes samlat under åren. Texten framstår för Larchet mer som en ofärdig skiss än en färdig text.¹⁵ På ett eller annat sätt förefaller texten oftast nästan oberörd av själva skrivandet eller skrivprocessen. Det är som om det djupa innehållet och den helighet som står i fokus, nätt och jämt landat i en verklig text. I de få, och otillräckligt uppmärksammade studier,¹⁶ där man faktiskt sett litterära ambitioner eller spår av retorik i *Den gudomliga stegen* har dessa iakttagelser inte ändrat synen på texten som en samling med visdomsord. Retoriken har ingen direkt betydelse för tolkningen av innehållet i texten, utan har snarast setts som något som endast förhöjer uttrycket i de insiktsfulla råden och tankarna.¹⁷

¹⁴ Se t.ex. Gueric Couilleau, "Jean Climacque (saint)", *Dictionnaire de Spiritualité* 8:374; Walther Völker, *Scala paradisi: Eine Studie zu Johannes Climacus und zugleich eine Vorstudie zu Symeon dem Neuen Theologen* (Wiesbaden: Steiner, 1968) 1–2; 72; 191. Se även John Chrystavgis, "The Sources of St. John Climacus (c. 580–649)", *Ostkirchliche Studien* 37 (1988): 3; Bogdanović, *Jovan Lestvičnik*, 131–32.

¹⁵ Jean-Claude Larchet, "'Die Leiter des Göttlichen Aufstiegs' von Johannes Klimakos", *Ostkirchliche Studien* 49.4 (2000): 275, 277.

¹⁶ De två viktigaste litterära studierna är Dimitrije Bogdanović, *Jovan Lestvičnik u vizantijskoj i staroj srpskoj književnosti* (se not 12 ovan) och John Duffy, "Embellishing the Steps: Elements of Presentation and Style in the Heavenly Ladder of John Climacus", *DOP* 53 (1999): 1–17.

¹⁷ Se Bogdanović, *Jovan Lestvičnik*, 135; Duffy, "Embellishing the Steps", 8.

I det följande tänkte jag nu diskutera *Den gudomliga stegen* ur ett litterärt perspektiv, för att se vad som döljer sig under textens yta ifråga om bildningsarv. Jag tänkte diskutera två aspekter: (i) Textens genre och komposition, (ii) Textens syfte.

I båda fallen är alltså avsikten att försöka belysa på vilka sätt som texten är beroende av ett antikt bildningsarv.

Den gudomliga stegens komposition och genre

Vid en närmare analys av hur de enskilda stegen i *Den gudomliga stegen* är komponerade, finner vi bakom textens enkla och till synes okomplicerade yttre inte bara retoriska figurer, som tidigare har uppmärksammats, utan en långt mer avancerad komposition än vad texten vid första anblicken ger sken av. Texten förefaller långt mer rotad i en bildad kultur än vad man först kanske tror, framför allt i en litterär kultur knuten till den grekisk-romerska filosofin.

Om vi ser närmare på hur Johannes fogar samman sina visdomsord och råd är det tydligt att han använder sig av flera vanliga litterära konventioner som vi även finner i moraltraktater inom grekisk-romersk filosofi. För det första använder sig Johannes av en vanlig konvention för hur man argumenterar och utvecklar ett tema i en text. Enligt denna konvention eller modell bör det man som vill övertyga sin läsare om ges ytterligare tyngd med olika lämpliga litterära medel. En tes bör inte bara presenteras för sig själv utan även bekräftas och broderas ut genom att man lägger till t.ex. en motsats, en analogi, ett exempel, en text med auktoritet, eller en uppmaning till läsaren eller åhöraren att följa tesens implikation.¹⁸

Om vi nu återvänder till det textparti från *Den gudomliga stegen*, som jag anförde tidigare, kan vi se hur texten är uppbyggd efter ett sådant mönster:

(28) Själv tillräcklighet får oss att glömma våra felsteg,
men att minnas dem är ödmjukhetens upphov. (motsats)

(29) Högmot är en yttersta fattigdom i själen,
vilken inbillar sig att det finns rikedom i mörkret.
Den avskyvärda [lidelsen] hindrar inte bara våra framsteg,
utan kastar oss också ner från höjden. (proposition)

¹⁸ Vi finner ett sådant sätt att argumentera i moraltraktater av bl.a. Seneca d.y. och Plutarchos, se Rydell Johnsén, "Reading John Climacus: Rhetorical Argumentation, Literary Convention and the Tradition of Monastic Formation" (dokt.avh, Lunds universitet, 2007), 157–60. Sättet att argumentera finns även återspeglad i grundläggande övningar (*progymnasmata*) i litterär komposition, som användes i dåtidens skolor, se Rydell Johnsén, "Reading John Climacus", 30–37.

- (30) Högmod är som ett granatäpple som är ruttet inuti,
men som glänser av skönhet på utsidan (analogi)
- (31) En högmodig munk behöver ingen demon,
för han har blivit en demon och en fiende till sig själv. (exempel)
- (32) Mörkret är främmande för ljuset.
Den högmodige är främmande för alla slags dygder. (analogi)
- (33) I de högmodigas hjärtan föds hädiska ord.
I de ödmjukas själar himmelska visioner. (motsats)
- (34) En tjuv avskyr solen.
En högmodig föraktar de saktmodiga. (analogi)
- (35) Jag vet inte hur,
men de flesta som är högmodiga är okunniga om sig själva.
De tror sig vara fria från lidelser,
men ser sin fattigdom när de lämnar livet. (exempel)
- (36) Den som är fången i detta behöver Herren,
för "människors hjälp är" för honom "ingenting värd" (Ps 108:13). (exempel)

I korthet kan man säga att texten sönderfaller i två motsatser (28 och 33), som inleder var sin kedja som Johannes utvecklar så att de kompletterar varandra och leder texten framåt. I den första delen antyds att högmod handlar om en brist i medvetenhet om sina felsteg. Sedan presenteras högmod på olika sätt som en inre tomhet eller fattigdom (29–32). Sedan i den andra delen, från och med den andra motsatsen (33) förs argumentationen *ett steg till*. Tanken på högmod som en brist i medvetenhet om sina felsteg och som en fattigdom utvecklas och knyts samman. Det inte bara så att den högmodige glömmer sin *historia*, inte heller att han eller hon inte är tillräckligt ödmjuk. Den yttersta bristen handlar om seende och självinsikt, att den högmodige överhuvudtaget är okunnig om *sig själv* – häri ligger fattigdomen; den högmodige ser inte ens sin egen fattigdom. Om man är riktigt fången i en sådan bristande självinsikt hjälper det inte vad människor säger. Man behöver då gudomlig hjälp för att lära sig se, som Johannes påpekar i det sista exemplet (36).

Sådana här textpartier fogar Johannes sedan till andra, men inte i en löst *associativ* kedja som enbart kretsar kring ett visst tema, vilket vore typiskt för en samling visdomsord. Utan de olika bitarna blir till *argument* i en större helhet som i sin tur följer ytterligare en retorisk modell: mönstret för hur man bygger upp ett retoriskt tal, med inledning, tes, argumentation för tesen och konklusion. Dessa fyra delar utgör så att säga stommen för den övriga argumentationen i ett steg.

Vad vi har att göra med i *Den gudomliga stegen* är således inte en enkel samling visdomsord, som man ofta menat, utan en *argumentativ* text eller traktat. Det är en text som kräver att läsaren följer den linje som Johannes bygger upp i texten för att förstå vad han egentligen vill säga. Ofta antyder Johannes bara vad han är ute efter i stegets inledande delar, men ju längre läsaren kommer i

texten desto tydligare blir hans poäng. Det slutliga klargörandet kommer i stegets slutparti.¹⁹

Om man nu jämför det här sättet att bygga en argumentation i texten, med hur t.ex. Plutarchos eller Seneca d.y., två betydande filosofer under tidig kejsartid, skriver sina moraltraktater, visar det sig att dessa författare i mycket använder precis samma litterära tekniker och konventioner.²⁰ Den betydande skillnaden är mest en fråga om stil och förstås vilka auktoritativa texter som författarna åberopar när de argumenterar. Johannes text är mer uppstyckad i små enheter än Plutarchos och Senecas texter, även om vi finner liknande tendenser även hos dem. Johannes auktoriteter är bibelns texter och texter av andra asketiska författare. Auktoritativa texter för Plutarchos och Seneca är Homeros och andra antika poeter liksom olika grekisk-romerska filosofer.

För att summera vad jag sagt så här långt: Om man ser närmare på *Den gudomliga stegens* litterära komposition visar det sig att texten är mer rotad i en bildad kultur än vad man först anar. Bakom den fragmentariska och enkla formen, liksom bakom textens enkla stil, döljer sig en mer avancerad komposition och en mer sofistikerad undervisning än vad texten ger vid handen vid första anblicken. De retoriska dragen som man tidigare sett i texten är inte bara en dekoration som förhöjer uttrycket, utan de används av Johannes som ett led i att övertyga läsaren. Vad som skiljer texten från ett mer prunkande retoriskt tal är att retoriken är mer måttfullt använd och i viss mån faller ur synfältet på grund av textens fragmentariska form och enkla språk. Det litterära kunnandet finns där under ytan men döljs av textens enkla form och stil.

Det är också tydligt att texten bygger på samma litterära och retoriska konventioner som vi finner i traktater inom grekisk-romersk filosofi. Det finns alltså en påtaglig *kontinuitet* mellan Johannes text och litteratur knuten till grekisk-romersk filosofi. *Den gudomliga stegen* är inte en enkel komposition, åtminstone inte om man som läsare vill ta del av undervisningen i dess fullhet. Texten verkar snarast ställa samma krav på sin läsare som filosofiska traktater ställde på sina bildade läsare. *Den gudomliga stegen* förefaller alltså vara föga anpassad till en obildad läsekrets. Visserligen är textens stil enkel och retoriken måttfullt använd, men det handlar inte om att författaren avstått från retorik och argumentation för att anpassa texten till en monastisk miljö. Retoriken är själva navet i det Johannes vill säga. Det förefaller som om vi antingen har att göra med en text avsedd för en delvis annan läsekrets än klostrens obildade munkar eller så är de tänkta läsarna i klostren mer bildade än vad vi vanligen förutsätter.

¹⁹ För utförligare diskussion, se Rydell Johnsén, "Reading John Climacus", 51–122.

²⁰ För utförligare diskussion, se Rydell Johnsén, "Reading John Climacus", 132–60.

Den gudomliga stegens syfte

Jag tänkte nu i korthet även se lite närmare på *Den gudomliga stegen* som helhet och hur texten var tänkt att läsas. Vad är egentligen syftet med det som Johannes skriver? Ofta har man betraktat *Den gudomliga stegen* som en "systematisering" eller en sammanställning av ökenfädernas visdom, d.v.s. som om Johannes samlat fädernas undervisning under olika teman, och sedan ordnat dem systematiskt i form av en stege. Med få undantag har man sett denna systematisering som en analys eller en beskrivning av den monastiska vägen från avsägande av världen till de högre dygderna.

Är detta då en rättvisande bild av *Den gudomliga stegen*? Är detta vad Johannes ville åstadkomma med sin text? Nej, som vi ska se är texten inte så mycket en *beskrivning* av munkens väg till fullkomning, som den är en del av denna väg, i sig själv som text. *Den gudomliga stegen* är inte bara en allmän samling med andliga råd att ta till sig under olika stadier på den monastiska vägen, utan en text med ett *specifikt syfte*, att förbereda munken i klostret för det ensamma livet (*hesychia*) i cellen utanför klostret. På detta sätt är texten inte bara en beskrivning av vägen utan en del av själva vägen.

