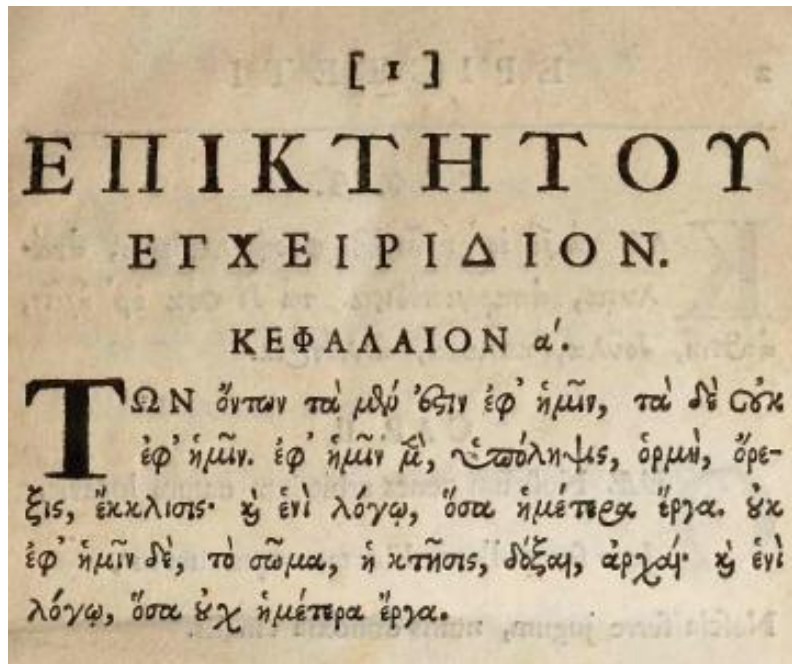


Den monastiska receptionen av Epiktetos *Encheiridion*



Uppsats för kandidatexamen i grekiska 15 hp (GRE 140)
Göteborgs Universitet
2018

Emil Molander



GÖTEBORGS UNIVERSITET

Handledare: Karin Hult
Examinator: Erik Bohlin

Abstract

From the teachings of the Hellenistic Philosopher Epictetus, we have among other works a Handbook, or an *Encheiridion*, where some of his most important sayings are collected in 53 short and imperative chapters, guiding the way to a better life. This *Encheiridion* has a long and broad reception history, including both pagan and Christian elements. Among the Christian elements we find three preserved Christian adaptations of *Encheiridion*, most probably written in Early Middle Age monastic environments. These three adaptations, in short denoted as *Nil*, *Vat* and *Par*, recently edited by Gerard Boter, each deal with the original text in a different manner, especially when it comes to references to pagan religion and culture. One of them, *Par*, replaces a lot of pagan content with Christian material.

The changes made – and not least the changes *not* made in these three adaptations have a lot to say about the attitude to ancient Greek-Roman culture in the monastic contexts where they were written, and about the monastic contexts themselves. This study therefore focuses on two questions: What was the Christian adaptors' knowledge about and attitude to Greek culture and paideia, and exactly in what contexts did the Christian versions arise? These questions then form the basis for the more general issue why these adaptations were written, and what their existence mean for our understanding of the stoic influence on Christian monasticism.

In this study, we have focused on about one third of the text of the original *Encheiridion*, the choice of chapters motivated by the two questions mentioned above. Then the Greek text of our selection of *Encheiridion* was compared with the corresponding Greek texts of *Nil*, *Vat* and *Par*, noting and highlighting similarities and differences.

The results are in general accordance with earlier research. All three versions seem to avoid references to specific philosophers and literary characters mentioned in *Encheiridion*, but *Nil* and *Vat* leave general references to philosophers and philosophy mostly unchanged. *Nil* and *Vat* also show a higher degree of acceptance when it comes to references to the daily life of pagan Greek-Roman antiquity, while the adaptations in *Par* on the other hand generally make the context of the text change to a monastic environment. The authors do not seem to admire Greek paideia, nor look for pagan authorization of specific Christian thoughts; they rather feel communion with the ascetic material in *Encheiridion*, and find the text useful in their struggle for self-improvement.

Detailed and qualified information about the specific character of the monasticity of the traditions where the Christian adaptations were written, read and copied is hard to find and easily turns into speculations. But it seems obvious from the very different character of the three versions that they were written for different purposes, most probably in different monastic contexts with different theological focus and diverging attitudes to Greek-Roman ancient culture. The three adaptations must be judged not from our preferences or preconceptions about orthodox Christianity, but from the versions themselves in a broader perspective. Only then is it possible to deduce further implications on the complicated relation between Christianity and Greek-Roman paideia and philosophy.

Keywords: Epictetus, *Encheiridion*, stoicism, monasticism

Tack till min handledare Karin Hult för all enträgen hjälp i uppsatsarbetet. Tack till examinator Erik Bohlin och opponent Björn Kornerup för värdefulla kommentarer. Och tack till alla närvarande vid uppsatsseminariet, särskilt till Jacob Jonsson för goda synpunkter som föranledde förändringar i uppsatsens text.

Emil Molander, Göteborg

Innehållsförteckning

1. Inledning	1
2. Syfte och frågeställning	3
3. Metod	4
4. Struktur	4
5. Inledande studium	5
5.1. Epiktetos liv och verksamhet.....	5
5.2. Bevarade texter från Epiktetos verksamhet.....	5
5.3. Stoicismen – en allmän introduktion.....	7
5.4. Epiktetos stoicism.....	8
5.5. Stoicismen och kristendomen.....	10
5.6. Epiktetos hos kristna författare.....	12
5.7. Epiktetos i den monastiska traditionen.....	13
6. Huvudstudium	15
<i>Ench</i> 3.....	16
<i>Ench</i> 4.....	17
<i>Ench</i> 5.....	18
<i>Ench</i> 11.....	19
<i>Ench</i> 12.....	20
<i>Ench</i> 14.....	22
<i>Ench</i> 15.....	23
<i>Ench</i> 18.....	25
<i>Ench</i> 22.....	27
<i>Ench</i> 23.....	28
<i>Ench</i> 26.....	29
<i>Ench</i> 27.....	30
<i>Ench</i> 29.....	31
<i>Ench</i> 31.....	33
<i>Ench</i> 32.....	37
<i>Ench</i> 33.....	39
<i>Ench</i> 41.....	45
<i>Ench</i> 46.....	46
<i>Ench</i> 47.....	49
<i>Ench</i> 49.....	50
<i>Ench</i> 51.....	51
<i>Ench</i> 52.....	54
<i>Ench</i> 53.....	55

7. Slutsatser.....	58
7.1. De kristna redigerarnas kunskaper om och inställning till den grekiska bildningen och filosofin.....	58
7.1.1. Filosofi.....	58
7.1.2. Hednisk kultur	61
7.1.3. Litterär kvalitet.....	61
7.2. Kontexten i vilken de kristna versionerna tillkommit	62
7.2.1. Relation till familjeliv.....	62
7.2.2. Monastiskt levnadssätt.....	63
7.2.3. Relation till det omgivande samhället	64
7.2.4. Relation till stoisk lära.....	65
7.2.5. Kristen dogmatik	65
7.2.6. Religionsutövning	67
7.2.7. Kristna referenser	68
7.3. Sammanfattande beskrivning av <i>Nil</i> , <i>Vat</i> och <i>Par</i>	68
7.4. Varför tillkom de kristna versionerna?.....	70
7.5. Slutord	73
8. Litteraturförteckning	74
8.1. Texter	74
8.2. Litteratur.....	74
8.3. Internetadresser	76

1. Inledning

De mänskliga kulturerna är liksom människorna själva rörliga varelser. De förändras, smälter samman och separeras från varandra. Genom att få syn på och studera kulturernas rörelser kan vi också förstå mer om människan och hennes verksamhet. Särskilt de punkter i tiden och rummet där olika kulturer möts kan lära oss mycket, inte minst när det gäller de kulturer vi själva är en del av.

Att tala om den västerländska kulturen såsom en enhetlig kultur, med ett visst givet ursprung, innebär onekligen en kraftig förenkling. Ändå är det svårt att komma ifrån att många av de västerländska kulturyttringar vi ser idag, kan sägas gå tillbaka dels på den antika grekisk-romerska kulturen, och dels på den till övervägande del semitiska judisk-kristna kulturen. För att bättre kunna förstå vår egen kultur, behöver vi bättre förstå det kulturmöte som ägde rum mellan den hedniska antika världen och den framväxande kristna religionen under de första århundradena e.Kr. Detta kulturmöte måste analyseras reciprokt,¹ d.v.s. det är både viktigt att förstå hur kristendomen påverkade det romerska samhället och att förstå hur den grekisk-romerska världens tänkesätt och värderingar påverkade kristendomen.

Den framväxande kulturen var i såväl den tynande Västern som i det framväxande Bysans i öster en blandkultur. Vad kännetecknade då de processer som skapade denna nya kultur? Våldsamma krockar eller lugn sammanvävning? Exakt hur förändrades den antika kulturen då den blev kristen? Och på vilket sätt förändrades kristendomen då den gick från judisk sekt till världsreligion i den helleniserade världen? De sistnämnda frågorna har rönt stort intresse i den akademiska världen de senaste hundra åren, och det är i denna ”frågetradition” som föreliggande uppsats i grekiska hör hemma.

I min jakt på svar på dessa frågor om relationen mellan grekisk bildning och kristendom läste jag bland annat Albert Wifstrands bok *Fornkyrkan och den grekiska bildningen*, där han behandlar olika kristna författares inställning till och användning av den grekiska bildningen i sina texter. På ett ställe² kommenterar han kyrkofadern Nilos’ av Ankyra ”lätt bearbetade” version av den hedniska filosofen Epiktetos lilla handbok i livets konst, *Encheiridion*:

”Stoikern-kynikern Epiktetos omkostymerad till kristen lärare – därmed har man kommit in på det mest svårbedömda området av förhållandet mellan kyrka och grekisk vetenskap. Vad har den grekiska filosofin betytt för den kristna teologin?”

Även om Wifstrands bok har en viss luthersk-evangelisk slagsida, och även om den nu har många år på nacken (idag tror knappt någon att det verkligen var just Nilos av Ankyra som skrev den omtalade versionen), tyckte jag att det låg något mycket intressant i denna kommentar. Kanske satte Wifstrand fingret på en av de ”brännpunkter” som kan ge oss närmare svar på de tidigare omtalade frågorna? Jag ansåg det vara värt att undersöka saken närmare.

Epiktetos var en stoisk filosof som verkade kring år 100 e.Kr. Hans lära har bevarats för eftervärlden genom att en av hans elever, Arrianos, nedtecknat vad filosofen sade och gjorde under och efter lektionerna. Arrianos samlade sina anteckningar i åtta böcker, varav fyra idag finns bevarade, kända som Epiktetos’ Διατριβαί, ”Utläggningar”³, eller eng. ”Discourses”. Dessutom skrev Arrianos en kort sammanfattning av Epiktetos lära i form av ett femtiotal ”levnadsråd”, som svar på frågan om hur man bör leva sitt liv. Denna lilla Ἐγχειρίδιον, ”Handbok” eller ”Manual” har sedan dess, kanske på grund av sin lättillgänglighet och

¹ Jfr Jaeger (1969).

² Wifstrand (1957), s. 91f.

³ Vi kommer genomgående använda oss av beteckningen *Utläggningarna* för att beteckna dessa böcker. På franska kallas de *Les Entretiens*, och på latin *Dissertationes (ab Arriano digestae)*.

korthet, blivit betydligt mer känd och läst än *Utläggningarna*. Det är denna lilla skrift, och hur den har behandlats av eftervärlden, som ligger till grund för vårt studium. *Encheiridion* (förkortat *Ench*), som vi för enkelhets skull kallar den i fortsättningen, kom nämligen att bli populär såväl i den hedniska som i den kristna världen under de följande århundradena. Den hedniska filosofen Simplikios av Kilikien, som levde på 500-talet, skrev en synnerligen omfattande kommentar över *Encheiridion*, som tillsammans med hans kommentarer över Aristoteles finns bevarade för eftervärlden. Men också på den kristna sidan omtalas Epiktetos liv och lära med beundran. Han namn nämns av flera kyrkofäder. Och under en viss tid, förmodligen någon gång inom intervallet 500–900 e.Kr., lästes och redigerades hans *Encheiridion* i anslutning till kristna kloster. Detta kan vi sluta oss till från det faktum att det finns inte mindre än tre kristna versioner av *Encheiridion* bevarade. Dels den ovan nämnda versionen som associerats med kyrkofadern Nilos av Ankyra, här betecknad *Nil*, dels en version som upptäckts relativt nyligen i Vatikanens arkiv, och som därför betecknas *Vat*, och en i högre grad bearbetad version som brukar kallas ”Paraphrasis Christiana”, här förkortad *Par*. Texten till *Encheiridion* och dessa tre kristna versioner finns utgiven i en relativt ny (1999) kritisk utgåva av Gerard Boter: *The Encheiridion of Epictetus & its Three Christian Adaptations*. Den grekiska texten i Boters utgåva är den text som föreliggande uppsats baseras på.

Varför intresserade sig kristna munkar för *Encheiridion*? Vad var det som fick dem att redigera och utge kristna versioner av texten? Helt klart finns gemensamma beröringspunkter mellan kristendomen och stoicismen, vilket kommer beröras senare, och kanske gäller det i synnerhet sambandet mellan klostrens asketiska ideal och Epiktetos’ obundenhet i förhållande till världsliga företeelser, såsom den kommer till uttryck i *Encheiridion*. Det finns emellertid också aspekter där den stoiska världsuppfattningen inte fullt harmonierar med den kristna, och det finns flera saker i den ursprungliga *Encheiridion* som måste ha tett sig magstarka för den kristne teologen, eller åtminstone främmande för munken som levde i ett avskilt kloster i en helt annan tid och kultur. Här finns filosofiska utläggningar och hyllningar till Sokrates, referenser till de hedniska myterna och den grekiska litteraturen och mytologin, texter om offerbruk och konsultation av siarpräster, skrock och äktenskapsråd, blandat med glimtar ur vardagslivet i Romarriket omkring år 100, såsom besök vid badinrättningar och testrar.

De kristna redigerarna som arbetade med Epiktetos’ *Encheiridion* måste alltså ha haft ganska många saker att ta ställning till. Låt oss försöka sätta oss in i deras situation. Hur skulle de förhålla sig till de teologiska och kulturella avvikelser som *Encheiridion* uppvisar i relation till deras egna värderingar, åsikter och referenspunkter? Vilka avsnitt skulle kunna behållas, och vilka måste uteslutas? Vilka avsnitt skulle man kunna ”korrigera” så att de bättre passade den avsedda publiken? Och hur skulle de i så fall korrigeras? Önskar man att läsaren ska ana textens hedniska ursprung men slippa de mest icke-kristna inslagen? Eller vill man få läsaren att tro att texten är alltigenom kristen, tillkommen för en kristen publik?

Svaren på de sistnämnda frågorna hänger förstas samman med hur redigerarna såg på det verk de redigerade och på deras egen roll i arbetet. Och, inte minst beror det på vilket syfte de ville att de redigerade versionerna skulle fylla och exakt vilken publik de riktade sig till. Skulle de uppmuntra till monastiskt liv och ge insikt om de hinsides tingen, eller skulle de påverka teologins inriktning i någon riktning? Vände den sig enbart till munkar i den närmaste omgivningen, eller till en större kristen publik?

Varje beslut i redigerarnas arbete måste också ha färgats av deras egna kunskaper om och inställning till den grekiska bildningen (*παιδεία*), och deras föreställningar om den kristne gudens tankar om redigeringsprojektet. Kunde den kristne guden ha talat till och inspirerat den hedniska filosofen Epiktetos, precis som han sägs ha inspirerat de bibliska författarna? Eller var det snarare deras egen insats som redigerare som skedde under gudomligt ingripande och ledning? Var *Encheiridion* ett medvetet Guds verk, eller var det bara något som ”lät bra”

och som kanske kunde komma till nytta på något sätt? Hade man en i grunden positiv syn på den grekiska bildningen, och ville framhålla kristendomens universalitet genom att peka på att de kristna synsätten också fanns närvarande i det antika Grekland och Rom? Eller var användningen av *Encheiridion* av rent praktisk natur? Klart är att man i alla fall måste ha uppskattat textens innehållsmässiga kvaliteter, eftersom man föredrog att redigera (och senare tradera) texten hellre än att skriva en ny ”helkristen” text.

För att kunna besvara de ovan ställda frågorna behöver vi veta exakt vilka ingrepp i den ursprungliga texten som redigerarna gjort, och försöka dra slutsatser utifrån dessa. Och därmed kommer vi in på uppsatsens syfte och frågeställningar samt den metod som använts i arbetet.

2. Syfte och frågeställning

Det övergripande syftet med uppsatsen är alltså som framgått av inledningen att generera en ökad förståelse för kulturmötet mellan grekisk bildning och kristendom, och då i synnerhet den kristna teologins och den monastiska kulturens relation till grekisk filosofi och antik grekisk-romersk kultur över huvud.

Mer specifikt undersöks de tre versioner av Epiktetos’ *Encheiridion* som kristna redigerare bearbetade under tidig medeltid. Hur skiljer sig versionerna åt sinsemellan? Och hur skiljer de sig från originalet? Genom att studera likheter och skillnader önskar jag få mer kunskap inom framför allt två områden:

- ***De kristna redigerarnas kunskaper om och inställning till den grekiska bildningen och filosofin.***

Bland kyrkofäder och kristna författare under senantiken kan man tydligt se olika inställningar till den antika grekisk-romerska kulturen och litteraturen.⁴ Allt ifrån Basileios positiva uppskattning såsom den kommer till uttryck i hans lilla skrift till unga grekiskstudenter,⁵ till Tertullianus dundrande fråga⁶ ”Vad har Athen med Jerusalem att göra?” Var någonstans på denna vidlyftiga skala mellan erkännande och avståndstagande ska de kristna redigerarnas inställning placeras?

- ***Kontexten i vilken de kristna versionerna tillkom.***

Vilka var redigerarna? Hur levde de sitt vardagsliv, och hur såg ”deras kristendom” ut? Vilken publik hade de som målgrupp? Kännedom om dessa frågor är viktig om man vill försöka extrapolera slutsatser om redigerarnas förhållande till Epiktetos, till mer allmänna frågor om kyrkans förhållande till stoicismen och grekiskt tänkande.

Arbetet med dessa två frågeställningar kommer oundvikligen beröra den grundläggande frågan om varför de kristna redigerarna överhuvudtaget satte sig ner och ”kristnade” en flera hundra år gammal hednisk text, från en främmande kultur och med annorlunda religiösa konnotationer. Och svaret på den frågan ger kanske helt nya perspektiv på det ovan beskrivna ”kulturmötesproblemet”. Men det vore osannolikt att detta studium kan bidra med något mer än några lösa ansatser i en sådan riktning.

⁴ Jfr Wifstrand (1957).

⁵ Maloney (2015).

⁶ Mot Heresierna, kap 7.

3. Metod

Det allra mest önskvärda för att lyckas med ovanstående målsättning vore förstås att läsa och analysera *Encheiridion* och de tre kristna versionerna i sin helhet, men den begränsade tiden medger inte en sådan arbetsinsats. Jag har därför tvingats fokusera det mest intressanta, nämligen de ställen där de kristna redigerarna kan antas ha gjort de mest betydande anpassningarna i förhållande till originalet, det vill säga de ”brännpunkter” där kulturmötet mellan den hedniska och den kristna världen blir som mest laddat. Genom att utgå från *Encheiridion*, företrädesvis i svensk eller engelsk översättning, har jag valt ut de stycken i texten där jag anser att textens grekisk-filosofiska eller antik-kulturella karaktär kommer till särskilt starkt uttryck, och som jag vill veta hur de kristna redigerarna hanterar. Till min hjälp i urvalsprocessen har jag använt följande fyra kategorier:

- Teoretiskt-teologiska brännpunkter
- Praktiskt-teologiska brännpunkter
- Brännpunkter i relation till den monastiska kulturen och livsstilen
- Brännpunkter i relation till den antika filosofin

Genom urvalet har jag valt kapitel som i högre grad än andra kan ge för studien intressanta resultat, i det att de kristna redigerarna med större sannolikhet torde ha gjort olika ingrepp, men jag har därmed inte på förhand antagit vilka resultaten ska bli, det vill säga inte gjort något urval baserat på hur de kristna redigerarna har hanterat originaltexten.

När väl urvalet var gjort läste jag sedan originaltexten för ett visst stycke i *Encheiridion* på grekiska samt motsvarande stycken i de kristna versionerna, och jämförde i detalj. Observerade anpassningar (samt inte minst uteblivna anpassningar) studerades och analyserades utifrån målet att besvara de två frågeställningarna ovan. I analysen av studiens resultat har sedan jämförelser gjorts med liknande undersökningar förekommande i sekundärlitteraturen.⁷

4. Struktur

För att få en ökad förståelse för den tid och det tänkande som Epiktetus verkade i och som den framväxande kristendomen hade att förhålla sig till, ägnas också visst utrymme åt ett inledande studium. Där redogörs för något av det vi vet om Epiktetos liv och verk. Där ges en kort introduktion till Epiktetos filosofiska skola – stoicismen, och kristendomens relation till densamma diskuteras. För att också få en bredare bild av kyrkans allmänna relation till Epiktetos, ges avslutningsvis också en sammanfattning av hur han mottagits av kyrkofäderna och andra kristna författare. Efter detta inledande studium följer sedan huvudstudiet, där den grekiska texten i fråga undersöks, vilket utmynnar i en avslutande diskussion med slutsatser.

Översättningar från grekiska till svenska är mina egna, om inget annat anges.⁸

⁷ Företrädesvis Boter (1999), samt Spanneut (1960), s. 830–849. Även Chappuis (Chappuis P.G, *La destiné de l'homme: de l'influence du stoïcisme sur la pensée chrétienne primitive*, Geneve 1926) är relevant, men har inte gått att få tag på. Flera andra böcker och artiklar i ämnet är skrivna på italienska och tyska, vilket lett till att de inte beaktats närmare. Se Boter (1999), s. 444–446 för en lista över författare som analyserat de tre kristna versionerna av *Encheiridion*.

⁸ Genomgående används lexikon LSJ vid översättningar, tillgängligt via internetadressen <http://www.perseus.tufts.edu/hopper/>. Eventuella uppgifter om ordfrekvens härrör från sökningar på samma webbsida.

5. Inledande studium

5.1. Epiktetos liv och verksamhet

Som för de flesta kulturpersonligheter från antiken har vi ganska få uppgifter om Epiktetos liv, och de uppgifter vi har är svåra att verifiera med säkerhet.⁹ De flesta tycks dock vara överens om att Epiktetos levde mellan omkring år 55–135 e.Kr., och tycks därmed ha levt ett för denna tid förhållandevis långt liv. Han föddes och levde sina första år i staden Hierapolis i sydvästra Mindre Asien. Staden nämns som föremål för kristen mission,¹⁰ och enligt vissa källor led Jesu apostel Filippus martyrdöden här.¹¹

Precis som Epiktetos namn vittnar om – grekiskans ἐπίκτητος betyder ”förvärvat” – så var Epiktetos slav. Man vet inte om han föddes som slav eller om han blev såld till slav först senare; oavsett är hans slavbakgrund ett faktum att ha i åtanke då man tar del av hans verksamhet.

Den händelse som kanske mer än någon annan kom att avgöra Epiktetos öde, var att han på något sätt kom att bli slav under den romerske statsmannen Epafroditos, en man som tjänstgjorde som sekreterare åt såväl kejsar Nero (kejsare 54–68), som kejsar Domitianus (kejsare 81–96). Epiktetos kom på så sätt till världens centrum, Rom, och fick insyn i det kejsarliga hovets angelägenheter. Epafroditos var själv en före detta slav som gjort ämbetsmannakarriär. Möjligen såg han talanger hos den unge Epiktetos, eftersom han dels tillät honom att studera för den stoiske filosofen Musonius Rufus, dels, förr eller senare, frigav honom. Musonius Rufus var en välkänd och aktad lärare, som liksom Epiktetos tycks ha betonat de praktiska och etiska aspekterna av den stoiska filosofin, och vars undervisningsstil också lär ha inspirerat Epiktetos.

Sedan började Epiktetos själv undervisa studenter i Rom, en verksamhet som måste ha fått ett abrupt slut någon gång vid 80-talets slut, eller år 95, då kejsar Domitianus förvisade ett stort antal filosofer från Italien. Epiktetos flyttade då sin verksamhet till staden Nikopolis i västra Grekland. Nikopolis var huvudstad i den romerska provinsen Epirus, en välmående hamnstad med stor befolkning. Paulus bad en gång Titus att komma till Nikopolis, där han redan var på plats och ämnade tillbringa vintern,¹² och det är mycket möjligt att här fanns en kristen församling. Epiktetosforskningen kring år 1900 berörde i hög grad frågan om Epiktetos kan ha varit påverkad av kristendomen; man försökte finna spår av kristet inflytande i de texter som behandlar hans verksamhet. Men idag tycks man helt ha avvisat varje sådant inflytande.¹³

Till Epiktetos skola i Nikopolis kom unga män från olika delar av Romarriket och av olika social börd. En del skulle själva bli filosofer, andra siktade på karriärer inom administration eller retorik. Epiktetos tycks ha åtnjutit ett gott rykte – en gång lär självaste kejsar Hadrianus kommit och besökt honom.

5.2. Bevarade texter från Epiktetos verksamhet

En av de studenter som läste vid Epiktetos skola i Nikopolis var Arrianos, eller med hans fullständiga latinska namn: Lucius Flavius Arrianus. Man tror att han studerade för Epiktetos

⁹ Huvudreferens för detta avsnitt är Long (2002), kap. 1.

¹⁰ Se Kol 4:13.

¹¹ <https://en.wikipedia.org/wiki/Hierapolis> (april 2018).

¹² Se Tit 3:12.

¹³ Jfr Spanneut (1960), s. 830: ”Le débat a été en vain. On ne croit plus que l’œuvre d’Épictète ait profité du message chrétien, pas plus qu’on ne croit à une influence d’Épictète sur l’élaboration du christianisme primitif. Il reste à rechercher si le moraliste n’a pas joué un rôle dans les développements ultérieurs de la pensée et de la vie chrétiennes, 1. chez les Pères de l’Église, 2. dans le monachisme.”

omkring år 108, och sedan gjorde han politisk karriär, som senator, som consul suffectus,¹⁴ och som guvernör i Kappadokien. Han skrev många verk, varav flera finns bevarade. Redan under hans livstid kallades han ”Den andre Xenofon”. Precis som den kände historikern Xenofon (omkring 400 f.Kr.) skrev sitt storverk *Anabasis* om Kyros den yngres militära fälttåg mot perserkungen, skrev Arrianos sin redogörelse för Alexander den stores fälttåg i Asien, *Alexanders Anabasis*, vilken utgör en av huvudkällorna till vad vi vet om den grekiska härens strapatser. Och, precis som Xenofon skrev ned vad Sokrates sade, den tidens store filosof, så skrev Arrianos ned vad Epiktetos sade under lektionerna i Nikopolis.

Epiktetos skrev alltså vad vi vet ingenting själv, utan allt vi känner till om hans lära härrör från Arrianos texter, möjligen med undantag av ett trettiotal fragment som av olika anledningar tillskrivits Epiktetos.¹⁵ Vad vi har att tillgå är alltså, som nämndes i inledningen, de fyra böckerna kallade *Utläggningarna*, samt *Encheiridion*. Jämfört med de flesta andra antika filosofer, för vilkas läror vi knappt har några skriftliga redogörelser alls, framstår förutsättningarna att skapa oss en rik bild av Epiktetos undervisning därför som ovanligt goda. Det är visserligen *Encheiridion* som framför allt ägnas vårt intresse i denna uppsats, men det finns anledning att också säga några ord om *Utläggningarna*.

Utläggningarna inleds i handskrifterna med ett brev från Arrianos till en viss Lucius Gellius, där Arrianos beskriver sin roll i skapandet av dem. Han hävdar att *Utläggningarna* framför allt består av lektionsanteckningar och ordagranna redogörelser för vad Epiktetos sade, och reducerar sin egen roll i sammanhanget till ett minimum.¹⁶ Denna blygsamhet har ifrågasatts av forskningen, och det råder stor oenighet om vilka roller Epiktetos respektive Arrianos skall tilldelas i *Utläggningarna*. Ett fåtal hävdar att det var Epiktetos själv som skrev, och att därför Arrianos felaktigt tillskrivits verket. Andra hävdar att Arrianos skrev, men att den nyss nämnda inledningen med brevet till Lucius Gellius är ett senare tillägg, och att Arrianos har förhållit sig mycket självständigt till Epiktetos ursprungliga ord och att vi därför kanske minst lika mycket finner Arrianos filosofi som Epiktetos filosofi då vi läser i *Utläggningarna*. De flesta tycks vara inne på en medelväg: texten baseras på autentiska lektionsanteckningar från Epiktetos lektioner, men Arrianos har medvetet redigerat och ordnat materialet för att det bättre ska passa bokformatet.¹⁷

Encheiridion kan i visst avseende betraktas som en sammanfattning av *Utläggningarna*. Det finns dock delar i *Encheiridion* som inte äger någon direkt motsvarighet i de fyra böcker av *Utläggningarna* som finns bevarade, vilket styrker tesen att fler böcker en gång ingått i det senare verket.

Diskussionen om förhållandet mellan Epiktetos och Arrianos bidrag är minst lika relevant när det gäller *Encheiridion* som för *Utläggningarna*. De flesta lutar åt att Arrianos har varit ännu mer självständig i sin komposition av *Encheiridion* än i fråga om *Utläggningarna*. Simplikios refererar till ett brev som Arrianos ska ha skrivit till en viss Massalenus, där han skriver att han valt ut de mest passande och nödvändiga delarna av Epiktetos filosofi.¹⁸

¹⁴ Om ordinarie konsul dog eller avsattes innan ämbetstidens slut, valdes istället en ”consul suffectus” till posten.

¹⁵ Jfr Spanneut (2007), s. 11–18.

