



LUND UNIVERSITY

Ørkenfedrenes Apophthegmata og den klassiske retoriske tradisjon

Larsen, Lillian

Published in:
Patristica Nordica Annuaria

2001

[Link to publication](#)

Citation for published version (APA):

Larsen, L. (2001). Ørkenfedrenes Apophthegmata og den klassiske retoriske tradisjon. *Patristica Nordica Annuaria*, 16, 26-37.

Total number of authors:

1

General rights

Unless other specific re-use rights are stated the following general rights apply:

Copyright and moral rights for the publications made accessible in the public portal are retained by the authors and/or other copyright owners and it is a condition of accessing publications that users recognise and abide by the legal requirements associated with these rights.

- Users may download and print one copy of any publication from the public portal for the purpose of private study or research.
- You may not further distribute the material or use it for any profit-making activity or commercial gain
- You may freely distribute the URL identifying the publication in the public portal

Read more about Creative commons licenses: <https://creativecommons.org/licenses/>

Take down policy

If you believe that this document breaches copyright please contact us providing details, and we will remove access to the work immediately and investigate your claim.

LUND UNIVERSITY

PO Box 117
221 00 Lund
+46 46-222 00 00



Meddelanden

från
Collegium Patristicum
Lundense

16

2001

ØRKENFEDRENEs *APOPTHHEGMATA* OG DEN KLASSISKE RETORISKE TRADISJON

Lillian Larsen

Introduksjon

En søken etter "opprinnelse" og "autentisitet" har på mange måter bestemt en stor del av det tjuende-århundrets forskning om *Apophthegmata Patrum*. Tidlig i århundret knyttet Wilhelm Bousset et *apophthegmas* eller tenkespråks "troverdighet" til kriterier som hadde med dets form og, til en viss grad, dets innhold å gjøre. Former som var forenlig med en muntlig tradisjon, som *sententiae*, lignelser og korte, poengterte anekdoter, ble betraktet som hørende til den originale tradisjon. Et gitt *apophthegmas* "autentisitet" ble avveid på basis av disse kriterier.¹

Senere forskning har hovedsakelig fulgt Bousset, og hans analyse er blitt utarbeidet i mer detalj. I det man har fokusert på utviklingen av *apophthegmata* fra en enklere til en mer utarbeidet form, eller fra muntlig til skreven form, er det korte, fyndige svar på en bønn om et ord, om åndelig veiledning vanligvis blitt betraktet som "autentisk," mens anekdoter, dialoger, og formaningstaler er blitt betraktet som hørende til en senere utvikling.² Slik har Jean-Claude Guy satt opp et skjema av tre trinn i utviklingen av *apophthegmata*: "den primitiv og autentiske *logos*, det generaliserte tenkespråk, og narrativet eller prekenen."³

Guy hevder at bare det tredje, og høyest utviklede trinn er belagt i de bevarte monastiske *apophthegmata*-samlingene.⁴ Selv om grensene ikke er faslagte, mener Guy at generaliseringen av et *logos*, som representerer trinn to i hans oppsett, innebærer et første steg bort fra intensjonen om åndelig veiledning. Her begynner den "slippery slope" som ledet mot deres misbruk i konstruksjonen av systematisk doktrine og i polemiske kampanjer mot teologiske fiender.⁵ Senere har Graham Gould bygget videre på Lucien Regnaults⁶ ideer idet han advarer mot: "being led away by a theory that is too simple for the material."⁷ Han utfordrer Bousset og

¹ W. Bousset, *Apophthegmata: Studien zur Geschichte des ältesten Monchtums*. (Tübingen, 1923) 76-93.

² S. Rubenson, *Letters of St. Antony: Monasticism and the Making of a Saint* (Minneapolis: Fortress, 1995) 151.

³ J.-C. Guy, "Remarques sur le texte des *Apophthegmata Patrum*," *RSR* 43 (1959) 252-258; J.-C. Guy, "Note sur l'évolution du genre apophthegmatique," *RAM* 32 (1956) 63-68.

⁴ Guy, "Remarques sur le texte des *Apophthegmata Patrum*," 252-258; Guy, "Note sur l'évolution du genre apophthegmatique," 63-68.