Hur kan man då se detta? Om man tittar närmare på kapitelindelningen i *Den gudomliga stegen*, visar det sig att denna inte är något som Johannes skapat på egen hand för att systematisera traditionen. Om man jämför *Den gudomliga stegen* med hur man tematiskt har ordnat apophthegmerna i den s.k. *grekiska systematiska samlingen*,²¹ så är det tydligt att Johannes har använt sig av just denna ordning, men också att han ändrat på den i viss utsträckning för att passa sin egen undervisning.²² Den *systematiska samlingen* har en riktning till munkar i ett kloster. De högsta dygderna bland samlingens teman är förknippade med ett sådant liv, t.ex. lydnad, tålmod, gästfrihet och barmhärtighet. I *Den gudomliga stegen* däremot har dessa dygder antingen flyttats till början av *Den gudomliga stegen* (lydnad och tålmod) eller så har de tagits bort (gästfrihet och barmhärtighet). I slutet av *Den gudomliga stegen* finns i stället dygder mer förknippade med eremitlivet: urskilningsförmåga, inre stillhet och lidelsefrihet. Kapitlet om vaksamhet i slutet av den *systematiska samlingen* har också fått en mer specifik betydelse i *Den gudomliga stegen*. Här handlar det inte bara om vaksamhet i allmänhet utan om vaksamhet i eremitlivet, i livet i ensamhet utanför klostret.²³

²¹ För den grekiska systematiska samlingen, se Jean-Claude Guy, utg., *Les Apophthegmes des Pères: Collection systématique* (Sources Chrétiennes 387, 474, 498; Paris: Cerf, 1993, 2003, 2005).

²² För en mer utförlig diskussion av det följande, se Rydell Johnsén, "Reading John Climacus", 216–39.

²³ Med eremitliv avses här inte bara ett liv där munken levde i total ensamhet avskild från andra munkar, utan även de eremiter som levde större delen av veckan i ensamhet, men som en del av en större eller mindre grupp av munkar runt en vis abba, och som under lördagen och söndagen ofta samlades till en gemensam måltid och ett gemensamt gudstjänstfirande.

Vad innebär då de här omflyttningarna? Jo, vad Johannes har gjort är att han har ändrat en modell som uppmanar till dygder lämpliga i ett kloster, till en modell som leder munken *från* klostret *till* eremitlivet.

Om vi nu ser på vilka *läsare* som Johannes vänder sig till så är det tydligt, att han riktar sig till munkar i en klostergemenskap. Det gäller nu inte bara de grundläggande stegen i början av texten, vilket man skulle kunna tro, utan även det steg som explicit handlar om eremitlivet (steg 27 om *hesychia*). I steg 27 riktar sig Johannes uttryckligen inte primärt till *eremiter*, för att ge dem vägledning i det liv de redan lever, utan till *munkar* i klostret.²⁴

Vad kan vi då dra för slutsatser av detta? Jo, *Den gudomliga stegen* verkar vara tänkt att läsas på samma sätt som man ofta läste moraltraktater i filosofskolorna. Här fungerade ofta sådana texter som en slags förberedelse, för att öva sig och skaffa sig redskap för att hantera framtida situationer.²⁵ På samma sätt verkar alltså *Den gudomliga stegen* vara tänkt att förbereda munken i klostret för ett liv i ensamheten (eller *hesychia*) utanför klostret. Eremitlivet var inget som vem som helst fick ge sig på, utan det krävdes att man var väl förberedd. En sådan förberedelse skulle man skaffa sig just i klostret. Här skulle man tränas och öva sig för att först när man var mogen och väl förberedd ta steget ut till ensamheten i en cell avskild från det övriga klostret. Så fungerade också det monastiska livet på Sinai under 500- och 600-talen.²⁶

Till sist, kan vi gå ytterligare ett steg när det gäller hur *Den gudomliga stegen* verkar har varit tänkt att fungera och läsas. Om vi ser på hur Johannes använder och refererar till olika *apophthegmer*, d.v.s. olika tänkespråk, i sin text, vilket han gör ganska ofta, så är det tydligt att han verkar förutsätta att hans läsare redan är *bekant* med de här tänkespråken och berättelserna. Det är inte bara så att Johannes alltid endast parafraiserar eller alluderar till ett visst tänkespråk eller en viss berättelse i stället för att citera den, han återger ofta så lite av berättelsen att läsaren måste ha läst den *innan* för att överhuvudtaget förstå

²⁴ *Den gudomliga stegen* 27.1; 27.39. Johannes tilltalar även sin läsare på samma sätt i de inledande stegen, som i de mer avancerade, se Rydell Johnsén, "Reading John Climacus", 234–35.

²⁵ Se Pierre Hadot, *Philosophy as a Way of Life: Spiritual Exercises from Socrates to Foucault* (red. A. I. Davidson; övers. M. Chase; Oxford: Blackwell, 1995), 59–60; Ilsetraut Hadot, *Seneca und die griechisch-römische Tradition der Seelenleitung* (Berlin: de Gruyter, 1969), 55–60, 103–5.

²⁶ Se Bernard Flusin, "Le monachisme du Sinäi à l'époque de Jean Climaque", *Contacts: Revue française de l'Orthodoxie* 214 (2006): 203–4. Utifrån Anastasios av Sinai vet vi att Justinianus kloster tog emot noviser som ett första steg mot eremitlivet. Först efter det var man mogen för eremitlivet. *Den gudomliga stegen* var dock inte primärt adresserad till Justinianus kloster, utan till munkarna i Raithu på Sinaihalvöns västra sida. Arkeologiska utgrävningar vid Raithu har dock visat att det sannolikt fanns ett liknande kloster även här, se Uzi Dahari, *Monastic Settlements in South Sinai in the Byzantine Period: The Archeological Remains* (Jerusalem: Israel Antiquities Authority, 2000), 140–41. Det är inte osannolikt att detta kloster fungerade på samma sätt som klostret vid Moseberget, se Rydell Johnsén, "Reading John Climacus", 237–39.

vad Johannes är ute efter.²⁷

Det förefaller alltså vara så att Johannes i sin undervisning i *Den gudomliga stegen* förutsätter att hans läsare redan är bekant med de tänkespråk som han refererar till. *Den gudomliga stegen* verkar alltså spegla och förutsätta ett mer eller mindre formellt undervisningsprogram eller läsprogram för munkarna i klostret, där de i ett första steg introducerades i traditionen via samlingar av tänkespråk, för att först sedan förberedas för eremitlivet, som ett nästa steg, genom en vidare läsning av *Den gudomliga stegen*.

Vad som är intressant med ett sådant tvåstegsprogram är, för det första, att det verkar implicera att munkarna på ett eller annat sätt förutsattes ta del av de här texterna i klostret, d.v.s. att den monastiska miljön, åtminstone på Sinai på 600-talet, inte bara innefattade en fostran och undervisning öga mot öga mellan abban och hans lärjunge, utan i hög grad också en undervisning via texter. För det andra så är det intressant att se att ett sådant tvåstegsprogram även verkar svara mot hur man undervisade sina adepter åtminstone i vissa filosofskolor. Epikuros lät sina lärjungar först lära sig de grundläggande filosofiska principerna genom att läsa en samling av sådana principer. Dessa skulle mediteras över dagligen och internaliseras för att lätt ha till hands, vilket inom parentes påminner om hur samlingarna med tänkespråk förmodligen lästes i klostren.²⁸ Först efter det, var den unge filosofen redo att läsa mer omfattande traktater.²⁹ Det verkar alltså som om vi även i detta fall har att göra med någon form av kontinuitet mellan filosofskolorna och den senare munktraditionen.

Slutsats

För att sammanfatta, så visar en närmare litterär analys av *Den gudomliga stegens* till synes enkla och of sofistikerade yttre att texten bär på många band till en bildad kultur.

För det första har vi att göra med en långt mer avancerad text än vad texten vid första anblicken kan ge sken av. Den litterära kompositionen är mer rotad i en bildad litterär kultur än vad man först kanske tror. Texten kan förefalla enkel och retoriken endast en oavsiktlig frukt av författarens bildning, men retoriken, som texten är full av, är inte bara en dekoration utan direkt betydelse för innehållet, utan själva navet i det Johannes vill säga.

För det andra är både det sätt som texten är skriven på och det sätt som texten verkar var tänkt att användas och läsas på, på ett påtagligt sätt, förbundet med en tidigare filosofisk litterär tradition.

²⁷ För exempel och vidare diskussion, se Rydell Johnsén, "Reading John Climacus", 284–85.

²⁸ Se t.ex. Hadot, *Philosophy as a Way of life*, 133.

²⁹ Hadot, *Seelenleitung*, 53–55.

För det tredje ter sig textens enkla stil inte så mycket som en anpassning till enkla obildade läsare. Både textens avancerade uppbyggnad liksom den läsning som den tycks förutsätta, förefaller inte bara kräva en mer bildad och textberoende monastisk undervisningsmiljö, utan också en läsare, som fränsett möjligtvis en rik kännedom om antik litteratur, var lika bildad som en läsare av filosofiska traktater.

BOKANMÄLNINGAR OCH RECENSIONER

Raffaella Cribiore: *The School of Libanius in Late Antique Antioch*. Princeton: Princeton University Press, 2007.

Professor Cribiore vid Columbia University (nu vid New York University) är en av dessa formidabla kvinnliga forskare, av vilka det f.n. verkar gå tretton på dussinet i Amerika. Hon har i sina tidigare arbeten varit intresserad av pagan och kristen paideia i det hellenistiska och romerska Egypten (*Gymnastics of the Mind*, 2004).

Till Cribiores förtjänster hör att hon behärskar latin och grekiska tillräckligt bra för att vara i stånd att självständigt läsa de texter som hon baserar sin idéhistoriska forskning på. Att hon dessutom läser italienska, franska och tyska stärker naturligtvis hennes forskningskapacitet.

I föreliggande bok har hon läst allt av retorn och kulturkritikern Libanios (314–ca 393), vilket redan det måste anses vara en bragd med tanke på den litterära kvarlåtenskapens väldiga omfång (12 volymer i Foersternormgivande edition 1903–1927).

Min egen lärare i grekiska Albert Wifstrand hade tre grekiska författare som han betecknade som svåra. Libanios var en av dem. De andra två var aposteln Paulus och byzantinaren biskop Arethas.

The School of Libanius ger en rundmålning av den politiska och kulturella verksamheten i 300-talets Antiokia. Många har försökt skildra den tiden tidigare: Petit 1955, Festugière 1959, Downey 1963 och Norman 2000. Norman har också givit ut ett urval ur Libanios skrifter i tre Loeb-band (talen och breven). Separat har han ederat och översatt den s.k. Självbiografen.

Ändå får man säga, att Cribiore åstadkommer något originellt. Hon koncentrerar sig nämligen på vad Libanios brev från två perioder (355–365 och 388–93, från mitten resp. slutet av hans karriär) har att säga om hans verksamhet som lärare i retorik i Antiokia, dvs lärare i det ämne (eller den ämnesgrupp) som förde in eleverna på lysande ämbetsmannabanor. När det gäller eleverna Johannes (Chrysostomos), Theodoros (från Mopsuhestia), Basilios (den Store) och Gregorios (från Nazianz) förde som bekant lärdomarna från Libanios fram dem till ledande positioner inom det sena 300-talets kyrka.