¹⁶ οὔτε συνέγραψα ἐγὼ τοὺς Ἐπικτήτου λόγους οὕτως ὅπως ἂν τις συγγράψει τὰ τοιαῦτα οὔτε ἐξήνεγκα εἰς ἀνθρώπους αὐτός, ὅς γε οὐδὲ συγγράψαι φημί. ὅσα δὲ ἤκουον αὐτοῦ λέγοντος, ταῦτα αὐτὰ ἐπειράθην αὐτοῖς ὀνόμασιν ὡς οἶόν τε ἦν γραψάμενος ὑπομνήματα εἰς ὕστερον ἐμαυτῶ διαφυλάξαι τῆς ἐκείνου διανοίας καὶ παρησίας. (Jag skrev inte ner dessa Epiktetos ord på så sätt som folk brukar nedteckna sådana saker, ej heller var det jag själv som presenterade dem för människorna, nej jag hävdar egentligen inte ens att jag har skrivit något alls. Däremot, allt vad jag hörde honom säga, det försökte jag att anteckna, just som det var, med samma ord, och samlade därigenom minnen av hans insikt och frispråkighet för senare bruk.)

¹⁷ Long (2002), s. 38–43; Boter (1999), s. xiii.

¹⁸ Boter (1999) s. xiii: Τὸ δὲ βιβλίον τοῦτο, τὸ Ἐπικτήτου Ἐγχειρίδιον ἐπιγεγραμμένον, καὶ τοῦτο αὐτὸς συνέταξεν ὁ Ἀρριανός, τὰ καιριώτατα καὶ ἀναγκασιότατα ἐν φιλοσοφίᾳ καὶ κινητικώτατα τῶν ψυχῶν

5.3. Stoicismen – en allmän introduktion

All grekisk filosofi handlar i någon mån om att bli ”frisk”. Det mänskliga livet är svårt, nyckfullt och bristfälligt. Men genom att leva sitt liv i enlighet med de rätta principerna kan lidandet ersättas av mening och tillfredsställelse, vilket kommer såväl det egna jaget som det större sammanhanget till godo. Studier i filosofi syftar därför ytterst till att uppnå lycka, εὐδαιμονία. Epiktetos önskade att hans filosofiska skola skulle vara som ett sjukhus dit ”de sjuka” fick komma och få hjälp med sina ”livsåkommor”.¹⁹

Olika filosofiska skolor formulerade emellertid olika svar på de stora olösta frågorna om livet. Platoniker, peripatetiker, epikuréer, skeptiker, cyniker och stoiker tävlade alla om inflytande bland antikens människor.

Stoicismen var en av de ledande filosofiska skolorna i den grekisk-romerska antika världen, från dess grundande ca 300 f.Kr., och omkring 500 år framåt. Dess grundare var Zenon av Kition, och eftersom han föreläste i den berömda ”stoan” (ἡ ποικίλη στοά), pelarhallen vid Athens agora (ἀγορά), kom läran att kallas ”stoicism”. Efter Zenon leddes skolan av Kleanthes och sedan Chrysippos, och det är denna första tid som ofta kallas stoicismens storhetstid, trots att dessa tänkares lära i stort sett bara finns refererad till eller omnämnd i sekundära källor.

Också sedan den grekiska världen absorberats i Romarriket behöll stoicismen sitt vida inflytande, vilket Epiktetos verksamhet vittnar om. Stoicismen blev ett ideal, inte minst i de högre samhällslagren. Seneca, en framstående romare som levde strax före Epiktetos, var en känd stoiker vars texter finns bevarade. Vid slutet av 100-talet personifierades det stoiska idealet av kejsar Marcus Aurelius, i såväl livsföring som i den självbiografi han lämnat till eftervärlden. Epiktetos och Marcus Aurelius levde emellertid i stoicismens nedgångsfas, under en tid då platonismen vann alltmer terräng i Romarriket.

Vad var det då som stoikerna lärde? Baserat på de texter som finns bevarade försöker forskarna rekonstruera den stoiska läran, och det som framträder är en brokig bild där olika tider och författare har betonat olika saker inom stoicismen. Vi försöker ändå ge en kort redogörelse för huvuddragen.²⁰

Stoicismen försöker ge svar på frågor inom tre huvudområden: fysik, logik och etik. Fysiken handlar om världens beskaffenhet, och här spelar teologin en avgörande roll. ”Gud”, ”Zeus”, ”gudarna”, ”Logos”, ”Förnuftet”, ”Principen”, är alla namn på det stoikerna betraktade som det högsta väsendet som genomströmmar hela världen. Guden har inte bara skapat världen, han är också närvarande i materien, i allt och alla. Stoicismen är därför panteistisk per definition. Varje människa bär på ett fragment – en ἀπόσπασμα – av gud, och har guden inom sig. Gud är perfekt och skapelsen är alltigenom god. Där har varje ting och varelse sin plats och sin funktion, och allt samspelar i en vacker harmoni. Alla skeenden är förutbestämda och beslutade av guden; ingenting sker av en slump. Då människan betraktar naturen kan hon se hur fulländad den är, och inser två saker. Dels att gud måste finnas, dels att livet helt och hållet handlar om att göra det man enligt guden är avsedd för.²¹ Fysiken ställer alltså krav på människans livsföring, etiken, och det är genom logikens hjälp som människan kan lära sig att inse vad som är gudens vilja. En människa som lever rätt och riktigt har ἀρετή

ἐπιλεξιμῶς ἐκ τῶν Ἐπικτήτου λόγων. (Denna skrift, kallad Epiktetos *Encheiridion*, sammanställdes av Arrianos själv, genom att han valde ut det mest passande och nödvändiga inom filosofin i Epiktetos undervisning, det som bäst bringar själarna i rörelse.)

¹⁹ Jfr *Utläggningarna* 3.23.30: ἰατρειὸν ἐστὶν, ἄνδρες, τὸ τοῦ φιλοσόφου σχολεῖον (Mina vänner: filosofiskolan är en läkarmottagning).

²⁰ Huvudreferens för detta avsnitt är Long (2002), s. 18–27.

²¹ Se även Jagu (1960), s. 823–827 för en diskussion om relationen mellan moral och religion inom stoiskt tänkande och speciellt hos Epiktetos.

(arete), ett ord som förvisso inte är unikt för stoikerna, men som får en särskild betydelse av ”tilltänkt liv i dygd”, i ljuset av den stoiska världsuppfattningen. Känslorna får därvid en tillbakaskjutet roll. Det som ska styra våra tankar och handlingar är inte vad vi känner för stunden eller våra upplevda behov, utan det högre rätta. Självbehärskning och lugn har därför gått till historien som typiskt stoiska egenskaper; ibland talar man om ”stoiskt lugn”. För stoikerna var apati, ἀπάθεια, ett ideal, som inte alls hade den negativa klang ordet har idag. Den stoiska apatin handlade inte om total känslökyla eller likgiltighet, utan snarare om ett sinneslugn, en frihet och obundenhet gentemot känslornas tvära kast och inlevelser. Stoikerna skilde på det inre, som stod i intim förbindelse med det gudomliga och människans gudomlighet (δαίμων), och det yttre, som berodde av andra människor eller världen runt omkring. Det yttre var förstås inte något dåligt, det var ju en del av den goda skapelsen, så stoikerna betraktade det snarare som något ”likgiltigt” (τὰ ἀδιάφορα). I sig var det yttre likgiltigt, men bruket av det, hur vi förhåller oss till det, är inte likgiltigt utan helt avgörande för om vi lyckas eller inte i vår strävan efter ἀρετή. Om vi lyckas blir vi frälsta, inte i betydelsen frälsta från dom och helvete – i den stoiska världsuppfattningen finns varken plats för gudomlig vrede, straff eller hämnd, himmel eller helvete – utan i betydelsen frälsta till maximal lycka och tillfredsställelse så länge livet varar. Stoikerna frågar inte efter något evigt liv; det jordiska livet är fullkomligt i sig självt.

Med tiden väckte stoicismen inte bara beundran, utan också en hel del kritik från de konkurrerande skolorna. En sak man kritiserade var den stoiska determinismen – om allt var förutbestämt av den gudomliga principen – varför skulle man då anstränga sig för att göra saker bättre? En annan sak man sköt in sig på var den stoiska distinktionen mellan likgiltiga och eftersträvansvärda ting. Stoikerna bemötte kritiken genom allt mer avancerade resonemang om kosmos, lösningar som enligt många ledde filosofin bort från det väsentliga till helteoretiska hårklyverier, och som ”gav upphov till fler nya frågor än de besvarade”.²² Epiktetos lyckades emellertid undvika dessa ”hårklyverier” genom en mer praktiskt sinnad stoicism.

5.4. Epiktetos stoicism

Epiktetos var en renlärig stoiker. Han citerar ofta de ”stoiska fäderna”: Zenon, Kleanthes och Chrysippos, och det verkar som om en stor del av hans undervisning ägnades åt läsning av och diskussion utgående från ”de stoiska klassikerna”.²³ Det som *Utläggningarna* framför allt hämtar sitt stoff ifrån tycks emellertid vara en friare lektionsform då Epiktetos ger liv och innehåll åt de stoiska lärosatserna genom en personligt hållen och tillämpningsfokuserad undervisning.²⁴ Epiktetos framträder där som en delvis originell tänkare, och betonar helt klart vissa saker inom stoicismen mer än andra saker, något som alltså inte nödvändigtvis behöver innebära att han ställer sig utanför den stoiska huvudfåran.²⁵

Epiktetos ger sig aldrig in i detaljerade utläggningar av kosmos uppbyggnad, till skillnad från många av sina föregångare. Han beklagar sig över de som fastnar i detaljerna inom fysiken, och som därmed tappar siktet från det väsentliga i tillvaron. Han undviker i stort sett helt de teoretiska utsagor rörande t.ex. determinism som så många andra stoiker ägnade kraft åt att utveckla och försvara; istället varnar han sina elever för att trassla in sig på logikens område. Han föraktar inte logiken,²⁶ den är viktig för etiken, men han vill helt enkelt inte att logiken ska få ta överhanden. Det viktiga är inte att man förstår varför man inte ska ljuga, utan att man inte ljugar (jfr *Ench* 52). Man ska leva som man lär, och behöver inte ha förstått

²² Long (2002), s. 147–152, särskilt 148.

²³ Cooper (2007), s. 11.

²⁴ *ibid.* s. 10.

²⁵ Long (2002), s. 17, 31–34.

²⁶ *ibid.* s. 20.

precis hur allt hänger ihop för att kunna lyckas. Epiktetos har inte sällan kallats för ”moralfilosof” på grund av sin betoning av etik framför logik och fysik. Om Epiktetos verkat idag inom ramarna för våra akademiska traditioner, hade han kanske trivts bättre vid institutionen för praktisk filosofi än vid dito för teoretisk filosofi.

Även om Epiktetos på alla sätt var en typisk stoiker, hindrade det inte honom från att ta intryck av icke-stoiska tänkare. Den kyniske halvmytiske karaktären Diogenes framhävs som ett ideal, och Epiktetos visar stor uppskattning för Sokrates såsom denne framträder i Platons dialoger.²⁷ Även om man aldrig kommer lyckas efterlikna Sokrates bör man i alla fall försöka (*Ench* 51)!

Vad är då utmärkande för Epiktetos undervisning? För det första betonar han starkt vikten av att skilja mellan det som står i vår makt och det som står utanför vår makt. *Encheiridion* inleds just med distinktionen mellan τὰ μὲν ἐστὶν ἐφ’ ἡμῶν ”det som beror av oss”, och τὰ δὲ οὐκ ἐφ’ ἡμῶν ”det som inte beror av oss”. Allt lidande i världen beror på att människorna inte förmår upprätthålla denna distinktion. Vi har inte någon makt över vår kropp, våra ägodelar, vårt rykte eller vår samhällsställning (*Ench* 1), dessa är yttre ting som inte har med oss själva att göra över huvud taget. Om kroppen blir sjuk eller ägodelen går förlorad, vad spelar det för roll, då vi varken är vår kropp eller våra ägodelar? Varför ska vi bry oss om något som helt bestäms av yttre förhållanden och händelser? Det enda vi ska bry oss om är det vi själva har makt över, nämligen ”bruket av våra föreställningar”, χρήσις φαντασιῶν (*Ench* 6). Det finns något inom oss, en integritet, en fri varelse, med förmåga att fatta självständiga beslut. Epiktetos använder ordet προαίρεσις för att beskriva denna egenskap i vårt inre. Ordet ὑπετή tycks knappt finnas i Epiktetos vokabulär, istället använder han προαίρεσις, ett ord som tidigare återfinns hos Aristoteles,²⁸ men som Epiktetos gör till sitt eget. Ordet har översatts till svenska på olika sätt, som t.ex. ”moralkaraktär” (Runeberg), ”värdighet” (Grunewald), ”jämvikt/balans” (Håkansson), medan engelska översättningar ofta använder ordet ”will” som i ”vilja”. Long föreslår ”volition”, d.v.s. ”viljestyrka” och översätter så genomgående. Sorabji²⁹ menar att ”vilja” inte täcker ordets alla betydelser, och att det också bör kunna översättas med ”frihet”, ”ansvar” eller ”rationell beslutsförmåga”. Det viktiga är att vår proairesis aldrig kan påverkas av något utifrån, den är helt och hållet vår egen. Proairesis är inte bara en egenskap vi har – vi *är* vår proairesis. På den eviga frågan om huruvida den fria viljan existerar eller inte, skulle Epiktetos svara ett självklart Ja. Vi inte bara *har* en fri vilja, vi *är* just vår fria vilja. Filosofins uppgift är att bidra till att vår proairesis förblir genuin och i tjänst för den gudomliga principens goda ordning.

En annan sak som brukar ses som originellt för Epiktetos är hans lära om den nödvändiga träningen.³⁰ På flera ställen i *Utläggningarna* diskuterar Epiktetos tre punkter (τόποι) för den filosofiska träningen (ἄσκησις). Long (2002) kallar dessa ”three fields of study”, vilket kritiseras av Cooper,³¹ då han menar att ἄσκησις har med disciplin och självkontroll att göra, och därför bör översättas med ”träning” för att betona att det inte handlar om något som man kan tillgodogöra sig enbart genom teoretiska studier.³² Vilka är då dessa tre saker som Epiktetos uppmanar sina studenter att träna på? Den första är makten över vår lust och våra

²⁷ Long (2002) har delvis vikt sin bok om Epiktetos åt att visa hur filosofens pedagogiska metod, med dialoger i syftet att ”avslöja” åhörarna och åstadkomma en sinnesförändring hos dem, är inspirerad av Sokrates verksamhet. Jagu (1960), s. 830 kallar Epiktetos ämbete för ett ”apostolat”, och menar att detta hans apostolat härrör direkt från Sokrates mission.

²⁸ Enligt Sorabji (2007) betyder Aristoteles proairesis ett ”policybeslut taget på förhand”, och behöver inte vara genuint frivilligt, utan kan bero på de förutsättningar omgivningen bestämmer. Epiktetos proairesis kan däremot aldrig bero på något utanför den egna maktsfären.

²⁹ *ibid.* s. 87.

³⁰ Cooper (2007), s. 15–19; Long (2002), s. 112–118.

³¹ Cooper (2007), s. 15.

³² Se även Jagu (1960), s. 828–830 för en beskrivning av Epiktetos ”askes/träning”.

känslor. Den andra är makten över våra impulser, och därmed våra handlingar. Och den tredje är makten över vårt medgivande och vårt instämmande, ”ja så här är det”. Den sistnämnda är kanske den mest intressanta punkten. Epiktetos menar att vi hela tiden registrerar olika sinnesintryck (φαντασίαι), och att det avgörande för oss är hur vi hanterar dem. Det kommer intryck som vi inte bör bry oss om, och intryck som vi kan använda på ett klokt sätt. Det handlar om att kunna skilja sant från falskt och att kunna göra relevanta bedömningar av ny information utifrån ett givet syfte. Vår förmåga att agera ändamålsenligt i världen är beroende av att vi endast medger det som är sant och rätt. Den tredje punkten har alltså med logik att göra. De tre punkterna kan sammanfattas med att vi ska kunna behärska våra känslor, våra handlingar och våra tankar. Med tillräcklig disciplin över vad som får påverka oss utifrån kan vi konstruera en korrekt bild av världen och handla i enlighet med den roll vi föreskrivits (*Ench* 17).

Ytterligare en sak som ses som speciell för Epiktetos, är hans teologi. Filosofin är helt beroende av teologin, och filosofen träder fram bland människorna inte främst som en ovanligt intelligent och påläst människa, utan som Guds vittne på jorden.³³

Inom stoicismen finns en naturlig spänning mellan panteism och teism. Om nu den stoiske guden är en slags princip som finns i all materia, inklusive oss själva, hur kan han då samtidigt vara en personlig gud? Long menar att Epiktetos generellt tenderar att tona ned stoicismens panteistiska beskrivningar av gudomen, för att istället framhålla en personlig gud.³⁴ Long ser Epiktetos teistiska betoning som en direkt följd av hans personliga fromhet. Longs uppfattning kritiseras delvis av Algra,³⁵ som menar att Epiktetos förvisso kan ha varit ovanligt from och hängiven i sin personliga religionsutövning, men att han i sin lära inte avviker något nämnvärt från tidigare stoiker. Läroteserna att guden ser oss, att han hjälper oss, att han talar till oss och tuktar oss, förekommer i många stoiska texter, och behöver på intet sätt innebära något personligt ingripande från gudens sida. Och böner till guden, såsom den i *Ench* 53, bedjes inte för att förmå guden till handling i något yttre ting, utan allt väsentligt är upp till oss själva. Att be har en terapeutisk effekt för det egna jaget, som ju är en del (ἀπόσπασμα) av guden. Algra varnar oss moderna läsare för att läsa in de abrahamitiska religionernas gudsbild i Epiktetos texter. När han ber, eller talar om ”Kaptenen” vars kallelse vi inte får försumma (*Ench* 7), eller ”Givaren” som återtar sin egendom (*Ench* 11), eller ”Pjäsförfattaren” som fördelar roller åt skådespelarna (*Ench* 17, jfr *Ench* 36), eller talar om guden som far och människan som son, bör det inte tas som typiska uttryck för den stoiska gudsbilden, utan mer som ett allmänt bruk av det gängse religiösa språket i den grekisk-romerska världen.

Och med denna sista kommentar om Epiktetos teologi, är vi framme vid det komplicerade förhållandet mellan stoicism och kristendom.

5.5. Stoicismen och kristendomen

Då kristendomen trädde fram under det första århundradet var alltså stoicismen en av eller kanske den mest dominerande av de filosofiska riktningarna i Romarriket, men skulle under de följande två hundra åren komma att få stå tillbaka för platonism och nyplatonism. Flera forskare hävdar att det går att se tydliga spår av stoisk terminologi och stoiskt tänkesätt hos de nytestamentliga författarna. Ett välkänt exempel är Johannesprologen, inledningen till

³³ Se Jagu (1960), s. 827f, stycket ”Le philosophe témoin de Dieu”. Jagu citerar ur en annan artikel, där det hävdas att det är just i Epiktetos *Utläggningarna* som begreppet ”filosofen som Guds vittne” för första gången framträder i historien.

³⁴ Long (2002), s. 142–172.

³⁵ Algra (2007).

Johannesevangeliet, där Λόγος, ”Ordet” eller ”Förnuftet” likställs med Gud.³⁶ Andra exempel som forskare diskuterar rör Paulus texter, t.ex. Rom 12–15 som inleds med att adressaterna uppmanas utföra τὴν λογικὴν λατρείαν ὑμῶν, er ”förnuftsmässiga” gudstjänst, ofta (och möjligen felaktigt) översatt med er ”andliga” gudstjänst,³⁷ eller Rom 1:18–32 och 1 Kor 7:17–24 där talet om Guds befallningar möjligen kan ses i ljuset av stoisk lag.³⁸ Då dylika texter analyseras är det inte bara intressant att fundera över hur stoicismen påverkade författaren då denne skrev, utan också hur adressaterna eller de som hörde texten läsas upp kom att uppfatta texten utifrån den värld de levde i, en värld där stoicismens språk och beskrivning av kosmos var vanlig också i de breda folklagren.

Det nyplatoniska inflytandet över kristendomen har diskuterats en del, men samma sak kan inte sägas om det stoiska inflytandet.³⁹ En bedömning av kristendomens förhållande till stoicismen kan inte göras utan att dess relation till andra filosofisk-teologiska riktningar tas med i bilden. Stoicismens motpol var i många avseenden epikureismen, med dess betoning på den egna tillfredsställelsen genom registrering av och lydnad för egna känslor och impulser, och med dess ringa intresse för det gudomliga. Kristendomen hade knappt något att hämta hos epikuréerna,⁴⁰ varför stoicismen i jämförelse framstod som ett betydligt mer attraktivt alternativ för växelverkan och utbyte. Också i relation till den grekiska polyteistiska mytologin, med gudar som betar sig såsom människor gör mest, kan stoicismen och kristendomen sägas ha något gemensamt, i det att ingen av dem kan acceptera existensen av gudar som bedriver hor, ljuger eller tävlar om makt och människornas gunst. Den stoiska gudsbilden, som även om den ibland uttrycks i polyteistiska termer får betraktas som monoteistisk om något, med en ”ande” som genomströmmar allt, och en δαίμων, en slags ”guds röst” i varje människa, är inte helt olik den kristna bilden av en allestädes närvarande gud, med en ”helig ande” som kan ta sin boning i människornas hjärtan och där åstadkomma en mer rättfärdig livsföring.

Det ideala stoiska livet, med dess betoning på självbehärskning, återhållsamhet (jfr *Ench* 46), lugn och värdighet, och dess ringaktning av det kroppsliga (jfr *Ench* 41) och det materiella, har flera gemensamma beröringspunkter med det ideala kristna livet, i synnerhet det som praktiserades vid klostren. Både hos Epiktetos och i kristna skrifter uttrycks en längtan efter inre frid gentemot en yttre värld präglad av materiell enfald, och en prioritering av inre växt framför yttre framgång och status. Varningar för frosseri (*Ench* 15), för olämpligt skratt och tal (*Ench* 33), för att hänge sig åt njutningar (*Ench* 34), för fåfänga (*Ench* 39f), eller för att ge kroppen uppmärksamhet (*Ench* 41) är sådant som ofta förnippas med munkars och nunnors asketiska leverne. Kanske är det just i denna kulturgemenskap vi har upprinnelsen till det intresse som kristna uppenbarligen har visat för Epiktetos lära.

Det finns förstås också saker som redan på ett fundamentalt plan skiljer kristendomen och stoicismen åt.⁴¹ Inom stoicismen finns inget behov av en gudomlig uppenbarelse via t.ex. heliga texter och profetior eller särskilda historiska handlingar, inte heller kommer fullkomligheten eller rättfärdigheten utifrån, utan allt beror av den enskilda människans ansträngningar, genom hennes insikt om världens naturliga ordning och hennes användning av förnuftet. Det finns heller inte någon principiell skillnad mellan gud och en vis människa; en vis människa kan bli lika lycklig och ”dygdig” som guden. Det finns som tidigare nämnts

³⁶ Joh 1:1: Ἐν ἀρχῇ ἦν ὁ λόγος, καὶ ὁ λόγος ἦν πρὸς τὸν θεόν, καὶ θεὸς ἦν ὁ λόγος. (I begynnelsen var ordet, och ordet var hos Gud, och Gud var det ordet.)

³⁷ Jfr Thorsteinsson (2010).

³⁸ Jfr Huttunen (2010).

³⁹ Jfr Engberg-Pedersen (2010), samt Thorsteinsson (2010b).

⁴⁰ Harrie (1964), s. 128–148.

⁴¹ Long (2002), s. 145–147.

heller inte någon gudomlig vrede eller hämnd inom stoiskt tänkande, utan det värsta de olydiga människorna kan råka ut för är att de förblir som de är.

Det finns fler skillnader. För stoikerna måste det t.ex. ha tett sig förskräckligt då den kristne guden rörs av sina känslor, t.ex. då Jesus gråter över Lasaros död, Joh 11:35. Och det stoiska ”lugnet” å sin sida, som gränsar till likgiltighet i fråga om yttre angelägenheter, måste ha tett sig främmande för många kristna. Varken för Epiktetos eller för stoiker i allmänhet var självmord något förbjudet att ta till om omständigheterna så krävde, utan snarare något som kunde rekommenderas.⁴²

5.6. Epiktetos hos kristna författare

Enligt Spanneut har Epiktetos utövat ett ganska blygsamt inflytande på kyrkofäderna, om man ser till antalet omnämmanden, citat eller referat.⁴³ De omnämmanden som förekommer sorterar Spanneut i två kategorier, nämligen de som uppmärksammar Epiktetos liv, och de som hänför sig till Arrianos texter.

Origenes framhåller Epiktetos som ett föredöme när det gäller att möta smärta på ett lämpligt sätt. Origenes återberättar en episod från den tid då Epiktetos alltjämt var slav.⁴⁴ Husbonden vred hans ben, och Epiktetos sade lugnt att ”nu bryts benet”. Och mycket riktigt, snart knäcktes hans ben, varvid han yttrade: ”Vad var det jag sa?” Origenes menar dock att detta föredömliga sätt att möta smärta inte kan jämföras med föredömligheten i Jesu lidandegärning. Origenes ger oss också en upplysning om Epiktetos ställning bland vanligt folk.⁴⁵ Medan Platon mest lästes av lärda män, beundrades Epiktetos av vanliga lekmän, som vill ha nytta av det de läser, och som verkligen finner att det finns något nyttigt hos Epiktetos. Även Gregorius av Nazianzos, en av de kappadokiska fäderna, nämner på fyra bevarade ställen Epiktetos och hans ben. Epiktetos goda livsexempel nämns också av den välkände 300-talsteologen Johannes Chrysostomos och av biskopen av Kyrrhos i Syrien på 400-talet, Theodoretos (Θεοδώρητος Κύρρου), m.fl.

Spanneut ger flera exempel från kyrkofäderna där Epiktetos texter utgör föremål för citat eller referat. Prokopios av Gaza (ca 465–528) tar i ett av sina brev upp temat från *Ench* 17, där livet är ett skådespel och människorna förväntas utföra de roller de tilldelats av Gud.⁴⁶ Även Synesios av Kyrene (omkr. år 400) tar upp samma tema. Basileios (den store) är i ett av sina brev inne på budskapet i *Ench* 8 (även *Ench* 33), att man ska vilja att saker sker just såsom de sker.⁴⁷ Även Dorotheos av Gaza (500-talet) och nyss nämnda Prokopios av Gaza tar upp detta i sina texter. Kravet på måttfullhet i *Ench* 39 tas upp av Clemens av Alexandria (*Paidagogos* III, 7:39), och på flera andra ställen har Clemens av Alexandria uppenbart inspirerats av såväl *Encheiridion* som *Utläggningarna* av Epiktetos, dock utan att ange sin källa.

⁴² Se Bonhöffer (1996), s. 239–244 för en genomgång av den stoiska suicidalteorin.

⁴³ Spanneut (1960), s. 830–833. Detta är huvudreferens för föreliggande avsnitt. Se även Boter (1999) s. 116.

⁴⁴ *Contra Celsum* 7.53f.

⁴⁵ *Contra Celsum* 6.2.

⁴⁶ Brev 159, Ἡλίας ἐπισκόπου, se Garzya & Loenertz (ed.) 1963, s. 77. (Brev 45 i R. Herchers utgåva.) μέμνησο τοίνυν, ὡς Ἐπικτήτῳ δοκεῖ, ὅτι ὑποκριτῆς εἶ δρᾶματος οὗ ἂν ἐθέλῃ ὁ ποιητής. (Kom alltså ihåg, såsom Epiktetos menar, att du är en skådespelare i ett drama, iscensatt av skaparen.)

Jfr *Ench* 17: μέμνησο, ὅτι ὑποκριτῆς εἶ δρᾶματος, οἷου ἂν θέλῃ ὁ διδάσκαλος. (Kom alltså ihåg att du är en skådespelare i ett drama, iscensatt av mästaren.)

⁴⁷ Se Basileios brev 151:5: Ὁ μὲν οὖν τοῦ Στωϊκοῦ λόγος· ἐπειδὴ, φησί, μὴ γίνεται τὰ πράγματα ὡς βουλόμεθα, ὡς γίνεται βουλόμεθα. (Så lyder alltså stoikers ord, och sedan säger han att när händelser inte inträffar som vi vill, så vill vi att de ska ske som de sker.)

Jfr *Ench* 8: μὴ ζῆται τὰ γινόμενα γίνεσθαι ὡς θέλεις, ἀλλὰ θέλε τὰ γινόμενα ὡς γίνεται καὶ εὐροήσεις. (Ivra inte efter att det som sker ska ske såsom du önskar, utan önska att det ska ske såsom det sker, och du kommer att lyckas.)

Enligt Spanneut kan det inflytande som Epiktetos utövat på kyrkofäderna indelas efter temata, nämligen: vikten av urskillning i moraliska frågor (valeur morale), människan inför skapelsen (l'homme devant la création), samt döden (la mort). Beträffande det förstnämnda temat tar Clemens av Alexandria, Basileios, Theodoretos, Augustinus m.fl. alla i någon form upp temat med åtskillnaden mellan det som beror av oss och det som inte gör det (τὰ μὲν ἐστὶν ἐφ' ἡμῶν vs τὰ δὲ οὐκ ἐφ' ἡμῶν). Athanasios, biskopen i Alexandria på 300-talet är en av de som i sin *Om inkarnationen* diskuterar människans roll i skapelsen, och kräver att vi inte ska klaga på vår belägenhet inför Gud, med liknande uttryck som Epiktetos använder i *Utläggningarna*. Det sistnämnda temat, inställningen till döden, har inspirerat bla Ambrosius, biskopen av Milano på 300-talet, som (på latin) återger delar av innehållet i *Ench 5* (Det är fruktan för döden och inte döden själv som är fruktansvärd), och den förutnämnde Basileios, som använder ord och uttryck från bl.a. *Ench 11* och *16*.

Spanneut hävdar som sagt att Epiktetos utövat ett ringa inflytande på kyrkofäderna, men det beror förstås på vad man jämför med. Jämfört med en sådan som Platon har kanske Epiktetos knappt utövat något inflytande alls, men det är intressant att han ändå på ett eller annat sätt nämns av så många kyrkofäder i olika delar av medelhavsområdet. Spanneut har naturligtvis sina referenspunkter då han gör sin värdering, men det faller utanför ramarna för föreliggande uppsats att närmare granska hans argumentation.