⁵ J.-C. Guy, "Les *Apophthegmata Patrum*," in *Theologie de la vie monastique* (G. LeMaitre, ed.; Collection Theologie 49; Aubier, 1961) 73-83.

⁶ L. Regnault, *Les Sentences des pères du desert: nouveau recueil* (2nd ed.; Solesmes, 1977) 10.

⁷ G. Gould, "A Note on the *Apophthegmata Patrum*," *JTS* 37 (1986) 134.

Guy når han hevder at narrativer, bibelske fortolkninger, og formaninger likeledes må regnes som "autentiske."⁸

Spørsmål knyttet til "opprinnelse" og "autentisitet" har sin plass. Men, kriterier som vil trekke ut beviselige kjerner av "sannhet" i de nedskrevne samlinger av *apophthegmata* må av natur være spekulative. Hva skal man gjøre med *apophthegmata* som er lange og komplekse, eller har en dogmatisk eller filosofisk klang? Skal disse klassifiseres som "uautentiske"? Hvis ja, skal de også tilkjennes mindre historisk verdi enn en ren dialog mellom en *abba* og hans elev? De eksisterende former som er bevart i disse samlingene gir et innblikk i utviklingen av en monastisk litterær tradisjon som kan belyse genren kanskje vel så godt som det "opprinnelige øyeblikk" i "møtet" mellom en *abba* og hans elev.

Denne søken etter det rene og "opprinnelige øyeblikk" har likeledes preget forskernes behandling av de pedagogiske aspektene av *Apophthegmata Patrum*. I diskusjonen om den så kalte "educational innovation" blant ørkenfedrene, blir *apophthegmata* anført som uttrykk for en enestående åndelig og moralsk overførelse av verdier som fant sted mellom mesteren og eleven. Igjen, *Sitz im Leben* for dette "uttrykk for en helt original metode i åndelig oppdragelse,"⁹ lokaliseres i det opprinnelige møte mellom en *abba* og hans elev. Med dette i tankene, låner Guy Henri Bremond's uttrykk for å betegne den tidlige periode i det nedre Egyptisk monastisisme som "the university of the desert."¹⁰ Igjen er spørsmålet: Er disse "opprinnelige øyeblikk" de eneste nevneverdige eksempler av pedagogisk utveksling innenfor *Apophthegmata* tradisjonen? Eller kan disse samlinger vitne om utviklingen av en pedagogisk tradisjon som går utover de "opprinnelige øyeblikk" og peker mot samlingenes egen teksthistorie?

For å skape mer balanse i den oppmerksomhet som er blitt *Apophthegmata Patrum* til del som refleksjoner av et enestående åndelig og pedagogisk møte mellom en *abba* og hans disipler, er det viktig å sette disse tekstene inn i en *apophthegmatisk* og *gnomisk* tradisjon innenfor et videre gresk-romersk miljø. I følge filosofihistorikeren Pierre Hadots medfører dette det enkle prinsipp å fortolke disse tekster "...i lyset av den litterære sjanger de tilhører."¹¹ Det innebærer betraktning av ofte strengt kodifiserte regler, former, og taleformer som fungerer som rammeverk i en gitt litterær sjanger.¹² I siste instans, er det måten de *apophthegmatisk* tradisjoner utviklet seg på og ble brukt i den bredere sosiale og retoriske sammenheng innenfor den antikke verden som gir rammene for en diskusjon om hvordan den *apophthegmatisk* tradisjonen kan ha fungert i en monastisk sammenheng.

⁸ Gould, "A Note on the *Apophthegmata Patrum*," 133-138.

⁹ J.-C. Guy, "Educational Innovation in the Desert Fathers," *Eastern Churches Review* 6 (1974) 44-51.

¹⁰ As cited in Guy, "Educational Innovation in the Desert Fathers," 44.

¹¹ P. Hadot, *Philosophy as a Way of Life* (Oxford: Blackwell, 1995) 52.

¹² Hadot, *Philosophy as a Way of Life*, 7.