Cribiore publicerar i ett appendix översättningar av ca 200 brev. Dessa brev kommenteras på olika sätt boken igenom och är framställningens ryggrad. Tidigare hade vi ca 100 översatta brev i Festugières bok om Antiokia. Hon uttalar sig negativt om Festugières insats som översättare, vilket måste skyllas på den unge forskarens lust att hävda sig. Hon menar, att hon själv översätter närmre grekiskan men har trots det inte mycket att säga om det affekterade och lite spinösa i Libanios grammatik och språkbehandling.

Breven är för det mesta skolrapporter hem till elevernas föräldrar. Föräldrarna måste hållas vid gott mod; det var ju de som betalade honorar och inackorderingsavgifter. Ofta blev eleverna kvar hos Libanios i flera år. Här kommer två brev till morfar Hierakion. Tyvärr trycker Cribiore inte av det grekiska originalet, något som faktiskt förminskar bokens värde och användbarhet. Att sitta med 1544 brev på datorskärmen är inget vettigt substitut, åtminstone inte för den här anmälaren.

1. Ὁ τῆς παιδός σου παῖς τοιοῦτός ἐστιν, οἷον εὖξαιτο ἂν ὁ πάππος, λόγων ἐραστής, σωμάτων οὐκ ἐραστής, θράσους ἀφεστηκώς, ἐπιεικεία φίλος, ἀρέσκων ἐμοί, τοὺς ἐταίρους ἐξημμένος. 2. ταῦτα αὐτῷ συνειδώς σιγᾶν οὐκ εἶχον. ἐγὼ γὰρ οἶδα μὲν κατηγορεῖσθαι νέων ἔξω κόσμου φερομένων, οἶδα δὲ ἐπαινέσθαι μένοντας ἐν τῷ τεταγμένῳ. 3. τὸν οὖν Διόφαντον τοῦτον ἕνα τῶν ἃ χρῆ ποιούντων εὐρῶν ἠγησάμην ἄδικον μὴ καὶ τῷ πάππῳ τὴν ἀκοὴν εὐφραῖναι.

Cribiore 62. Foerster 601 (år 357): Till Hierakion

1. Din dotterson är sådan som hans morfar skulle önska: han är en älskare av vältalighet men inte en älskare av kroppar; han avhåller sig från fräckhet och iakttar decorum; han behagar mig och står på mycket god fot hos sina vänner. 2. När jag lade märke till detta hos honom, kunde jag inte förhålla mig tyst. För jag vet hur man skall kritisera pojkar som inte uppför sig ordentligt, men jag vet också hur man skall berömma dem som håller sig till spelreglerna. 3. Eftersom jag fann, att Diophantos är en av dem som gör vad de bör göra, så tänkte jag att det inte var orätt att glädja också morfars öra.

1. Τοιοῦτος ἦν ἐκ παιδός ὁ Διόφαντος· σώφρων, ἐπιεικής, ἐθελουργός, τοῖς βελτίστοις ἀρέσκων. εἰ οὖν εἰς τὸ αἶμα τῆς ἀρετῆς τὸ πλεον ἔρχεται, σοὶ δεῖ τὴν χάριν ἔχειν καμὲ καὶ Διόφαντον, ὅς τὰ σὰ καλὰ διὰ μέσης τῆς μητρὸς ἐδέξατο. 2. εἶναι μὲν οὖν αὐτὸν εἰς ἐμὲ χρηστὸν καὶ ἔσσεσθαι πιστεύω· ποιείσθω μέντοι πρὸς ἐμὲ τὰς ἀμοιβὰς ἀπὸ τοῦ πειραῖσθαι λέγειν, τῶν δ' ἄλλων ἀφείσθω φροντίδων.

Cribiore 63. Foerster 766 (år 362): Till Hierakion. (Hade dottersonen verkligen vistats fem år i Libanios skola?)

1. Sådan var Diophantos alltsen barnsben: klok, juste, arbetsvillig och omtyckt av de bästa. Om mycket av hans duglighet beror på blodsarvet, så måste både Diophantos och jag vara tacksamma mot dig, eftersom han ärvde dina goda egenskaper genom sin mor. 2. Jag tror att han är och kommer att vara god mot mig, men låt honom göra en återbetalning till mig genom att han prövar på att framföra deklamationer (gr. λέγειν) och låt honom känna sig fri från alla andra omsorger.

Det är inte lätt att helt förstå, hur förmågan att tala väl betydde allt för dem som ville göra karriär i den tidens *civil service*. Även för dem som aspirerade på högre tjänster inom kyrkan var förmågan att tala väl Alpha och Omega. Detta senare är något lättare att förstå för oss i dag.

Den stora vändpunkten i Libanios liv var bekantskapen med den blivande kejsar Julianos. Hedningen Libanios hoppades helt säkert på en pagan renässans. Därav blev som bekant intet. Den som inte vet så mycket om kejsar Julianos rekommenderas att läsa Gore Vidals fina och i fråga om historiska fakta pålitliga roman om Julianos från 1964. Cribiore tar inte upp den i sin litteraturlista men det gör Norman i bibliografin i Loeb-upplagan. Heder åt honom!

Libanios sista två decennier i Antiokia blev inte lyckliga. Han blev alltmer marginaliserad och *der Welt abhanden gekommen*. Hans kommentarer i tal, brev och i den s.k. Självbiografin är bittra. Läs t.ex. tal nr 2 "Till dem som kallade honom tröttsam" (πρὸς τοὺς βαρὺν αὐτὸν καλέσαντας).

Böcker som Cribiores kommer inte till i ett vacuum utan förutsätter ett levande universitet och kollegor med vida horisonter. Hösten 2004 tillbragte hon vid Institute for Advanced Study i Princeton. Där kunde hon också beundra och inspireras av en vacker mosaik från Antiokia.

Jag undrar vad Cribiore skulle säga om det Institut för Avancerade Studier som just nu skapas på ruinerna av den gamla Klassiska Institutionen i Lund, där Martin P. Nilssons ande fortfarande levde under min studietid. I detta *House of Excellence* (alltså f.d. Klassiska Institutionen och Antikmuseet) skall enligt *Rector Magnificus* Göran Bexell och hans rådgivare sitta toppforskare inom alla discipliner och befrukta varandras tänkande.

Martin P. Nilsson grundade i början av förra århundradet universitetsämnet Klassisk Fornkunskap och Antikens Historia. Kultur- och idéhistorikern Raffaella Cribiore verkar med stor framgång - utan att känna till denna ämnesbenämning - innanför detta ämnes numera enbart symboliska murar.

LARS RYDBECK

[Bokanmälan har tidigare publicerats *Aigis* 8.2 (2008).]

Gregor af Nyssa: [Makrinas Liv, Om Sjælen og Opstandelsen, Den Kateketiske Tale]. Oversættelse og indledning ved Jørgen Ledet Christiansen. København: Anis 2007, 240 s.

Hvis man ser en bog med titlen »Gregor af Nyssa«, vil man umiddelbart forvente, at der er tale om en monografi om Gregor af Nyssa. Men det er der ikke tale om her. Der er tale om en oversættelse af tre skrifter af Gregor af Nyssa. Og »Gregor af Nyssa« er ikke bogens titel, men bogens forfatter. Derfor har jeg ovenfor i skarp parentes tilføjet titlerne på de tre værker af

Gregor af Nyssa, selv om titlerne ikke fremgår af bogens titelblad.

At det ikke kun er mig, der er overpertentlig, fremgår af, at det danske bibliotekssystem (www.bibliotek.dk) er blevet forvirret og tror, at der er tale om anden udgave af en tidligere bog fra forlaget Anis med samme »titel«. Men det er ikke tilfældet. I 1994 udsendte forlaget Anis en bog med titlen »Gregor af Nyssa«. Men igen var der ikke tale om en monografi om Gregor af Nyssa, men en bog med dansk oversættelse af to værker af Gregor af Nyssa, nemlig *Over Fadervor* og *Mod Skæbnetroen*. Sidstnævnte værk var oversat af Jørgen Ledet Christiansen, og han har siden arbejdet videre – med store afbrydelser – på at gøre Gregor af Nyssas tanker tilgængelige i moderne sammenhæng. Og det er der nu kommet denne bog ud af.

Det sidste af skrifterne, *Den Kateketiske Tale* (CPG 3150: *Oratio catechetica magna*), har mig bekendt ikke tidligere været oversat til noget nordisk sprog. Skriftet kan måske betragtes som Gregor af Nyssas vigtigste dogmatiske skrift, så det kan da kun hilses velkommen i nordisk (dansk) oversættelse. Skriftet er ikke primært polemisk i indhold og tone, men er et forsøg på at sammenfatte centrale punkter i den kristne tro – muligvis det vigtigste forsøg i tiden efter Origenes og før Augustin.

Som introduktion til oversættelsen har Jørgen Ledet Christiansen lavet en indholdsoversigt. I kort form består skriftet af tre dele: Første del handler om den treenige Gud; anden del om synden, inkarnationen og menneskets helbredelse ved Kristus, og sidste del om sakramenterne, dåb og nadver. Der er ikke tale om en katekese beregnet til umiddelbar anvendelse over for katekumener, men om en dogmatisk oversigt og introduktion beregnet for dem, der skal stå for den kateketiske undervisning.

De to andre skrifter af Gregor af Nyssa er tidligere oversat til svensk af Sten Hidal (1999), men har ikke været oversat til dansk. Det drejer sig om *Makrinas Liv* (CPG 3166: *Vita s. Macrinae*) og *Om Sjælen og Opstandelsen* (CPG 3149: *Dialogus de anima et resurrectione*).

Det har flere gange i nordisk patristisk sammenhæng været drøftet, om det ikke var tilstrækkeligt, at patristiske skrifter forelå i oversættelse til et af de nordiske sprog. Ved en koordineret indsats og aftale kunne man derved på nordisk plan opnå en bredere dækning af patristiske oversættelser. Men et sådant marked eksisterer tilsyneladende ikke. Hvis der ikke er en oversættelse til ens eget sprog, foretrækker de fleste tilsyneladende snarere end oversættelse til engelsk end til et andet nordisk sprog. Og hvis det nu er betingelserne, skal det da kun hilses meget velkomment, at engagerede enkeltpersoner giver sig i lag med at lave moderne oversættelser af patristiske skrifter, som de er interesserede i.

Bogen indgår som bind 5 i den århusianske serie om *Antikken og Kristendommen*. De oversatte skrifter af Gregor af Nyssa ses i denne sammenhæng som eksempler på mødet og konfrontationen med den

antikke verden. Det skrift der passer bedst med denne vinkling, er dialogen *Om Sjælen og Opstandelsen*, der i givet fald kan læses som et eksempel på den store påvirkning fra den antikke filosofi, herunder især Platon. Men andre vinklinger på skrifterne er bestemt også mulige. De kan fx også ses som markante eksempler på »matristik«.

Makrina er storesøster til både Basilios den Store og til Gregor af Nyssa. Og hun har betydet meget for begge. Det var hende, der fik Basilios til at vende sig mod et liv i kirkens tjeneste. Og lillebroder Gregor af Nyssas vita har til formål at fremhæve søsterens liv som et eksempel til efterfølgelse. I dialogen *Om Sjælen og Opstandelsen* foregår samtalen mellem Gregor på den ene side og Makrina på den anden side. Og det er ikke Makrina, der har rollen som den der tager imod belæring, men derimod Gregor af Nyssa, der kalder hende søster og lærer og lader sig belære af hende. Og meget større ære kan man vel ikke tilskrives, når Gregor af Nyssa, der almindeligvis anses for den største teolog af kappadokierne, kalder storesøsteren Makrina for sin lærer.