Epiktetos inflytande under medeltiden, inom ramen för den monastiska kulturen, behandlas separat i nästa avsnitt. Vi tar i stället ett raskt kliv in i den Nya tiden.

Encheiridion översattes två gånger till latin på 1400-talet, och blev mycket populär i renässansens Europa. Den uppskattades av såväl protestantiska kristna som av mer fritänkande personligheter som t.ex. Renée Descartes. Så småningom kom den också att översättas till andra europeiska språk, och det lär till och med ha inträffat att en jesuitisk missionär delvis översatte *Encheiridion* till kinesiska, på grund av dess innehållsmässiga närhet till konfucianismen.⁴⁸ På 1700-talet översattes *Utläggningarna* till engelska, vilket ytterligare ökade intresset för Epiktetos, ett intresse som successivt svalnade kring förra sekelskiftet och i princip inte har återuppväckts förrän de senaste decennierna.

Det är inte bara i Västerlandet som Epiktetos rönt uppmärksamhet. Det finns också en senbysantinsk Epiktetostadition, samt översättningar av *Encheiridion* till arabiska, och det hålls för troligt att verket var en av de viktigaste källorna till kunskap om stoicismen inom den islamska världen.⁴⁹

5.7. Epiktetos i den monastiska traditionen

Det är svårt att veta precis när och i vilken omfattning Epiktetos utövade ett inflytande på de kristna komuniteterna. Vår kännedom grundas framför allt på förekomsten av och innehållet i fem texter som bevarats till våra dagar. Dessa fem texter är:

1. **En text ur den grekisk-ortodoxa textsamlingen Filokalia, som felaktigt tillskrivits Antonios den store**, med titeln Τοῦ ἐν ἁγίοις Πατρὸς ἡμῶν Ἀντωνίου τοῦ Μεγάλου παραινέσεις περὶ ἠθους ἀνθρώπων καὶ χρηστῆς πολιτείας (ungefär: Förmaningar från vår fader Antonios den store, en av de heliga, angående människornas rätta handlande och det rätta medborgerliga livet). Detta är en kort text, uppdelad på 170 små kapitel, med en tydligt stoisk karaktär. Av textens olika teman samt ordval och enstaka citat är det

⁴⁸ Long (2002), s. 261.

⁴⁹ Boter (1999), s. 114–117.

uppenbart att författaren har inspirerats av Epiktetos *Encheiridion* samt *Utläggningarna*.⁵⁰

2. **Den kristna version av *Encheiridion* som (förmodligen) felaktigt tillskrivits kyrkofadern Nilos av Ankyra, här betecknad *Nil*.** Att detta verk tillskrivits Nilos av Ankyra beror sannolikt på att en del av dess handskriftstradition har traderats tillsammans med andra texter av Nilos. En del forskare hävdar att Nilos mycket väl kan vara personen som hållit i pennan, men det har länge betvivlats av andra.⁵¹ De som betvivlar äktheten hos Nilos författarskap menar att *Nil* håller alltför låg litterär och teologisk kvalitet för att kunna vara ett verk av kyrkofadern.⁵² Den revision av *Ench* som redigeraren gjort anses inte vara tillräckligt ortodox kristen, och man menar att den innehåller uttryck och utsagor som rimmar dåligt med kyrkofadern Nilos övriga texter. Spanneut menar att det försök att kristna *Ench* som gjorts i *Nil* inte är typiskt monastiskt.⁵³

De äldsta handskrifterna av *Nil* härrör från 1000-talet, vilket fastställer senast möjliga datering för verket. Spanneut hävdar att *Nil* sannolikt tillkom några hundra år efter Nilus av Ankyra (död ca 430), men tillägger att det är omöjligt att fastställa dateringen med någon större precision än så.⁵⁴

3. **Den kristna versionen av *Encheiridion* i manuskriptet Vaticanus Graecus 2231, betecknad *Vat*.** Denna version finns endast belagd i en enda handskrift, upptäckt av Michel Spanneut och kungjord 1972. Handskriften dateras till intervallet 1317–1338, och är intressant eftersom själva texten har skrivits av en person, medan titel, kapitelinitialer och kapitelnummer har skrivits i rött bläck av en annan person, på ett sätt som den första skrivaren inte hade tänkt sig. Därför har någon, möjligen en tredje person, korrigerat texten och gjort flera ändringar.⁵⁵

De ändringar av innehållet som gjorts i *Vat* är oberoende av de som gjorts i *Nil*, även om de sammanfaller på vissa punkter. Den volym text i den ursprungliga *Ench* som uteslutits i *Vat* utgör bara en tiondel av den textvolym som uteslutits i *Nil*.⁵⁶ *Vat* tenderar däremot att i större utsträckning ersätta hedniska personnamn med bibliska eller kyrkohistoriska, och hedniska referenser med kristna. Spanneut hävdar att *Vat*, till skillnad från *Nil*, är uttryckligt präglad av monastiska karaktärsdrag.⁵⁷ Boter menar att Spanneuts förmåga att bedöma kvaliteterna hos *Vat* inskränks av hans ”Entdeckersfreude” (upptäckarglädje), och att entusiasmen över denna version inte borde vara så stor.⁵⁸ Boter menar att *Vat* uppvisar en mindre konsekvent kristen revision av *Ench* än *Nil*.

Liksom i fallet med *Nil* har *Vat* kort och gott titeln Ἐπικτήτου Ἐγχειρίδιον (Epiktetos *Encheiridion*), vilket alltså inte ger oss något närmare svar på vem som är upphovsmannen.

När det gäller dateringen av *Vat* sätter ovan nämnda handskrift från 1300-talet en övre gräns, och då man antar att det uttryck som *Vat* ersätter ordet Πεπωμένη med i *Ench* 53

⁵⁰ Spanneut (1960), s. 834f: ”Voici donc un traité stoïcien, qui porte la marque et parfois reprend le texte même d’Épictète. Légèrement interpolé, il est devenu, sous le nom d’Antoine, un des plus célèbres livres de lecture spirituelle. Épictète, cette fois, est bien la nourriture des moines grecs.”

⁵¹ Se Boter (1999), s. 156f för en diskussion.

⁵² ibid. s. 157: ”one cannot but agree with Degenhart that *Nil* is a very sloppy piece of work”; ibid s. 160: “All in all we may conclude that the attempt to adapt *Ench* to orthodox Christian purposes can be regarded as a failure.”

⁵³ Spanneut (2007), s. 22.

⁵⁴ Spanneut (1960), s. 836.

⁵⁵ Boter (1999), s. 257–259.

⁵⁶ Spanneut (2007), s. 22.

⁵⁷ ibid.

⁵⁸ Boter (1999), s. 259f.

är inspirerat av Simplikios, så utgör 500-talet en undre gräns för dateringen.⁵⁹ Alla försök att inskränka detta intervall måste hänföras till spekulationernas område.

- 4. Den kristna versionen av *Encheiridion* som går under namnet *Paraphrasis Christiana*, och förkortas *Par*.** Denna version skiljer sig radikalt från de övriga två genom att den visar betydligt mindre trohet till den ursprungliga texten i *Ench*. Ändringarna är många och omfattande. Medan *Nil* respektive *Vat* gärna utesluter hela textstycken utan att fylla i med nytt, tenderar *Par* att istället ersätta texten i *Ench* med innehåll som passar en kristen publik. Anpassningar till monastiska förhållanden förekommer tätt. På det hela taget präglas *Par* av en medveten och rikligt bearbetad revision,⁶⁰ som ”considers every single phrase of the original text, and never copies something mindlessly”.⁶¹

Till skillnad från *Nil* och *Vat* är *Par* försedd med en mer sofistikerad titel: Ὑποθηκαὶ ἄς εἰς ὑπόμνησιν ἑαυτῶν γεγράφασι σπουδαῖοι καὶ ὀνόμασαν ἐγχειρίδιον (ungefär ”Råd som nitiska föredömen har skrivit för att påminna sig själva, och som de kallat *Encheiridion*”).

De tidigaste handskrifterna av *Par* härrör från 900-talet. Det finns många tidiga handskrifter av såväl *Nil* som *Par*, medan de tidigaste handskrifterna av den ursprungliga *Ench* är från 1300-talet, vilket ger oss en fingervisning om att de kristna versionerna av *Encheiridion* sannolikt var mer spridda och lästa än originalet under medeltiden, åtminstone fram till 1300-talet.⁶² Spanneut menar att stilen och terminologin i *Par* har en relativt antik karaktär, och att den därför bör dateras till allra senast 800-tal.⁶³

- 5. En kommentar över *Paraphrasis Christiana*.** Denna kommentar förekommer i ett antal handskrifter, en del så tidiga som från 900-talet, vilka är av lite olika längd. Den längsta slutar med att kommentera *Par* 10:6, d.v.s. motsvarande *Ench* 7, och det är fullt möjligt att författaren inte hade tänkt fortsätta med att kommentera resten av *Par*.⁶⁴ Kommentaren är starkt färgad av stoiskt tänkande och stoiskt språk och uttryckssätt, särskilt i början, men successivt ökar de kristna inslagen och det bibliska språket tar allt mer plats.⁶⁵ Förekommande innehåll hämtat från Simplikios kommentar över *Encheiridion* sätter återigen en undre gräns för dateringen. Spanneut har nyligen utkommit med en kritisk utgåva⁶⁶ av verket med en översättning till franska.

6. Huvudstudium

I det följande jämförs valda textstycken ur *Ench*, med deras motsvarigheter i *Nil*, *Vat* och *Par*. För att underlätta en helhetsbedömning av texten, och för att se i vilket sammanhang de intressanta detaljerna figurerar, behandlas hela kapitel av *Ench*, även om det finns delar i kapitlen som inte har någon omedelbar relevans för vår undersökning. Sammanlagt behandlas 23 av de 53 kapitlen, eller ungefär en tredjedel av den totala textmassan. Beteckningen *Ench* 33:4 betyder avsnitt 4 i kapitel 33 av *Encheiridion*.⁶⁷

⁵⁹ Spanneut (2007), s. 23.

⁶⁰ Spanneut (1960), s. 837–840.

⁶¹ Boter (1999), s. 211.

⁶² *ibid.* s. xv.

⁶³ Spanneut (1960), s. 840.

⁶⁴ Boter (1999), s. 237.

⁶⁵ Spanneut (1960), s. 840–842.

⁶⁶ Spanneut (2007).

⁶⁷ Vi anger alltså inte vilken/vilka rader eller meningar i kapitlet som avses. Vår beteckning skiljer sig därvid från Boters (1999); där används beteckningen *Ench* 51^{1,7} för att ange rad 7 i det första avsnittet av kapitel 51.

Vid undersökningen har ovidkommande skillnader i fråga om stavning, skiljetecken, val av verbform eller enstaka ord inte beaktats närmare, utan endast sådana skillnader och likheter som kan tillföra något för uppsatsens syfte och frågeställningar. Primärt behandlas de textversioner av *Ench*, *Nil*, *Vat* och *Par* som ges som huvudtext i Boter (1999); endast i enstaka fall berörs avvikande textvarianter.

Behandlingen av ett textstycke inleds med en kort introduktion där texten presenteras i sitt sammanhang, med en motivering som anger skälen till varför texten valts ut. Sedan följer originaltexten *Ench*, med översättning, och därefter behandlas *Nil*, *Vat* och *Par* i nämnda ordning. Av utrymmes- och tydlighets-skäl har endast de delar av de kristna versionernas text som uppvisar signifikanta likheter eller skillnader gentemot *Ench* tagits med, med därtill hörande översättningar. Sist sammanfattas resultaten av vad som kommit fram vid studiet av det aktuella textstycket.

Ench 3

Om ditt barn eller din maka dör kommer du inte bli alltför upprörd, eftersom det ju (bara) är fråga om en människa, hävdar Epiktetos. Sådana händelser tillhör ju det yttre som vi inte har någon makt över, och vi får därför inte låta oss uppröras. Hur ställer sig *Nil*, *Vat* och *Par* till denna stoiska tes?

Ἐφ' ἐκάστου τῶν ψυχαγωγούντων ἢ χρεῖαν παρεχόντων ἢ στεργομένων μέμνησο ἐπιλέγειν ὁποῖόν ἐστιν, ἀπὸ τῶν μικροτάτων ἀρξάμενος. ἂν χύτραν στέργῃς, ὅτι 'χύτραν στέργω.' καταγείσης γὰρ αὐτῆς οὐ ταραχθήσῃ. ἂν παιδίον σουτοῦ καταφιλήῃς ἢ γυναῖκα, ὅτι ἄνθρωπον καταφιλεῖς· ἀποθανόντος γὰρ οὐ ταραχθήσῃ.

I fråga om allt som upptar vår själs uppmärksamhet, det vi har behov av eller det vi älskar, bör vi komma ihåg att säga hurudant det är, med början från det allra minsta. Om du tycker om en urna, säg då att ”det är en urna jag tycker om”. Ty om den går sönder blir du då inte upprörd. Om du kysser ditt barn eller din hustru, säg då att det är en människa som du kysser. Ty skulle barnet dö kommer du då inte att bli upprörd.

Nil 8

I stort identiskt med ovanstående.

Vat 5

I stort identiskt med ovanstående.

Par 5

Par byter först ut χύτραν⁶⁸ (urna) mot det i betydelse närliggande ποτήριον, men sedan tilläggs efter det första ταραχθήσῃ: ἂν χύτραν, ὅτι φύσιν ἔχουσαν τοῦ κλᾶσθαι. ”Och om det är fråga om en urna, (säg) att sådana av naturen lätt går sönder”. Därefter byter *Par* ut satsen ἂν παιδίον σουτοῦ καταφιλήῃς ἢ γυναῖκα, ὅτι ἄνθρωπον καταφιλεῖς mot εἰάν ἀδελφὸν ἢ φίλον, ὅτι ἄνθρωπον θνητὸν ἀγαπᾶς· det vill säga barnet och hustrun blir en bror och en vän, och verbet καταφιλέω (kyssa) byts ut mot det mindre fysiskt laddade ἀγαπάω (älska). Vi nämner också att ἄνθρωπον har fått det förtydligande attributet θνητὸν, en ”dödlig människa”, vilket delvis överför fokus från ”människan” till den dödliga egenskapen hos människan, och därmed möjligen dämpar den nedvärderande tonen.

⁶⁸ Man kan fundera över om Epiktetos/Arrianos medvetet valde substantivet χύτρα eftersom det också kan betyda ”kyss”, en speciell slags kyss där man håller partnern i öronen såsom man håller i en kruka, enligt LSJ. Kyssen/krukan finner senare i texten sin motsvarighet i verbet καταφιλέω (kyssa).

Sammanfattning

Varken *Nil*, *Vat* eller *Par* tycks uppfatta originaltexten som problematisk. *Par* gör några smärre ändringar som ger texten en mer monastisk karaktär: att kyssa familjemedlemmar övergår till att älska bröder och vänner.

Ench 4

Texten handlar om vikten av att i alla lägen bevara sin προαίρεσις, t.ex. då man besöker badhuset. De dråpliga detaljerna i beskrivningen av ett badhus i Romarriket kring år 100 kan möjligen ha tett sig främmande i en senare monastisk miljö, varför texten valts ut för studium.⁶⁹

I textstycket förekommer alltså ordet προαίρεσις, vilket jag väljer att inte översätta; se avsnittet "Epiktetos stoicism" för en diskussion om ordets betydelse. I det här sammanhanget vore kanske "inre människa" en möjlig översättning.

Ὅταν ἄπτεσθαί τινος ἔργου μέλλης, ὑπομίμνησκε σεαυτόν ὁποῖόν τί ἐστι τὸ ἔργον. ἐὰν λουσόμενος ἀπίης, πρόβαλλε σεαυτῷ τὰ γινόμενα ἐν βαλανείῳ, τοὺς ἀπορραίνοντας, τοὺς ἐνσειομένους, τοὺς λοιδοροῦντας, τοὺς κλέπτοντας· καὶ οὕτως ἀσφαλέστερον ἄψη τοῦ ἔργου, ἐὰν ἐπιλέγῃς εὐθὺς ὅτι ᾗ λούσασθαι θέλω καὶ τὴν ἔμμαντοῦ προαίρεσιν κατὰ φύσιν ἔχουσιν τηρῆσαι. [καὶ ὡσαύτως ἐφ' ἐκάστου ἔργου. οὕτω γὰρ, ἂν τι πρὸς τὸ λούσασθαι γένηται ἐμπόδιον, πρόχειρον ἔσται διότι ἄλλ' οὐ τοῦτο ἠθέλον μόνον, ἀλλὰ καὶ τὴν ἔμμαντοῦ προαίρεσιν κατὰ φύσιν ἔχουσιν τηρῆσαι:] οὐ τηρήσω δέ, ἐὰν ἀγανακτῶ πρὸς τὰ γινόμενα.'

När du ämnar ta itu med någon handling, påminn dig själv om vad det är för slags handling. Om du går och badar: tänk på vad som brukar inträffa i badhuset, hur folk skvätter, tränger sig på, förolämpar och stjälar. Och tänk på hur mycket bättre du tar itu med handlingen ifråga om du genast säger till dig själv att: "Jag vill bada och (samtidigt) bevara min proairesis i enlighet med dess tillhörande natur", och på samma sätt i fråga om varje handling. Och om det skulle finnas något som hindrar dig när du badar, skall du ha följande ord redo: "Jag vill inte bara bada, utan också bevara min proairesis i enlighet med dess tillhörande natur, men jag kommer inte kunna bevara den, om jag stör mig på det som inträffar."

Nil 9

Identiskt med *Ench 4*, med undantag för den del av texten som ovan försetts med klamrar [], vilken är utelämnad. Kanske har författaren till *Nil* velat undvika den upprepning av argumentet som föreligger i originaltexten.

Vat 6

Endast smärre formvariationer.

Par 6

Ὅταν ἄπτεσθαί τινος ἔργου μέλλης, ὑπομίμνησκε σεαυτόν, ὁποῖόν τί ἐστι τὸ ἔργον. ἐὰν εἰς ἐστίασιν ἀπίης, πρόβαλλε σεαυτῷ τὰ γινόμενα ἐν ταῖς ἐστιάσεσι, τοὺς προτιμοτέρους σου, τοὺς παρρησίας πλέον σου μετέχοντας, τοὺς κελεύοντας, τοὺς πολλὸ πίνοντας καὶ λοιδοροῦντάς σου τὴν ἐγκράτειαν, τοὺς ἀτάκτως συνδειπνοῦντας. οὕτω γὰρ ἀσφαλέστερον ἄψη τοῦ ἔργου, μάλιστα ἐὰν εὐθὺς ἐπιλέγῃς ᾗ ἀπελθεῖν εἰς τὴν ἐστίασιν θέλω καὶ τὴν ἔμμαντοῦ προαίρεσιν κατὰ φύσιν ἔχουσιν φυλάττειν.' καὶ ὡσαύτως ἐφ' ἐκάστου ἔργου. οὕτω γὰρ, ἐὰν τι πρὸς ὃ πρόθεο ἔργον γένηται ἐμπόδιον, πρόχειρον ἔσται σοι

När du ämnar ta itu med någon handling, påminn dig själv om vad det är för slags handling. Om du går på en fest: tänk på vad som brukar inträffa på festerna, de som står i högre anseende än du, de som har en större frispråkighet än du, de befaller, de dricker mycket och förolämpar dig för din självkontroll, dessa som så odisciplinerat delar bord med dig. Och tänk på hur synnerligen mycket bättre du tar itu med handlingen ifråga om du genast säger till dig själv att: "Jag vill gå på fest och (samtidigt) bevara min proairesis i enlighet med dess tillhörande natur", och på samma sätt i fråga om varje handling. Och om det skulle finnas

⁶⁹ Stig Rudberg hänvisar i kommentarerna till Grunewalds översättning av *Encheiridion* (1993), s. 62, till en annan minst sagt levande antik beskrivning av vad som kunde tilldra sig i ett romerskt badhus, hämtad från stoikern Senecas brev till Lucilius (brev 56).

λέγειν· ὁὐ τοῦτο ἤθελον μόνον, ἀλλὰ καὶ τὴν ἑμαυτοῦ προαίρεσιν κατὰ φύσιν ἔχουσιν φυλάξαι· οὐ φυλάξω δέ, ἐὰν ἀγανακτῶ πρὸς τὰ γινόμενα.

något som hindrar dig från att göra det du föresatt dig, skall du vara redo att säga följande: ”Jag vill inte bara gå på fest, utan också bevara min proairesis i enlighet med dess tillhörande natur, men jag kommer inte kunna bevara den, om jag stör mig på det som inträffar.”

Istället för irriterande beteenden på badhuset, tar *Par* upp vad som kan tilldra sig på en fest (ἑστίασις). Perspektivet är den underlägsnes och tystlåtnes, som inte känner sig hemma i sådana sammanhang. Man kan fundera på om vår författare talar utifrån egna erfarenheter.

Vi noterar vidare att *Par* byter ut verbet τηρέω mot verbet φυλάττω. Författaren till *Par* byter ofta ut ett relativt okänt ord mot ett vanligare ord,⁷⁰ och möjligen har vi ett exempel på det här.

Sammanfattning

Vi har sett hur såväl *Nil* som *Vat* behåller textstycket i stort sett som det är, medan *Par* byter kontext från badhus till fest. Möjligen ansåg författaren till *Par* att festfirande var en för hans läsekrets kulturellt mer närliggande företeelse än badhusbesök.

Ench 5

– Döden är inte något hemskt, ty om den varit det skulle den också ha tätt sig så för Sokrates! Så står det i originaltexten i *Ench*, men hur hanterar *Nil*, *Vat* och *Par* omnämmandet av den hedniska filosofen Sokrates?

Ταράσσει τοὺς ἀνθρώπους οὐ τὰ πράγματα, ἀλλὰ τὰ περὶ τῶν πραγμάτων δόγματα. οἷον θάνατος οὐδὲν δεινόν, ἐπεὶ καὶ Σωκράτει ἂν ἐφαίνετο· ἀλλὰ τὸ δόγμα τὸ περὶ τοῦ θανάτου, διότι δεινόν, ἐκεῖνο τὸ δεινόν ἐστίν. ὅταν οὖν ἐμποδιζώμεθα ἢ ταρασσώμεθα ἢ λυπώμεθα, μηδέποτε ἄλλον αἰτιώμεθα, ἀλλ' ἑαυτοῦς, τοὔτέστι τὰ ἑαυτῶν δόγματα.

ἀπαιδεύτου ἔργον τὸ ἄλλοις ἐγκαλεῖν ἐφ' οἷς αὐτὸς πρᾶσσει κακῶς· ἠργμένου παιδεύεσθαι τὸ ἑαυτῶ· πεπαιδευμένου τὸ μήτε ἄλλω μήτε ἑαυτῶ.

Det är inte det som sker som bekymrar människorna, utan deras åsikter om det som sker. Döden är inte något hemskt, ty om den varit det skulle den ha tätt sig så också för Sokrates. Men åsikten om döden, att döden skulle vara hemsk, den är hemsk. Alltså, när vi får utstå hinder, eller råkar ut för något bekymmersamt, eller blir irriterade, så får vi aldrig skylla på någon annan, utan bara på oss själva, det vill säga på våra åsikter.

Den okunnige skyller de saker som han har misslyckats med på andra, den som just börjat undervisas skyller på sig själv, och den som fått sin undervisning skyller varken på någon annan eller på sig själv.

Nil 10

I det närmaste identiskt med ovanstående.

Vat 7f

Vat har bytt ut Σωκράτει (Sokrates) mot Παύλῳ (aposteln Paulus), i övrigt oförändrat.

Par 7f

Par har en ändring och ett utelämnande.

Σωκράτει har bytts ut mot τοῖς ἀποστόλοις καὶ τοῖς μάρτυσι, det vill säga apostlar och martyrer/vittnen.

Och den följande meningen, som säger att *åsikten* om döden är det hemska i sammanhanget (ἀλλὰ τὸ δόγμα τὸ περὶ τοῦ θανάτου, διότι δεινόν, ἐκεῖνο τὸ δεινόν ἐστίν), är helt utelämnad. Tyckte författaren till *Par* att originalet gick till överdrift då det betecknade rädsla för döden som något fruktansvärt, och hellre såg rädsla för döden som något mänskligt, eller kanske till

⁷⁰ Boter (1999), s. 208.

och med som ett nyttigt Guds verktyg för att få människorna att vända sig till den kristna tron med dess uppståndelsehopp? Eller ville bara författaren göra texten lite kortare och mer tillgänglig?

Sammanfattning

De tre kristna versionerna av *Ench* hanterar alla omnämmandet av Sokrates på varsitt sätt. *Nil* låter namnet stå kvar, *Vat* byter ut det mot Paulus, och *Par* byter ut det mot ”apostlar och martyrer”, det vill säga mot kristna förebilder som likt Sokrates avrättats på grund av deras inre övertygelse.

Vi lägger också märke till att alla tre versionerna lämnar den sista meningen oförändrad, det vill säga de bejakar originalets tilltro till den roll uppfostran, undervisning och bildning kan spela i människans positiva utveckling. Och idealet är tydligen, också enligt de kristna redigerarna, att varken skylla på andra eller sig själv. Man kan fundera på hur det rymmer med kristna dogmer om mänsklig skuld och syndamedvetenhet.

Ench 11

I föreliggande kapitel betonar Epiktetos att hustru, barn och egendom, allt sådant som vi av misstag kallar ”vårt”, det har vi bara till låns, och det ska en gång lämnas tillbaka. Vi intresserar oss dels för hur de kristna redigerarna hanterat omnämmandet av hustru och barn, dels för om de kommenterar textens tal om ”Givaren” som ger och återtar allt som kan ägas.

μηδέποτε ἐπὶ μηδενὸς εἴπης ὅτι ἠπώλεσα αὐτό, ἀλλ' ὅτι ἠπέδωκα. τὸ παιδίον ἀπέθανεν; ἀπεδόθη. ἡ γυνὴ ἀπέθανεν; ἀπεδόθη. τὸ χωρίον ἀφηρέθη; οὐκοῦν καὶ τοῦτο ἀπεδόθη. ἄλλὰ κακὸς ὁ ἀφελόμενος. τί δὲ σοὶ μέλει, διὰ τίνος σε ὁ δοῦς ἀπήτησε; μέχρι δ' ἂν διδῶται, ὡς ἀλλοτρίων αὐτῶν ἐπιμελοῦ, ὡς τοῦ πανδοκείου οἱ παριόντες.

Säg aldrig beträffande något att ”jag har förlorat det”, utan att ”jag har återlämnat det”. Har ditt barn dött? Det har återlämnats. Har din hustru dött? Hon har återlämnats. Har din egendom tagits ifrån dig? Nej, den har också återlämnats. ”Men den som tog min egendom är en ond människa!” Vad angår det dig genom vem givaren återkräver det du kallar ditt? Så länge det finns givet åt dig, må du behandla det såsom ett främmande ting, ja såsom de resande ser på ett värdshus.

Nil 15

Bortsett från små ändringar, som att *παιδίον* har bytts ut mot *παιδάριον* (en annan diminutivform av *παῖς*) eller att *διὰ τίνος σε* har bytts ut mot *διότι*, är texten i stort identisk med *Ench* 11.

Vat 14

Vat har helt uteslutit ledet där hustrun förekommer, *ἡ γυνὴ ἀπέθανεν; ἀπεδόθη*. Varför *Vat* gör så på just det här stället men inte på andra ställen (se t.ex. *Ench* 14) är oklart.

Par 14

Ἐπὶ μηδενὸς εἴπης ὅτι ἠπώλεσα, ἀλλ' ὅτι ἠποδέδωκα. ὁ ἀδελφὸς ἀπέθανεν; ἀπεδόθη. κτῆμα ἀφηρέθη; οὐκοῦν καὶ τοῦτο ἀπεδόθη. ἀλλ' ἀγανακτεῖς ὅτι κακὸς ὁ ἀφελόμενος. τί δὲ σοὶ μέλει διὰ τίνος σε ὁ δοῦς ἀπήτησεν; οὕτω παιδευθεὶς ὁ Ἰὼβ ἔλεγεν· ὁ κύριος ἔδωκεν, ὁ κύριος ἀφείλατο. ἄδικον φησὶν ἠπομάχεσθαι τῷ λαβεῖν βουλομένῳ ὃ δέδωκεν. καὶ τὸ πρέπον ἐννοῶν ὡς τῷ κυρίῳ φησὶν ἔδοξεν,

Säg inte beträffande något att ”jag har förlorat det”, utan att ”jag har återlämnat det”. Har din broder dött? Han har återlämnats. Har din egendom tagits ifrån dig? Nej, den har också återlämnats. Irriterar du dig på att den som tog den är en ond människa? Vad angår det dig genom vem givaren återkräver det du kallar ditt? Så här sa Job när han hade tuktats: ”Herren gav, herren återtog.”⁷¹ Han menar att det är orätt att strida

⁷¹ Citatet är från Job 1:21, då Job just har fått höra om alla olyckor som drabbat honom. Αὐτὸς γυμνὸς ἐξῆλθον ἐκ κοιλίας μητρὸς μου, γυμνὸς καὶ ἀπελεύσομαι ἐκεῖ· ὁ κύριος ἔδωκεν, ὁ κύριος ἀφείλατο· ὡς τῷ κυρίῳ ἔδοξεν,

οὕτως καὶ ἐγένετο· εἰ γὰρ ἀληθῶς ὀρίζῃ κύριον εἶναι τὸν τοῦτο κελεύσαντα, φέρε τοῦ δεσπότης πρῶως τὸ βούλημα· οὗτος γὰρ νόμος δούλω πρὸς δεσπότην ἀγαθόν. μέχρι μέντοι οὕτω ἀποδέδονται, οὕτως αὐτῶν φρόντιζε, ὡς ἀλλοτρίων, ὡς τοῦ πανδοχείου οἱ παριόντες.

för att man vill behålla det som herren har gett. Ja man har ett rätt sinnelag då man säger: ”Såsom herren ville, så skedde också”. Ty om du verkligen inser att det är herren som befallt att detta ska ske, utstå då denna herres vilja med milt sinnelag, ty det är en ordning för en slav i relation till en god herre. Så länge som de saker du kallar dina inte har återlämnats, tänk på dem såsom tillhörande andra, såsom främmande, ja såsom resande betraktar värdshuset.