Gnomiske Genrer

Humanisten Erasmus av Rotterdam gir et nyttig resymé over *adagia* i antikken. I introduksjonen til sin *Adagia*, en 1500-talls samling av antikke *apophthegmata* setter han opp de forskjellige former en *gnomisk* beskrivelse kan ta og hva det er som skiller den ene fra den andre. Mens han hevder at der ikke finnes noen form for undervisning eldre enn tenkespråket, trekker han inn den aristoteliske forbindelse mellom disse "short pithy sayings" og den filosofiske tradisjon. Han sier at: "Proverbs [are] simply the vestiges of that earliest philosophy which was destroyed by the calamities of human history."¹³

Tenkespråkene er blitt igjen som "sparks of ancient thought, much clearer sighted in their investigation of truth than that of the philosophers who came after."¹⁴ Erasmus foreslår at til tross for at et *adage* eller et *gnomisk* uttrykk kan synes å være en liten ting, må den verdsettes ikke på grunnlag av sin størrelse, men av sin verdighet. "What man of sane mind would not prefer gems, however small, to immense rocks?"¹⁵ Korthet, konsisitet, fin humor og livlighet er grunnleggende aspekter i disse samlingene av "juveler" som, som han sier, nærmest inneholder all antikk filosofi.¹⁶

Men *adagia* ble ikke bevart for sin filosofiske verdi alene. I følge antikk oppfatning, bidro kjenskap til tenkespråk til en rekke ting, men til fire især: filosofi, overbevisningskraft, veltalenhet, og en forståelse av de beste forfatterne.¹⁷ Blant andre skriver Aristoteles, Quintilian, og Plutarch om de retoriske aspektene av denne "manner of speaking which wraps in obscurity an obvious truth."¹⁸ I økende grad argumenterer de for at dets overbevisende kraft stammer fra: kortheten, autoriteten i alminnelig enighet, kombinasjonen av nytelse og innlæring, dets høye grad av tilpasningsevne, og frembringelsen av fellesskap som er dets resultat.¹⁹

Disse filosofiske "juvelene" opptrådte i forskjellige former. Blant dem er instruksjoner eller formaninger påminnelser (vanligvis fremsatt i imperativ), *gnomai*, også kjent som *sententiae* eller aforismer; *ainoi*, best oversatt som fabler; *apomnemoneumata* eller erindringer; *apophthegmata* eller "kort poengterte uttrykk,"²⁰ *skommata* eller spøkefulle bemerkninger, og til slutt, alt som "shelters behind a mask of allegory or any other figure of speech associated with proverbs."²¹

¹³ Erasmus, *Adagia* II.vi.3-16 (Phillips); Aristotle, Frag 13 Rose, cited by Synesius (4th century bishop of Ptolemais) in *Cabirae enconium* 22 (PG 66.1204B).

¹⁴ Erasmus, *Adagia* II.vi.3-16 (Phillips); Aristotle, Frag 13 Rose, cited by Synesius (PG 66.1204B).

¹⁵ Erasmus, *Adagia* II.v.82-93 (Phillips).

¹⁶ Erasmus, *Adagia* II.vi.3-16 (Phillips); Aristotle, Frag 13 Rose, cited by Synesius (PG 66.1204B).

¹⁷ Erasmus, *Adagia* II.vi.3-6 (Phillips).

¹⁸ Erasmus, *Adagia* II. i.5-9 (Phillips).

¹⁹ E.g. Aristotle, *On Rhetoric* 2.21 (Kennedy); Quintilian, *Institutio Oratio* 5.11 (Butler, LCL); Plutarch, *Moralia* 15 (Babbitt, LCL).

²⁰ Erasmus, *Adagia* II.ii.35 (Phillips).

²¹ Erasmus, *Adagia* II.iv.3-8 (Phillips).