Bogen indledes med en kort generel introduktion på fire sider til Gregor af Nyssa, samt to sider med litteratur. Tilsvarende model anvendes ved de tre oversatte skrifter, som alle indledes med en kort introduktion og en forholdsvis udførlig litteraturliste. Mest udførlig er indledningen på ti sider til dialogen *Om Sjælen og Opstandelsen*. Selv om det altid er godt at læse kilderne selv, ville det være ønskeligt med lidt mere hjælp til læseren til at forstå og perspektivere de oversatte skrifter.

Jeg har ikke den græske tekst i huset eller i nærheden, så jeg har ikke gjort noget forsøg på at kontrollere oversættelsen, men Jørgen Ledet Christiansen er en erfaren oversætter med en del andre oversættelser bag sig, så jeg vil mene, at man kan være ganske tryk ved oversættelsen. Umiddelbart vil jeg mene, at sætningerne flere steder med fordel kunne være gjort kortere af hensyn til forståeligheden.

At dømme efter litteraturfortegnelserne er der ikke skrevet meget om Gregor af Nyssa af nordiske forfattere. Det holder nu ikke helt stik, hvad man kan forvise sig om ved et besøg på *Nordisk Patristisk Bibliografi* på webstedet www.patristik.dk. Men det er alligevel overraskende sent, at Gregor af Nyssas forfatterskab er taget op til behandling i nordisk sammenhæng. Det skete først i 1977 med Kerstin Bjerre-Aspegrens disputats. Nu er der efterhånden ved at være oversat en del af hans skrifter, men vi har stadigvæk en generel monografi til gode.

HOLGER VILLADSEN

Susanne Grimheden, *Skriftens fara. Ordet och skriften i öknens tänkespråk*. Skellefteå: Artos & Norma, 2007. 152 sidor.

Öknens tänkespråk, samlade någon gång på 400-talet, finns i urval på svenska (t ex Per Beskow 1992). Samuel Rubenson och andra hävdar att de "obildade" ökeneremiter, vilka orden tillskrivs, var förtrogna med teologi, filosofi och retorik. Att de använde bibeln på ett medvetet sätt visade Per Rönnegård i sin doktorsavhandling (2007); även den aktuella boken har visat detta. Bibeln citeras sparsamt och tolkas i nära samband med en given situation. Tänkespråken har länge uppskattats som andlig vägledning inom den monastiska traditionen. Susanne Grimheden, präst i Svenska kyrkan, lyfter genomgående fram ordens själavårdande funktion.

De ofta underfundiga tänkespråken talar främst till viljan och samvetet. De vill vara befriande ord. Det heter om en person som bett en abba om råd: Han gjorde så och blev frälst. Amma Synkletika förstår 'frälsning' som en läkningsprocess. Hon säger: "Liksom de beskaste medicinerna driver ut giftiga kryp, så driver bön och fasta ut de onda tankarna." Öknens eremiter såg livet som en kamp och en strävan efter självkänedom. Därför kunde de ge sina medmänniskor råd, förmaning och uppmuntran på ett övertygande sätt. Säkert är det också så att öknens brist på intryck satt djupa spår hos dem som i korta och kärnfulla ord förmedlar visdom i kärleksfull omsorg om sin nästa. Kärlek till nästan, "Guds bud", betonas i tänkespråken. Bibeln används just för att främja relationerna människor emellan. Hur skall man hantera situationen när gäster dyker upp på en fastedag? Svaret blir att Guds lag står över människornas. Därför skall man bjuda gästerna på mat och även själv äta med dem. Ingen fastar ju då brudgummen är där (Joh 12:8; Mark 2:19). Viktig är också relationen till Gud med vilken den mänskliga relationen ständigt är förbunden: "Tron är början på nästankärleken. Slutet på nästankärleken är kunskap om Gud." Det är en fara med skriften om man bortser från relationerna till Gud och nästan och citerar den t ex utan att vilja lyda dess kallelse till handling eller bara för att visa att man är lärd. En lärjunge berättar för sin mästare: "När jag läser skriften vill min tanke fästa sig vid ordet, så att jag har något att säga när jag blir tillfrågad." Abban svarade honom: "Det är inte nödvändigt. Det är bättre att du är ren i sinnet och på det sättet blir bekymmerslös och lär dig tala."

Materialet redovisas väl, men man önskar att författaren resonerade lite mer om det. Dispositionen är oklar. Sakfel finns: Plutarkos (död 120 e.Kr.) påverkade förstås inte den forngrekiska moralfilosofin. Latinets *ruminatio* är inte ett verb utan ett substantiv. Men boken har mycket att ge. Författaren börjar i Gaza där tänkespråken redigerades och avslutar där – i amma Synkletikas anda: 'tappa inte modet inför det som är nu'.

AGNETA ENERMALM TSIPARIS

[Bokanmälan har tidigare publicerats i *Hela Jorden* 162.3 (2008): 22–23.]

Patrik Hagman, *Understanding Asceticism. Body and Society in the Asceticism of St. Isaac of Nineveh*, Åbo Akademi 2008.

I sin avhandling, *Understanding Asceticism. Body and Society in the Asceticism of St. Isaac of Nineveh*, undersöker Patrik Hagman hur askesen motiveras i de bevarade skrifterna av Isak av Nineve, en syrisk munk och mystiker som under en kort tid på 600-talet var biskop i Nineve i Mesopotamien, dagens Mosul i Irak. Avhandlingen är väl disponerad och mycket välskriven. Läsaren ges en god översikt över den nutida debatten kring begreppet askes och olika vägar att förstå askesens roll socialt och teologiskt. Presentationen av material och metod är tydlig. En brist är dock att det saknas tydliga bibliografiska uppgifter om källmaterialet. Avsaknaden av index över citerade ställen gör det också svårare att se hur källmaterialet utnyttjats.

Analysen av avhandlingens primärmaterial, Isaks egna texter, är väl genomförd och arbetet med att systematisera Isaks begreppsvärld och undervisning är imponerande. Den tydligt systematisk-teologiska ansatsen innebär att de historiska omständigheterna och frågorna kring texternas karaktär, adressater och syfte förblir helt underordnade. Relativt stort utrymme ges åt att redovisa nutida forskning om antropologi och soteriologi hos tre tidigare författare av stor betydelse för Isak, Theodoros av Mopsuestia, Evagrius av Pontos och Johannes av Apamea. Det förblir dock något oklart vilken roll dessa redovisningar har för avhandlingens analytiska arbete och för resultaten. Det är också osäkert om de träffar Isaks förståelse av sina föregångare.

Avhandlingen driver tesen att askesen hos Isak primärt skall förstås som kommunikation av ett budskap, en metod för asketen att gestalta sin övertygelse. Tesen är hämtad från modern teoribildning, men fungerar utmärkt som tolkningsram för Isaks texter. Frågan är dock om tesen helt träffar den historiske Isaks eget syfte. Bristen på tydliga och genomgående hänvisningar till ett sådant kommunikativt syfte i Isaks egna texter utgör här en svårighet liksom att andra perspektiv som återfinns i Isaks texter, till exempel askes som botgöring, inte tas upp till behandling.

Ett huvudområde för avhandlingen är Isaks syn på kroppen och de olika sätt på vilka han refererar till kroppen. En huvudtes här är att Isak gör en tydlig distinktion mellan kroppen som ett neutralt verktyg underställd själen och kroppen som hemvist för lidelserna. Att denna skillnad finns i texterna visas övertygande. Samtidigt frågar sig läsaren om inte det finns ett närmare samband mellan dessa två olika sätt att referera till kroppen, och man hade önskat en närmare diskussion kring frågor om inte det finns ett samband mellan betoningen av kroppen som ett verktyg för själen och den tonvikt som läggs vid kontrollen av lidelserna.

Avhandlingens styrka ligger i att den tar sig an ett inom den systematiska teologin i hög grad obearbetat fält och ifrågasätter traditionellt

avfärdande av askes som uttryck för kroppsförakt. I dagens samhälle med dess problem att hantera överflöd och välfärd, liksom förhållandet mellan kropp och själ är detta ytterst välkommet. Det är också i hög grad lovvärt att avhandlingen inte skyggat för svårigheterna att arbeta med ett material på syriska. Genom valet av Isak har författaren gjort en god insats i att väcka intresse och förståelse för den östsyrisk kristenhetens bidrag till teologin.

SAMUEL RUBENSON

György Heidl, *Origen's influence on the young Augustine. A chapter of the history of Origenism.* Notre Dame University, Louaize, & Gorgias Press 2003.

Hur Augustinus har påverkats av filosofiska riktningar och av tidigare kristna exegeter är som bekant mycket omdiskuterat. Ofta framhålles i detta sammanhang att man saknar en grundlig genomgång av vad Origenes betytt, och ämnet tycks på senare tid inte ha tilldragit sig mycket uppmärksamhet. Desto större anledning att söka sätta sig in i Heidls bok, men här kan endast ges en översikt över de problem man ställs inför och över verkets innehåll, utan djupare diskussion om skäl för och emot Heidls ståndpunkter.

Frågorna är svåra och intressanta. Det finns framför allt två problem. Det ena är att det ofta är svårt att veta vad Origenes egentligen ansåg. Orsakerna härtill är flera. En är att endast en del är bevarad av Origenes väldiga produktion, eftersom han fördömts som kättare, en annan att man ibland tillskrev Origenes åsikter som snarare utmärkte hans lärjungar, en tredje att Origenes ofta framlägger sina tankar som diskussionsinlägg; därvid kan man emellertid lätt tänka sig att Origenes valt att framlägga djärva åsikter på detta sätt för att inte väcka alltför mycket anstöt. Vidare slätar Rufinus i sin latinska översättning av den viktiga skriften *Peri archōn/De Principiis* (se n. 26) över eller bearbetar ställen där Origenes företräder anstötliga åsikter, och Rufinus uppger själv att han förfarit på detta sätt: han ansåg nämligen att sådana ställen hos Origenes var förfalskningar. Hieronymus och andra motståndare vill däremot i sina Origenes-citat gärna skärpa det oortodoxa. Det andra problemet är att det är svårt att spåra inflytanden hos Augustinus, då han sällan nämner föregångare vid namn, och då han omarbetar det han läst och gör det till sitt eget.

Det bör förutskickas att man allmänt anser att Augustinus knappast läste de grekiska fäderna på originalspråket utan i stort sett var hänvisad till latinska översättningar.

Beträffande latinska översättningar av grekiska verk finns det åtminstone tre problem: 1) fanns det överhuvudtaget en översättning?; 2) om så var

fallet, fanns den så tidigt att det var möjligt för Augustinus att använda den?; 3) om den fanns och om det av kronologiska skäl var möjligt för Augustinus att få tillgång till den, har han också använt den?

Heidls arbete är indelat i tre delar: 'Origen and Augustine's conversion', 'Augustine's *De Genesi contra Manicheos*' och 'Augustine's early protology and eschatology'. Flera bilagor handlar om spår av Origenes hos de latinska exegeterna.