Vi ser hur *Par* utesluter det avlidna barnet (τὸ παιδίον) samt (liksom *Vat*) hustrun ἢ γυνή, och ersätter med en broder (ὁ ἀδελφός). Sedan har *Par* bytt ut τὸ χωρίον mot det i betydelse närliggande κτήμα, vilket jag också valt att översätta med ”egendom”.

Därefter tar *Par* upp en i sammanhanget synnerligen passande biblisk förebild, nämligen Job, som fick reda på att han hade förlorat allt han ägde inom loppet av några minuter. *Par* citerar ordagrant ur Septuaginta, inklusive den sista delen ὡς τῷ κυρίῳ ἔδοξεν, οὕτως καὶ ἐγένετο (Såsom herren ville, så skedde också), som finns i Septuaginta men inte i de hebreiska handskrifterna. *Par* förklarar att vi är som slavar under husbonden, och att vi milt ska acceptera att allt vi har bara är till låns, för att så hålla oss till den goda ordningen (νόμος). Sedan knyter *Par* ihop säcken genom att avsluta med de resande och värdshuset, i likhet med avslutningen i *Ench* 11.

Sammanfattning

Nil utesluter varken barn/slav eller hustru i sin version, *Vat* utesluter hustrun, och *Par* utesluter bägge och ersätter med en broder. *Par* anför Job som ett konkret exempel på en person som blivit av med allt han ägde, men som inte anklagar ”givaren” (ὁ δοῦς) för det, utan tvärtom lovordar och välsignar honom (εὐλογημένον). Förmodligen tänkte så väl stoikern Epiktetos som de kristna redigerarna på gudomen då de talade om alltings ”givare”.

Ench 12

Epiktetos menar här att det är bättre att ens barn blir elakt av brist på fostran (tuktan), än att man som förälder upprörs av barnets beteende och rubbas i sin sinnesro. Detta tycks strida mot bibliska uppmaningar, t.ex. i Ords 23:13f⁷² eller Hebr 12:6⁷³.

1. εἰ προκόψαι θέλεις, ἄφες τοὺς τοιούτους ἐπιλογισμούς· ἂν ἀμελήσω τῶν ἐμῶν, οὐχ ἔξω διατροφάς· ἂν μὴ κολάσω τὸν παῖδα, πονηρὸς ἔσται. κρεῖσσον γὰρ ἔστι λιμῶ ἀποθανεῖν ἄλυπον καὶ ἄφοβον γενόμενον ἢ ζῆν ἐν ἀφθόνοις ταρασσόμενον. κρεῖσσον δὲ καὶ τὸν παῖδα κακὸν εἶναι ἢ σὲ κακοδαίμονα.

Om du vill göra framsteg, strunta i argument av typen ”Om jag försummar det som är mitt, så kommer jag inte få någon utkomst.”, eller ”Om jag inte straffar min son,⁷⁴ så kommer han att bli elak”. Ty det är bättre att du dör av svält obekymrad och orädd, än att du lever i överflöd men ständigt upprörd. Och det är bättre att din son är elak än att du ständigt är på dåligt humör.

οὕτως καὶ ἐγένετο· εἶη τὸ ὄνομα κυρίου εὐλογημένον. (Naken kom jag ut ur min moders livmoder, naken ska jag komma tillbaka dit. Herren gav, herren återtog. Såsom herren ville, så skedde också. Lovordat vare herrens namn.) Texten ur Septuaginta är hämtad från det tyska bibelsällskapets resurs <https://www.academic-bible.com/en/home/> (26 april 2018).

⁷² ”Låt inte pojken vara utan fostran, slår du honom med riset kommer han inte att dö. När du slår honom med riset räddar du hans själ från dödsriket.” (Svenska folkbibelnns översättning).

⁷³ ὄν γὰρ ἀγαπᾷ Κύριος παιδεύει, μαστιγοῖ δὲ πάντα υἱὸν ὃν παραδέχεται. ”Herren fostrar/tuktar den han älskar, och piskar varje son som han tagit till sig.”

⁷⁴ παῖς kan förutom barn, pojke, flicka, son e.t.c. också översättas med slav, slavpojke, slavflicka, och är det den senare betydelsen av ”slav” som åsyftas, får texten en lite mindre radikal prägel. Medan de flesta översättare översätter med ”slav”, följer vi här Spanneut (1960), s. 836, som översätter med ”fils” (son).

2. ἄρξαι τοιγαροῦν ἀπὸ τῶν μικρῶν. ἐκχεῖται τὸ ἐλάδιον, κλέπτεται τὸ οἰνάριον· ἐπίλεγε ὅτι ἑτοσούτου πωλεῖται ἀπάθεια, τοσούτου ἀταραξία· προῖκα δὲ οὐδὲν περιγίνεται. ὅταν δὲ καλῆς τὸν παῖδα, ἐνθυμοῦ, ὅτι δύναται μὴ ὑπακοῦσαι, ἢ ὑπακούσας μηδὲν ποιῆσαι ὧν θέλεις· ἀλλ' οὐχ οὕτως ἐστὶν αὐτῷ καλῶς ἵνα ἐπ' ἐκείνῳ ἢ τὸ σὲ μὴ ταραχθῆναι.

Börja följaktligen med de små tingen. Lite olivolja hålls ut, lite vin stjäls. Säg då att: ”Mot sådant byter jag till mig sinnesro och frid; man får ju ingenting gratis.” Men när du tillkallar din son, betänk då att han kanske inte kan höra vad du säger, eller, om han har hört, att han kanske inte kan göra som du vill. Men situationen får inte vara så gynnsam för honom, att det är tack vare honom som du inte blir upprörd.

Nil 16f

Inga substantiella ändringar.

Vat 15f

Inga substantiella ändringar, utom möjligen i den sista meningen efter καλῶς där en liten parentes har lagts till: ὅλως δὲ σοὶ καλῶς (men helt och hållet gynnsam för dig). Tillägget förtydligar att det är du själv som är den ansvarige för och den som gynnas av ett liv i självkontroll, men det ökar inte läsbarheten i en redan tillkrånglad mening.

Par 15f

Det andra av argumenten i *Ench* 12.1, ἂν μὴ κολάσω τὸν παῖδα, πονηρὸς ἔσται, ”Om jag inte straffar min son, så kommer han att bli elak”, har *Par* ändrat fullständigt till ἐὰν μὴ κτήσωμαι παῖδα, οὐχ ἔξω τὸν ὑπηρετούμενον, ”Om jag inte skaffar en slav, kommer jag inte ha någon som kan betjäna mig.” Det är möjligt att παῖς ska översättas med slav både i *Par* 15 och i *Ench* 12, men det är också möjligt att ordet var tänkt att betyda ”barn” i *Ench* 12, medan *Par* utnyttjar ordets bredd och istället tänker sig betydelsen ”slav”.

Den i slutet av *Ench* 12:1 förekommande meningen κρεῖσσον δὲ καὶ τὸν παῖδα κακὸν εἶναι ἢ σὲ κακοδαίμονα (Och det är bättre att din son är elak än att du ständigt är på dåligt humör.) har i slutet av *Par* 15 ersatts med κρεῖσσον δὲ καὶ ἑαυτῷ δουλεύειν ἢ ἀσχολεῖσθαι περὶ τὰ τοῦ παιδὸς ἁμαρτήματα, ἀμελοῦντα τῶν ἑαυτοῦ. Ἀλλὰ κτήσασθαι θέλεις καὶ οἶος εἶ(ναι) μακροθυμεῖν. ”Och det är bättre att du får betjäna dig själv än att du tvingas vara upptagen med din slavs fel, under det att du inte bryr dig om dina egna.⁷⁵ Ja, vill du skaffa en slav måste du också vara tålmodig.” Vi ser att denna ändring är fullt överensstämmande med den förra, det vill säga *Par* utvecklar temat ”slav och herre” och menar att det är bättre att slita själv, och vara upptagen med sina egna tillkortakommanden, än att förarga sig över slavens fel och brister. Det var förmodligen ovanligt med slavar bland eremiter och i kommuniteter, och det är möjligt att vi här ser en anpassning till den monastiska publik texten riktar sig till.

I *Par* 16, motsvarande *Ench* 12:2, direkt efter den utspillda olivoljan och det stulna vinet, tillägger *Par*: οἱ ἄρτοι ἀπόλλυνται, ”bröden har försvunnit”. Brödet nämnt direkt efter vinet för tankarna till nattvarden, så detta tillägg skulle också kunna ses som en markör för att göra texten mer ”kyrklig”.

Sedan följer *Par* i stort *Ench* 12:2 till slutet, men gör sedan följande tillägg:

ἀλλ' ἐπιστρέψαι προαιρῆ, ἵνα δὴ βελτίων γένηται. πρῶτον μὲν περιβλεψαι, μὴ τὴν σεαυτοῦ δοκὸν οὐ κατανοεῖς· εἰ δὲ καὶ τούτου ἀπήλλαξαι, οὕτω πρὸς τὴν ἐπιστροφὴν τοῦ παιδὸς ἔρχου, ὡς ἰατρὸς πρὸς τὸ τραῦμα. οὐ γὰρ χολᾷ ὁ ἰατρὸς, ὅτι τραῦμα ἢ πάθος τις ἔσχεν, ἀλλὰ θεραπεῦσαι τὸ γεγονός σκοπεῖ. καὶ γοῦν

Men prioritera att få slaven på rätta vägar, så att han bättrar sig. Se dig först omkring, så att du inte missar att upptäcka din egen bjälke.⁷⁶ Men om du önskar bli av med din egen bjälke, bistå då vid slavens omvändelse, precis såsom läkaren bistår vid behandlingen av ett sår. Ty läkaren blir inte arg över

⁷⁵ Redan här har vi en möjlig referens till t.ex. Jesu tal om flisan och bjälken, Matt 7:3–5.

⁷⁶ Matt 7:3 ordagrant: τί δὲ βλέπεις τὸ κάρφος τὸ ἐν τῷ ὀφθαλμῷ τοῦ ἀδελφοῦ σου, τὴν δὲ ἐν τῷ σῷ ὀφθαλμῷ δοκὸν οὐ κατανοεῖς; (Men varför ser du flisan i din broders öga, medan du inte lägger märke till bjälken i ditt eget?)

τις σοφὸς ἀμαρτήσαντι τῷ παιδὶ ἕδερον ἂν σε' εἶπεν
'εἰ μὴ ἐχόλεσα'.

att någon har ett sår eller någon form av lidande, utan han ser till att avhjälpa den skada som uppkommit. Ja sannerligen, en vis man sade åt sin son som felade: ”Jag skulle ha flått dig, om jag inte hade blivit arg.”⁷⁷

Författaren till *Par* kan tydligen inte låta bli att ge ytterligare förmaningar om hur man ska agera då andra personer gör misstag eller syndar. Med en uppenbar referens till Jesu tal om flisan och bjälken, och en intressant liknelse där människans felanden ses mer som en sjukdom som måste botas, än som brott begångna i strid mot lagen, utvecklar *Par* resonemanget i *Ench*. Det är inte bara för den egna sinnesrons skull som man inte ska bli arg över andras misstag, utan också för att det finns mer konstruktiva lösningar på problemet än att uppröras över det.

Sammanfattning

Nil och *Vat* ser inga problem med att man ska prioritera den egna sinnesron framför barnens fostran, möjligen för att de tolkar *παῖς* som ”slav” istället för ”son”. *Par* däremot undviker att tala om den möjliga konsekvensen av försummelsen att sonen/slaven blir elak (*πονηρός*), och vänder perspektivet mot de egna försummelserna.

Ench 14

I *Ench* 14 talas det återigen om barn och hustru, och vi undersöker därför hur de tre redigerarna hanterar det. Åsikten att ”Om du vill att din son inte ska begå fel, så tänker du något väldigt dumt.” ger oss anledning att undersöka hur *Par* följer upp sin behandling av liknande frågor i *Ench* 12.

1. ἐὰν θέλῃς τὰ τέκνα σου καὶ τὴν γυναῖκα καὶ τοὺς φίλους πάντως ζῆν, ἡλίθιος εἶ· τὰ γὰρ μὴ ἐπὶ σοὶ θέλεις ἐπὶ σοὶ εἶναι καὶ τὰ ἀλλότρια σὰ εἶναι. οὕτω καὶ τὸν παῖδα θέλῃς μὴ ἀμαρτάνειν, μωρὸς εἶ· θέλεις γὰρ τὴν κακίαν μὴ εἶναι κακίαν, ἀλλ' ἄλλο τι. ἂν δὲ θέλῃς ὀρεγόμενος μὴ ἀποτυγχάνειν, τοῦτο δύνασαι· τοῦτο οὖν ἄσκει ὁ δύνασαι.

Om du vill att dina barn, din hustru eller dina vänner ska leva för evigt, så är du dum. Ty du vill då att det som inte angår dig ska angå dig, och att det främmande ska vara ditt eget. På samma sätt, om du vill att ditt barn⁷⁸ inte ska begå fel, så är du dum. Ty du vill då att det dåliga inte ska vara dåligt, men något annat istället. Men om du vill anstränga dig för att inte själv misslyckas, så är det fullt möjligt; träna alltså på det som är möjligt.

2. κύριος ἐκάστου ἐστὶν ὁ τῶν ὑπ' ἐκείνου θελομένων ἢ μὴ θελομένων ἔχων τὴν ἐξουσίαν εἰς τὸ περιποιῆσαι ἢ ἀφελέσθαι. ὅστις οὖν ἐλεύθερος εἶναι βούλεται, μήτε θελέτω τι μήτε φευγέτω τι τῶν ἐπ' ἄλλοις· εἰ δὲ μή, δουλεύειν ἀνάγκη.

Herre över varje människa är den som har makt att åstadkomma eller ta bort det som vederbörande vill eller inte vill ha. Alltså, den som vill vara fri, får varken vilja ha eller undfly något av det som endast angår andra. Men om han misslyckas med det, är han ofrånkomligen en ofri man.

Nil 19f

Nil har κύριος ἐκάστος τίς ἐστὶν istället för κύριος ἐκάστου ἐστὶν i början av *Ench* 14:2, vilket gör meningen svåröversatt. Vad ska ὑπ' ἐκείνου syfta tillbaka på? På den som är herre? Har *Nil* gjort en medveten ändring av okänd anledning, eller har det uppkommit ett fel i handskriftstraditionen?

⁷⁷ Denna anekdot förekommer i lite olika form hos flera författare, däribland Diogenes Laertius och Plutarchos, där ”den vise” syftar på omväxlande Sokrates, Platon eller matematikern Archytas. Se Boter (1999), s. 375. Det är emellertid svårt att förstå vilken funktion anekdoten har i det här sammanhanget. En möjlighet är att uppfatta τις σοφὸς (en vis man, en sofist) ironiskt. Man ska ju enligt ovanstående liknelse med läkaren inte bli arg över andras misstag eller syndar, så en person som blir arg på andra borde därför inte kunna betraktas som vis i positiv bemärkelse.

⁷⁸ Återigen har vi möjligheten att översätta *παῖς* med ”slav” istället, och eftersom ”barn” har betecknats med τέκνον alldeles i början av *Ench* 14, är det fullt möjligt att Arrianos medvetet valde *παῖς* här som kontrast.

Vat 19f

I stort identiskt med *Ench* 14.

Par 18–20

Ench 14:1 från början till och med ἀλλότρια σὰ εἶναι (det främmande ska vara ditt eget) har i *Par* delvis skrivits om:

Ἐὰν τοὺς ἀγαπῶντάς σε καὶ τοὺς ἀδελφοὺς καὶ τὰ παιδιά θέλῃς πάντοτε ζῆν καὶ εὖ πράττειν, τὰ μὴ ἐπὶ σοὶ ἐπὶ σοὶ θέλεις εἶναι, καὶ ἀνάγκη μὴ οὕτως γινομένων λυπεῖσθαι καὶ αἰτιᾶσθαι τὴν τοῦ παντὸς διοίκησιν.

Om du vill att både de som älskar dig, dina bröder och dina barn ska leva för evigt och handla rätt, så vill du att det som inte angår dig ska angå dig; ja det är nödvändigt att inte alls förarga sig över det som sker, och att inte klaga på hushållningen över allting.

Vi ser här hur hustrun (ἢ γυνή) är borttagen; uttrycket τὰ τέκνα σου καὶ τὴν γυναῖκα καὶ τοὺς φίλους (dina barn, din hustru och dina vänner) har ersatts av τοὺς ἀγαπῶντάς σε καὶ τοὺς ἀδελφοὺς καὶ τὰ παιδιά (de som älskar dig, samt dina bröder och dina barn). Det är intressant att notera hur vänner (τοὺς φίλους) byts ut mot ”dem som älskar dig” (τοὺς ἀγαπῶντάς σε), och hur *Par* byter ord för barn, från τὰ τέκνα till τὰ παιδιά, möjligen för att det sistnämnda ordet också kan betyda ung slav. Vi ser också hur *Par* tar tillfället i akt att predika förnöjsamhet över hur gott allting är ordnat och styrt här i världen (τὴν τοῦ παντὸς διοίκησιν), en predikan som borde kunna slå an i såväl stoisk som kristen jordmån.

Återstoden av *Ench* 14:1 följs i stort av *Par* med några språkändringar. *Par* 20 motsvarar i stort *Ench* 14:2.

Sammanfattning

Endast *Par* utesluter ”hustrun”, men behåller däremot barnen (eller möjligen ”de unga slavarna”). Ingen av redigerarna har något problem med satsen κἂν τὸν παῖδα θέλῃς μὴ ἀμαρτάνειν, μωρὸς εἶ (och om du vill att ditt barn inte ska begå fel, så är du dum). Eftersom synd betraktas som något dåligt inom kristendomen hade man möjligen kunnat betrakta det som problematiskt att inte vilja att ens barn inte syndar, men man kan också se satsen som ett stöd för dogmen att alla människor syndar, utan undantag.⁷⁹ Ordet som används i Nya testamentet för ”synda”, och som vi har här, ἀμαρτάνειν, kan ju också ha en mindre allvarlig betydelse av ”begå fel, misslyckas”, och det är också möjligt att det var den betydelsen som *Nil*, *Vat* och *Par* tog fasta på.

Ench 15

Hur ska man bete sig då man är bjuden på fest? Epiktetos ger svaret, och menar att om man avstår från de läckerheter som bjuds, så får man inte bara vara gäst vid gudarnas bord, utan man får till och med styra tillsammans med dem. Sedan omnämns Diogenes och Herakleitos som just ”gudomliga”, vilket måste ha tätt sig svårt att acceptera för en kristen publik.

μέμνησο ὅτι ὡς ἐν συμποσίῳ σε δεῖ ἀναστρέφεισθαι. περιφερόμενον γέγονε τι κατὰ σέ· ἐκτείνας τὴν χεῖρα κοσμίως μετάλαβε. παρέρχεται· μὴ κάτεχε. οὕπω ἤκει· μὴ ἐπιβάλλε πόρρω τὴν ὄρεξιν, ἀλλὰ περίμενε μέχρις ἂν γένηται κατὰ σέ. οὕτω πρὸς τέκνα, οὕτω πρὸς γυναῖκα, οὕτω πρὸς ἀρχάς, οὕτω πρὸς πλοῦτον· καὶ ἔση ποτὲ ἄξιος τῶν θεῶν συμπότης. ἂν δὲ καὶ παρατεθέντων σοὶ μὴ λάβῃς ἀλλ’ ὑπερίδῃς, τότε οὐ

Kom ihåg att du bör bete dig såsom man gör vid ett gästbud. Det inträffar att något som bjuds runt kommer till dig. Sträck ut handen och ta för dig på ett passande sätt. Om det passerar förbi dig, lägg inte vantarna på det. Har det ännu inte kommit? Låt inte din glupskhet få något utrymme, utan vänta tills det kommer till dig. På samma sätt ska du agera i fråga om barn, hustru, yrke och pengar. Då kommer du

⁷⁹ Se t.ex. Rom 3:23: πάντες γὰρ ἡμαρτον καὶ ὑστεροῦνται τῆς δόξης τοῦ θεοῦ (Ty alla har syndat och saknar Guds härlighet).

μόνον συμπότης τῶν θεῶν ἔση, ἀλλὰ καὶ συνάρχων.
οὕτω γὰρ ποιῶν Διογένης καὶ Ἡράκλειτος καὶ οἱ
ὅμοιοι ἀξίως θεῶι τε ἦσαν καὶ ἐλέγοντο.

också en gång få bli värdig att delta vid gudarnas gästabad. Men om du blir erbjuden något utan att ta för dig, och försakar erbjudandet, så ska du inte bara få delta vid gudarnas gästabad, utan också få regera tillsammans med dem. Ty genom att göra så förtjänade Diogenes och Herakleitos⁸⁰ och dylika personer att bli gudomliga, och de kallades också så.

Nil 21

Texten är i stort identisk med ovanstående fram till och med πλοῦτον. Återstoden av *Nil* 21 ges nedan:

καὶ ἔση ἀξιός ποτε τοῦ θεοῦ ἄνθρωπος. ὅταν δὲ καὶ
προσενεχθέντων σοι μὴ λάβῃς ἀλλὰ περιίδῃς, τότε οὐ
μόνον ἄνθρωπος ἔση θεοῦ, ἀλλὰ καὶ ὡς ἄγγελος.

Och du ska en gång bli värdig att kallas en gudsmänniska. Men om du blir erbjuden något utan att ta för dig, och så uppvisar ett högre förstånd, då ska du inte bara bli en gudsmänniska, utan också såsom en ängel.

Nil byter alltså ut uttrycket τῶν θεῶν συμπότης (bordskamrat med gudarna) mot τοῦ θεοῦ ἄνθρωπος, en ”guds människa” eller en ”gudsmänniska”, ett uttryck som är svårt att veta precis vad det innebär, och som Degenhart använde i sin argumentation för att *Nil* inte kan ha skrivits av kyrkofadern Nilos av Ankyra.⁸¹ *Nil* har verbet ὑπερίδῃς istället för περιίδῃς, och mer intressant, συνάρχων [τῶν θεῶν] byts ut mot ὡς ἄγγελος, ”såsom en ängel”. Vi noterar det viktiga ordet ὡς, vars närvaro innebär att vi inte blir riktiga änglar, men möjligen ”såsom änglar”. Eftersom ὡς ἄγγελος beskrivs som mer eftersträvansvärt än τοῦ θεοῦ ἄνθρωπος, får vi tänka oss att det sistnämnda uttrycket är relativt svagt i fråga om ”grad av gudomlighet”. Avslutningsvis noterar vi också att *Nil* har utslutit den sista meningen där Diogenes och Herakleitos figurerar. Meningen sågs förmodligen som ett alltför hedniskt inslag.

Vat 21

Vat byter (bägge gångerna) ut τῶν θεῶν συμπότης mot τοῦ θεοῦ συμπότης, d.v.s. ”Guds bordskamrat” eller ”gäst vid Guds gästabad”, där alltså gudomen anges i singular istället för plural. Gud i singular kommer därmed också vara bestämning till ordet συνάρχων, ”Guds medregent”. Vare sig tanken om att vara τοῦ θεοῦ συμπότης eller τοῦ θεοῦ συνάρχων behöver egentligen vara särskilt främmande för en kristen, eftersom de fromma ges löften om dylikt i Nya testamentet.⁸²

Vat har till skillnad från *Nil* kvar den sista meningen, men de hedniska gestalterna Διογένης καὶ Ἡράκλειτος har bytts ut mot Ἀντώνιος καὶ Εὐθύμιος. I övrigt är meningen helt intakt, så dessa personer, förmodligen Antonios den store (ökenfadern, ca 251–356 (!?)⁸³) samt Euthymios den store (377–473 (!?)⁸⁴) betraktas av *Vat* som ἀξίως θεῶι τε ἦσαν καὶ ἐλέγοντο (de var värda att bli gudomliga, och kallades också så).

⁸⁰ Diogenes var som tidigare nämnts den mytifierade kynikern som sägs ha bott i en tunna, och som Epiktetos nämner på flera ställen i *Utläggningarna*. Herakleitos av Efesos var en försokratisk filosof som verkade på 500-talet f.Kr., varifrån vi har fått den kända utsagan πάντα ῥεῖ, (allting flyter).

⁸¹ Boter (1999), s. 156.

⁸² Se t.ex. Luk 22:30: ἴνα ἔσθητε καὶ πίνητε ἐπὶ τῆς τραπέζης μου ἐν τῇ βασιλείᾳ μου, καὶ καθήσθε ἐπὶ θρόνων τὰς δώδεκα φυλάς κρίνοντες τοῦ Ἰσραὴλ. (Ni ska få äta och dricka vid mitt bord i mitt rike, och sitta på troner medan ni dömer Israels tolv stammar.)

⁸³ Se https://en.wikipedia.org/wiki/Anthony_the_Great (24 maj 2018).

⁸⁴ Se https://en.wikipedia.org/wiki/Euthymius_the_Great (24 maj 2018).

Par 21

Par gör flera mindre ändringar av språklig karaktär, t.ex. tilläggs ἐν τῷ βίῳ efter ἀναστρέφεσθαι, vilket förtydligar att vi ska bete oss *i livet*, såsom vi gör vid gästabuden.

Vidare har uppräknningen av saker som vi ska tillämpa det rekommenderade gästabudsbeteendet på, οὕτω πρὸς τέκνα, οὕτω πρὸς γυναῖκα, οὕτω πρὸς ἀρχάς, οὕτω πρὸς πλοῦτον, ”På samma sätt ska du agera i fråga om barn, hustru, yrke och pengar”, ersatts med det till monastiska förhållanden bättre anpassade οὕτω πρὸς φίλους, οὕτω πρὸς τιμὴν, οὕτω πρὸς ἀρχάς, οὕτω πρὸς τὰς χρείας, ”På samma sätt ska du agera i fråga om vänner, heder, yrke och de grundläggande behoven”.

Därpå har ἄξιος τῶν θεῶν συμπότης (värdig gäst vid gudarnas gästabud) ersatts av ἄριστος συμπότης (τῆς) Χριστοῦ βασιλείας, ”den ädlaste bordsgästen i Kristi rike”, där kanske Luk 22:30 ringer ännu tydligare i öronen än i varianten given i *Vat*.

Till sist har satsen τότε οὐ μόνον συμπότης τῶν θεῶν ἔση, ἀλλὰ καὶ συνάρχων, ”då ska du inte bara få bli gudarnas bordsfrände, utan också deras medregent”, ersatts med οὐ μόνον συμπότης ἀλλὰ καὶ συγκληρονόμος Χριστοῦ ἀναδειχθήσῃ. ”Då ska du inte bara bevärdigas att vara Kristi bordsfrände, utan också hans medarvinge”. *Par* syftar förmodligen på det Paulus skriver om ”Kristi medarvingar” i Rom 8:17.⁸⁵

Par har liksom *Nil* helt uteslutit den sista meningen med Diogenes och Herakleitos.

Sammanfattning

Samtliga tre redigerare behåller ordet συμπόσιον, även *Par*, (jfr dock *Par* 60f motsvarande *Ench* 46, där συμπόσιον → ἐστίασις; se även *Par* 6, motsvarande *Ench* 4).

Redigerarna hittar olika alternativ till uttrycken τῶν θεῶν συμπότης och συνάρχων [τῶν θεῶν]. *Vat* framstår som den mest varsamt ändrade versionen, *Nil* som innovativ med sina uttryck τοῦ θεοῦ ἄνθρωπος och ὡς ἄγγελος, och *Par* som den som tydligast anknyter till biblisk lära. Endast *Vat* behåller den sista meningen i *Ench* med ”gudomliga” förebilder, men byter ut de hedniska filosoferna mot två kyrkofäder.

Ench 18

Detta kapitel beskriver hur man bör förhålla sig till dåliga omen, här meddelade av en korp som kraxar. Det är intressant att undersöka hur de kristna versionerna förhåller sig till korpens kraxande, eftersom skrock generellt inte har stått högt i kurs inom den kristna traditionen.⁸⁶

Κόραξ ὅταν μὴ αἴσιον κεκράγη, μὴ συναρπαζέτω σε ἢ φαντασία: ἀλλ' εὐθὺς διαίρει παρὰ σεαυτῷ καὶ λέγε· 'τούτων οὐδὲν ἐμοὶ σημαίνεται, ἀλλ' ἢ τῷ σωματίῳ μου ἢ τῷ κτησειδίῳ μου ἢ τῷ δοξαρίῳ μου ἢ τοῖς τέκνοις ἢ τῇ γυναίκαί. ἐμοὶ δὲ πάντα αἴσια σημαίνεται, ἐὰν ἐγὼ θέλω· ὅτι γὰρ ἂν τούτων ἀποβαίνη, ἐπ' ἐμοὶ ἐστὶν ὠφελῆθῆναι ἀπ' αὐτοῦ.'

När en korp med sitt kraxande har förebådat ett ogynnsamt omen, får inte detta sinnesintryck rycka dig med sig, utan visa genast bort det och säg: ”Sådana saker angår inte mig, utan min lilla kropp, eller min lilla egendom eller min ringa ära eller mina barn eller min hustru. För mig tycks allting vara gynnsamt, om jag vill att det ska vara gynnsamt. Ty om något av dessa ovan nämnda ting försvinner, är det möjligt för mig att vinna gagn därav.”

Nil 24

Nil uppvisar två signifikanta skillnader gentemot originaltexten. Dels har ἡ φαντασία försetts med ett intressant tillägg: ἡ φαντασία τοῦ δαίμονος. Ordet φαντασία förekommer ofta⁸⁷ hos

⁸⁵ εἰ δὲ τέκνα, καὶ κληρονόμοι· κληρονόμοι μὲν θεοῦ, συνκληρονόμοι δὲ Χριστοῦ, εἴπερ συμπάσχομεν ἵνα καὶ συνδοξασθῶμεν. (Men om vi är Guds barn är vi också arvingar, och är vi guds arvingar, så är vi Kristi medarvingar, likafullt som att om vi lider med honom, så ska vi också förhärligas med honom.) Se även Hebr 11:9 samt 1 Petr 3:7.

⁸⁶ Se t.ex. 5 Mos 18:10–12 för en biblisk förmaning.