Et tenkespråk kunne inkludere en aforisme, eller man kunne oppfatte det som en fabel i miniatyr.²² Et *apophthegma* kunne være et tenkespråk eller vice versa, men det er ikke alltid tilfellet. Et *sententia* var av naturen praktisk: "a saying useful in the conduct of life, with a certain degree of obscurity but of great value in itself."²³

Apophthegmata Patrum

De forskjellige formene av disse filosofiske "juvelene" overlapper ofte. På denne bakgrunn stiller spørsmålet seg: Hvor passer *Apophthegmata Patrum* inn? På samme måte som mange av Mellomøstens visdomssamlinger, bruke *Apophthegmata Patrum* en fiktiv far- (eller mor-) sønnform for å spre en moralsk sannhet som vanligvis er av konservativ natur.²⁴ Selv om livet i ørkenen stod i motsetning til den normal-kulturelle sammenheng, understreker innholdet i denne undervisningen verdier som underbygger stabiliteten og kontinuiteten i deres fellesskap.²⁵ Tenk, for eksempel, på de mange ordrer om lydighet overfor 'de eldre,²⁶ eller de tallrike advarsler mot å dømme en bror.²⁷ En Fortelling av Abba Moses eksemplifisere den sistnevnte:

A brother of 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.²⁸

Dette er klassiske temaer som bidrar til å bevare en offentlig *ethos*.

Videre er *Apophthegmata Patrum* karakteristiske for den bredere sjanger av visdomslitteratur med sitt kriterium av "fittingness," som bevisst sammenstiller motstridende råd. Slik understrekes tvetydigheten i aforistisk visdom og begrensningene i menneskets erkjennelse.²⁹ Til en viss grad fungerte den antikke visdomslitteratur som en lærearena for moralsk innsikt. *Apophthegmata* konstruerte en kontekst hvor tilhøreren ble invitert, i Ingunn Lunde's ord "...to 'fill in' something, to complete the meaning, search for possible meanings, or other

²² Quintilian, *Institutio Oratio* 5.11.20 (Butler, LCL).

²³ Erasmus, *Adagia* II.1.6-7 (Phillips).

²⁴ J. Kloppenborg, *The Formation of Q: Trajectories in Ancient Wisdom Collections* (Harrisburg, PA: Trinity Press International, 1987) 284.

²⁵ Kloppenborg, *Formation of Q*, 284.

²⁶ Antony 36; Agathon 28; Basil the Great 1; Theodore of Pherme 2; Mark, Disciple of Abba Silvanus 1; Mäus 1; Poemen 103; Pambo 3; Pistus 1; Rufus 2; Sisoës 10; Sais 1; Syncretica 16, 17, in *Apophthegmata Patrum: Alphabeticon* (Ward).

²⁷ Agathon 18; Euprepius 5; Theodore of Eleutheropolis 3; Joseph of Panephris 2; Isaac the Theban 1; Macarius the Great 28; Moses 2; Matheos 7, 11; Mark the Egyptian 1; Macarius of Alexandria 2; Nesterus 5; Xanthias 3; Pior 3; Paphnutius 3, in *Apophthegmata Patrum: Alphabeticon* (Ward).

²⁸ Moses 2, in *Apophthegmata Patrum: Alphabeticon* (Ward).

²⁹ Kloppenborg, *Formation of Q*, 285.

meanings,³⁰ og til å prøve å forbinde og sette motsetninger i relasjon til hverandre. Her ble det skapt et retorisk "gap" hvor tilsynelatende motsigelser kunne stå side om side, og leserne eller tilhørene kunne oppnå en intuitiv forståelse av komplekse sammenhenger.³¹ I siste instans var visdomssentensene ikke bare rettet mot en innlæring av kunnskap, men mot utviklingen av en innsikt i å bruke denne kunnskap "på en passende måte."³²

Pedagogiske Praksis

Innenfor de klassikeretoriske skolene, var denne utviklingen av innsikt et av to aspekter i den pedagogiske anvendelse av tenkespråkene. Den er nevnt som en eksplicit grunn for å bruke *gnomiske* uttrykk eller *apophthegmata* som konkret emne i grammatikk- og retorikk-undervisning. Av disse, har *Apophthegmata Patrum* et stort antall karakteristiske særtrek felles med en visdomsgenre som kalles *chreiai*. De er beskrevet i antikke retoriske håndbøker som: "brief reminiscence[s] referring to some person in a pithy form."³³ Navnet *chreia* er avledet av *chreiodes*, enkelt oversatt som det som er "moralisk nyttig." En *chreia* kunne gjengi et tenkespråk, en handling, eller en kombinasjon av disse to. Den kunne ta form av: "en grunnsetning, en demonstrasjon, en spøk, en syllogisme, et enthymem, et eksempel, et ønske, et symbolsk uttrykk, en figur, en tvetydighet, en endring av emne, eller en kombinasjonen av to eller flere av disse."³⁴ Hermogenes noterer at en *chreia* likeledes kan være uttrykt som et spørsmål og et svar.³⁵