I den första delen av arbetet tolkar Heidl framför allt avsnitt av de tidigaste skrifter vi har bevarade av Augustinus, dialogerna *Contra Academicos* (Mot akademikerna), *De beata vita* (Det lyckliga livet), och *De ordine* (Ordningen, i betydelsen världsordningen). Dessa skrifter författades redan på hösten 386, alltså strax efter Augustinus omvändelse. I *Contra Academicos* möter uttrycket *libri pleni* (innehållsrika böcker), böcker som väckt stor entusiasm hos Augustinus och hans krets. Man brukar anse att med *libri pleni* avses skrifter av nyplatoniker. Heidl anser däremot att Augustinus på detta ställe är påverkad, inte av nyplatonikerna utan av Origenes predikningar över Höga Visan. De paralleller som anförs är inte övertygande, utan den traditionella sammanställningen av *libri pleni* med nyplatoniska skrifter förefaller mera slående.

I kapitlet 'Simplicianus and the *libri pleni*' tänker sig Heidl att Simplicianus uppmanat Augustinus att läsa Origenes; den vanliga uppfattningen är att Simplicianus uttryckt en viss respekt för nyplatonikerna.

Heidl finner påverkan från Origenes i den tredje av de tidiga dialogerna, *De ordine*. Det säges där att det finns en annan värld som ej kan ses med kroppens ögon och endast kan skådas av ett fåtal som har en sund insikt (*sanus intellectus*). Enligt min uppfattning rör det sig om filosofiskt och exegetiskt allmängods.

Augustinus slutliga omvändelse till kristendomen beskrivs i den s.k. trädgårdsscenen (Bekännelserna 8, 12) och behandlas i kapitlet 'St. Paul and Rom. 13:13-14' hos Heidl. Denna scen har somliga betraktat som en i stort sett sann skildring, andra som fiktion. Heidl vill dra en parallell till Origenes kommentar till Höga Visan, där det talas om att Abraham får en gudomlig uppenbarelse sittande under ett träd i Mambre. Augustinus får också ett slags uppenbarelse i trädgården, då han känner sig uppfylld av ljus och ser mörkret skingras, men jag kan inte se att scenerna är särskilt lika.

I en andra del av arbetet behandlar Heidl inflytandet från Origenes i ett annat av Augustinus tidiga verk, *De Genesi aduersus Manicheos* (Mot manikéernas tolkning av Skapelsen), författat 388/389, alltså strax efter omvändelsen. Detta verk är av speciellt intresse därigenom att det är Augustinus tidigaste exegetiska arbete och avhandlar ett centralt ämne; han behandlar där skapelsehistorien och bekämpar manikéerna, som gjorde narr av Gamla testamentets berättelser, där det talas om Gud i mänskliga termer; har Gud,

som skapade människan till sin avbild, också liksom människan näsa, tänder m.m.? Augustinus bemöter detta huvudsakligen genom allegoriska tolkningar, en metod som Origenes flitigt använder, men som Augustinus senare delvis vänder sig emot.

I detta sammanhang bör det framhållas att ett samband mellan två exegeter inte nödvändigtvis bevisas av likheter hos dem. Liksom det finns ett filosofiskt allmängods finns det ett exegetiskt allmängods.¹ Vi vet ju t.ex. att Augustinus ivrigt lyssnat till Ambrosius predikningar, vi måste också föreställa oss att han diskuterat tolkningsfrågor med kunniga kristna, sådana som Simplicianus. Tanken på ett exegetiskt allmängods innebär att man måste ställa stora krav på överensstämmelser mellan två skrifter för att kunna konstatera att de är beroende av varandra. Det är min uppfattning att Heidls paralleller mellan Origenes och Augustinus ofta faller på att det mycket väl kan röra sig om allmängods.

I kapitlet 'The Fall' tar Heidl upp ett ställe där han spårar inflytande från Plotinos, vilket man inte uppmärksammat tidigare. Både Plotinos och Augustinus framhåller att man i andligt tillstånd inte har något behov av att tala med varandra, ty man förstår varandra utan språk; redan här i jordelivet kan vi ju ofta avläsa människors tankar i ansikte och ögon.

När det gäller syndafallet spårar Heidl inflytande från Origenes, och han har där förmodligen rätt i att ett samband finns, men påtalar inte de klara skillnader som också framträder.

Ett tredje avsnitt av verket heter 'Augustine's Early Protology and Eschatology'. Det första kapitlet, 'The Initial State of Man', handlar till stor del om Augustinus tidiga skrift *De Genesi aduersus Manicheos*. Jag kan inte se att Augustinus har något att göra med Origenes tanke att själarna fanns före skapelsen, och inte bara som tanke eller (okroppsliga) orsaker, utan som existerande varelser.

Det andra kapitlet i detta avsnitt heter 'The final State of the Creatures'. Heidl visar här, enligt min uppfattning övertygande, att Augustinus i sin tidiga skrift *De moribus Manicheorum* (Manikéernas seder) framvisar tankar som har samband med Origenes. Augustinus menar att allt som avfaller från Gud finner sin rätta plats; de rationella själarna (*rationales animae*) placeras bland lägre varelser, där de hör hemma efter sitt avfall; Guds godhet är emellertid sådan att allt återgår till det som en gång varit, alltså ett lyckligt tillstånd. Sådana tankar utgår från Apg. 3, 31, *apokatastasis pantōn*, "återuppriktandet av allt". I sina *Retractationes* (Revisioner, de tillrättalägganden som Augustinus gör på gamla dagar) tar han avstånd från dessa tankar, för vilka han hänvisar till Origenes som upphovsman.

¹ Se t. ex. *Sancti Augustini opera: De Genesi contra Manichaeos*. Edidit Dorothea Weber. Wien 1998, s. 18. (Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum. 91)

Det sista avsnittet om Augustinus tankar om skapelsen och de yttersta tingen heter 'The Resurrection of the Body'. Heidl lyckas här väl i att framhålla likheter mellan Origenes och Augustinus. Även påfallande likheter i ordalydelsen kan påvisas: dessa kroppar är lika änglarnas (*angelica corpora*), de är lysande och eteriska (*lucidissima atque aetheria*), allt med motsvarighet hos Origenes.

Ett fjärde avsnitt hos Heidl består av fyra olika bilagor, som alla handlar om hur olika exegeter påverkats av Origenes. De är inte av direkt intresse för den unge Augustinus. Frågorna som tas upp har dock ett icke föraktligt allmänintresse: även här ställs man inför problemet hur man skall bedöma inflytanden mellan olika författare. Frågorna är även här om det finns ett förhållande mellan skrifterna och, om så är fallet, i vilken riktning det går; det gäller härvid att komma fram till en kronologi, så att man inte råkar hävda att en yngre skrift påverkat en äldre. Och att tidsbestämma en skrift är inte lätt. Som ett exempel kan nämnas att den s.k. *Tractatus Origenis* som behandlas av Heidl daterats både till 200-talet och till början av 500-talet.

Sammanfattningsvis kan sägas att många av Heidls teser inte är övertygande. Till de mindre lyckade hör enligt min uppfattning tanken att den unge Augustinus skulle ha känt till Origenes kommentar till Höga Visan, och att med *libri pleni* åsyftas verk av Origenes. Även om Heidl inte säger rent ut, skulle hans teser leda till att Ambrosius inflytande minskar och Origenes ökar, men jag kan inte se att detta inträffat. Goda påpekanden finns bl.a. i skildringen av människans tillstånd efter återuppståndelsen. En konkret överensstämmelse med Plotinos är ett gott fynd.

Allmänt sett ligger det svagheter däri att Heidl inte tillräckligt beaktar att vår kunskap om den tillgängliga litteraturen är högst ofullständig och att det finns ett exegetiskt allmängods som dyker upp här och där. Egentligen borde den som sysslar med inflytanden mellan filosofer och exegeter ha allt vad som skrivits mellan försokratikerna och Augustinus på sina fem fingrar. Vår kunskap är tyvärr ett styckeverk, även när det gäller det som verkligen finns bevarat. Det skall dock framhållas att Heidl är synnerligen lärd och har en beundransvärd överblick. Hans bok är mycket tankeväckande. Den får tas med några nypor salt, men den tvingar till eftertanke och vidgar i hög grad läsarens insikter.²

Det stora verket om Origenes och Augustinus torde låta vänta på sig. Med tanke på de ovan nämnda svårigheterna frågar man sig om det någonsin dyker upp.

BENGT ALEXANDERSON

² Den enda av mig kända recensionen av Heidls arbete är mera positiv än min bedömning. Se Joseph W. Trigg i *Journal of Early Christian Studies* 12, 2004, 364–366.

Johannes Damaskenos, *Tre försvarstal mot dem som förkastar de heliga bilderna*. Svensk översättning av Olof Andrén. Inledning av Anne Karahan, Skellefteå, Artos & Norma bokförlag, 2008. 130 s.

Det är något av ödets ironi att en person som i så hög grad påverkat synen på bildernas plats i den bysantinska kyrkan kanske aldrig satt sin fot på bysantinskt område. Johannes kom från Damaskus, där han först verkade i kalifens administration under en tid. Senare blev han munk i Jerusalem-regionen, kanske i Mar Saba-lavran, helt utanför bysantinsk politisk jurisdiktion. I bildkonsten uppträder han därför som "arab" i elegant knuten turban, oftast i sin kapacitet som hymndiktare. *Tre försvarstal...* är ett mindre verk i Johannes produktion, men har blivit ett av de mest kända, inte minst genom det växande intresset för bysantinsk konst. Det skrevs mot bakgrund av den förödande bildstriden (726–843) i det bysantinska imperiet och betraktas idag tillsammans med Theodoros Studitens skrifter och framför allt besluten från Nicaeakonciliet 787 som ett grundläggande idédokument om ortodoxins bildsyn och försvaret av denna.

De tre försvarstalen har nu gjorts tillgängliga på svenska i översättning av Olof Andrén. Tolkningen av den grekiska texten bygger delvis på en kritisk utgåva från 1975 av Dom Bonifatius Kotter, men följer inte dess tematiska komposition, utan återger texten i dess ursprungliga ordningsföljd från den grekiska upplagan (Migne PG 94, 1227–1420), vilket torde vara lämpligt för att bäst följa argumenteringen. Den tidigare paragrafindelningen har dessbättre fått vika för rubriker och en flytande text i modern och tillgänglig språkdräkt. En kringsynt och informativ inledning av Anne Karahan leder läsaren in i historia och idévärld. Fylliga noter, register med skriftställen och med citerade kyrkofäder är ytterligare ett plus.

Redan i det första talet finner läsaren några av Johannes mest anslående – och poetiska – formuleringar, ofta citerade i verk om ikonkonsten: "Jag hedrar inte skapelsen i stället för Skaparen, men jag hedrar den skapare som skapats som mig och stigit ned utan att förringas eller förminskas för att ära min natur och ge den del av gudomlig natur... Därför gör jag frimodigt en bild av Gud den osynlige, men inte som osynlig utan som en, vilken har blivit synlig för vår skull och fått del av kött och blod" (s.45f). Gud själv hade gett Israel föreskrifter om bilder, påminner Johannes, som keruberna och kärnen i templet och han har givit de kristna en bild: den enfödde Sonen. Johannes uppmanar de kristna att stå fast vid traditionen och fädernas lära i tider av oro. När Johannes försvarar bilderna ser han ortodoxin som en helhet, där förkastandet av en del (bilderna) innebär ett förkastande av det hela.

I det andra talet fortsätter Johannes att betona arvet från Israel, som avstod från avgudarna, men vördade "skuggorna", prefigurationerna till det som skulle komma. Det tredje talet argumenterar systematiskt utifrån Skriften och låter framställningen stödjas av fäderna i ett florilegium.

Tre försvarstal mot dem som förkastar de heliga bilderna kommer att läsas med glädje av alla dem som sysslar med bysantinsk konst och intresserar sig för dess teologiska förankring.