Epiktetos, och utgör en viktig del av hans lära om människans växelverkan med sig själv och omgivningen. Det kan allmänt översättas med ”uppträdande”, ”utseende”, ”illusion”, ”sinnesintryck” eller ”föreställning”, men har hos Epiktetos en mer specifik betydelse.⁸⁸ Hur ska då attributet τοῦ δαίμονος förstås? Ordet δαίμων har som tidigare nämnts hos stoikerna en betydelse av ”gud”, ”gudomlighet” eller ”inre gudomlig röst”, precis som hos Sokrates. Här bör det emellertid, givet sammanhanget, vara fråga om en negativ betydelse av ordet, eftersom sinnesintryckets försök till inflytande över människan avvisas. I Nya testamentet är det snarlika ordet δαιμόνιον mycket vanligt, och betecknar där ”ond ande” eller ”demon”, något negativt som om möjligt bör drivas ut ur människan (se t.ex. Luk 11:14–20 eller Mark 1:34). Möjligen är det en sådan betydelse som författaren till *Nil* avser då han använder ordet. ἡ φαντασία τοῦ δαίμονος skulle i så fall kunna beteckna en slags ond ingivelse, en frestelse från den onde, som man ska passa sig för.

Den andra ändringen i *Nil* återfinns precis i slutet; ὠφεληθῆναι ἀπ’ αὐτοῦ har ersatts av αὐτὸ καλῶς θέσθαι, ungefär ”ordna det på ett bra sätt”. Boter (1999) listar denna ändring bland ”Simplifications” (s. 160), där *Nil* byter ut ett ovanligt ord eller uttryck mot ett mer välbekant, utan avsikt att göra texten mer ”kristen”. Jag vänder mig emellertid emot denna klassificering, eftersom det finns en tydlig nyansskillnad mellan uttrycken. ”Att vinna gagn” (ὠφεληθῆναι) är något som sker för ens egen skull, medan αὐτὸ καλῶς θέσθαι uttrycker ett objektivet syfte; det som sker ska gå att bringa i en rätt och riktig ordning, vilket kan komma en själv såväl som andra till gagn. Det är mycket möjligt att författaren till *Nil* uppfattade originaltexten som alltför egocentrisk, och därför ändrade så att syftet med människans reaktion på det inträffade är uppnåendet av det högre goda i mer objektiv mening.

Vat 24

Också i *Vat* finner vi två ändringar, dock av mindre betydelse. Författaren gör ett förklarande tillägg efter ἢ τῷ σωματίῳ μου, nämligen ὡς τινες ληροῦσιν, ”såsom några plägar tänka i sin dumhet”. En del människor lägger alltså vikt vid dåliga järtecken beträffande kroppen, vilket betraktas som något synnerligen dumt.

Den andra ändringen är ett utelämnande, nämligen av ἢ τῷ δοξαρίῳ μου (eller min ringa ära) i uppräknningen av ovidkommande saker. Varför har författaren till *Vat* utelämnat detta uttryck? Missade han ofrivilligt ett led i uppräknningen i iveren över att ha nedtecknat ovanstående tillägg? Eller ansågs δοξάριον (diminutiv av δόξα) vara ett så positivt laddat ord inom kyrkan att det inte passade in i uppräknningen av ovidkommande saker?

Par 24

Ὅναρ τεταραγμένον ἔάν σοι ἐπιστῆ, διάκρινε παρὰ σεαυτῷ καὶ λέγε· οὐδέν μοι κακὸν οὐδαμῶθεν σημαίνεται, ἀλλ’ ἢ τῷ σώματι μου, ἢ τῇ δοκούσῃ δόξῃ, ἢ τοῖς ἐκτός· ἐμοὶ δὲ πάντα αἴσια σημαίνεται, ἔάν θέλω. ὅτι γὰρ ἂν συμβῆ, ἐπ’ ἐμοὶ ἐστί διὰ τῆς ὑπομονῆς καὶ εὐχαριστίας ὠφεληθῆναι ὑπ’ αὐτοῦ.’

Om du drömmer en dröm som bekymrar dig, avskilj den från dig och säg: ”Inget ont, varhelst det än komme från, angår *mig*, utan det angår snarare min kropp, eller det som anses ”ärofullt”, eller det yttre. För mig tycks allting vara gynnsamt, om jag vill att det ska vara gynnsamt. Ty vad som än händer, är det möjligt för mig att vinna gagn därav genom min uthållighet och tacksägelse.”

Här observerar vi flera intressanta saker. Den kraxande olyckskorpen har bytts ut mot en obehaglig dröm (ὄναρ τεταραγμένον), den lilla kroppen (σώματιον) har blivit en normalstor kropp (σῶμα), den lilla egendomen (κτησείδιον) är borttagen, och ”den ringa äran”

⁸⁷ Enligt ordstatistiken tillgänglig på adressen <http://www.perseus.tufts.edu> används ordet φαντασία uppemot 245 gånger i Epiktetos verk, vilket är överlägset mer än hos alla övriga författare som finns representerade i samma samling.

⁸⁸ Se Bonhöffer (1996), s. 325 för detaljer och vidare referenser.

(δοξάριον) har blivit ἢ τῆ δοκούση δόξη, en (felaktigt) uppfattad ära eller en ära som inte alls är någon ära, utan bara synes vara det. Barnen och hustrun (ἢ τοῖς τέκνοις ἢ τῆ γυναίκα) har ersatts med ἢ τοῖς ἐκτός, ”yttre ting”.

Verbet ἀποβαίνω har bytts ut mot συμβαίνω, där det senare har en tydligare betydelse av ”hända, inträffa”, medan det förra har en grundbetydelse av ”försvinna”, men också kan betyda ”hända”. Mer intressant är kanske det i slutet tillagda uttrycket διὰ τῆς ὑπομονῆς καὶ εὐχαριστίας, som anger hur nyttan ska komma människan till del. Bägge substantiven är vanliga ord i Nya testamentet och annan kristen litteratur: uthållighet (ὑπομονή) är en dygd att sträva efter,⁸⁹ och εὐχαριστία (tacksamhet, tacksägelse) är i nytestamentliga texter en form av bön eller lovprisning då man uttrycker sin tacksamhet gentemot Gud.⁹⁰ Författaren till *Par* verkar vilja förmedla vikten av ett rätt förhållningssätt; det är genom att vara uthållig och genom att ha en förnöjsam och tacksam inställning till Gud som saker och ting alltid kan uppfattas som samverkande till det bästa (jfr Rom 8:28).

Sammanfattning

Såväl *Nil* som *Vat* behåller den kraxande olyckskorpen, medan *Par* ersätter den med en dröm. Möjligen ses tecken givna genom drömmar, med flera bibliska förebilder, som mer relevant för en munk, än ”skrock” hämtad från den grekisk-antika världen. Den kraxande korpen uppfattas förmodligen som ett alltför hedniskt inslag av författaren till *Par*.

Vi noterar också att både *Vat* och *Par* har reagerat på ἢ τῷ δοξαρίῳ μου i originaltexten. *Vat* utelämnar uttrycket, medan *Par* förtydligar att det som förkastas är ”uppfattad ära”.

Både *Nil* och *Vat* behåller barn och hustru i uppräkningslistan av saker som ej angår oss, medan *Par* ersätter med ”yttre ting”, sannolikt som en anpassning till den monastiska kulturen, som ju präglades av celibat.

Ench 22

Texten behandlar villkoren för livet som filosof i världen. Filosofen riskerar att bli utskrattad av andra, men bör inte bry sig ett dugg om det. De kristna versionernas behandling av texten kan ge en fingervisning om deras inställning till den grekiska filosofin.

Εἰ φιλοσοφίας ἐπιθυμεῖς, παρασκευάζου αὐτόθεν ὡς καταγελασθησόμενος, ὡς καταμωκησομένων σου πολλῶν, ὡς ἐρούντων ὅτι ἄφρων φιλόσοφος ἡμῖν ἐπανελήλυθε· καὶ ἄποθεν ἡμῖν αὕτη ἡ ὀφρὺς;· σὺ δὲ ὀφρὺν μὲν μὴ ἔχε, τῶν δὲ βελτίστων σοι φαινομένων οὕτως ἔχου, ὡς ὑπὸ τοῦ θεοῦ τεταγμένος εἰς ταύτην τὴν χώραν. μέμνησὸ δὲ ὅτι, ἐὰν μὲν ἐμμείνῃς τοῖς αὐτοῖς, οἱ καταγελῶντές σου τὸ πρότερον οὕτοι σε ὕστερον θαυμάσονται· ἐὰν δὲ ἠττηθῆς αὐτῶν, διπλοῦν προσλήψῃ καταγέλωτα.

Om du har lust att ägna dig åt filosofi, bered dig på att genast bli utskrattad och förlöjligad av de många, ja på att de säger ”plötsligt har vi fått en filosof!”, och ”varifrån har vi fått den här högfärdiga typen?” Men du ska inte vara någon högfärdig typ, utan håll dig till det som förefaller dig vara det bästa, som om du av guden befallts att befinna dig på denna plats. Kom ihåg att om du förblir vid denna kallelse, så skall de som förut skrattade åt dig senare komma att beundra dig, men om du ger upp inför dem, så ger du dem tillfälle att skratta åt dig två gånger.

Nil 29

Identiskt med ovanstående.

Vat 29

Identiskt med ovanstående.

⁸⁹ Se 2 Tess 1:4, 3:5; 1 Tim 6:11; 2 Tim 3:10; Heb 10:36; Jak 1:3f, 5:11; 2 Petr 1:6; Upp 1:9, 2:2, 19, 3:10, 13:10, 14:12.

⁹⁰ Se 1 Kor 14:16; 2 Kor 4:15; Fil 4:6; Kol 4:2; 1 Tim 2:1, 4:3f; Upp 7:12.

Par 29

Texten sammanfaller i stort med ovanstående. Ordet för filosofi, φιλοσοφία har emellertid bytts ut mot andra termer.

I textens inledning har Εἰ φιλοσοφίας ἐπιθυμεῖς ersatts med Εἰ τῆς ἐναρέτου πολιτείας ἐπιθυμεῖς, med oklar betydelse. Om ordet πολιτεία betyder ”medborgarskap”, ”medborgerligt liv” o.s.v. som i den klassiska kontexten, liksom i den nytestamentliga,⁹¹ skulle uttrycket kunna översättas ”Om du har lust att leva ett ärbart civiliserat liv...” En annan, minst lika trolig möjlighet är emellertid att det som avses är en specifikt kristen πολιτεία, d v s en viss ideal ”religiös livsföring” eller ett ”asketiskt liv”. Ordet avser då en gemenskap med Gud, i Gud, istället för en samhällsgemenskap,⁹² och uttrycket skulle kunna översättas ”Om du har lust att leva det ideala asketiska livet i gudsgemenskap...”. Att det är denna betydelse som avses framstår som troligt, inte minst med tanke på fortsättningen. I det första av människornas nedlåtande utrop, ἄφνω φιλόσοφος ἡμῖν ἐπανελήλυθε, har nämligen φιλόσοφος bytts ut mot ἀναχωρητής, ungefär ”eremit” eller ”enstöring”.

I övrigt föreligger endast smärre ändringar, som t.ex. ett förtydligande efter χώραν (platsen), χώραν ἐν ἧ ἔστηκας, ”platsen på vilken du står”.

Sammanfattning

Författarna till *Nil* och *Vat* finner inget problematiskt i textstycket, vilket tyder på att de själva och deras läsekrets mycket väl kunde tänka sig att identifiera sig som filosofer, eller i alla fall inte var främmande för begreppet. *Par* byter dock ut ordet filosofi mot ett uttryck som troligtvis har med det monastiska livet att göra, och ordet filosof mot ett ord för eremit eller enstöring.

Ench 23

Precis som föregående textstycke berör det föreliggande identiteten som filosof. ”Nöj dig med att du är filosof” säger Epiktetos. Vad säger författarna av *Nil*, *Vat* och *Par* om detta?

Ἐάν ποτέ σοι γένηται ἕξω στραφῆναι πρὸς τὸ βούλεσθαι ἀρέσαι τινί, ἴσθι ὅτι ἀπώλεσας τὴν ἔνστασιν. ἀρκοῦ οὖν ἐν παντὶ τῷ εἶναι φιλόσοφος· εἰ δὲ καὶ δοκεῖν βούλει, σαυτῷ φαίνου καὶ ἰκανόν ἐστι.

Om du någon gång vänder dig utåt för att du vill vara någon till lags, vet då att du har förlorat ditt ursprung. I alla avseenden räcker det för dig att vara filosof. Men om du också vill framstå som en filosof, framstå sådan för dig själv (enbart) – det räcker så.

Nil 30

Identiskt med ovanstående.

Vat 30

Endast småsaker skiljer texten från ovanstående.

Par 30

Ἐάν ποτε συγκαταθῆ λογισμῷ πείθοντί σε ἀρέσαι τινί, ἴσθι ὅτι ἀπώλεσας τὴν ἔνστασιν. ἀρκοῦ οὖν τὸ εἶναι ἐν παντὶ τῶν τῷ θεῷ μόνῳ ἀνακειμένων· εἰ δὲ δοκεῖν βούλει, σεαυτῷ φαίνου καὶ ἰκανόν ἐστι τοῦτο.

Om du någon gång skulle ha samröre med någon som med argument försöker övertyga dig att vara honom till lags, vet då att du har förlorat ditt ursprung. Nöj dig alltså med att vara i allt som är helgat åt den ende Guden.⁹³ Men om du också vill framstå som gudfruktig, framstå sådan för dig själv (enbart) – det räcker så.

⁹¹ Jämför Apg 22:28 och Ef 2.12.

⁹² Se t. ex. Tim Vivians översättning av Paphnutius *Histories of the Monks of Upper Egypt & the Life of Onnophrius*, s. 17f.

⁹³ Spanneut parafraserar: ”l’homme consacré à Dieu seul”, i Spanneut (1960), s. 839.

Här har ἔξω στραφῆναι (vända sig utåt) bytts ut mot συγκαταθῆ λογισμῶ πείθοντί σε (ha samröre med någon som med argument försöker övertyga dig), vilket möjligen reflekterar en viss skepsis gentemot filosofiska diskussioner hos författaren till *Par*. Ordet filosof har bytts ut mot ”att vara i allt det som är helgat åt (el. beroende av) den ende Guden” (εἶναι ἐν παντί τῶν τῶ θεῶ μόνῳ ἀνακειμένων). Vi ser alltså hur *Par* aktivt inför ett mått på gudsfruktan som det fullt tillräckliga, istället för ἡ φιλοσοφία.

Sammanfattning

Återigen ser vi hur författarna till *Nil* och *Vat* respekterar originaltexten, och därmed betraktar sina läsare som filosofer, medan *Par* ersätter ordet filosof med ett kristet substitut.

Ench 26

Liksom i *Ench* 3 har vi här att göra med ett avsnitt som predikar likgiltighet inför närståendes bortgång.

τὸ βούλημα τῆς φύσεως καταμαθεῖν ἔστιν ἐξ ὧν οὐ διαφερόμεθα πρὸς ἀλλήλους. οἷον, ὅταν ἄλλου παιδάριον κατάξῃ ποτήριον, πρόχειρον εὐθὺς ὅτι ’τῶν γινομένων ἐστίν’. ἴσθι οὖν ὅτι, ὅταν καὶ τὸ σὸν καταγῆ, τοιοῦτον εἶναι σε δεῖ, ὅποιον ὅτε καὶ τὸ ἄλλου κατέαγῃ. οὕτω μετατίθει καὶ ἐπὶ τὰ μείζονα. τέκνον ἄλλου τέθνηκεν ἢ γυνή; οὐδεὶς ἐστὶν ὃς οὐκ ἂν εἴποι ὅτι ’ἀνθρώπινον’. ἀλλ’ ὅταν τὸ αὐτοῦ τινοῦ ἀποθάνῃ, εὐθὺς ’οἴμοι’ καὶ ’τάλας ἐγώ’. ἐχρῆν δὲ μεμνηῆσθαι τί πάσχομεν περὶ ἄλλων αὐτὸ ἀκούσαντες.

Naturens vilja går att lära sig av de saker beträffande vilka vi inte skiljer oss åt sinsemellan. Till exempel, när någon annans slavpojke har sönder en bägare, så är du genast beredd att säga ”det är sån’t som händer”. Men var medveten om att när det är din egen bägare som har gått sönder, så måste du reagera likadant som när det var en annans. Tillämpa detta på samma sätt också i fråga om större saker. Har någon annans barn eller hustru dött? Det finns ingen som inte skulle säga ”det är mänskligt”. Men när ens eget barn dör, säger man genast ”stackars mig!” och ”O det är så synd om mig”. Men vi borde komma ihåg vad vi känner då vi får reda på att en sådan sak har drabbat andra.

Nil 33

I stort identiskt med ovanstående.

Vat 33

I stort identiskt med ovanstående, med tillägg av γείτονος (granne) framför ἄλλου παιδάριον.

Par 33a

Följer i stort ovanstående fram till och med ἐπὶ τὰ μείζονα (i fråga om större saker). Därefter:

ἐὰν παιδίον ἄλλου ἢ ἀδελφὸς ἢ φίλος τελευτήσῃ, οὐδεὶς ἐστὶν ὃς τις οὐκ ἐρεῖ ὅτι ’ἀνθρώπινον’. μέμνησο δὲ ὅτι καὶ ἐπὶ τοῖς σοῖς ἀνθρώπινον συνέβη. καὶ ὁ πάντως καὶ τοῖς ἀπαιδεύτοις ποιήσει ὁ χρόνος, προεχέτω ἢ σύνεσις.

Om någon annans slavpojke, bror eller vän avlider, så finns det ingen som inte skulle säga att ”det är mänskligt”. Men kom ihåg att ”det mänskliga” också drabbar de dina. Och den sorg som tiden läker också för de obildade, den bör förnuftet ta sig an i förväg.

Vi noterar att *Par* byter ut τέκνον ἢ γυνή (barn eller hustru) mot det mer monastiskt anpassade παιδίον ἢ ἀδελφὸς ἢ φίλος (slavpojke, bror eller vän). Ordet παιδίον kan förstås betyda såväl spädbarn, barn som slavpojke eller slavflicka, men eftersom *Par* byter ut τέκνον är det troligt att det är ordets betydelse av ”slav” som åsyftas, annars synes det inte finnas någon större poäng med ordbytet.

I kapitlets avslutning tonar *Par* ned originaltextens likgiltighet inför närståendes bortgång. Vi får en påminnelse om att döden kan drabba också våra nära, och sedan följer ett intressant argument. Tiden läker alla sår, också för de okunniga, men ”förnuftet”, ”intelligensen” eller

”medvetandet” (ἡ σύνεσις) kan eller bör påskynda denna läkningsprocess hos dem som är öppna för den.⁹⁴ De visa ska inte primärt vara likgiltiga för andras död, men de kommer eller bör inte drabbas av sorg på samma sätt, eftersom de kan använda sin vishet för att hantera sorgen på ett konstruktivt sätt⁹⁵.

Sammanfattning

Nil och *Vat* tycks inte se några problem med den i *Ench* rekommenderade likgiltigheten för närståendes död, medan *Par* utvecklar argumentet genom att hävda att ἡ σύνεσις kan reducera sorgen.

Ench 27

Intresset för *Ench 27* hänger samman med dess utsaga att det inte finns någon ond natur (κακοῦ φύσις) i världen. Redan Simplikios tog fasta på kapitlet och skrev en lång kommentar över det, där han går till attack mot manikeismen, och hävdar att det onda inte existerar i sig självt som en naturlig ingrediens i världen (en ὑπόστασις), utan endast som en motsats till det goda, d.v.s. som en παρῡπόστασις.⁹⁶ Boter har emellertid satt fingret på bristen på logisk ekvivalens hos de två leden i textens jämförelse,⁹⁷ och vilka svårigheter i tolkningen som därvid uppstår.

Ὡσπερ σκοπὸς πρὸς τὸ ἀποτυχεῖν οὐ τίθεται, οὕτως οὐδὲ κακοῦ φύσις ἐν κόσμῳ γίνεταί.

Liksom ingen pricktavla har satts upp för att man ska missa den, finns det heller inte någon ond natur i världen.

Nil 34a

Nil har ἀποτυγχάνειν istället för ἀποτυχεῖν, men betydelsen blir ungefär densamma.

Vat 34

Identiskt med *Ench 27*.

Par 33b

Har likt *Nil* ἀποτυγχάνειν istället för ἀποτυχεῖν, och därtill γέγονεν (perfekt) istället för γίνεταί (presens). Möjligen skulle valet av perfekt, vilket ju kan uttrycka aktionsarten för ett tillstånd som inträdit till följd av en föregående handling,⁹⁸ här kunna förstärka betydelsen av att det i universum för närvarande råder ett tillstånd utan någon κακοῦ φύσις, vilket beror på att någon sådan aldrig har introducerats (av Gud).

Sammanfattning

Med tanke på att alla de tre kristna redigerarna behåller textstycket i stort sett oförändrat, är det troligt att de förstod avsaknaden av en ond natur i världen (οὐδὲ κακοῦ φύσις ἐν κόσμῳ γίνεταί) på ungefär samma sätt som Simplikios, det vill säga inte som att det inte skulle finnas någon ondska alls i världen, men så att onskans väsen inte har en jämbördig ställning med Gud, och inte har någon existens i sig själv. Om det föreligger någon skillnad mellan stoicismens och kristendomens syn på förhållandet mellan goda och onda krafter, så var det i

⁹⁴ Spanneut (1960), s. 837 parafaserar: ”ce que le temps effacera un jour, que la raison s’en charge aussitôt”.

⁹⁵ Jfr Menander fragment 559 Kock: λήτης ἰατρός ἐστὶν ἀνθρώποις λόγος. (Förnuftet är en läkare för människorna mot sorg/smärta.)

⁹⁶ En översättning till engelska av Simplikios Encheiridionkommentar, gjord av George Stanhope (1660–1728), finns tillgänglig på adressen <https://quod.lib.umich.edu/e/eebo/A38504.0001.001?view=toc> (21 april 2018).

⁹⁷ Boter, ”Epictetus, ’Encheiridion’ 27”, *Mnemosyne*, Fourth Series, Vol. 45, Fasc. 4 (1992), s. 473–481.

⁹⁸ Se §251 i Blomqvist & Jastrup (2009).

alla fall inte något som motiverade de kristna redigerarna till att göra ett förtydligande i texten.

Ench 29

I *Encheiridions* 29:e kapitel uppmanas vi att inte göra saker halvhjärtat. Vi ska gå in för en enda uppgift, och fullgöra den, med allt vad det kostar. Vi kan inte vara både filosofer och framstående i världsliga ting samtidigt. Det ledande exemplet är hämtat från de olympiska spelen, vilka hölls vart fjärde år fram till år 393, då kejsar Theodosios I förbjöd dem som ett led i arbetet med att göra kristendomen till statsreligion i riket. Det är intressant att undersöka hur de kristna redigerarna av *Ench* förhåller sig till textens behandling av de olympiska spelen. På flera ställen i texten talas det också om filosofer, t.ex. Sokrates⁹⁹, vilket ger ytterligare skäl att undersöka den.

Ench 29 finns inte med i alla handskrifter.¹⁰⁰ Simplikios behandlar inte kapitlet i sin kommentar.

1. Ἐκάστου ἔργου σκόπει τὰ καθηγούμενα καὶ τὰ ἀκόλουθα αὐτοῦ καὶ οὕτως ἔρχου ἐπ' αὐτό· εἰ δὲ μή, τὴν μὲν πρώτην προθύμως ἤξεις ἅτε μηδὲν τῶν ἐξῆς ἐντεθυμημένος, ὕστερον δὲ ἀναφανέντων τινῶν αἰσχυρῶν ἀποστήσει. θέλεις Ὀλύμπια νικῆσαι;

2. κάγω, νῆ τοὺς θεοῦς· κομψὸν γάρ ἐστιν. ἀλλὰ σκόπει τὰ καθηγούμενα καὶ τὰ ἀκόλουθα καὶ οὕτως ἅπτου τοῦ ἔργου. δεῖ εὐτακτεῖν, ἀναγκοτροφεῖν, ἀπέχεσθαι πεμμάτων, γυμνάζεσθαι πρὸς ἀνάγκην, ἐν ὥρᾳ τεταγμένη, ἐν καύματι, ἐν ψύχει, μὴ ψυχρὸν πίνειν, μὴ οἶνον, ὡς ἔτυχεν, ἀπλῶς ὡς ἱατρῶ παραδεδωκέναι σεαυτὸν τῷ ἐπιστάτῃ, εἴτα ἐν τῷ ἀγῶνι παρέρχεσθαι, ἔστι δὲ ὅτε χεῖρα βαλεῖν, σφυρὸν στρέψαι, πολλὴν ἀφὴν καταπιεῖν, ἔσθ' ὅτε μαστιγωθῆναι καὶ μετὰ τούτων πάντων νικηθῆναι.

3. ταῦτα ἐπισκεψάμενος, ἂν ἔτι θέλῃς, ἔρχου ἐπὶ τὸ ἀθλεῖν. εἰ δὲ μή, ὡς τὰ παιδία ἀναστραφήσῃ, ἂ νῦν μὲν παλαιστὰς παίζει, νῦν δὲ μονομάχος, νῦν δὲ σαλπίζει, εἴτα τραγωδεῖ. οὕτω καὶ σὺ νῦν μὲν ἀθλητῆς, νῦν δὲ μονομάχος, εἴτα ῥήτωρ, εἴτα φιλόσοφος, ὅλη δὲ τῇ ψυχῇ οὐδέν· ἀλλ' ὡς πίθηκος πᾶσαν θεάν ἐὰν ἴδῃς μιμῆ καὶ ἄλλο ἐξ ἄλλου σοὶ ἀρέσκει. οὐ γὰρ μετὰ σκέψεως ἦλθες ἐπὶ τι οὐδὲ περιοδεύσας, ἀλλ' εἰκῆ καὶ κατὰ ψυχρὰν ἐπιθυμίαν.

4. οὕτω θεασάμενοί τινες φιλόσοφον καὶ ἀκούσαντες οὕτω τινὸς λέγοντος ὡς εἴ Σωκράτης λέγει (καίτοι τίς οὕτω δύναται εἰπεῖν ὡς ἐκεῖνος;) θέλουσι καὶ αὐτοὶ φιλοσοφεῖν.

5. ἄνθρωπε, πρῶτον ἐπίσκεψαι, ὁποῖόν ἐστι τὸ πρᾶγμα, εἴτα καὶ τὴν σεαυτοῦ φύσιν κατάμαθε, εἰ

I fråga om varje handling, betänk dess början och dess fortsättning, och beakta den därutifrån. Om du inte gör det, så kommer du till en början ha håg till handlingen, eftersom du inte har reflekterat över dess faser, men senare, när några besvärligheter visar sig, så ger du upp. Vill du segra vid de olympiska spelen?

Ja, vid gudarna, det är klädsamt för en karl! Men betänk projektets början och dess fortsättning, och ta dig sedan an det med hänsyn till din analys. Man måste agera disciplinerat, äta fast man inte vill, avhålla sig från sötsaker, träna under tvång; ställa upp på utsatt tid, i hetta och i kyla, utan att dricka kylda drycker eller vin, fastän det vore tillbörligt. Man måste helt enkelt överlämna sig själv till tränaren såsom man gör till läkaren, och sedan när man väl kommer till tävlingen så råkar man än skada sin hand, än vrida foten ur led, än sluka en massa sand, än bli piskad, för att sedan till råga på allt detta bli besegrad!

När du betänkt detta, bli då en atlet om du fortfarande är villig. Men om du inte betänker detta, så kommer du att vända dig än hit än dit såsom barnen, vilka först leker att de är brottare, sedan gladiatorer, därpå trumpetare, och därefter tragediskådespelare. På samma sätt kommer också du först vilja vara atlet, sedan gladiator, därpå talare, och därefter filosof, utan att göra någonting helhjärtat. Tvärtom, såsom en apa kommer du härma varje syn så fort du ser den, och hela tiden är det *någonting annat* som ska tillfredsställa dig. Ty du tar dig då inte an projektet efter noggrant övervägande eller systematisk genomgång, utan helt planlöst och med ett svalt intresse.

Det är som om några fick syn på en filosof, och sedan de hört att han talade lika väl som Sokrates/Eufrates (och vem kan likväl tala såsom han?), så ville de också själva bli filosofer.

Människa, betänk först hurudant projektet är, och lär sedan känna din egen natur, för att utröna om du kan

⁹⁹ Eller, enligt vissa handskrifter, Eufrates (Εὐφράτης), en stoisk populärfilosof från Tyros som levde ca 30–118 e.Kr. Se Boter (1999), s. 307, och kommentar till Grunewalds översättning av *Encheiridion* (1993), s. 66.

¹⁰⁰ Boter (1999), s. 307.

δύνασαι βαστάσαι. πένταθλος εἶναι βούλει ἢ παλαιστής; ἴδε σεαυτοῦ τοὺς βραχίονας, τοὺς μηρούς, τὴν ὄσφυν κατάμαθε· ἄλλος γὰρ πρὸς ἄλλο πέφυκε. 6. δοκεῖς, ὅτι ταῦτα ποιῶν ὡσαύτως δύνασαι ἐσθίειν, ὡσαύτως πίνειν, ὁμοίως ὀργίζεσθαι, ὁμοίως δυσαρεστεῖν; ἀγρυπνήσαι δεῖ, πονῆσαι, ἀπὸ τῶν οἰκείων ἀπελθεῖν, ὑπὸ παιδαρίου καταφρονηθῆναι, ὑπὸ τῶν ἀπαντων καταγελασθῆναι, ἐν παντὶ ἤττον ἔχειν, ἐν τιμῇ, ἐν ἀρχῇ, ἐν δίκῃ, ἐν πραγματίῳ παντί.

7. ταῦτα ἐπίσκεψαι, εἰ θέλεις ἀντικαταλλάξασθαι τούτων ἀπάθειαν, ἐλευθερίαν, ἀταραξίαν· εἰ δὲ μή, μὴ πρόσαγε· μὴ ὡς τὰ παιδία νῦν φιλόσοφος, ὕστερον δὲ τελώνης, εἶτα ῥήτωρ, εἶτα ἐπίτροπος Καίσαρος, ταῦτα οὐ συμφωνεῖ. ἔνα σε δεῖ ἄνθρωπον ἢ ἀγαθὸν ἢ κακὸν εἶναι· ἢ τὸ ἡγεμονικὸν σε δεῖ ἐξεργάζεσθαι τοῖς αὐτοῦ ἢ τὰ ἐκτὸς· ἢ περὶ τὰ ἔσω φιλοτεχνεῖν ἢ περὶ τὰ ἔξω· τουτέστιν ἢ φιλοσόφου τάξιν ἐπέχειν ἢ ιδιώτου.

bringa det i hamn. Vill du bli en femkampare eller en brottare? Se på dina armar, dina lår, lär känna din höft. Vi är av naturen lämpade för olika saker.