Chreiai er omtalt i forskjellige retoriske sammenhenger, men mest spesifikt som en vanlig og innledende komponent av *progymnasmata*, samlinger av forberedende øvelser som utgjorde begynnerstadiet av grammatisk og retorisk instruksjon i antikken.³⁶

...students were given a saying or a description of an action by a famous person and assigned to work it out (*ergasia*) by writing a paragraph expanding and developing the meaning with the following headings: praise of the *chreia*; paraphrase; statement of the cause; example of the meaning; contrast and comparison; testimony of others; epilogue.³⁷

I de klassiske retorikkskoler, fungerte *chreiai* som byggestene for de første trinn av retorisk trening. Denne instruksjonen begynte med høytlesning, å høre på andre

³⁰ I. Lunde, *Verbal Celebrations: Cyril of Turov's Homiletic Rhetoric and its Byzantine Sources* (Bergen: University of Bergen, 1998) 61.

³¹ Lunde, *Verbal Celebrations*, 61.

³² Kloppenborg, *Formation of Q*, 285.

³³ G. Kennedy, *A New History of Classical Rhetoric* (Princeton: Princeton University Press, 1994) 204.

³⁴ R.F. Hock and E.N. O'Neil, *The Chreia in Ancient Rhetoric: Vol. 1, The Progymnasmata* (Atlanta, GA: Scholar's Press, 1986) 33; Cf. Theon, *Progymnasmata* III.85-90 (Butts).

³⁵ Hermogenes, *On the Chreia* 24-25 (Mack and O'Neil).

³⁶ In Theon's "table of contents" *chreia* are listed first in a series including: "1) *chreia*, 2) fable, 3) narrative, 4) topic, 5) description, 6) characterization, 7) encomium and censure, 8) comparison, 9) thesis, 10) law, 11) reading, 12) listening, 13) paraphrase, 14) elaboration, and 15) rebuttal."

³⁷ Kennedy, *A New History of Classical Rhetoric*, 204.

studenter når de leste, og omskriving av en gitt model.³⁸ Når studentene hadde lært den grunnleggende rudimentære definisjon av en *chreia*, dens etymologi, differensiering fra lignende former, og klassifisering, begynte de med øvelser i å manipulere en *chreia* for å oppnå et høyere nivå i omgangen med det talte og skrevne ord. Slik forbedret de sine komposisjonsferdigheter.³⁹ I det de benyttet *chreiai* som emne for talen lærte unge elever: "how to recite a saying, to paraphrase it, to elaborate it, to confirm or refute its message, even to change its inflection through various cases and numbers."⁴⁰

Et progressiv skjema skissert i Theon's *Progymnasmata* fra det første århundre er en modell av en slik pedagogisk ramme:

- 1) ἀπαγγελία, or "recitation" of an assigned *chreia* in the same words (as the teacher's) or also in others, as long as clarity is not sacrificed;
- 2) κλίσις, or "inflection" of a *chreia* through the various cases and numbers, so that the character is cast in the nominative, genitive, dative, accusative, and vocative as well as in the singular, dual, and plural;
- 3) ἐπιφώνησις, or "comment" on a *chreia* as to its being true, noble advantageous, or consonant with the opinions of others;
- 4) ἀντιλογία, or "objection" to a *chreia* as to its being the opposite of the qualities listed in the preceding exercise;
- 5) ἐπεκτείνωσις, or "expansion" of a *chreia* by reciting it at greater length—for example, by amplifying the question and answer in the *chreia*;
- 6) συστολή, or "condensation" of an expanded *chreia* back to its concise formulation;
- 7) ἀνασκευή, or "refutation" of a *chreia* on the grounds that it is obscure, pleonastic, elliptical, impossible, implausible, false, harmful, useless, or shameful; and
- 8) κατασκευή, or "confirmation" of a *chreia* by means of a short essay, complete with introduction, narration of the *chreia*, arguments, even elaboration, digressions, and character delineations, if need be.⁴¹

³⁸ G. Kennedy, *Greek Rhetoric Under Christian Emperors* (Princeton: Princeton University Press, 1983) 57.