CHRISTINA SCHÖLDSTEIN

Henrik Rydell Johnsén: *Reading John Climacus. Rhetorical Argumentation, Literary Convention and the Tradition of Monastic Formation.* Lund 2007.

Henrik Rydell Johnsén forsvarede 8. december 2007 med succes sin disputats *Reading John Climacus. Rhetorical Argumentation, Literary Convention and the Tradition of Monastic Formation*. Som opponent ved denne disputation giver jeg her et sammendrag af bogens emne, metode og resultater.

Disputatsen handler om det værk der ofte henvises til som "Stigen" eller "Stigen til Paradis", på svensk "Stegen" eller på engelsk "The Ladder". På græsk hedder en stige "Klimaks", og det er dette der også er gledet ind i navnet på forfatteren til værket. Forfatteren hedder Johannes, på græsk Ioannes, på engelsk John, og han får sædvanligvis tilnavnet Klimakos eller Climacus. Den stige, som der således henvises til, er den metafor som værket er bygget op om, nemlig de 30 trin (altså konkret 30 trin på en stige) der i Johannes' fremstilling kan lede til frelse. De 30 trin bliver i Johannes' fremstilling til 30 kapitler der hvert handler om en dyd eller en last, og om hvordan man enten tilegner sig den pågældende dyd eller modsat undgår lasten. Mange – også Johnsén – har dog bemærket hvordan Johannes på en og samme tid taler om trin og en tydelig opadstigning, samtidig med at værket ikke har karakter af en lærebog med entydige forskrifter eller faste bestemmelser. Bogen samledes op på en lang tradition inden for den kristne asketiske praksis, samtidig med at den grundlagde en ny stil i sin måde at fremstille asketens mulige vandring. Bogen blev hvad vi må kalde en succes i århundrederne efter dens fremkomst, men hvad angår tilblivelsen af værket kan vi faktisk ikke give noget særlig præcis årstal eller sted, men det mest sandsynlige er begyndelsen af det syvende århundrede, på Mosesbjerget (Jebel Musa) på Sinai. Johannes Klimakos står også som forfatter til en række mindre skrifter, inkl. nogle breve. Disse omtales også i disputatsen, men hovedemnet er Johannes' "Stige".

Emnet for disputatsen er – som det også fremgår af dens undertitel – at sammenkæde eller forbinde værket med tre tilgange: retorik, litterær analyse og en placering af værket i den monastiske dannelses-tradition. De tre nævnte tilgange bringes i bogen op i nævnte rækkefølge, sådan at vi efter en kortere introduktion har fire kapitler; det første er centreret omkring retoriske analyser, kapitel 2 beskæftiger sig med litterær form, kapitel 3 ser på litterær stil med støtte i retoriske kategorier, mens det sidste kapitel – kapitel 4 – placerer værket i den monastiske tradition. Samlet set kan man sige at afhandlingens sigte er at ændre synet på Johannes' *Stige*, sådan at den ikke længere anses for at være en tilfældig og lidt rodet samling tanker og

udsagn fra den kristne, asketiske tradition, men i stedet fremstår som en sammenhængende, argumenterende tekst, der har lånt træk fra den filosofiske, moralske afhandling, der kendes ikke mindst fra den pagane tradition. Man kan sige at Johnséns retoriske læsning af Johannes' *Stige* skal lede til en faktisk læsning af værket, i stedet for at man blot gennempløjer værket for teologisk-opbyggelige tanker. Denne kurs fremgår af afhandlingens titel: "*Reading John Climacus*". Johnsén vil have os til at "læse" Johannes' *Stige* som sammenhængende, dynamisk tekst. Her følger et kort resumé af kapitlernes indhold:

Det første kapitel handler om argumentation i "*Stigen*", altså om hvordan argumenter – sætning for sætning, eller afsnit for afsnit – er opbygget. Fremstillingen bygger op fra observationer på laveste niveau til argumentation inden for et helt trin, altså et kapitel i Johannes' værk. Som grundlag for denne diskussion anvendes i udpræget grad den klassiske retorik, især i den udformning den fik hos senantikke retorikere som Hermogenes og Aphthonios. I Johnséns udlægning kan der spores en tydelig påvirkning fra den retoriske tradition, også selvom det ifølge ham ikke drejer sig om direkte anvendelse af retoriske lærersystemer eller om en retorsk uddannelse hos Johannes.

Ud fra dette går kapitel 2 videre og ser på tekstens litterære form ("*literary form*", som det kaldes). Man kunne også kalde det tekstens genre-tilhørsforhold. Efter en kort parallelisering med andre monastiske tekster – ikke mindst de såkaldte *kephalaia*-tekster – går afhandlingen over til at sammenholde Johannes' tekst med antikke afhandlinger om moral, såsom Senecas og Plutarchs moralske skrifter. Der lægges her i Johnséns afhandling stor vægt på lighederne mellem disse antikke skrifter og Johannes' *Stige*, også selvom lighederne stort set er af helt generel karakter. Ligheden mellem den antikke tradition for moralske afhandlinger går altså ifølge Johnsén snarere på genren generelt end på specifikke tekster, som Johnsén da heller ikke mener at Johannes kan have læst. Dette kapitel 2 tjener i den overordnede opbygning af afhandlingen til at videreudbygge tesen fra det første kapitel om at Johannes' tekst står i gæld til den antikke retoriske tradition, også hvad formen eller genre angår.

Det tredje kapitel handler om litterær stil og bygger dels på en analyse af Johannes' stil ud fra Hermogenes' kategorier (primært kategorierne ærlighed, kompleksitet og evne), dels på en sammenligning af Johannes' stil med andre senantikke forfattere, hvor Johnsén fremviser passager fra Johannes' *Stige* der byder på den samme slags ord-mønstre og prosarytmer som hos hans samtids forfattere. Disse påvisninger bruger Johnsén til at foreslå at det er i disse stilistiske særtræk at Johannes' tekst adskiller sig fra de antikke moral-afhandlinger, som f.eks. Senecas og Plutarchs.

Endelig forholder det sidste kapitel – kapitel 4 – sig til værkets anknøytning til den monastiske tradition. I denne sammenhæng undersøges tekstens *Sitz im Leben*, altså hvem der læste det eller skulle læse det, og i hvilken forbindelse og med hvilke specifikke formål den blev skrevet. Johnsén ser

her på detaljer og rækkefølge i præsentationen af dyder og laster i Johannes' *Stige* og sammenligner dette med hvordan disse er fremstillet i andre monastiske tekster. Der sammenlignes primært med to kendte forgængere, dels den systematiske græske samling af Apophthegmata patrum, altså den tematiske samling der indeholder ørkenfædrenes ord og handlinger, dels med den opstilling af otte hovedsynder – det man i en vestlig sammenhæng kommer til at kalde dødssynder – som var opstillet af Evagrius Ponticus i det fjerde århundrede. Dette fjerde afsluttende kapitel omhandler således både spørgsmålet om forgængere og udvikling inden for den monastiske tradition, og den brug af værket som Johannes sigtede efter. Jeg skal vende tilbage til denne lidt intrikate opbygning.

Afhandlingen er forsynet med omfattende og kyndige henvisninger til sekundærlitteraturen, der hvad angår Johannes' *Stige* specifikt, ikke er så stor. Der er generelt anvendt en konsekvent og fornuftig terminologi. Hvad angår den græske tekst, er der valgt et pragmatisk og velbegrunderet forhold til de eksisterende tekst-udgaver, hvoraf ingen er tilstrækkeligt filologisk underbygget. Og selvom Johnséns hensigt ikke er tekstkritik eller en tekst-udgave, så er han løbende opmærksom på forskellige læsninger og har gode overvejelser om forskellige læsemåders kvaliteter.

Hvad angår afhandlingens overordnede sigte og opbygning kan man både ud fra hvad der siges i den og ud fra den øvrige forskning på området, notere sig at den forsøger at være anderledes, ja man kunne næsten sige at den insisterer på ikke at gå i vante spor. Johannes' *Stige* er afgjort litteratur der hører til en kristen, asketisk sammenhæng. Dette benægter Johnsén ikke, men han insisterer på at begynde diskussionen af *Stigens* form og indhold med udgangspunkt i antikke, ikke-kristne tanker og tekster. I den tidligere forskning er Johannes' *Stige* i udpræget grad blevet læst i forlængelse af en kristen, asketisk tradition, uden baggrund i pagan, retorisk skoling. Det er sådanne ambitioner og evner som Johnsén nu forsøger at læse ind i teksten. Man kunne også sige at han forsøger at gøre Johannes' værk til fin litteratur. Dette gøres med stor insisteren og med en disposition der helt entydigt er bundet til dette formål. Afhandlingen påviser dermed nye strukturer i Johannes' tekst, der er knyttet til almene retoriske og populær-filosofiske fremstillingsformer, der var kendt i antik og senantik, samtidig med at den på fornem vis anskueliggør *Stigens* plads i en monastisk dannelsesstradition.

CHRISTIAN HØGEL

Kjetterne og kirken. Fra antikken til i dag. Redigerat av Tomas Hägg. Oslo: Scandinavian Academic Press 2008. 255 ss.

Denna samlingsvolym är en produkt av forskningsprojektet "Vei og villstrå" som drevs av Institutt for klassisk filologi, russisk og religionsvitenskap vid Universitetet i Bergen 2004–2006 med finansiering av Norges forskningsråd.

Den innehåller elva bidrag från tio forskare, varav de flesta varit knutna till projektet, samt en inledning av redaktören. Avsikten är inte att ge en kronologisk eller systematisk redogörelse för samtliga kättarrörelser utan att göra nedslag i några viktiga och intressanta sådana. Tyngdpunkten ligger på hur kyrkan formas i mötet med avvikande läror och oppositionella rörelser.

Boken spänner över tiden från antiken till idag och innehåller följande bidrag: Kjetteribegrepetets opprinnelse og de første kjetteriene (Einar Thomassen), Biskop Epifanios fra Salamis og "Medisinskrinet mot kjettere" (Ingvild Sælid Gilhus), Kjetterretorikk og definisjonsmakt: kristologiske konflikter i senantikken (300–450) (Jan-Eric Steppa), Kjetteri i middelalderen: katarene (Einar Thomassen), Kjetteri og sodomi (Jostein Børtnes), Luther som kjetter (Tarald Rasmussen), Heksen som kjetter: demonologi og trolldom i tidlig nytid (Nils Gilje), Kampen mot skadelige bøker (1500–1800) (Gina Dahl), Norsk teologisk kjetterdiskurs (1920–1957): Kristian Schjelderup mot Ole Hallesby (Karstein Hopland), Sex, nattverd og menneskerettigheter: nye utfordringer for den katolske kirke (Dag Øistein Endsjø), Regnbuens skjulte farer: trusselen fra New Age (Lisbeth Mikaelsson).

För en patristiskt intresserad läsare är naturligtvis de tre första artiklarna av störst intresse. Det var under senantiken som den religiösa intoleransen skapades genom maktkampen mellan huvudfåran och de alternativa riktningarna av kristendomen. Nya tankemönster för hur den kristna tron skulle definieras med starka gränsdragningar mellan rättrohet och kätteri, d.v.s den tro som avvek från den officiella läran, utvecklades. Som en följd utvecklades även en speciell kättarretorik. Detta var något nytt bland antikens religioner, och det har sedan följt kristendomens historia fram till idag. Boken visar tydligt kyrkopolitikens betydelse genom historien. Den som har makten eller beskyddas av den definierar vad som är den rätta läran och vad som är kätteri.