Om du blir atlet, tror du att du kan äta som förr, dricka som förr, eller bli arg och irriterad som vanligt? Nej, du måste gå upp tidigt på morgonen, slita hårt, vara ifrån hem och familj, bli hånad av en ung slavpojke, bli utskrattad av alla, och ha det sämre ställt i alla avseenden: i fråga om heder, samhällsställning, juridisk ställning, ja i varje göromål.

Betänk om du verkligen vill byta ut din sinnesfrid, din frihet, ditt lugn, mot allt det där. Om du inte vill det, strunta då i det. Bli inte som barnen som nu vill bli filosofer, men sedan tullindrivare, därpå talare, och därefter kejsarens förvaltare. Dessa sysslor rimmar inte väl tillsammans. Du måste vara *en* människa, god eller ond. Du måste antingen åstadkomma myndighet över dig själv eller över de yttre tingen, antingen bli expert på det inre eller på det yttre, det vill säga antingen får du hålla dig till filosofens skrå, eller den utbildades.

Nil 34c–36c

Nil är originaltexten trogen, bortsett från tre ändringar. τοὺς θεοῦς (gudarna) har ersatts av τὸν θεόν (guden) i 29:2; i övrigt har uttrycket, ”ja vid gudarna/guden” behållits, vilket skulle kunna ses som en möjlig överträdelse av det andra budet i dekalogen ”du ska inte missbruka Herren, din Guds namn...”.

Vidare har *Nil* ersatt originaltextens Σωκράτης (eller möjligen Εὐφρότης) med τις τῶν σοφῶν (någon av de visa) i 29:4. Boter tar denna ändring som ett bevis på redigerarens inkompetens,¹⁰¹ och därmed som ett tecken på att *Nil* inte kan ha skrivits av kyrkofadern Nilos; och man kan inte annat än hålla med då man också betraktar den efterföljande parentesens: ὡς εὖ τις τῶν σοφῶν λέγει (καίτοι τίς οὕτω δύναται εἰπεῖν ὡς ἐκεῖνος;), ”han talade lika väl som någon av de visa (och vem kan likväl tala såsom denne?)”. *Nil* ersätter alltså den specifika Sokrates med en ospecificerad vis person, och sedan ställer han en retorisk fråga: inte kan väl någon tala lika väl som han? Det förefaller smått obegripligt varför inte *Nil* helt enkelt tog bort parentesens; den synes bara bli ett meningslöst tillägg. Huruvida det demonstrativa pronomenet ἐκεῖνος på ett naturligt sätt kan syfta tillbaka på det indefinita pronomenet τις är en grammatisk fråga, som kanske inte entydigt låter sig besvaras, men i mina öron låter det inte bra. Kanske hade parentesens kunnat vara kvar, om ἐκεῖνος hade ersatts med τις τῶν σοφῶν, så att parentesens blir ”och vem kan likväl tala som någon av de visa?”.

Avslutningsvis, i 29:7, har det första ἢ i satsen ἔνα σε δεῖ ἄνθρωπον ἢ ἀγαθὸν ἢ κακὸν εἶναι ersatts av ὄντα, så att översättningen blir ungefär ”du som är en människa måste vara god eller ond”, jfr Boter (1999) s. 160, vilket ger en viss skillnad gentemot originalet.

Vat 35:2–8

Vat uppvisar ett fåtal små variationer gentemot texten som givits ovan, gudomen omnämns i singular som hos *Nil*, och genitiven τούτων πάντων har bytts ut mot akkusativens πάντα efter μετά i slutet av 29:2, ”efter allt detta” i stället för ”tillsammans med allt detta”, men det är en ändring som lika gärna kan förklaras med att *Vat* använde en handskrift av *Ench* med just den textvarianten.

¹⁰¹ Boter (1999), s. 159.

Mer intressant är att *Vat* har ersatt originaltextens Σωκράτης (eller möjligen Εὐφράτης) med ὁ Χρυσορρήμων Ἰωάννης, d.v.s. Johannes Chrysostomos, den vältalige kyrkofadern, som levde 347–407.

Boter tror att *Ench 29* från början inte fanns med i *Vat*, men att den lades till senare, antingen från *Nil* eller från den gren av *Encheridions* handskriftstradition som har med *Ench 29*.¹⁰²

Par

Ench 29 saknas i *Par*. Mellan *Par 33b* (motsvarande *Ench 27*) och *Par 34f* (motsvarande *Ench 30*) finns en kort mening, *Par 33c*, som parafraserar innehållet i *Ench 28*, men inte 29.

Spanneut menar att *Par* aktivt valde bort *Ench 29*, medan Boter hävdar att det är mer troligt att *Ench 29* saknades i den version av *Encheiridion* som redigeraren av *Par* arbetade med.¹⁰³

Sammanfattning

Såväl *Nil* som *Vat* behåller berättelsen från de olympiska spelen. Detta måste ses som ett aktivt val att låta texten behålla sin grekisk-antika prägel. *Par* saknar berättelsen, men det går inte att säga säkert om det beror på ett medvetet val eftersom den också saknas i flera handskrifter av *Ench*.

Ordet ”filosof” har fått vara kvar på de ställen där det förekommer, men den vältalige Sokrates/Eufrates som massan så enfaldigt försöker efterapa ersätts av *Nil* med ”någon av de visa”, och av *Vat* med Johannes Chrysostomos.

Vi noterar också att både *Nil* och *Vat* accepterar prioriteringen i *Ench 29:7*: Det spelar ingen roll om man är en god eller en ond människa, det viktigaste är att man är *en* enda människa.

Ench 31

Detta långa avsnitt berör förhållandet till gudarna. Man får aldrig klandra gudarna, eftersom deras styrelse är så god. Epiktetos (eller Arrianos) återknyter till temat i inledningen av *Encheiridion* (kap 1), med den viktiga distinktionen mellan det som beror av oss och det som inte gör det. Oidipus söner: Eteokles och Polyneikes misslyckades med att upprätthålla den distinktionen, och dödade varandra i kampen om makten. Och sedan följer den möjligen tvetydiga utsagan ”där din fördel är, där är också din fromhet”, och därpå en uppmaning att offra till gudarna på tillbörligt sätt.

Det står klart att de kristna redigerarna åtminstone måste förhålla sig kritiskt till omnämnandet av offer, men också andra saker i texten borde kunna ge upphov till intressanta slutsatser.

1. Τῆς περὶ τοὺς θεοὺς εὐσεβείας ἴσθι ὅτι τὸ κυριώτατον ἐκεῖνό ἐστιν, ὀρθῶς ὑπολήψεις περὶ αὐτῶν ἔχειν ὡς ὄντων καὶ διοικούντων τὰ ὅλα καλῶς καὶ δικαίως, καὶ σαυτὸν εἰς τοῦτο κατατεταχέναι, τὸ πείθεσθαι αὐτοῖς καὶ εἶκειν πᾶσι τοῖς γινομένοις καὶ ἀκολουθεῖν ἐκόντα ὡς ὑπὸ τῆς ἀρίστης γνώμης ἐπιτελουμένοις. οὕτω γὰρ οὔτε μέμνη ποτὲ τοὺς θεοὺς οὔτε ἐγκαλέσεις ὡς ἀμελοῦμενος.

2. ἄλλως δὲ τοῦτο οὐχ οἷόν τε γίνεσθαι, ἐὰν μὴ ἄρης ἀπὸ τῶν οὐκ ἐφ' ἡμῖν καὶ ἐν τοῖς ἐφ' ἡμῖν μόνοις θῆς τὸ ἀγαθὸν καὶ τὸ κακόν. ὡς ἂν γέ τι ἐκείνων ὑπολάβῃς ἀγαθὸν ἢ κακόν, πᾶσα ἀνάγκη, ὅταν ἀποτυγχάνῃς ὧν

Beträffande fromheten gentemot gudarna, så ska du veta att det allra viktigaste är att ha en riktig uppfattning om dem, såsom existerande varelser som ombesörjer allting på ett gott och riktigt sätt, samt att du inrättar dig själv efter denna ordning, till att lyda dem, acceptera allting som sker, och villig följa, eftersom det som sker har beslutats av den bästa tänkbara vilja. Ty på så sätt kommer du aldrig klandra gudarna eller anklaga dem för att ej ha blivit omhändertagen.

Men detta kan inte genomföras på annat sätt än genom att du slutar tro att de onda och goda sakerna som sker kommer från omständigheter som inte beror av oss, och istället inser att de goda och onda sakerna endast

¹⁰² *ibid.* s. 263.

¹⁰³ *ibid.* s. 207.

θέλεις καὶ περιπίπτῃς οἷς οὐ θέλεις, μέμφεσθαί σε καὶ μισεῖν τοὺς αἰτίους.

3. πέφυκε γὰρ πρὸς τοῦτο πᾶν ζῶον, τὰ μὲν βλαβερὰ φαινόμενα καὶ τὰ αἰτία αὐτῶν φεύγειν καὶ ἐκτρέπεσθαι, τὰ δὲ ὠφέλιμα καὶ τὰ αἰτία αὐτῶν μετιέναι τε καὶ τεθουμακέναι. ἀμήχανον οὖν βλάπτεσθαι τινα οἰόμενον χαίρειν τῷ δοκοῦντι βλάπτειν, ὥσπερ καὶ τὸ αὐτῇ τῇ βλάβῃ χαίρειν ἀδύνατον.

4. ἐνθεν καὶ πατήρ ὑπὸ υἱοῦ λοιδορεῖται, ὅταν τῶν δοκοῦντων ἀγαθῶν εἶναι τῷ παιδί μὴ μεταδιδῶ· καὶ Ἐτεοκλέα καὶ Πολυνεῖκην τοῦτ' ἐποίησε¹⁰⁴, τὸ ἀγαθὸν οἶεσθαι τὴν τυραννίδα· διὰ τοῦτο καὶ ὁ γεωργὸς λοιδορεῖ τοὺς θεοὺς, διὰ τοῦτο ὁ ναύτης, διὰ τοῦτο ὁ ἔμπορος, διὰ τοῦτο οἱ τὰς γυναῖκας καὶ τὰ τέκνα ἀπολλύντες. ὅπου γὰρ τὸ συμφέρον, ἐπεὶ καὶ τὸ εὐσεβές· ὥστε ὅστις ἐπιμελεῖται τοῦ ὀρέγεσθαι ὡς δεῖ καὶ ἐκκλίνειν, ἐν τῷ αὐτῷ καὶ εὐσεβείας ἐπιμελεῖται.

5. σπένδειν δὲ καὶ θύειν καὶ ἀπάρχεσθαι κατὰ τὰ πάτρια ἐκάστοις προσήκει, καθαρῶς καὶ μὴ ἐπισεσυρμένως μηδὲ ἀμελῶς μηδὲ γλίσχρως μηδὲ ὑπὲρ δύναμιν.

Nil 38

Som vanligt har τοὺς θεοὺς ersatts av τὸν θεὸν genomgående. I *Ench* 31:1 har ὡς ὄντων (såsom existerande) blivit ὡς αὐτοῦ med oklar betydelse, verbet ἔπεσθαι (följa) har lagts till efter τὸ πείθεσθαι αὐτῷ (i originaltexten τὸ πείθεσθαι αὐτοῖς), och ὑπὸ har blivit ἐπὶ i ὑπὸ τῆς ἀρίστης γνώμης utan större betydelsskillnad. I *Ench* 31:2 har verbet ἄρης ersatts av ἀποστῆς, 2:a person sing. aorist konjunktiv aktivum av ἀφίστημι.

Eteokles och Polyneikes har fått ge plats för ”några av de känslolösa/vanvettiga”, så att meningen istället blir: καὶ τισι τῶν ἀφρόνων τοῦτο ἐποίησεν τὸ ἀγαθὸν οἶεσθαι τὴν τυραννίδα (Att anse att besittande av envælde var något gott drabbade några av de vanvettiga). En läsare som inte kände till Aischylos berättelse i ”De sju mot Thebe” skulle kanske inte förstå exemplet med Eteokles och Polyneikes, men hon skulle i alla fall ha en chans att kolla upp vad det var frågan om. När *Nil* byter ut egennamnen mot ”några vanvettiga” förlorar däremot meningen mycket av sin poäng. Det är nästan så att man anar att dåtidens läsare frestades att fundera över vilka hedniska gestalter med smak för envælde som ersatts av τισι τῶν ἀφρόνων. Det borde ha framstått som uppenbart för de flesta att författaren försökt dölja förekomsten av något hedniskt, men misslyckats.

Avslutningsvis har *Ench* 31:5 modifierats till:

Προσῆκει κατὰ ἀλήθειαν ἄπτεσθαι ἔργου, καθαρῶς καὶ μὴ ἐπισεσυρμένως μηδὲ ἀμελῶς μηδὲ γε αἰσχροκερδῶς μηδὲ ὑπὲρ δύναμιν.

beror av oss själva. Ty skulle du betrakta några av dessa saker (som inte beror av oss själva) såsom goda eller onda, så kommer du oundvikligen att klandra och hata de ansvariga då du misslyckas med det som du vill eller råkar ut för det som du inte vill.

Ty varje varelse flyr och undviker helt naturligt det som förefaller vara skadligt samt orsakerna till det skadliga, men efterföljer och beundrar det som förefaller nyttigt samt orsakerna till det nyttiga. Det är ju omöjligt att någon som tror sig vara skadad glädjer sig över det som han tror skadar honom, just såsom det också är omöjligt att glädja sig över själva skadan. Därför förebrås en fader av sin son när fadern inte delar med sig till barnet av det man anser vara gott. Att anse att besittande av envælde var något gott frambringade en Eteokles och en Polyneikes. På grund av detta förebrås också jordbrukaren gudarna, så ock sjömannen, resenären, så ock de som förlorat sina hustrur och barn. Ty där din fördel är, där är också din fromhet. Därför: den som vinnlägger sig om att eftersträva samt undvika saker på tillbörligt sätt, han vinnlägger sig också samtidigt om sin fromhet. Det är tillbörligt för alla att såsom fäderna förrätta drickoffer, rökoffer och förstlingsoffer, i renhet, och utan att göra det omdömeslöst, oharmoniskt, girigt eller över vår förmåga.

Det gäller att ta itu med handlingen i enlighet med sanningen, i renhet, och utan att göra det omdömeslöst, oharmoniskt, skamligt girigt eller över vår förmåga.

Vi noterar att förrättandet av offer är borttaget, och ersatt av ἄπτεσθαι ἔργου (att ta itu med en handling). Det är oklart vilken handling som det är fråga om här, men uttrycket känner vi igen

¹⁰⁴ En del handskrifter tillägger ett förtydligande: πολεμίους ἀλλήλους (fiender med varandra), d.v.s. Eteokles och Polyneikes blev varandras fiender.

från t.ex. *Ench* 4, och skulle kunna syfta på vilket projekt som helst.¹⁰⁵ Vi ser också att adverbet γλίσχωρος (girigt) har ersatts av αἰσχροκερδῶς med en troligtvis starkare betydelse av skamlig girighet.

Vat 37

Vat har gudarna i singularis som hos *Nil*, men till skillnad från *Nil* har vi här en korrekt språklig anpassning till detta: ὡς ὄντων → ὡς ὄντος. ἄρης har ersatts av ἀποστῆς som hos *Nil*, vilket tyder på att ἀποστῆς stod i den variant av *Ench* som både *Nil* och *Vat* utgick ifrån, och därmed inte var deras egen ändring.

I *Ench* 31:3 har ett led fallit bort; det är φεύγειν καὶ ἐκτρέπεσθαι, τὰ δὲ ὠφέλιμα καὶ τὰ αἷτια αὐτῶν som inte finns med, och anledningen är förmodligen att τὰ αἷτια αὐτῶν förekommer två gånger, så att skribenten helt enkelt missade det som stod däremellan.

I *Ench* 31:4 är satsen med Oidipus söner helt borttagen: καὶ Ἐτεοκλέα καὶ Πολυνείκην τοῦτ' ἐποίησε, τὸ ἀγαθὸν οἶεσθαι τὴν τυραννίδα· har uteslutits, så att διὰ τοῦτο följer direkt efter μεταδιδῶ. Uteslutningen av exemplet påverkar inte textens flyt eller inbördes sammanhang negativt.

I *Ench* 31:5 har *Vat* endast gjort en ändring: σπένδειν (offra drickoffer) → εὔχεσθαι (tillbe). De övriga offerorden (θύειν καὶ ἀπάρχεσθαι) är kvar, liksom uppmaningen att göra såsom fäderna. Ordet σπένδειν används av Paulus två gånger,¹⁰⁶ då han talar om sig själv som ett offer. Verbet θύειν förekommer flera gånger i Nya testamentet, men inte i någon rekommenderande uppmaning att förrätta offer.¹⁰⁷ Verbet ἀπάρχεσθαι förekommer inte i Nya testamentet, men däremot motsvarande substantiv ἀπαρχή,¹⁰⁸ som bland annat kan översättas med ”förstling”, ”förstlingsfrukt” eller det ”första som offras”. Varför valde författaren av *Vat* att byta ut just σπένδειν mot det mer kristna εὔχεσθαι? Såväl drickoffer, rökoffer/matoffer och förstlingsoffer var såväl påbjudna som vanligt förekommande under det gamla förbundets tid då det judiska templet alltjämt fanns tillstädes, men kristna avråddes däremot från att offra på traditionellt vis eftersom Kristus var det fullständiga och tillräckliga offerlammet (jfr Hebréerbrevet), och kyrkan tog tidigt avstånd från de hedniska offren. Så vad menar då författaren av *Vat* då han uppmanar till att förrätta rökoffer och förstlingsoffer enligt fädernas sed? Den mest rimliga tolkningen är förmodligen att han inte tänkte på de hedniska offren, utan istället avsåg någon form av bildligt offerande; precis som Paulus talar om sig själv som ett slags offer, så ska de kristna frambära sig själva som offer i bön, och vara beredda att ge det de värderar allra högst (det ”förstfödda”) tillbaka till Gud. Men onekligen bör en del läsare ha höjt på ögonbrynen inför tanken på att orden också kan ha en mer konkret betydelse med tydligt hedniska konnotationer.

Par 36f

I *Ench* 31:1 har καὶ σαυτὸν εἰς τοῦτο κατατεταχέναι (samt att du inrättar dig själv efter denna ordning) tagits bort, men i gengäld har meningen fått en annan avslutning: ὡς ὑπὸ τῆς ἀρίστης γνώμης ἐπιτελουμένοις har ersatts av εἰς οἷαν σε βούλεται τάξιν εἶναι (i fråga om den ordning som han (Gud) vill att du ska lyda under).

¹⁰⁵ Boter (1999), s. 159 anser att införandet av en ospecificerad handling (ἔργον) gör att ”the whole phrase is in fact devoid of sense”.

¹⁰⁶ Fil 2:17 Ἀλλὰ εἰ καὶ σπένδομαι ἐπὶ τῇ θυσίᾳ καὶ λειτουργίᾳ τῆς πίστεως ὑμῶν, χαίρω καὶ συнχαίρω πᾶσιν ὑμῶν (Men även om jag offras som ett drickoffer vid det offer och den tjänst som tillhör er tro, så är jag glad och gläder mig med er alla.);

2 Tim 4:6 Ἐγὼ γὰρ ἤδη σπένδομαι, καὶ ὁ καιρὸς τῆς ἀναλύσεώς μου ἐφέστηκεν. (Jag offras redan som ett drickoffer, och stunden för min avfärd har kommit.)

¹⁰⁷ Se Apg 10:13; 1 Kor 5:7; Joh 10:10. Därtill förekommer det motsvarande substantivet θύσια ca 75 gånger i NT.

¹⁰⁸ Se t.ex. Rom 8:23; 11:16; 16:5; Jak 1:18; Upp 14:4.

I *Ench* 31:2 har först verbet γίνεσθαι bytts ut mot κατορθοῦν (uppressa, fullborda, lyckas med). Detta val av ett mer specifikt verb kan ses som ett försök att göra texten tydligare. I nästa mening som börjar med ὡς ἂν γέ... har *Par* precis samma förtydligande tillägg som jag gjort inom parentes i den svenska översättningen ovan. Meningen inleds i *Par* med εἰν γὰρ ὑπολάβης τι τῶν οὐκ ἐφ' ἡμῖν ἀγαθὸν ἢ κακόν, ... (Ty om du skulle betrakta några av dessa saker som inte beror av oss själva såsom goda eller onda...). Vi har här ett praktexempel på hur *Par* förtydligar texten genom att förklara vad olika pronomen syftar på. Läsningen underlättas, och risken för missförstånd minskar.

I meningens avslutning: ὅταν ἀποτυγχάνης ὧν θέλεις καὶ περιπίπτῃς οἷς οὐ θέλεις, μέμφοσθαί σε καὶ μισεῖν τοὺς αἰτίους uppvisar *Par* flera byten:

θέλεις (du vill) → ὀρέγη (du eftersträvar),

οὐ θέλεις (du vill inte) → ἐκκλίνεις (du undviker),

μισεῖν τοὺς αἰτίους (hata de ansvariga) → δυσφημεῖν τὴν διοίκησιν (tala illa om förvaltningen)

Den sistnämnda ändringen är av särskilt intresse. Kanske tyckte författaren av *Par* att "hat" var ett alltför starkt ord, eller att det var ovidkommande i sammanhanget. Att man själv hatar kan ha setts som en mindre relevant konsekvens än att man aktivt börjar tala illa om gud(arna)s goda ordning och styrelse.

I *Ench* 31:3 har den andra meningen som börjar med ἀμήχανον ändrats:

ἀμήχανον δὲ βλέπεσθαι, εἰ μὴ τὸν τὸ βλέπτον ἀγαθὸν ὀριζόμενον, φεύγοντά τε τὸ ὠφελοῦν ὡς ἐπίπονον, καὶ προστρέχοντα τῷ προσάντει ὡς ἡδέϊ.	Men det är omöjligt att skada sig om man själv bestämmer sig för att skadan är något gott, i det att man flyr det fördelaktiga som om det vore något smärtsamt, och rusar upp för en brant backe som om den vore alldeles underbar.
---	---

Budskapet är här något helt annat än i originaltexten. Där handlade det om något ganska självklart: man gläder sig varken över att vara skadad eller över att tro att man är skadad. Här handlar det istället om något mer kontroversiellt: med rätt inställning blir ingenting jobbigt, det gäller bara att betrakta det som gagnar en som något smärtsamt, och motgångarna som rena njutningen. Denna utsaga ligger emellertid i linje med vad vi nyss mötte i *Ench* 31:1, och i *Encheiridion* i stort. Det är endast våra *uppfattningar* om och vårt *bruk* av det som sker som har betydelse, inte själva händelserna.

När det gäller *Ench* 31:4 har *Par* liksom *Vat* uteslutit Oidipussönerna. Precis samma textstycke saknas i bägge fallen. Sedan anklagar/beskyller jordbrukaren gud, istället för att "småda gudarna": ὁ γεωργὸς λοιδορεῖ τοὺς θεοὺς → ὁ γεωργὸς αἰτιᾶται τὸν θεόν, resenären (ὁ ἔμπορος) är borttagen (men inte sjömannen), och den förlorade hustrun har blivit "bröder": οἱ τὰς γυναῖκας καὶ τὰ τέκνα ἀπολλύντες → οἱ τοὺς ἀδελφοὺς ἢ τέκνα ἀπολλύντες οἴονται ἀδικεῖσθαι (de som anser att de drabbats felaktigt då deras bröder eller barn har gått hädan).

Återstoden av 31:4 saknas helt i *Par*. Det är inte alls osannolikt att redigeraren aktivt valde bort detta stycke, eftersom ὅπου γὰρ τὸ συμφέρον, ἐπεὶ καὶ τὸ εὐσεβές bl.a. kan tolkas som en preskriptiv uppmaning till människorna att förlägga sin fromhet där de för stunden finner störst fördel därav. Stycket kan också ha uteslutits eftersom dess närvaro gör texten ännu mer teoretiskt avancerad och möjlig att missförstå. Det talas ju om både sådant som faktiskt *är* gott/fördelaktigt och sådant som bara *uppfattas* vara gott/fördelaktigt, och risk finns därför för sammanblandning.

I *Ench* 31:5 har avslutningsvis uppmaningen att offra enligt fädernas sed, σπένδειν δὲ καὶ θύειν καὶ ἀπάρχεσθαι κατὰ τὰ πάτρια ἐκάστοις προσήκει, ändrats till Προσφορὰς προσφέρειν καὶ δεομένοις ἐπαρκεῖν ἐκάστῳ προσήκει (Det är tillbörligt att ge allmosor och att förse var

och en med det som behövs). Verbet προσφέρω är vanligt i Nya testamentet och kan ofta i olika sammanhang översättas med sin grundbetydelse ”frambära”, t.ex. i fråga om offer eller gåvor. Substantivet προσφορά är mer ovanligt och tycks betyda mer ”offer” än ”allmosa”,¹⁰⁹ men jag har ändå valt att översätta uttrycket προσφοράς προσφέρειν med ”ge allmosor” i analogi med det efterföljande ledet som handlar om hjälp till bättre behövande. Författaren till *Par* byter i så fall fokus från rituella offer till ett slags offer av medel till bättre behövande, som ett uttryck för det diakonala ansvar och den kollektgivning som Paulus propagerar för i t.ex. 2 Kor 9. Det är också möjligt att *Par* liksom Paulus i Rom 15:16 (citerat i fotnoten nedan) med προσφοράς avser ett slags offer där människor ska ”offra” sig själva genom en hängiven religionsutövning, och att *Par* därmed åsyftar det slags bildliga offerande som vi diskuterat ovan i samband med *Vat*-versionen. Vi kan konstatera att *Par* genom att ersätta ord som σπένδειν och θύειν med προσφοράς προσφέρειν öppnar upp för en tolkning som inte involverar de traditionella offergåvorna (mat, dryck etc.), utan som snarare rör mer abstrakta element såsom personlig överlåtelse, eller alternativt kollekt till hjälpbehövande.

Sammanfattning

Såväl *Par* som *Vat* utesluter omnämmandet av Oidipus söner helt, medan *Nil* ersätter dem med ”några av de vanvettiga”. Det är osäkert om uteslutningen beror på okunskap om eller ointresse för den grekiska myten, eller på om exemplet ansågs olämpligt eller irrelevant i sammanhanget.

Endast *Par* har uteslutit den möjligen kryptiska utsagan om att fromheten finns där det finns gagn därav.

Nil har ersatt uppmaningen att offra korrekt med ”att ta itu med en handling” korrekt, *Vat* byter ut ett av ”offerorden” mot en uppmaning till bön, och *Par* överför möjligen hela argumentationen till en fråga om att ge allmosor på ett riktigt sätt.

Ench 32

Här berörs en typisk hednisk företeelse: konsultation av siarpräst.

1. Ὄταν μαντικῆ προσίης, μέμησο, ὅτι, τί μὲν ἀποβήσεται οὐκ οἶδας, ἀλλὰ ἤκεις ὡς παρὰ τοῦ μάντεως αὐτὸ πεισόμενος, ὅποιον δέ τι ἐστίν, εἰδὼς ἐλήλυθας, εἶπερ εἶ φιλόσοφος. εἰ γάρ ἐστὶ τι τῶν οὐκ ἐφ’ ἡμῖν, πᾶσα ἀνάγκη μῆτε ἀγαθὸν αὐτὸ εἶναι μῆτε κακόν.

2. μὴ φέρε οὖν πρὸς τὸν μάντιν ὄρεξιν ἢ ἔκκλισιν (εἰ δὲ μὴ, τρέμων αὐτῷ πρόσει), ἀλλὰ διεγνώκως, ὅτι πᾶν τὸ ἀποβησόμενον ἀδιάφορον καὶ οὐδὲν πρὸς σέ,

När du konsulterar det profetiska ämbetet, kom ihåg att du inte vet vad framtiden har i sitt sköte, utan du har kommit för att få veta det av siaren; men du vet ju redan hurudan framtiden blir, om du nu är en filosof. Ty om det gäller någon av de saker som inte beror av oss, så är det med all nödvändighet varken något gott eller ont.

Kom alltså inte med vare sig förväntan eller olust till siaren (gör du det, kommer du att skälva inför honom), utan eftersom varje sak är likgiltig och intet

¹⁰⁹ Se följande ställen ur Nya testamentet där προσφορά förekommer:

Matt 5:23f: ἐὰν οὖν προσφέρῃς τὸ δῶρόν σου ἐπὶ τὸ θυσιαστήριον κάκεῖ μνησθῆς ὅτι ὁ ἀδελφός σου ἔχει τι κατὰ σοῦ, ἄφες ἐκεῖ τὸ δῶρόν σου ἔμπροσθεν τοῦ θυσιαστηρίου, καὶ ὑπάγε πρῶτον διαλλάγηθι τῷ ἀδελφῷ σου, καὶ τότε ἐλθὼν πρόσφερε τὸ δῶρόν σου. (Om du frambär din gåva till altaret och där påminns om att din broder har något otalt med dig, lämna din gåva framför altaret och gå först bort och försona dig med din broder, och kom sedan och bär fram din gåva.)

Rom 15:16: ..., ἵνα γένηται ἡ προσφορά τῶν ἐθνῶν εὐπρόσδεκτος, ἡγιασμένη ἐν πνεύματι ἁγίῳ (... för att hedningarna ska bli ett välbehagligt offer, helgat åt den helige ande);

Apk 21:26: ἕως οὗ προσηνήχθη ὑπὲρ ἐνὸς ἐκάστου αὐτῶν ἡ προσφορά (till dess att offret framburits för var och en av dem);

Ef 5:2: καθὼς καὶ ὁ χριστὸς ἠγάπησεν ὑμᾶς καὶ παρέδωκεν ἑαυτὸν ὑπὲρ ὑμῶν προσφορὰν καὶ θυσίαν τῷ θεῷ εἰς ὄσμην εὐωδίας (På samma sätt har också Kristus älskat er och överlämnat sig själv för er, som ett offer och ett rökoffer, med väldoftande lukt);

Hebr 10:5,8,10,14, där texter ur Gamla testamentet citeras, i betydelsen ”rituella offer”.