³⁹ Hock and O'Neil, *Chreia in Ancient Rhetoric*, 35; These exercises incorporated a variety of *gnomic* forms, and included fables and narratives, as well.

⁴⁰ E.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.

⁴¹ As summarized in Hock and O'Neil, *Chreia in Ancient Rhetoric*, 36; Cf. Theon, *Progymnasmata* III.139-291 (Butts).

Fordi det ikke er lett for de unge "to grasp all at once the whole of rhetoric,"⁴² var disse forberedende øvelser beregnet å føre studentene skritt for skritt gjennom de nødvendige ferdighetene i grunnleggende grammatikk, talens forskjellige deler og grunnprinsippene i komposisjonen. De brakte eleven til "retorikkens terskel."⁴³ Men nytten av denne opplæringen var ikke bare retorisk. Igjennom memorering, utvidelse, lovprising, forkastelse, og omskriving av filosofenes visdom, fikk studentene ikke bare elementær opplæring i retorikk, de oppnådde også en grundig kunnskap om sine berømte forfedres undervisning og eksempel.

Blant andre henviser Quintillian, Seneca, og Diogenes Laertius til praksisen å benytte *apophthegmatiske* samlinger i skolene, både som "skrive- og stave-øvelser og for å innpode grunn-etske verdier."⁴⁴ Av disse tre, gir Quintillians beskrivelse de fleste detaljer. Han skriver om lærerens arbeide:

...We must however add to their activities instruction in certain rudiments of oratory for the benefit of those who are not ripe for the schools of rhetoric. Their pupils should learn to paraphrase Aesop's fables, the natural successors of the fairy stories of the nursery, in simple and restrained language and subsequently to set down this paraphrase in writing with the same simplicity of style: they should begin by analysing each verse, then give its meaning in different language, and finally proceed to freer paraphrase in which they will be permitted now to abridge and now to embellish the original.... He should also be set to write *aphorisms*, *moral essays* (*chreiai*), and *delineations of character* (*ethologiae*).... In all of these exercises the general idea is the same...⁴⁵

Seneca tilføyer at disse forskrifter er særlig nyttig for opplæring i grunnleggende retoriske kunnskaper fordi de også kan "arouse and catalyze virtue which is latent in the soul... [giving] specific advice where dogma gives general counsel...and... [strengthening] one's judgment concerning good and evil."⁴⁶

Det er interessant at de mest omfattende av de få litterære kildene som vi har fra de tidligste monastiske sammenhenger er blitt bevart i en form som lar se pedagogisk anvende på en rekke forskjellige plan. Den ovennevnte "pneumatiske" eller "åndlige" trening, som Guy noterer er en fasett av dette. Men, er det likevel mulig at de tidlige monastiske kontekster, i en viss grad, virkelig fungerte som "universities in the desert" i mer enn en åndelig betydning? Kan den *apophthegmatiske* tradisjonen ha spilt en pedagogisk rolle i dette miljøet analog med den tradisjonelle rollen som *chreiai* spilte i antikkens filosofiske og retoriske skoler?

⁴² Doxapatres, *Hom* 2.251 (12-18 Walz).

⁴³ Doxapatres, *Hom* 2.138 (16-17 Walz).

⁴⁴ See Quintillian 1.9 (Butler, LCL); Seneca *Ad Lucilium Epistolae* 33 (Gummere, LCL); Diogenes Laertius 6.31 (Hicks, LCL); H.I. Marrou, *History of Education in Antiquity* (G. Lamb, tr.; Madison: University of Wisconsin, 1956, 1982) 156, 172-5.