BRITT DAHLMAN

Henning Lehmann, *Students of the Bible in 4th and 5th Century Syria. Seats of Learning, Sidelights and Syriacisms*. Aarhus: Aarhus University Press, 2008. 256 s.

Bogen indeholder en samlet genudgivelse af en række artikler, der er udgivet over en længere periode fra 1969 til 2005. Alle bogens artikler er på engelsk, der for det meste også er det sprog, som artiklerne oprindeligt blev publiceret på. To af artiklerne har dog hidtil kun været publiceret på dansk, en enkelt kun på spansk, og endelig er der en artikel, der er under trykning og her publiceres for første gang.

Bogens titel, *Students of the Bible in 4th and 5th Century Syria*, angiver, at en fællesnævner for artiklerne er, at de i et eller andet omfang vedrører

bibelbrug og bibelfortolkning i Syrien i 300-tallet og 400-tallet. Der er ikke tale om oversigtsartikler, men om akademiske detailstudier vedrørende tre syriske biskopper, nemlig Euseb af Emesa (ca. 300 – ca. 359), Severian af Gabala (død efter 408) og Theodoret af Kyrrhos (ca. 393 – ca. 466).

Bogens undertitel, *Seats of Learning, Sidelights and Syriacisms*, antyder synsvinkler og metoder i artiklerne. De tre bibelfortolkere tilhører alle den antiokenske skole, så det er bibelbrugen i denne skole, der bliver analyseret. Men samtidigt repræsenterer de tre biskopper tre forskellige perioder, ca. 350, 400 og 450. Den historiske kontekst er derfor forskellig, og det er denne forskellighed, der især lægges vægt på at belyse.

De analyserede tekster er primært armenske oversættelser af tekster, der oprindeligt var formuleret på græsk, men i et eller andet omfang hørte hjemme i en syrisk kultursammenhæng. Det følger heraf, at de filologiske analyser ofte medfører inddragelse af flere sprog. »Sidelyset« kommer vel blandt andet af, at teksterne ikke primært behandles på det oprindelige sprog, men i oversættelse. Og sidelyset herfra giver undertiden mulighed for at se og opdage ting, som ikke kan ses i direkte belysning.

Henning Lehmann er vist nok den eneste i Norden, der har haft en ordinær universitetsstilling i »patristik«. En stor del af tiden har dog været brugt til administrative opgaver, herunder stillingen som dekan for Det teologiske Fakultet i Aarhus i to perioder og som universitetsrektor i 18 år fra 1983 til 2002. Artiklerne er i stort omfang blevet holdt som foredrag på internationale konferencer (og faglige »ferier«), herunder også patristikerkonferencerne i Oxford. Udgangspunktet for foredragene har i mange tilfælde været den analyse af en samling armenske homilier, som blev fremlagt i disputatsen fra 1975 med titlen *Per Piscatores*.

En bibliografisk oversigt over forfatterskabet kan findes i festskriftet *Dannelse, Uddannelse, Universiteter* (red. af Carsten Bach-Nielsen, Aarhus 2001). En nogenlunde opdateret version af den patristiske del kan findes på internetadressen: www.patristik.dk/DP60/Lehmann.htm. Sidstnævnte sted er indarbejdet en præcis oversigt over artikler i samleværket fra 2008.

HOLGER VILLADSEN

Mellem venner og fjender. En folkebog om Judasevangeliet, tidlig kristendom og gnosis. Redaktion Anders Klostergaard Petersen, Jesper Hyldahl og Einar Thomassen. (Antikken og Kristendommen 6), København: Anis 2008. 335 s.

I foråret 2006 blev *Judasevangeliet* præsenteret for offentligheden; det skete under stor opmærksomhed fra fjernsyn og aviser. I august samme år afholdtes i Århus det halvårlige seminar for en lille skare særligt interesserede

i *Forum for Patristik*. Temaet var det nyudgivne Judasevangelium, og seminaret havde overskriften: *Judas – helt eller forræder?* René Falkenberg fremlagde en foreløbig oversættelse af Judasevangeliet, Jesper Hyldahl så nærmere på skriftets gnostiske mytologi og Nils Arne Pedersen diskuterede dannelsen af den nytestamentlige kanon i forhold til det netop offentliggjorte Judasevangelium. Ved den lejlighed opstod tanken om at arbejde videre på emnet og udsende en bog om Judasevangeliet. Efterfølgende blev emnet og bogen udvidet til også at omfatte en redegørelse for gnosticismen i de første kristne århundreder og den aktuelle forskningsdiskussion om fænomenet gnosticisme. Og det er så denne bog, der i 2008 er udsendt som bind 6 i tilknytning til det århusianske forskerseminar om *Antikken og kristendommen*.

I bogen bruges den aktuelle offentlige interesse for Judasevangeliet som springbræt for en bredere redegørelse for den tidlige kristendom, herunder især gnosticismen, som Judasevangeliet er en del af. Bogen betegnes i titlen og i forordet som en »folkebog«. Den planlagte modtagergruppe er altså ikke andre specialister i Judasevangeliet og gnosticismen, men en bredere offentlighed. Bogen skal ses som et led i kampen om offentlighedens opmærksomhed, hvor det kan give anledning til en vis frustration over, at offentlighedens opmærksomhed tilsyneladende meget lettere fanges af vidtløftige konspirationsteorier end af solid forskning inden for området. Kampen vindes ikke med denne bog alene, men der gøres da et godt og relevant forsøg.

Bogens karakter af folkebog giver sig blandt andet udslag i, at der ikke indgår citater på fremmede sprog; alle citater er oversat til dansk. Antallet af fodnoter er endvidere søgt begrænset, men alle kapitler afsluttes med en litteraturfortegnelse, og der henvises løbende i teksten til kilder og litteratur, sådan at interesserede har mulighed for selv at kontrollere fremstillingen og læse videre. Til slut i bogen findes en nyttig bibliografisk vejledning af Einar Thomassen for dem, der ønsker at fordybe sig videre i studiet af antikkens gnostikere. Denne oversigt er nu nok mest nyttig for dem, der vil studere videre på universitetsniveau. Selv om bogen kaldes en folkebog og forfatterne mange steder gør sig umage med at forklare ord og begreber og personer, som det på universitetsniveau normalt vil blive betragtet som unødvendigt at redegøre nærmere for, er den også tænkt som en bog, der vil kunne finde anvendelse i undervisningssammenhæng på universiteterne. Og det er realistisk set nok på dette niveau, at den vil finde størst anvendelse.

Bogen består af kapitler skrevet af forskellige forfattere, især med tilknytning til forskergruppen ved Aarhus Universitet om *Antikken og kristendommen*, men også til det fællesnordiske *Nordic Hammadi and Gnosticism Network*. Fra Norge bidrager Einar Thomassen med to kapitler, samt Hugo Lundhaug med et kapitel. Fra Finland bidrager Antti Marjanen med et

kapitel. De udenlandske bidrag er oversat til dansk af Anders Klostergaard Petersen.

Udgangspunktet for bogen er en dansk oversættelse af Judasevangeliet. Denne oversættelse er foretaget af René Falkenberg på grundlag af den seneste kritiske udgave af den koptiske tekst ved Rodolphe Kasser og Gregor Wurst (*The Gospel of Judas*, 2007). Der er tilføjet overskrifter for at lette læserens forståelse af teksten, og efter oversættelsen følger nogle udførlige sproglige noter. Senere i bogen har René Falkenberg et forsøg på en fortolkning af Judasevangeliet med særligt fokus på skriftets forståelse af kongeriget (*basileia*).

Første hoveddel af bogen handler om Judasevangeliet, og til denne del bidrager – udover René Falkenberg – Nils Arne Pedersen, Einar Thomassen og Anders Klostergaard Petersen. Nils Arne Pedersens kapitel har overskriftet "Historien om Judasevangeliet" og handler om fundet og karakteren af håndskriftet, som har fået navnet *Codex Tchacos*, og hvori Judasevangeliet findes sammen med tre andre gnostiske skrifter. Endvidere behandles mulige referencer hos kirkefædre med henblik på en datering og indplacering af skriftet i dets historiske kontekst. Han mener, at en datering til 3. årh. er mest sandsynlig, og at skriftet i øvrigt næppe kan være så »eksistentielt relevant« for moderne mennesker som introduceringen i påsken 2006 prøvede at stille i udsigt.

Einar Thomassens bidrag vedrører specielt Judasevangeliets forhold til andre gnostiske skrifter og grupper. I den sammenhæng gives til indledning et elementært overblik over gnosticisms kendetegn og de forskellige hovedgrupper. Hvad angår Judasevangeliet konkluderes, at det "modsvarende generelle holdninger blandt gnostikere", samt at "vi ledes i retning af den såkaldte 'setianske' gren af gnosticiseringen".

Anders Klostergaard Petersens første bidrag til bogen er et kapitel om Judas Iskariots stilling som fortalt og som historisk figur i de nytestamentlige skrifter, samt i Judasevangeliet. Konklusionen på gennemgangen er, at den historiske Judas ikke er kommet meget nærmere, men at de forskellige Judastraditioner bruges til forskellige teologiske formål "som led i en grandios form for mytedannelse".

Sidste hoveddel af bogen handler om gnosticisme. De to første kapitler er skrevet af Jesper Hyldahl og Antti Marjanen. Sidstnævntes kapitel er en oversættelse af et afsnit i *The Oxford Handbook of Early Christian Studies* (Oxford 2008). Begge artikler er orienteret mod moderne forskningshistorie og kredser om problemerne med at definere gnosticiseringen. Jesper Hyldahl betegner gnosticiseringen som en "problematisk kategori", og Antti Marjanen har 'gnostiseringen' i anførselstegn i titlen og skriver, at definitionen af 'gnostiseringen' i løbet af de sidste 20 år er blevet det vanskeligste spørgsmål i studiet af 'gnostiseringen'. De to kapitler giver en god oversigt om studiet af gnosti-

cisme, men må nok siges at være mere rettet mod andre forskere end mod folket og den almene offentlighed.

De næste to kapitler har også et fælles tema, nemlig spørgsmålet om sand og falsk kristendom, og de er fælles om at hævde, at spørgsmålet ikke kan besvares ad historisk vej. Anders-Christian Jacobsen beskriver i sit kapitel, hvordan 'proto-ortodokse' forfattere i 2. og 3. årh. forsøger at etablere forskellige kriterier for, hvad der er sand kristendom. Grundlæggende beskriver 'kirkefædrene' sand kristendom som den tradition, der er i overensstemmelse med den apostolske tradition. Kriterierne er kirkens enhed, kanon, bekendelsen og bispeembedet (apostolsk succesion). Anders Klostergaard Petersens andet kapitel i bogen har karakter af et eksperiment. Eller en akademisk leg måske? Titlen på kapitlet er '*Gnostisk kristendom*' som kristendom. Og legen går vel nærmest ud på at forsøge at fremstille den gnostiske kristendom som sand kristendom. Formuleringen 'sand kristendom' bruges ikke, men der bruges andre udtryk, der implicit har en tilsvarende normativ karakter. Han skriver eksempelvis i konklusionen, at »en såkaldt kristen 'gnosis' uproblematisk kan forstås som en naturlig videreudvikling af nytestamentlige tanker« og at den er »en naturlig og fuldgyldig del af det andet og tredje århundredes kristendomsformer«.