ὅποιον δ' ἂν ἦ (ἔσται αὐτῷ χρήσασθαι καλῶς καὶ τοῦτο οὐθεὶς κωλύσει) – θαρρῶν οὖν ὡς ἐπὶ συμβούλους ἔρχου τοὺς θεοὺς, καὶ λοιπὸν ὅταν τί σοι συμβουλευθῇ, μέμνησο τίνας συμβούλους παρέλαβες καὶ τίνων παρακούσεις ἀπειθήσας.

3. ἔρχου δὲ ἐπὶ τὸ μαντεύεσθαι, καθάπερ ἤξιου Σωκράτης, ἐφ' ᾧ ἢ πᾶσα σκέψις τὴν ἀναφορὰν εἰς τὴν ἐκβασιν ἔχει καὶ οὔτε ἐκ λόγου οὔτε ἐκ τέχνης τινὸς ἄλλης ἀφορμαὶ δίδονται πρὸς τὸ συνιδεῖν τὸ προκειμένον. ὥστε ὅταν δεήσει συγκινδυνεύσαι φίλῳ ἢ πατρίδι, μὴ μαντεύεσθαι, εἰ συγκινδυνεύτεον. καὶ γὰρ ἂν προεῖπη σοι ὁ μάντις φαῦλα γεγονέναι τὰ ἱερά, δῆλον ὅτι θάνατος σημαίνεται ἢ πῆρωσις μέρους τινὸς τοῦ σώματος ἢ φυγή· ἀλλ' αἰρεῖ ὁ λόγος καὶ σὺν τούτοις παρίστασθαι τῷ φίλῳ καὶ τῇ πατρίδι συγκινδυνεύειν. τοιγαροῦν τῷ μείζονι μάντι προσεχε τῷ Πυθίῳ, ὃς ἐξέβαλε τοῦ ναοῦ τὸν οὐ βοηθήσαντα ἀναιρουμένῳ τῷ φίλῳ.

Nil

Utelämnar *Ench 32* helt.

Vat 38

Vat byter genomgående ord för spådomskonst/profeterande, μαντικῇ → προφητεία och παρὰ τοῦ μάντεως → τοῦ προφήτου i *Ench 32:1*, och μάντιν → προφήτην i *Ench 32:2*. Orden μαντικός, μάντις, μαντεία etc. saknas i Nya testamentet, medan verbet μαντεύομαι förekommer en gång.¹¹⁰ Orden προφέρω, προφήτης, προφητεία etc. är däremot vanliga i Nya testamentet, och används där allmänt om framförandet av Guds vilja, oavsett om det gäller råd i nutid eller utsikter om framtiden. Det verkar alltså som om *Vat* här har gjort en tydlig anpassning till en kristen publik, som inte förväntas konsultera hedniska orakel, utan gå till kristna profeter och förkunnare. Därtill har τοὺς θεοὺς blivit τὸν θεόν som vanligt.

I *Ench 32:3* har Sokrates uteslutits ur den första meningen. Närmare bestämt, μαντεύεσθαι, καθάπερ ἤξιου Σωκράτης (till det profetiska just såsom Sokrates ansåg lämpligt) har ersatts med ἐρωτᾶν (rådfråga). Meningens inledning blir då: Kom och rådfråga beträffande de saker... Därtill har μὴ μαντεύεσθαι i nästa mening ersatts av μὴ μανθάνειν, d.v.s. ”fråga inte siaren” har blivit ”ta inte reda på”. Texten slutar sedan med εἰ συγκινδυνεύτεον (huruvida du borde ta risken eller ej). Därmed undviker författaren till *Vat* att nämna ”de heliga riterna” (τὰ ἱερά), orakelsvar som innebär död, stympning eller landsflykt, och Apollons orakel i Delfi. Det enda typiskt hedniska som blir kvar i *Vat 38* är såvitt jag kan se den stoiska tesen att alla yttre ting är likgiltiga (ἀδιάφορον), men det är ju något som de kristna författarna accepterat annorstädes i sitt redigeringsarbete.

Par

Par 38–48 ersätter *Ench 32* och *Ench 33*, men eftersom det är oklart vad av innehållet i *Par* som ska ersätta *Ench 32*, behandlas alltsammans enhetligt i nedanstående avsnitt om *Ench 33*. Vi nämner endast här att ”slandet” är helt borttaget ur *Par*.

¹¹⁰ Se Apg 16:16, berättelsen om slavflickan med en spådomsande (ἔχουσιν πνεῦμα πύθωνα) som bringade sina herrar inkomster genom att spå (μαντειομένη).

betyder för dig, vad det än rör sig om (det kommer vara möjligt att få god nytta av det, och ingen ska kunna hindra dig i det) – så ska du vid gott mod träda fram inför gudarna såsom dina rådgivare, och när du sedan får ett råd, kom ihåg vilka rådgivare du har tagit till dig, och vilka rådgivare du försummar att lyssna till om du bestämmer dig för att vara olydig.

Kom därför till det profetiska just så som Sokrates ansåg lämpligt, nämligen gällande saker beträffande vilka hela undersökningen har förutsättning att ge resultat, och då medlen till att förstå framtiden inte ges av vare sig argumentation eller av någon annan konst. Alltså, när du behöver utsätta dig för fara för en väns eller fosterlandets skull, så ska du inte fråga siaren huruvida du borde ta risken eller ej. Ty om siaren tillkännager för dig att de heliga handlingarna föll illa ut, så är det uppenbart att det är döden som förebådas, eller stympningen av någon del av din kropp, eller landsflykt. Men förnuftet kräver att du också med vetskap om dessa konsekvenser ändå solidariserar dig med din vän eller ditt fosterland, och gör din del i risktagandet. Följaktligen, giv akt på den största siaren, Pythiske Apollon, han som ur templet slängde ut den som inte hjälpte sin vän som höll på att dräpas.

Sammanfattning

Nil och *Par* undviker helt denna starkt hedniskt präglade text, medan *Vat* gör en för kristna acceptabel version av den genom att utesluta de mest hedniska inslagen, och byta till en nytestamentlig terminologi.

Ench 33

Det längsta kapitlet i *Encheiridion* är innehållsrikt. Här finns många förmaningar för det praktiska livet, förmaningar som passar nog så väl i ett kloster som i Epiktetos filosofskola. Att inte prata i onödan, att undvika eder, att leva utan lyx och flärd, att inte skryta eller stoja, är alla exempel på monastiska dygder. Det är därför intressant att se om de kristna redigerarna tar tillfället i akt och utvecklar de förmaningar som ges här. Man kan fundera på om enbart *Ench 33* var ett tillräckligt skäl för våra redigerare att intressera sig för hela *Encheiridion*.

I texten finns emellertid också grekisk-antika kulturuttryck som kan ha tett sig irrelevanta i en monastisk miljö, t.ex. omnämnande av teaterbesök eller föredrag, samt en uppmaning att i varje situation fråga vad Sokrates eller Zenon skulle ha gjort. Därtill finns en förmaning att avhålla sig från sex före äktenskapet, men också en rekommendation att inte försöka pådyvla andra denna regel. Denna sistnämnda rekommendation kontrasterar mot Paulus förmaning till Timotheus ”Träd upp i tid och otid...” (2 Tim 4:2), och en allmän biblisk hållning att upplysa människorna om lag och synd.

1. Τάξον τινὰ ἤδη χαρακτῆρα σαυτῶ καὶ τύπον ὄν φυλάξεις ἐπὶ τε σεαυτοῦ ὢν καὶ ἀνθρώποις ἐντυγχάνων.

2. σιωπῇ τὸ πολὺ ἔστω ἢ λαλείσθω τὰ ἀναγκαῖα καὶ δι' ὀλίγων. σπανίως δέ ποτε καιροῦ παρακαλοῦντος ἐπὶ τὸ λέγειν τι ἤξομεν, ἀλλὰ περὶ οὐδενὸς τῶν τυχόντων· μὴ περὶ μονομαχιῶν, μὴ περὶ ἵπποδρομιῶν, μὴ περὶ ἀθλητῶν, μὴ περὶ βρωμάτων ἢ πομάτων, τῶν ἕκασταχοῦ λεγομένων, μάλιστα δὲ μὴ περὶ ἀνθρώπων ψέγοντα ἢ ἐπαινοῦντα ἢ συγκρίνοντα.

3. ἂν μὲν οὖν οἷός τε ἦς, μετάγε τοῦς σοῦς λόγους καὶ τοῦς τῶν συνόντων ἐπὶ τὸ προσῆκον. εἰ δὲ ἐν ἄλλοφύλοις ἀποληφθεὶς τύχοις, σιώπα.

4. γέλως μὴ πολὺς ἔστω μηδὲ ἐπὶ πολλοῖς μηδὲ ἀνεμιμένος.

5. ὄρκον παραίτησαι, εἰ μὲν οἷόν τε, εἰς ἅπαν, εἰ δὲ μή, ἐκ τῶν ἐνότων.

6. ἐστιάσεις τὰς ἔξω καὶ ἰδιωτικὰς διακρούου· ἐὰν δέ ποτε γένηται καιρὸς, ἐντετάσθω σοὶ ἢ προσοχῇ μὴ ποτε ἄρα ὑπορρυῆς εἰς ἰδιωτισμόν. ἴσθι γάρ ὅτι, ἐὰν ὁ ἑταῖρος ἢ μεμολυσμένος, καὶ τὸν συνανατριβόμενον αὐτῶ μολύνεσθαι ἀνάγκη, κἂν αὐτὸς ὢν τύχη καθαρὸς.

7. τὰ περὶ τὸ σῶμα μέχρι τῆς χρείας ψιλῆς παραλαμβάνανε, οἷον τροφάς, πόμα, ἀμπεχόνην, οἰκίαν, οἰκετεῖαν· τὸ δὲ πρὸς δόξαν ἢ τρυφήν ἅπαν περιγράφε.

8. περὶ ἀφροδίσια εἰς δύναμιν πρὸ γάμου καθαρευτέον· ἀπτομένῳ δὲ ὢν νόμιμόν ἐστί μεταληπτέον. μὴ μέντοι ἐπαχθῆς γίνου τοῖς χρωμένοις μηδὲ ἐλεγκτικὸς, μηδὲ πολλαχοῦ τὸ ὅτι αὐτὸς οὐ χρῆ,

Disciplinera genast dig själv till en viss karaktär och förebild, som du sedan bevarar både då du är ensam och då du träffar andra människor.

Du bör iaktta största möjliga tystnad, och måste du tala så tala bara om det nödvändiga, med få ord. Men sällan, då tillfälle erbjuds, kan vi tillåta oss att säga någonting, men inte angående något av de gängse samtalsämnena; inte angående brottningskamper eller hästkapploppningar, eller atleter, eller mat och dryck, sådant som man pratar om överallt. I synnerhet bör vi inte tala beskyllande, berömmande eller jämförande om människorna.

Men om det ter sig möjligt, överför dina egna och dina samtalpartners yttranden till ett passande ämne. Men om du finner dig utlämnad bland främlingar, tig hellre!

Det får inte förekomma skratt i myckenhet, över många saker, eller på ett upprymt sätt.

Försök undslippa ederna, om möjligt helt och fullt, annars, i tillämpbara fall.

Undvik de utomståendes och de obildades fester. Men om det någon gång uppkommer ett sådant tillfälle, låt absolut aldrig din uppmärksamhet flyta iväg och leda till ett obildat beteende. Var medveten om att om någons kamrat har blivit nedsmutsad, så kommer han också bli nedsmutsad om han slår följe med kamraten, även om han själv råkar vara ren.

Bemöda dig endast om din kropps mest basala behov, såsom mat, dryck, kläder, hushåll och hushållsslavar. Strunta i det statusmässiga och i all lyx.

Beträffande sexuell njutning bör du efter förmåga vara ren före äktenskapet. Men om du vidrör sådana saker bör du inrätta dig efter de rätta sederna. Var dock inte besvärlig eller kritisk gentemot dem med sexuell

παράφερε.

9. ἐὰν τις σοι ἀπαγγεῖλῃ ὅτι ὁ δεῖνά σε κακῶς λέγει, μὴ ἀπολογοῦ πρὸς τὰ λεχθέντα, ἀλλὰ ἀποκρίνου διότι ἠγνόει γὰρ τὰ ἄλλα τὰ προσόντα μοι κακά, ἐπεὶ οὐκ ἂν ταῦτα μόνα ἔλεγεν.

10. εἰς τὰ θέατρα τὸ πολὺ παριέναι οὐκ ἀναγκαῖον. εἰ δέ ποτε καιρὸς εἴῃ, μηδενὶ ἄλλω σπουδάζων φαίνου ἢ σεαυτῷ, τουτέστι θέλε γίνεσθαι μόνα τὰ γινόμενα καὶ νικᾶν μόνον τὸν νικῶντα· οὕτω γὰρ οὐκ ἐμποδισθήσῃ βοῆς δὲ καὶ τοῦ ἐπιγελαῖν τινὶ ἢ ἐπὶ πολὺ συγκινεῖσθαι παντελῶς ἀπέχου. καὶ μετὰ τὸ ἀπαλλαγῆναι μὴ πολλὰ περὶ τῶν γεγενημένων διαλέγου, ὅσα μὴ φέρεται πρὸς τὴν σὴν ἐπανόρθωσιν· ἐμφαίνεται γὰρ ἐκ τοῦ τοιούτου ὅτι ἐθαύμασας τὴν θέαν.

11. εἰς ἀκροάσεις τινῶν μὴ εἰκῆ μηδὲ ῥαδίως πάριθι· παριῶν δὲ τὸ σεμνὸν καὶ τὸ εὐσταθὲς καὶ ἅμα ἀνεπαχθὲς φύλασσε.

12. ὅταν τινὶ μέλλῃς συμβαλεῖν, μάλιστα τῶν ἐν ὑπεροχῇ δοκούντων, πρόβαλλε σεαυτῷ τί ἂν ἐποίησεν ἐν τούτῳ Σωκράτης ἢ Ζήνων, καὶ οὐκ ἀπορήσεις τοῦ χρήσασθαι προσηκόντως τῷ ἐμπεσόντι.

13. ὅταν φοιτᾷς πρὸς τινὰ τῶν μέγα δυναμένων, πρόβαλλε, ὅτι οὐχ εὐρήσεις αὐτὸν ἔνδον, ὅτι ἀποκλεισθήσῃ, ὅτι ἐντιναχθήσονται σοὶ αἱ θύραι, ὅτι οὐ φροντιεῖ σου. κἄν σὺν τούτοις ἐλθεῖν καθήκη, ἐλθὼν φέρε τὰ γινόμενα καὶ μηδέποτε εἴπῃς αὐτὸς πρὸς σεαυτὸν ὅτι ὄυκ ἦν τοσοῦτου· ἰδιωτικὸν γὰρ καὶ διαβεβλημένον πρὸς τὰ ἐκτός.

14. ἐν ταῖς ὀμιλίαις ἀπέστω τὸ σαυτοῦ τινῶν ἔργων ἢ κινδύνων ἐπὶ πολὺ καὶ ἀμέτρως μεμνήσθαι. οὐ γὰρ ὡς σοὶ ἡδύ ἐστὶ τὸ τῶν σῶν κινδύνων μεμνήσθαι, οὕτω καὶ τοῖς ἄλλοις ἡδύ ἐστὶ τὸ τῶν σοὶ συμβεβηκότων ἀκούειν.

15. ἀπέστω δὲ καὶ τὸ γέλωτα κινεῖν· ὀλισθηρὸς γὰρ ὁ τόπος εἰς ἰδιωτισμὸν καὶ ἅμα ἰκανὸς τὴν αἰδῶ τὴν πρὸς σὲ τῶν πλησίον ἀνεῖναι.

16. ἐπισφαλὲς δὲ καὶ τὸ εἰς αἰσχρολογίαν ἐμπεσεῖν. ὅταν οὖν τι συμβῆ τοιούτου, ἂν μὲν εὐκαιρὸν ἦ, καὶ ἐπίπληξον τῷ προελθόντι· εἰ δὲ μὴ, τῷ γε ἀποσιωπῆσαι καὶ ἐρυθριάσαι καὶ σκυθρωπάσαι δῆλος γίνου δυσχεραίων τῷ λόγῳ.

Nil 39–52

Nil följer troget originalet, med undantag för ett fåtal signifikanta ändringar. I slutet av *Ench* 33:2 har ἀνθρώπων → ἄνθρωπον i satsen μάλιστα δὲ μὴ περὶ ἀνθρώπων ψέγοντα ἢ ἐπαινοῦντα ἢ συγκρίνοντα. Om participen uppfattas som bestämningar till ἄνθρωπον kan betydelsen ändras, från att man inte ska prata på ett beskyllande, berömmande eller jämförande sätt om människor, till att man inte ska prata om en människa som beskyller,

erfarenhet, och framhåll inte jämt och ständigt att du själv inte har någon.

Om någon berättar för dig att en viss person talar illa om dig, försvara dig då inte mot det som sägs, utan svara hellre att: ”Han måste vara okunnig om allt det andra dåliga hos mig, eftersom han bara nämnde detta lilla”.

Det är inte alls nödvändigt att springa mycket på offentliga uppvisningar på (amfi)teatern. Men om någon gång tillfälle ges, visa att du inte ivrar efter något annat än dig själv, det vill säga önska att endast det som sker ska ske och att endast den som segrar ska segra. Ty på så sätt undviker du att bli hindrad. Avstå fullständigt från rop och att skratta åt någon, eller att bli mycket upphetsad. Och när spektaklet är över ska du inte tala mycket om vad som skedde där, om det nu inte rör sig om något som kan bidra till din bättring. Ty det blir uppenbart av sådana beteenden att du uppskattade vad du fick se.

Gå inte planlöst eller lättsinnigt på de föredrag som somliga håller i offentlig regi, men om du går, slå vakt om ett vördnadsfullt, vädisciplinerat och samtidigt respektfullt beteende.

När du står i begrepp att träffa någon, särskilt i fråga om de som anses förmer, påminn dig själv om vad Sokrates eller Zenon skulle ha gjort i samma belägenhet, och du kommer inte sakna passande råd att tillämpa vad som än händer.

När du konsulterar någon av de med stor makt, föreställ dig att du inte kommer finna honom inne, att du kommer bli utestängd, att dörrarna kommer slås igen framför dig, att han inte kommer bry sig om dig. Och om du med dessa saker i åtanke ändå företar dig projektet, acceptera då det som skedde och säg aldrig till dig själv att ”Det var inget att ha”, ty det vore obildat och att låta sig uppröras av något yttre.

I samtal skall du avstå från att ofta och omåttligt nämna dina egna gärningar och de faror som du utstått. Ty bara för att det tillfredsställer dig att nämna dina egna risktaganden, behöver det inte vara lika ljuvligt för andra att höra vad du har varit med om. Avstå också från att väcka skratt, ty det är en företeelse som lätt gör att man halkar ner i det obildade tillståndet, och det är samtidigt kapabelt att väcka skam för din skull bland de som befinner sig i närheten.

Det finns också en överhängande risk att samtalet faller in på skamfulla ämnen, men när något dylikt sker, och om tillfället bjuds, tillrättvisa den som för samtalet i sådan riktning. Men om det inte ter sig möjligt, var istället tydlig med att du är missnöjd med samtalet genom att du tigger, rodnar och ser irriterad ut.

berömmar eller jämför. Möjligheten kvarstår emellertid att participen alltjämt är objekt till τὸ λέγειν.

I *Ench* 33:7 finns också ordet ἡδονὴν (njutning) med i den sista satsen, som blir: τὰ δὲ πρὸς ἡδονὴν ἢ δόξαν ἢ τροφὴν ἅπαντα περιέγραφε (Strunta i det njutbara, det statusmässiga och i all lyx.).

Ench 33:8 är helt uteslutet, d.v.s. *Nil* undviker helt att tala om de sexuella njutningarna (ἀφροδίσια).

Hela teaterstycket, *Ench* 33:10, har ersatts med ett enda budskap: οὐ καλὸν τὸ παριέναι εἰς θέατρον (Det är inte lämpligt att gå på offentliga uppvisningar på (amfi)teatern.) Uppmaningen i originalet har alltså (förmodligen) förstärkts, från att det inte alls är nödvändigt att springa på teatern (τὸ πολὺ παριέναι οὐκ ἀναγκαῖον) till att det inte är lämpligt (οὐ καλὸν).

När det gäller *Ench* 33:12, där Sokrates och Zenon figurerar, har följande ändring ägt rum: πρόβαλλε σεαυτῷ τί ἂν ἐποίησεν ἐν τούτῳ Σωκράτης ἢ Ζήνων → πρόβαλε σεαυτῷ τί ἂν ἐποίησέν τις τῶν ἐναρετῶν. Vi ser att ἐν τούτῳ (i samma belägenhet) är borttaget, och att Sokrates och Zenon har ersatts av τις τῶν ἐναρετῶν (någon av de dygdiga). Det är intressant att notera hur *Nil* t.ex. inte väljer Kristus¹¹¹ eller någon biblisk person som exempel, utan en ospecificerad person med föredömligt levnadssätt.

Vat 39–50

Texten i *Vat* har på några ställen små skillnader i ordval, ordform eller ordföljd, men generellt följs originaltexten strikt. Stycket med de sexuella njutningarna (ἀφροδίσια) är kvar i stort sett oförändrat, liksom stycket om teaterbesök. Den enda signifikanta ändringen ser vi i *Ench* 33:12 (*Vat* 48), där Σωκράτης ἢ Ζήνων har blivit Γρηγόριος καὶ Βασίλειος. Namnet Βασίλειος måste syfta på Basileios den store, en av de kappadokiska fäderna, och Γρηγόριος syftar då förmodligen antingen på Gregorios av Nyssa, Basileios bror, eller Gregorios av Nazianzos, Basileios skolkamrat och vän, vilka bägge också räknas till de kappadokiska fäderna. Andra kandidater skulle kunna vara Gregorius I (den store), påve 590–604 och helgon,¹¹² eller t.ex. Gregorios Thaumaturgos, som var biskop av Caesarea på 200-talet. Men det mest troliga är nog att det är två kappadokiska fäder som nämns tillsammans, men om det är Gregorios av Nyssa eller Nazianzos som får dela plats med Basileios får vi låta vara osagt.

Par 38–48

Som nämndes i föregående avsnitt om *Ench* 32 ersätter *Par* 38–48 såväl *Ench* 32 som 33. Vi börjar med att studera *Par* 38:

Par 38. Προσευχόμενοι μὴ περὶ χρημάτων ἢ τῶν ἄλλων τῶν ἐκτὸς αἰτώμεθα· μᾶλλον δὲ τὸ θέλημα αὐτοῦ αἰτώμεθα πάντοτε, ὅτι καὶ προγινώσκει ὧν χρῆζομεν καὶ κήδεταί πάντων.

Låt oss ej bedjande fråga efter pengar eller något annat av de yttre tingen, utan istället alltid fråga efter hans vilja, eftersom han i förväg vet vad vi behöver och bekymrar sig om alla.

Det är mycket möjligt att detta korta stycke är avsett att ersätta *Ench* 32, som ju handlar om att konsultera profetämbetet. Både *Ench* 32 och *Par* 38 utgår ifrån att det är gud(arna) som styr det väsentliga i kosmos, medan skillnaden ligger i hur gud(arna)s vilja förmedlas, genom orakelsvar (*Ench*), eller genom bönekommunikation och de kristna texterna (*Par*). *Par* refererar helt uppenbart till Matt 6 då han talar om den kristne gudens försyn och omsorg.¹¹³

¹¹¹ Vi kan t.ex. jämföra med budskapet på de armband som funnits sedan 1990-talet, och som bärs av en del kristna, WWJD=What would Jesus do? vilket är precis den fråga som Epiktetos vill att hans studenter ska ställa i varje prekärt läge, fast med Sokrates eller Zenon som förebild istället för Jesus.

¹¹² Se Dunn (2003), s. 133–136 för en beskrivning av Gregorios den store.

¹¹³ Se Matt 6:7f (precis före bönen Fader vår): Προσευχόμενοι δὲ μὴ βατταλογήητε ὥσπερ οἱ ἐθνικοί, δοκοῦσιν γὰρ ὅτι ἐν τῇ πολυλογίᾳ αὐτῶν εἰσακουσθήσονται. μὴ οὖν ὁμοιωθῆτε αὐτοῖς· οἶδεν γὰρ ὁ πατήρ ὑμῶν ὧν χρεῖαι

Därefter följer *Par* 39, som följer *Ench* 33:2–3 nära, så om ovanstående gissning är korrekt, har *Par* uteslutit *Ench* 33:1, eller tänkt att den karaktär och det mönster som omtalas där väl täcks in i uppmaningen att fråga efter Guds vilja.

Par 39: Σιωπή τὸ πολὺ ἔστω σοι, δι' ὀλίγων δὲ λαλείσθω τὰ ἀναγκαῖα. εἰ δὲ καὶ τοσαύτη χρεῖα γένοιτο ὥστε λαλεῖν, ὄρα μὴ περὶ τινος κοσμικοῦ, ἢ βρωμάτων ἢ δόξης· μάλιστα δὲ πάντων οὐ λαλήσεις περὶ ἀνθρώπων, ψέγων ἢ συγκρίνων τινάς. εἰ δὲ ἄλλοι τῶν τοιούτων λόγων ἄρξονται καὶ οἷός εἴ, μετάγαγε τὸν λόγον ἐπὶ τὸ προσήκον· εἰ δὲ ἀδυνατεῖς τοῦτο ποιεῖν, σιώπα.

Tig för det mesta, och tala om det nödvändiga med få ord. Men om du av någon anledning behöver tala, se till att inte tala om något världsligt, eller om mat, eller om det flärdfulla, och viktigast av allt, du får inte tala om människor, beskyllande eller jämförande dem. Men om några andra börjar prata om sådana saker, överför samtalet till ett passande ämne om du har förutsättning att göra det. Men om du inte kan göra det, tig hellre.

Vi ser här hur *Par* i stort följer texten i *Ench*, men bitvis uttrycker sig på ett annat sätt. Brottningskamperna, hästkapplöpningarna, atleterna och dryck har försvunnit som (o)tänkbara samtalsämnen, och istället har det världsliga¹¹⁴ (κοσμικοῦ) och det gängse/det flärdfulla/det statusmässiga/ryktet (δόξης) fått en plats i uppräknningen. Intressant är att uppmaningen att inte prata berömmande (ἐπαινοῦντα) om människor är borttagen. Enligt *Par* är det alltså helt i sin ordning att tala gott om andra människor, men man ska likväl fortfarande inte hålla på med jämförelser (συγκρίνων). *Par* undviker också uttrycket ”utlämnad bland främlingar” (ἐν ἄλλοφύλοις ἀποληφθεῖς).

Par 40–41 motsvarar i stort *Ench* 33:4–6. Inskränkningen av skratt (*Ench* 33:4) är kvar helt oförändrad, medan rekommendationen att undvika eder (*Ench* 33:5) har tagits bort fullständigt. I *Ench* 33:6 har den inledande uppmaningen ἐστιάσεις τὰς ἔξω καὶ ἰδιωτικὰς διακρούου (undvik de utomstående och de obildades fester) ändrats till ἐστιάσεις τὰς ἐν οἰκίαις κοσμικῶν ἀποκρούου (håll dig borta från festerna i de världsliga människornas hem), där ἀποκρούου möjligen uttrycker ett starkare avståndstagande än διακρούου, och där vi återigen ser adjektivet κοσμικός i negativ betydelse. Det avslutande förtydligandet om personen som från början var ren (κἄν αὐτὸς ὢν τύχη καθαρὸς) saknas.

Par 42–43 motsvarar *Ench* 33:7–8. Texten i *Ench* 33:6 har förkortats genom att exemplet på basala kroppsbehov tagits bort, det som återstår är *Par* 42: τὰ περὶ τὸ σῶμα μέχρι τῆς χρεῖας ψιλῆς παραλάμβανε· τὸ δὲ πρὸς δόξαν ἢ τρυφὴν ὅλον περιέγραφε. Omnämmandet av sexuella njutningar (ἀφροδίσια) är borttaget, och istället har *Par* 43 ett innehåll som fortsätter på det allmänskroppslika spåret från föregående stycke:

Par 43: Ἐγκράτειαν τῶν σωματικῶν εἰς δύναμιν ἀσκητέον, καὶ παντὶ σθένει τὰ εἰς αὐτὴν συντελοῦντα μεταδιώκειν ὀφείλεις. μὴ μέντοι ἐπαχθῆς γίνου τοῖς ἄλλοις μηδὲ ἐλεγκτικός, μηδὲ πολλαχοῦ ὅτι αὐτὸς ἄκρως σωφρονεῖς παράφερε.

Du bör efter förmåga träna på självkontroll över det kroppslika, och du är skyldig att med all styrka sträva efter fullbordandet av denna självkontroll. Var dock inte besvärlig eller kritisk mot andra, och framhåll inte jämt och ständigt att du själv har en perfekt självkontroll.

ἔχετε πρὸ τοῦ ὑμᾶς αἰτῆσαι αὐτόν. (När ni ber, rabbla inte såsom hedningarna, ty de tror att de ska bli bönhörda tack vare deras mångordighet. Nej var inte som de, ty er fader vet vad ni behöver innan ni har bett honom om det.)

Se även Matt 6:31f (precis före det välkända ”Sök först Guds rike...”): μὴ οὖν μεριμνήσητε λέγοντες Τί φάγωμεν; ἢ Τί πίωμεν; ἢ Τί περιβαλώμεθα; πάντα γὰρ ταῦτα τὰ ἔθνη ἐπιζητοῦσιν· οἶδεν γὰρ ὁ πατήρ ὑμῶν ὁ οὐράνιος ὅτι χρῆζετε τούτων ἀπάντων. (Bekymra er alltså inte då ni säger ”Vad ska vi äta? Vad ska vi dricka? eller Vad ska vi klä på oss?” Ty allt detta traktar hedningarna efter, men er himmelske fader vet att ni behöver alla de här sakerna.)

¹¹⁴ Jfr t.ex. κοσμικός i negativ bemärkelse i Tit 2:12: ..., ἵνα ἀρνησάμενοι τὴν ἀσέβειαν καὶ τὰς κοσμικὰς ἐπιθυμίας σωφρόνως καὶ δικαίως καὶ εὐσεβῶς ζήσωμεν ἐν τῷ νῦν αἰῶνι, ... (för att vi må leva förnuftigt, rättsinligt och fromt i den innevarande tidsåldern under det att vi avvisar gudlösheten och de världsliga begärens).