⁴⁵ Quintillian 1.9 (Butler, LCL).

⁴⁶ Kloppenborg, *Formation of Q*, 304; Cf. Seneca *Ad Lucilium Epistolae* 94.28-29, 32, 34 (Gummere, LCL).

Tekster som stammer fra en kenobitisk kontekst beretter om obligatorisk opplæring i grunnleggende-litterære ferdigheter. I Pachomius-litteraturen leser vi at enhver ny munk skulle undervises i grunnleggende grammatik "selv om han ikke ønsker å gjøre det." *Præcepta* krever faktisk at alle "analfabete" noviser:

...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 doesn't want to, he shall be compelled to read.⁴⁷

På samme måte setter Henri Marrou, i *A History of Education in Antiquity*, opp et hypotetisk skjema over de grunnleggende stadier i lese- og skrive-undervisningen:

The master began by teaching the child to draw the letters one by one...Once the child had learned how to do it he would go on practising, repeating the same letter for a line or page at a time. After the letters came the syllables....Then came the single words....Then came short sentences.... But from the second century, AD, onwards...short passages were used—aphorisms—*chreiai*—and a whole stock of short maxims—*gnomai monastickoi*...⁴⁸

Disse to fremstillinger blir enda mer interessante når man tenker på den tradisjonelle oppfatning at *Apophthegmata Patrum* til slutt ble skrevet ned og bevart i et kenobitisk miljø.⁴⁹

Kan det være at samlinger av monastiske *apophthegmata* ble brukt i den kristne kenobitiske kontekst til inlæring av rudimentær retorik og grunnleggende moralsk dyd, slik som de retoriske skolene brukte filosofenes tenkespråk? Videre, er det mulig at disse samlingene selv bærer preg av resultatene av disse pedagogiske strategier? Det vil si reflekterer disse samlinger det litterære dyktighet av unge munkes som søkte (eller ble tvunget) til utvikle seg i både grammatik og moralitet? Hvis det er slik, er det ikke overraskende at gitt *apophthegmata* opptrer i *apophthegma*-samlingene i en lang rekke av former og størrelser; heller ikke, at der finns en viss grad tekstlig avrik blant de forskjellige gjengivelser av et *apophthegma*.

Lese- og Skrive-kyndighet

Den historiske fremstilling av de tidlige munkene som filosofiske usofistikerte, som analfabeter, "taught only by God" har talt imot en plassering av *Apophthegmata Patrum* innenfor en filosofisk sammenheng. Dette bildet er i midlertid mer sammensatt. For eksempel finner vi et *apophthegma* i den korte samlingen tilskrevet Abba Abraham som beskriver et møte som fremstiller begge personer som boklærde. I fortellingen, ber en disippel om en avskrift av en bok som Abbaen har kopiert:

⁴⁷ Pachomius, *Præcepta* 139-140.

⁴⁸ Marrou, *Education in Antiquity*, 156.

⁴⁹ Chitty, *The Desert a City*, 67; Bousset, *Apophthegmata*, Guy, "Recherches sur la tradition grecque des *Apophthegmata Patrum*."

...The old man whose spirit was engaged in contemplation, wrote, omitting some phrases and with no punctuation. The brother taking the book and wishing to punctuate it, noticed that words were missing. So he said to the old man, 'Abba, there are some phrases missing.' The old man said to him, 'Go and practise first that which is written, then come back and I will write the rest.'⁵⁰

Videre, blir det bemerket om Abba Bessarion at han ikke bryr seg om "å eie hus eller å lese bøker,"⁵¹ hvilket betyr at han kunne lese. Theodore av Pherme eide tre gode bøker som han og brødrene "hade nytta av."⁵² Abba Mark, Silvanus's disippel, blir avbrudt en dag mens han sitter og skriver i sin celle.⁵³ Abba Sisoës tilrår lesningen av Skriften til sine disippel.⁵⁴