I 2007 forsvarede Hugo Lundhaug en doktorafhandling ved Bergen Universitet om bl.a. Philipsevangeliet. Denne afhandling danner grundlag for et kapitel, der går i dybden med et mere specielt emne inden for bogens overordnede ramme, nemlig Filipsevangeliets rituelle fortolkning af Johannesevangeliet.

Bogens sidste kapitel er et aktuelt kapitel af Marie Vejrup Nielsen om kristne konspirationer. Kapitlet handler om den populærkulturelle interesse for alternative og nye vinklinger af Jesus-historien, herunder fx Dan Browns fiktive roman fra 2004 om *Da Vinci Mysteriet*, som bl.a. inddrager *Mariaevangeliet* og *Filipsevangeliet*. I denne sammenhæng indgår også en nærmere analyse af præsentationen i de offentlige medier i foråret 2006 af Judasevangeliet. Offentlighedens interesse hænger sammen med en generel mangel på viden om de kristne tekster. Og hun beskriver, hvordan fagfolk i den situation ofte forsøger at gyde olie på vandene ved at forsøge at komme med saglig og afbalanceret information.

Folkebogen om Judasevangeliet er et sådant forsøg på at vinde offentlighedens opmærksomhed ved at komme med saglig og afbalanceret information om emnet. I stort omfang forekommer det mig, at projektet lykkes ganske fint, men visse steder bliver sagligheden større end folkeligheden. Og andre steder kan jeg være usikker på, om olien bliver brugt til at dæmpe oprørte vande, eller om den snarere bliver hældt på et brændende bål.

HOLGER VILLADSEN

Niketas Siniossoglou, *Plato and Theodoret: The Christian Appropriation of Platonic Philosophy and the Hellenic Intellectual Resistance* (Cambridge Classical Studies), Cambridge: Cambridge University Press, 2008.

Det var förmodligen i åren innan Theodoretos kom att bli en av kristenhetens mest kända personer, genom att han försvarade Nestorios i den kristologiska striden på 400-talet, som Theodoretos skrev sin "bot" mot de "helleniska sjukdomarna", *Graecarum Affectionum Curatio* (eller egentligen *Ελληνικῶν θεραπευτικῆ παθημάτων*, utg. av Pierre Canivet i SC 57). Då var han ännu inte biskop av syriska Kyrrhos, utan befann sig längre söderut, som munk i klostret i Nikertai. Det var i högsta grad en symbolisk ort att skriva på eftersom klostret befann sig på platsen för ett antikt tempel, och var ett synligt vittne till kristnandeprocessen. I sin avhandling om *Curatio* pekar Niketas Siniossoglou på att också närheten till Apamea, som var ett centrum för platonismen i samtiden, utgör ett incitament till att en skrift mot den hellenska religionen kom just från detta kloster. Han tecknar en konfliktfylld bild av relationen mellan samtidens icke-kristna platoniker och de kristna som använde sig av samma bildning och tradition, och menar att redan titeln till Theodoretos skrift är en hänvisning till kejsar Julianos, som också använde bilden av sjukdomen för att beskriva den kristna tron, när denne attackerade kristendomen bara drygt femtio år tidigare.

I *Curatio* inte bara citeras ett hundratal antika författare och filosofer (jfr Klemens och Eusebios samlingar av citat), utan de kommenteras också i en argumentativ apologi för den kristna tron. Men den stora stjärnan av filosoferna är Platon, vars lära först kommer till sin rätt i den kristna filosofin, enligt Theodoretos. Det Siniossoglou gör är en filosofisk och historisk analys av Theodoretos användning av Platon, i relation till de vittnesbörd som finns av senantika platonikers läsning, som Proklos och Damaskios. I fyra huvudkapitel behandlas frågor om den filosofiska monoteismen (kap. 2), om platonsk resp. kristen askes (kap. 3), om skapelselära vs. kosmologi (kap. 4), samt om den kristna monoteismens politiska implikationer (kap. 5). Jämförelsen skulle kunna tänkas ge en annorlunda vinkel på vad den antiokenska exegesen, som hade kritiserats av kejsaren Julianos, kunde innebära, men Siniossoglous slutsats är annorlunda. Som han ser det tolkar Theodoretos Platon i stort sett på samma sätt som Theodoretos själv kritiserar heretikerna för att tolka Skriften, och hans kännedom om Platon leder inte till att han läser Platon intertextuellt, som nyplatonikerna gör, utan använder lösryckta citat för sina syften. När det gäller begreppet *askesis* menar författaren exempelvis att Theodoretos berövar det sin socio-politiska betydelse genom att visa upp ideal som transcenderar människan och staden, istället för att finnas i dem. Sammanfattningsvis så ser Siniossoglou något framträda, som är starkare än en apologi: en polemik, där det platonska språkbruket är ett medel för att överta en diskurs och infoga den i

den kristna hegemonin, men som inte berör den platonska filosofins egentliga innehåll (titeln *Appropriation* kan ju betyda stöld). Det här är en slutsats som går att diskutera. Undersökningarna, som genomförs i avhandlingen är både relevanta och noggrant genomförda. Men slutsatserna är präglade av den normativa ambition som avhandlingen har, och som slutar i en apologi för att skilja det hellenska och det kristna åt igen. Denna ambition spetsar till texten, men är inte självklar för undertecknad.

ANDREAS WESTERGREN

Mikael Sundqvist, *The Christian Laws in Paul: Reading the Apostle with Early Greek Interpreters*. Joensuu: University of Joensuu 2008. 316 sidor.

Mikael Sundqvists avhandling är resultatet av en mycket ambitiöst och omfattande arbete som är i högsta grad relevant såväl inom nytestamentlig som patristisk forskning. Utgångspunkten är det problem det utgör att Paulus på fyra ställen talar om lagen som "Kristi lag", "trons lag" eller "Andens lag" i kontrast till den vanliga hänvisningen till Mose lag. Dessa ställen betecknas som gällande den "kristna" lagen. Sundqvists bidrag till den omfattande debatten bland nytestamentliga forskare om vad Paulus menar med lagen, och särskilt dessa ställen, är att ta hjälp av hur de fornkyrkliga författarna tolkar dem. Avsikten är inte främst att belysa hur kyrkofäderna tolkade ställena utan att använda kyrkofädernas tolkningar för att få hjälp att idag tolka Paulustexterna.

Sundqvist identifierar två grundläggande förhållningssätt bland nutidens exegeter, att antingen försöka se samman Paulus olika bruk av lagen i sina brev, eller se den "kristna" lagen som stående i konflikt med hänvisningarna till Mose lag på samma sätt som det jordiska och det himmelska Jerusalem kan sägas stå i motsats till varandra. Översikten över forskningen och diskussionen ger en god inblick i debatten om "lagen" hos Paulus och en god grund för avhandlingens huvuddel.

Den tyngsta delen utgörs av en genomgång av alla ställen hos kyrkofäderna som på något sätt tar upp den "kristna" lagen hos Paulus. Vi får här en mycket imponerande och tidvis mycket detaljerad genomgång av alla beläggställen. Problemet är att ambitionen att behandla alla ställen gör att redovisningen blir onödigt repetitiv, att mycket av starkt begränsad betydelse kommer med, och att det hela blir mycket svåröverskådligt. Medan det kan fungera väl för en patristiker intresserad av Paulusreceptionen fungerar det enligt min mening sämre för en exeget som vill ha hjälp att tolka Paulus.

Avhandlingens resultat visar att när kyrkofäderna tar upp de Paulusställen som hänvisar till en "kristen" lag så läser de antingen dessa

ställen som polemiskt riktade mot den mosaiska lagen, eller så bortser de från denna och tolkar dem i en specifik egen kontext. Den mosaiska lagen fungerar främst som bakgrund och den "kristna" lagen ses som den egentliga innebörden i Mose lag. Någon djupare reflektion kring frågan om lag, eller varför samma ord brukas av Paulus både för den mosaiska lagen och för en "kristen" lag lyckas Sundqvist inte finna.

Intressant är den avslutande diskussionen om skillnaden mellan modern och patristisk tolkningspraxis. Sundqvist ser den moderna som sökandet efter ursprunglig mening medan den patristiska söker efter dogmatisk innebörd. Distinktionen bryter dock samman eftersom den moderna exegetiken i lika hög grad talar om vad texten betyder så att säga för sig själv, det vill säga för läsaren, och den patristiska förutsätter att den dogmatiska tolkningen gäller texternas yttersta syfte. Man hade önskat att dessa frågor kring bibelhermeneutikens villkor fått ett lite större utrymme.

Avhandlingen är ett imponerande arbete som behandlar Paulus ur en ovanlig vinkel. Den bygger på ett stort material som behandlats mycket självständigt och med säker hand. Det är ingen tvekan om att författaren lärt känna materialet väl och är helt hemtam i den grekiska språkvärlden. Här finns mycket att hämta för den som är intresserad av hur kyrkofäderna använde Paulus och hur de såg på lagen som något självklart även för den kristne. Utan att ha det syftet lyckas Sundqvist dessutom kraftigt punktera den traditionella lutherska uppfattningen om lag och evangelium.

SAMUEL RUBENSON

***Til forsvar for kristendommen. Tidlige kristne apologeter.* (red. Jakob Engberg, Anders-Christian Jacobsen og Jörg Ulrich). København: Anis, 2006. 379 sider.**

Denne antologien utkommer som tredje bind i serien *Antikken & Kristendommen*. Den springer ut av Aarhus Universitets forskerseminar ved samme navn og deres flerårige satsning på feltet apologetikk. Boken er på dansk, og alle de ti forfatterne er på ett eller annet vis knyttet til Århus.

Hovedbolken i boken består av ni artikler som presenterer og analyserer ni kristne apologeter/apologier i århundret fra Aristides til Minucius Felix. Ved siden av de to er Justin, Tatian, Athenagoras, Theofilus, Diognet-brevet, Tertullian og dessuten Klemens av Alexandria med på listen. Artikkene tar for seg argumentative, retorisk og litterær aspekter, men også utenomtekstlige og teologiske spørsmål.

Foruten denne delen inneholder boken Ulrichs grundige introduksjon til feltet. Han trekker opp de historiske rammene rundt og forutsetningene for den apologetiske litteraturen. Videre drøfter han (den jevnt over slette)

apologet-resepsjonen i den moderne protestantiske verden. Vesten er idag er et sted hvor de kristne på ny må forsvare seg, slik han ser det; dermed skulle apologetene igjen kunne bli aktuelle for oss i vår "vidt udbredte teologiske hjelpeleshed". Denne idéen leser jeg som et slags motto for hele utgivelsen.

Antologien avrundes med to overgripende artikler: Engbergs artikkel om hedensk kritikk av de kristne i det andre og tredje århundre konkluderer med at apologiene var svar ikke på tenkt polemikk men på reelle angrep. Marie Verdoner analyserer Eusebius' bruk av apologetene og argumenterer for at kirkehistorikeren har bidratt til å farve vår oppfatning av apologetene og tilskyndet lesningen av dem som en krets eller gruppe; selv bruker han, mener hun, apologiene i sin egen kirkehistoriske apologi for å vise hvorledes kirken har beveget seg fra kamp til seier.

Til forsvar for kristendommen er et svært oversiktlig verk, formodentlig ment som en presentasjon for mere alment studerende enn spesialister på apologetikk; som sådan fungerer det godt til tross for at de apologetiske grunntekstene i seg selv ikke er med i boken. Fortjenstfullt er det jo forøvrig at en får til en slik utgivelse – basert på nyere patristisk forskning – på et skandinavisk språk.

THOMAS ARENTZEN