Apophthegmata Patrum gir motsetningsfylte fremstillinger i denne sammenheng. I denne samme alfabetiske samling, finner man advarsler mot faren ved kjærligheten til bøker sammen med lovprising av de samme som "verdifulle perler." Samuel Rubenson har især pekt på dissonansen mellom det athanasianske bildet av Antonius som en mann som "...could not bear to learn letters,"⁵⁵ og virklighetens Antonius som på begynnelsen av tre-hundretallet trakk seg tilbake fra sine plikter i dette liv for å etterstrebe livet som filosof. I sin undersøkelse av den brev samling tilskrevet Antonius, sier Rubenson: "It is not the...flavour of Antony's letters that is strange, but the power of the traditional image of early monasticism produced by texts written and edited in the century after his death."⁵⁶

Hvis man skal forsøke å forene disse ulike oppfatninger, er det viktig å ta innflytelsen av den antikke debatt om fasis og tekne med i betraktning. Den relative verdi av innlærte ferdigheter og naturlig anlegg er et gjennomgangstema i retorikernes debatter. I *Dialogus de Oratoribus* skriver Tacitus:

Aper had made his reputation by sheer force of intellect rather than by any systematic education. In fact, however, Secundus' style was clear, concise, and adequately fluent, while Aper by no means lacked letters—he wasn't without letters, he merely despised them, perhaps visualizing a greater reputation for hard work if his abilities stood in no apparent need of the support of extraneous techniques.⁵⁷

Disse temaer er standard innhold i portretter fremsatt til etterdignelse også i en kristen sammenheng. Denne retoriske figur finner vi så langt tilbake som hos

⁵⁰ Abraham 3.

⁵¹ Bessarion 8.

⁵² Theodore of Pherme 1.

⁵³ Mark, Disciple of Silvanus 1.

⁵⁴ Sisoës 35.

⁵⁵ Athanasius, *Vita Antonii* 1 (Gregg); Athanasius goes on to report that "...[Antony] paid such close attention to what was read that nothing from scripture did he fail to take in—rather he grasped everything, and in him the memory took the place of books."

⁵⁶ Rubenson, *Letters of Antony*, 125.

⁵⁷ Tacitus *Dialogus de Oratoribus* 2, in *Ancient Literary Criticism*, tr. D.A. Russell and M. Winterbottom (Oxford: Oxford University Press, 1972) 433.

Paulus.⁵⁸ Han snakker lenge om at kvalifikasjonene for hans åndelige myndighet ikke har noe å gjøre med hans sosiale rang og hans bakgrunn i den boklærde elite. Hans myndighet er overnaturlig og skriver seg kun fra den vishet som kommer av å være "wise in the things of God."⁵⁹

Avslutning

Stadig flere aspekter av den kristne tradisjon ses nå i sammenheng med det kulturelle miljø som den kristne tradisjon var en del av. Derfor er det også grunnlag for å se på anvendelsen av de monastiske *apophthegmata* på bakgrunn av den pedagogiske praksis i de gresk-romerske filosofiske skolene. Mye arbeid gjenstår imidlertid for å underbygge det noen ville kalle en "preposterous proposition." Komplexiteten i samlingenes teksthistorie, og i visdomsjangene generelt, gjør et slik foretagende ytterligere komplisert. Ulike dannelsesnivåer blant munkene og de monastiske kontekster krever nærmere utforskning.

Hva var de strukturelle dimensjoner innenfor de Anakoretiske og de Kenobitiske miljøer? Hvor gjennomsyret var de av den gresk-romerske retoriske tradisjon? Hvor boklærde var disse fellesskapene? Hva var avskriverens rolle innenfor samfunnene? Hvor hadde disse mennesker lært deres handel? Var lese- og skriveferdigheter så vanlig som de Pachomianske *Præcepta* fremstiller det, eller var de begrenset til en elite av noen få? Historisk, er disse spørsmål blitt besvart utfra et sett av ofte spekulative antagelser. Kunne et annet sett av antagelser, selvsagt også spekulative, generere andre spørsmål, og følgelig gi svar som er mer i overensstemmelse med den videre sammenheng som omslutter det monastiske miljø?

⁵⁸ Similarly in the Old Testament characterization of prophets of Jewish tradition.

⁵⁹ E.g.: I Cor. 1:18-2:16.