Uppmaningen till återhållsamhet med sex före äktenskapet har alltså blivit en uppmaning till kroppslig självdisciplin. Det är möjligt att författaren av *Par* ansåg att sexförbudet var en så självklar doktrin att det inte behövde nämnas, och att fokus istället måste ligga på den *träning* som fordrades för sexuell (och annan kroppslig) återhållsamhet. Uppmaningen att inte klandra andra och att inte framhålla sin egen duktighet kvarstår, men nu inte relativt de som ägnar sig åt (τοῖς χρωμένους) sexuella njutningar, utan åt de andra (τοῖς ἄλλοις), där ”de andra” skulle kunna syfta på människorna utanför komuniteten, eller kanske mer troligt, på alla andra människor.

Ench 33:9 motsvaras av *Par* 44:

Par 44: Ἐάν τις σε λοιδορῶν κακῶς λέγῃ, μὴ πειρῶ τοῖς ἀπαγγέλλουσί σοι ἀπολογεῖσθαι, ἢ μόνον ὅτι ῥοιόμενος ἐκεῖνος ἔργον ποιεῖν κακῶς με λέγει, καὶ ῥοὺκ ἔχω ἐξουσίαν ἄλλον κωλύειν οὐ προέθετο ποιεῖν ἔργου, οὐπω ἐμαυτὸν δυνήθεις κωλύσαι παθῶν, καὶ ὅτι ῥεῖ μὴ ἤμην ἄξιος τοῦ τὰ τοιαῦτα ἀκοῦσαι, οὐκ ἄν ἤκουον, μάλιστα ἐὰν αἰσθηθῆς ὅτι τῶν λεχθέντων περὶ σου ἔπραξάς τι.

Om någon förolämpar dig genom att tala illa om dig, ska du inte försöka att försvara dig inför dem som berättar det för dig, mer än genom att säga ”han tror att han uträttar något genom att tala illa om mig”, och ”jag saknar förmåga att hindra en annan människa från att utföra det som han föresatt sig att göra, eftersom jag ännu inte kan hindra mig själv från att lida”, och att ”om jag inte förtjänade att lyssna till sådana saker, så skulle jag heller inte lyssna.”, särskilt om du inser att du har orsakat något av det dåliga som sägs om dig.

I denna svåröversatta text har Epiktetos fyndiga reaktion mot förebråelserna: ”Han måste vara okunnig om allt det andra dåliga hos mig, eftersom han bara nämnde detta lilla”, bytts ut mot tre reaktioner, som inte är helt enkla att förstå, och som därmed kontrasterar mot den annars så tydliga prosan i *Par*.

Avsnittet om teaterbesök, *Ench* 33:10, har sin motsvarighet i *Par* 45:

Par 45: Ἐν ταῖς ἀγοραῖς ἢ ἐν τοῖς δημοσίοις τόποις ἐπὶ πολὺ παριέναι οὐκ ἀναγκαῖον. εἰ δὲ ποτε καιρὸς καλέσοι, μηδενὶ ἄλλῳ φαίνου σπουδάζων, εἰ μὴ σεαυτῷ· τουτέστι θέλε γίνεσθαι μόνα τὰ γινόμενα, οἷα ἄν ὄσιν. βοῆς δὲ καὶ τοῦ ἐπιγελαῖν τινὶ ἢ πολὺ συγκινεῖσθαι ἢ ἀγανακτεῖν περὶ τῶν γινόμενων παντελῶς ἀπέχου. καὶ μετὰ ἀπαλλαγὴν μὴ πολλὰ περὶ τῶν γεγενημένων διαλέγου μηδὲ ἄ εἶδες φιλονεικεῖ ἐξηγεῖσθαι, μάλιστα ὅσα μὴ λυσιτελεῖ πρὸς τὴν σὴν πολιτείαν. εἰ γὰρ περὶ τούτων πολλάκις εἴποις, ἐμφαίνεις ὅτι ἐθαύμασας τὴν θέαν ὧν ἔφυγες.

Det är inte alls nödvändigt att vistas mycket på torgen eller på de offentliga platserna. Men om en gång tillfället manar dig, visa att du inte ger akt på något annat än dig själv, det vill säga önska att endast de saker som sker ska ske, hurdana de än är. Avstå fullständigt från rop och att skratta åt någon, eller att bli mycket upphetsad eller irriterad över det som sker. Och när du kommit hem, tala inte mycket om det som har skett, och ivra ej heller efter att undersöka det som du har sett, i synnerhet om det inte gagnar din asketiska livsföring. Ty om du ofta talar om sådant, visar du att du uppskattade åsynen av de saker som du undflytt.

Vi noterar att *Par* delvis byter miljö, från τὰ θέατρα (förmodligen syftande på offentliga uppvisningar på (amfi)teatern under romersk tid, t.ex. skådespel, idrottstävlingar, underhållning etc.) till torgen och de offentliga platserna (ταῖς ἀγοραῖς ἢ τοῖς δημοσίοις). Att författaren avråder från överdriven eller onödig vistelse på dessa platser antyder möjligen en hos honom allmänt skeptisk hållning till det senantika stadslivet, där de offentliga byggnaderna och platserna spelade en stor roll för kulturell reproduktion och socialt deltagande.

Vi ser hur *Par* gör små ändringar i texten för att sudda ut spåren av teatern, t.ex. är frasen καὶ νικᾶν μόνον τὸν νικῶντα (och att endast den som segrar ska segra) borttagen. Man ska inte bara undvika att bli upprörd över det som sker på teatern/torgen/de offentliga platserna, utan också undvika att bli irriterad (ἢ ἀγανακτεῖν). När man befriats (μετὰ ἀπαλλαγὴν) från upplevelsen, det vill säga då man kommit hem, ska man inte bara vara tyst om det man upplevt, utan också undvika att närmare undersöka eller fundera på det som man har sett. Och

sedan kommer ordet πολιτεία tillbaka, som vi mötte i *Par* 29 (*Ench* 22). Epiktetos/Arrianos frar ὅσα μὴ φέρει πρὸς τὴν σὴν ἐπανόρθωσιν har i *Par* ersatts av: ὅσα μὴ λυσιτελεῖ πρὸς τὴν σὴν πολιτείαν. Ordet πολιτεία kan här ha sin klassiska betydelse av ”medborgerlig rättighet”, ”medborgerlig livsföring”, ”livet som samhällsmedlem”, ”regering/styrelse” men det mer troliga är att det liksom tidigare i *Par* 29 är fråga om ett idealt asketiskt liv i gudsgemenskap. I så fall har redigeraren ersatt brasklappen ”om det nu inte rör sig om något som kan bidra till din bättring” med ”om det inte gagnar din asketiska livsföring”.

Vi ser också att texten i *Par* avslutas med τὴν θεῶν ὧν ἔφυγες (åsynen av de saker som du undflytt). Möjligen åsyftas här munkens ”flykt” från världen, då han undviker åsynen av det som behagar ögonen, för att i stället ägna sig åt sin ”inre syn”.

När det gäller *Ench* 33:11, så motsvaras den av *Par* 46, med en viktig ändring: εἰς ἀκροάσεις τινῶν (på de föredrag som somliga håller i offentlig regi) har ersatts av εἰς οἰκίας τινῶν (till somligas hem). Det är oklart vilka hus eller hem som *Par* avser, men skulle t.ex. kunna vara vilka privata bostäder som helst, om författaren ansåg det viktigt att inte besöka sådana på ett planlöst eller lättsinnigt sätt. Man tycker annars att han kunde ha specificerat vilka hus eller hem det är frågan om.

Ench 33:12, avsnittet där Sokrates och Zenon figurerar, är uteslutet ur *Par*.

Ench 33:13 motsvaras av *Par* 47:

Par 47: Ὅταν φοιτᾷν ἀνάγκη πρὸς τινὰ τῶν λαμπρῶν τοῦ κόσμου, λόγισαι ὅτι οὐχ εὐρήσεις αὐτὸν ἔνδον, ὅτι οὐ μηνυθήσῃ, καὶ ὅτι ἀκούσεις· τί θέλει ὁ περιττὸς οὗτος; ὅτι ἀποσκώψουσιν εἰς σε οἱ παῖδες· ὅτι ἐρεῖ σοι ἐκεῖνος ὅτι ὑπερβαίνει σε ὁ αἰτεῖς, καὶ μηδέποτε εἴπῃς ἐν σεαυτῷ ὅτι ταῦτα σοὶ οὐ ποιήσουσιν, ἢ ὅτι αἰδεσθήσονται τὸ ἐπάγγελμα. ἐὰν γὰρ οὕτω συντύχῃς καὶ τύχῃ ταῦτα γενέσθαι, ἀταράχως ὑποδέξῃ τὰ γινόμενα ἅτε μεμελετηκῶς αὐτά· ἐὰν δὲ μηδὲν τούτων συμβῇ, εὐχαριστήσεις τῷ θεῷ λέγων· Ἐγὼ μὲν μεμελέτηκα ἅ ἡμῖν ἄξιος ὑποστῆναι, ἢ δὲ τοῦ θεοῦ φιλανθρωπία προέστη μου καὶ οὐδὲν τούτων εἶασεν γενέσθαι.

När du är nödgad att gå till någon av den här världens stjärngestalter, ta då med i beräkningen att du inte kommer finna honom inne, att du inte kommer bli igenkänd, och att du kommer få höra: ”Vad vill nu denna uppblåsta typ?”, att barnen/slavarna kommer raljera med dig, och att han kommer säga dig att han struntar i det som du frågar efter. Och säg aldrig i din belägenhet att de inte kommer göra så mot dig, eller att de kommer att respektera ingånget avtal. Ty om du träffar den här personen, och just det ovan nämnda sker, acceptera då lugnt det som händer, just på det sätt som du är van vid. Men om ingen av de nämnda sakerna inträffar, ska du tacka Gud, och säga: Jag har förvisso vant mig vid det som jag var värd att ställas under, men Guds människokärlek låg utbredd framför mig och han tillät ingen av dessa saker att ske.

Vi ser här hur *Par* återger originaltextens budskap, men ändrar i stort sett varje uttryck. Någon av de med stor makt (τινα τῶν μέγα δυναμένων) har blivit ”någon av denna världens stjärngestalter” (τινα τῶν λαμπρῶν τοῦ κόσμου), där κόσμος har en uppenbart negativ betydelse, såsom så ofta är fallet t.ex. i Johannesevangeliet. *Par* ändrar de bakslag som kan drabba en då man försöker få kontakt med den mäktige, från att bli utestängd eller att dörrarna smälls igen framför näsan på en, till att man inte blir igenkänd, eller att man hånas av personen som en överflödig/uppblåst typ (ὁ περιττὸς), och nedvärderas av hans barn/slavar.

Sedan förlänger *Par* argumentationen, och lägger till att om allt går som man kan önska vid konsultationen, så är det enbart Guds förtjänst, och att man därför bör tacka honom i så fall.

Det kan kanske för oss moderna läsare framstå som lite märkligt att Epiktetos/Arrianos lägger ett sådant fokus på den här typen av händelser, men vi får anta att den enskilda människan i antikens samhälle var starkt beroende av mäktigare människors nycker och beslut, och eftersom *Par* väljer att göra en ännu större sak av sådana här konsultationsärenden, får vi anta att problemen var minst lika stora på hans tid. Fokus i originaltexten ligger framför allt på det tålmod och lugn som man bör visa i besvärliga situationer, och vi ser här hur *Par* tar fasta på det givna exemplet som en illustration för hur Gud styr också över de små tingen.

Avslutningsvis har vi *Ench* 33:14–16, som sammanfattas i *Par* 48:

Par 48: Ἐν ταῖς ὁμιλίαις ἀπέστω τὸ σεαυτοῦ ἔργων τινῶν ἢ ἀρετῶν ἐπὶ πολὺ καὶ ἀμέτρως μεμνήσθαι. οὐ γὰρ ὡσπερ σοὶ ἡδὺ ἐστὶ τὰ σὰ λέγειν, οὕτω καὶ τοῖς ἄλλοις τούτων ἀκοῦσαι. ἐπισφαλὲς δὲ καὶ τὸ εἰς εὐτραπελολογίαν ἐμπεσεῖν· πάντως γὰρ τὴν πρὸς σε αἰδῶ τῶν πλησίον ἐκλύει, καὶ παρασκευάζει γελοιολογεῖν· ἐξ ὧν καὶ ἀκαιρολογία τίκτεται. ὅταν οὖν αἰσθητὶ τοιοῦτον, ἐὰν μὲν οἶος ἦς, καὶ ἐπίπληξον εἰ δὲ μὴ δύνῃ, τῷ ἀποσιωπᾶν καὶ ἐρυθριᾶν δῆλος γίνου δυσχεραίων τοῖς τοιοῦτοις.

I samtal skall du avstå från att ofta och omåttligt nämna dina egna gärningar eller dygder. Ty även om det är tillfredsställande för dig att tala om ditt eget, så är det inte likadant för dem som lyssnar på det. Det finns också en överhängande risk att samtalet faller in på någon oanständighet, och det kan medföra att dina grannar fullständigt förlorar respekten för dig, och orsaka skämtsamt tal, och som ett resultat av dessa konsekvenser kan också opassande skvaller födas. När du alltså förnimmer något sådant: om du är kapabel – kritisera det, men om du inte är kapabel – var tydlig med att du är missnöjd med sådant genom att förbli tyst och rodna.

Vi ser att ett av de egocentriska samtalsämnena, faror man utsatt sig för (κινδύνων), har ersatts av ”dygder” (ἀρετῶν). Den efterföljande förklaringen, att det är roligare att prata om egna bragder än att lyssna på andras, har förkortats men med samma innebörd. I originaltexten finns det en risk att samtal faller in på αἰσχρολογία (skamligt tal), men i *Par* gäller risken εὐτραπελολογία, ett ord som kan översättas såväl med ”oanständigt tal” som ”filosofiska disputationer”. I längden uppkommer också därigenom olämpliga skämtsamheter (γελοιολογεῖν), samt ἀκαιρολογία, vilket jag här uppfattat som någon typ av skvaller. Ordet σκυθρωπάσαι (bli irriterad) är borttaget, annars liknar avslutningen i *Par* 48 den i *Ench* 33:16.

Sammanfattning

Omnämmandet av sexuella njutningar utesluts av *Nil*, finns kvar oförändrat i *Vat*, och bearbetas till att allmänt gälla träning i kroppslig disciplin i *Par*. Rekommendationen att undvika teaterbesök har förstärkts men kraftigt förkortats i *Nil*, finns kvar oförändrad i *Vat*, och har i *Par* modifierats till att gälla besök på torg och offentliga platser över huvud. Sokrates och Zenon, vars exempel vi alltid bör följa, har av *Nil* ersatts med ”någon av de dygdiga”, av *Vat* av Basileios och Gregorios (av Nyssa/Nazianzos), och saknar motsvarighet i *Par*.

Nil och *Vat* följer i stort originaltexten nära, medan *Par* gör många mer eller mindre signifikanta ändringar, varav flera kan sägas förtydliga adresseringen till en kristen publik.

Ench 41

Denna korta text avråder från att rikta uppmärksamhet på kroppens angelägenheter. Detaljer i texten kan möjligen te sig främmande för finkänsliga läsare, varför det är intressant att studera hur de kristna redigerarna reagerade på den.

Αφύιας σημείον τὸ ἐνδιατρίβειν τοῖς περὶ τὸ σῶμα, οἷον ἐπὶ πολὺ γυμνάζεσθαι, ἐπὶ πολὺ ἐσθίειν, ἐπὶ πολὺ πίνειν, ἐπὶ πολὺ ἀποπατεῖν, ὀχεύειν. ἀλλὰ ταῦτα μὲν ἐν παρέργῳ ποιητέον, περὶ δὲ τὴν γνώμην ἢ πᾶσα ἔστω ἐπιστροφὴ.

Det är ett tecken på oförstånd att ägna mycket tid åt de saker som rör kroppen, t.ex. åt att träna, att äta, att dricka, att utsöndra exkrementer eller att ha samlag. Dessa saker må man göra vid sidan av, medan man riktar hela sin uppmärksamhet på tänkandet.

Nil 60

Utesluter ὀχεύειν (ha samlag).

Vat 58

Har kvar ὀχεύειν.

Par 55

ἐπὶ πολὺ ἀποπατεῖν, ὀχεύειν (att ägna mycket uppmärksamhet åt att bajsa eller ha sex) har ersatts av ἡ καθεῦδειν (eller att sova). Därtill har τὴν γνώμην i περι δὲ τὴν γνώμην ersatts av τὸν νοῦν "sinnet". Ordens betydelse överlappar väl delvis, men γνώμη har mer med det intellektuella att göra: förstånd, tanke, insikt, mening, åsikt, uppfattning etc., medan νοῦς har mer att göra med sinne, känsla eller hjärta. νοῦς är ett centralt begrepp i delar av den ortodoxt kristna textsamlingen Filokalia, och det är mycket möjligt att *Par* uppfattade ordet som mer "kristet" än γνώμη, eller att han helt enkelt menade att det är viktigare med det sinnliga än det intellektuella.

Sammanfattning

Vat har inga problem med omnämnande av vare sig avföring eller sex. *Nil* har kvar avföringen, medan älskogen uteslutits.¹¹⁵ *Par* uppvisar mest finkänslighet genom att utesluta bägge omnämnandena, och tycks mena att det vi ska fokusera på är νοῦς snarare än γνώμη.

Ench 46

Föreliggande kapitel behandlar filosofens förhållande till de obildade (οἱ ἰδιῶται). Man ska likt Sokrates inte visa upp sin filosofiska skolning, utan *leva* efter sina filosofiska satser. Därigenom blir det uppenbart för omgivningen vilka goda frukter filosofin för med sig.

Vi undersöker hur *Nil*, *Vat* och *Par* redigerar texten, med fokus på beskrivningen av den ideala filosofen, här personifierad av Sokrates.

1. Μηδαμοῦ σεαυτὸν εἴπης φιλόσοφον, μηδὲ λάλει τὸ πολὺ ἐν ιδιώταις περὶ θεωρημάτων, ἀλλὰ ποίει τὰ ἀπὸ τῶν θεωρημάτων. οἷον ἐν συμποσίῳ μὴ λέγε πῶς δεῖ ἐσθίειν, ἀλλ' ἐσθιε, ὡς δεῖ. μέμνησο γάρ ὅτι οὕτως ἀφηρήκει πανταχόθεν Σωκράτης τὸ ἐπιδεικτικὸν ὥστε ἤρχοντο πρὸς αὐτὸν βουλόμενοι φιλοσόφοις ὑπ' αὐτοῦ συσταθῆναι, κάκεινος ἀπῆγεν αὐτούς. οὕτως ἠνείχετο παρορώμενος.

2. κὰν περὶ θεωρήματός τινος ἐν ιδιώταις ἐμπίπτη λόγος, σίωπα τὸ πολὺ· μέγας γὰρ ὁ κίνδυνος εὐθὺς ἐξεμέσαι, ὃ οὐκ ἔπεψας. καὶ ὅταν εἴπῃ σοὶ τις ὅτι οὐδὲν οἶσθα, καὶ σὺ μὴ δηχθῆς, τότε ἴσθι ὅτι ἄρχη τοῦ ἔργου. ἐπεὶ καὶ τὰ πρόβατα οὐ χόρτον φέροντα τοῖς ποιμέσιν ἐπιδεικνύει πόσον ἔφαγεν, ἀλλὰ τὴν νομὴν ἔσω πέψαντα ἔρια ἕξω φέρει καὶ γάλα· καὶ σὺ τοίνυν μὴ τὰ θεωρήματα τοῖς ιδιώταις ἐπιδείκνυε, ἀλλ' ἀπ' αὐτῶν πεφθέντων τὰ ἔργα.

Säg aldrig någonsin att du är filosof, och tala inte en massa om de filosofiska satserna bland obildade, utan *gör* det som följer av satserna. Om du är på en fest, tala då inte om hur viktigt det är att äta, utan ät, såsom brukligt är! Minns hur Sokrates på allt sätt tog avstånd från uppvisningar, så till den milda grad att då folk kom till honom för att de ville komma i kontakt med filosoferna, så skickade han dem vidare. Ja så fullständigt accepterade han att bli negligerad.

Och skulle en diskussion angående en filosofisk sats uppkomma bland de obildade, tig då helt och fullt. Ty det är en stor fara att genast kräkas upp den mat som man ännu inte har smält. Och skulle någon säga till dig att du inte vet någonting, och du inte biter tillbaka, så vet du att du är på god väg. Liksom också fåren inte bär fram gräs till herdarna för att visa dem hur mycket de har ätit, utan frambringar ull och mjölk utvärtes sedan de smält fodret invärtes, så bör heller inte du presentera satserna för de obildade, utan snarare det handlande som följer av satserna, efter att du har smält dem.

Nil 65f

Nil ändrar Σωκράτης till οἱ φιλόσοφοι i den sista meningen i 46:1:

μέμνησο γάρ ὅτι οὕτως ἀφηρήκεισαν οἱ φιλόσοφοι πανταχόθεν τὸ ἐπιδεικτικὸν ὥστε ἤρχοντο πρὸς αὐτούς βουλόμενοι ὑπ' αὐτῶν φιλόσοφοι συσταθῆναι, κάκεινοι ἀπήγαγον αὐτούς· οὕτω ἠνείχοντο παρορώμενοι.

Minns hur filosoferna på allt sätt tog avstånd från uppvisningar, så till den milda grad att då folk kom till dem för att de ville ha hjälp av dem att bli filosofer, så skickade de dem vidare. Ja så fullständigt accepterade de att bli negligerade.

¹¹⁵ Det är inte bara *Nil* och *Par* som undviker det erotiska. Runeberg (1919) väljer att översätta ὀχεύειν med "sinnlighet", vilket väl får sägas vara i prydaste laget...

Här har vi ytterligare ett ställe där redigeraren till *Nil* gör en märklig ändring, som gör att texten förlorar delar av sin poäng. Man kan för det första fråga sig varför redigeraren nödvändigtvis måste byta ut Sokrates namn mot filosofer i allmänhet; vi har tidigare sett att Sokrates namn har fått vara kvar hos *Nil* i ett annat sammanhang (se *Ench* 5 ovan). För det andra blir det rent språkligt ganska rörigt, då vi får två grupper i plural, dels filosoferna i allmänhet, och dels en ospecificerad grupp (subjektet till ἤρχοντο) som kommer till filosoferna. Schweighäuser, som publicerade den första kritiska utgåvan av *Encheiridion* (1798)¹¹⁶ löser en del av problematiken genom att argumentera för att det borde stå φιλοσόφους (som i originaltexten) istället för φιλόσοφοι, där detta ord förekommer för andra gången i citatet ovan. Vi får då konstruktionen συνίσθημι + τι, så att folket vill sättas i samband med filosoferna. Som det nu står, vilket Boter hävdar är det rätta,¹¹⁷ bör antagligen φιλόσοφοι uppfattas som en subjektiv predikatsfyllnad, och verbet συσταθῆναι får översättas med något i stil med ”bli”, eller ”sammansättas till”.

Vat 63f

Texten i *Vat* uppvisar en annan korrigering av Σωκράτης:

μέμνησο γάρ ὅτι οὕτως ἀφηρήκει πάντοθεν Ἀρσένιος τὸ ἐπιδεικτικὸν ὥστε ἤρχοντο πρὸς αὐτὸν βουλόμενοι {φιλόσοφοι} μοναχοὶ ὑπ’ αὐτοῦ συσταθῆναι, κάκεινος ἀπῆγεν αὐτοῦς· οὕτω ἠνείχετο παρορώμενος.

Minns hur Arsenios på allt sätt tog avstånd från uppvisningar, så till den milda grad att då folk kom till honom för att de ville ha hjälp av honom att bli munkar, så skickade han dem vidare. Ja så fullständigt accepterade han att bli negligerad.

Här har Σωκράτης ersatts av en viss Ἀρσένιος, vilket förmodligen syftar på Arsenios den store,¹¹⁸ diakonen och ökenfadern, född ca år 350. Arsenios var också namnet på en patriark i Alexandria i början av 1000-talet, och på den ekumeniske patriarken i Konstantinopel vid mitten av 1200-talet,¹¹⁹ men det är kanske mest troligt att det är Arsenios den store som åsyftas, dels för att han garanterat levde tillräckligt tidigt, dels för att hans monastiska ideal rimmar väl med textens innebörd, och dels för att han var så känd.

Ursprungstexten hade φιλόσοφοι, markerat med { } ovan, men den person som senare redigerade texten i *Vat* (se avsnittet ”Epiktetos i den monastiska receptionen”) strök ordet och ersatte det med μοναχοί,¹²⁰ ett adjektiv som ursprungligen betyder unik eller övergiven, men som substantiv i överförd bemärkelse blir ”munk”. Vi kan inte säkert veta om den ursprungliga versionen hade bara φιλόσοφοι eller om μοναχοί var med som ett attribut från början: φιλόσοφοι μοναχοί (eremitiska filosofer).¹²¹ Hur som helst ser vi återigen att ordet/orden står i nominativ snarare än dativ, precis som hos *Nil*, vilket ger ytterligare styrka åt antagandet att nominativformen är den rätta i bägge fallen.

Vat har också en märklig variant av meningen om fåren som inte visar upp hur mycket de ätit utan bara äter och genererar ull och mjölk: istället för originaltextens ἀλλὰ τὴν νομὴν ἔσω πέψαντα ἔρια ἔξω φέρει καὶ γάλα har vi här ἀλλὰ τὴν νομὴν πέψαντα ἔρια ἔσω φέρει καὶ γάλα, ”utan sedan de smält fodret frambringar de ull och mjölk invärtes”. Förmodligen har personen som skrev av texten missat ἔξω i originaltexten.

¹¹⁶ Se Boter (1999), s. 82f för detaljer.

¹¹⁷ ibid. s. 159.

¹¹⁸ https://en.wikipedia.org/wiki/Arsenius_the_Great (22 april 2018).

¹¹⁹ https://en.wikipedia.org/wiki/Patriarch_Arsenius (22 april 2018).

¹²⁰ Boter (1999), s. 409.

¹²¹ Se dock Boter (1999), s. 262f.

Par 60f

Par har kortat ner kapitlet avsevärt och gjort flera intressanta ändringar:

60. Μηδαμοῦ σεαυτὸν ἡσυχαστὴν εἶπης, μηδὲ λάλει ἐν ιδιώταις περὶ δογμάτων. ἐν ἐστιάσει μὴ λέγε πῶς δεῖ ἐσθίειν, ἀλλ' ἔσθιε ὡς δεῖ, τύπος γενόμενος ἄλλοις. τοῦτο καὶ ὁ ἀπόστολος παραινεῖ λέγων· ὁ τύπος γίνου τοῖς πιστοῖς'.

61. Τὸ πολὺ περὶ δογμάτων ἐν ιδιώταις μὴ λάλει. ἐὰν δὲ ἐμπίπτη λόγος, τὸ ἐπιδεικτικὸν ἔκκοπτε καὶ σιώπα· μέγας γὰρ κίνδυνος δογματίσαι περὶ ὧν ἡ ὄντως κατάληψις δυσχερής, τοῖς πολλοῖς δὲ καὶ ἄγνωστος. καὶ ὅταν εἶπῃ σοὶ τις ὅτι οὐδὲν οἶδας καὶ μὴ δηχθῆς ἐπὶ τούτῳ, τότε γνῶθι ὅτι ἤρξω τοῦ ἔργου.

60. Säg aldrig någonsin att du är eremit, och tala inte bland de obildade om läran. Om du är på en bjudning, tala då inte om hur viktigt det är att äta, utan ät, såsom brukligt är; på så sätt kan du vara en förebild för de andra. Detta förordar också aposteln då han säger: ”var en förebild för de troende”.

61. Tala inte en massa om läran bland de obildade. Om det uppkommer en diskussion, strunta i att briljera, och tig, ty det är en stor fara att försöka formulera svar i de lärofrågor som involverar ett verkligt besvärligt ställningstagande, som därtill de flesta inte vet något om. Och skulle någon säga till dig att du inte vet någonting, och du inte biter tillbaka för det, så vet du att du är på god väg.

Vi noterar följande:

- φιλόσοφον (filosof) har bytts ut mot ἡσυχαστὴν (eremit, stillsam person), vilket har ungefär samma betydelse som ἀναχωρητής, vilket vi mötte i *Ench 22 = Par 29*. Möjligen har ἡσυχαστὴν lite mer positiv klang, eftersom det här används om textens adressater, medan ἀναχωρητής i *Par 29* ju används av människor med en viss negativ uppfattning om de som dragit sig tillbaka från världen.
- θεωρημάτων (filosofiska satser) har blivit δογμάτων, d.v.s. det är de kristna dogmerna som man inte ska prata vitt och brett om bland de oinvigda. Vi ser att den ursprungliga meningens fortsättning: ”utan gör det som följer av satserna/läran” är borttagen. Tyckte inte personen bakom *Par* att det var en bra rekommendation, detta att visa läran i handling? Förmodligen tyckte han det, eftersom nästa mening som anger lämpligt beteende vid fester, har just den innebörden. Möjligen önskade redigeraren bara förkorta texten.
- συμποσίῳ (fest, gästabud, dryckeslag) har blivit ἐστιάσει (fest, bjudning, bankett, middag etc.). Kanske förknippades ordet συμπόσιον mer med de hedniska gästabuden, kännetecknade av stor alkoholkonsumtion och kanske även närvaro av hetärer eller ”ynglingar”, medan ἐστιασις användes för lugnare tillställningar.
- *Par* tillägger också i direkt anslutning till bjudningen, att man genom att äta istället för att prata är en god förebild för andra, och citerar sedan aposteln Paulus.¹²²
- I *Par 61* upprepas sedan uppmaningen att inte tala om läran bland de obildade; upprepningen är tydligare än i originaltexten. Redigeraren verkar inte gilla bilden av lärosatser som ska ”smältas”, ej eller liknelsen med de skötsamma fåren. Men huvudargumentet finns kvar: det är en stor fara att prata om svåra lärofrågor bland vanligt folk. Verbet δογματίζω betyder ungefär ”lägga fram som åsikt/dogm”; så det är inte bara fråga om att prata om läran här, utan om att ”göra lära”.

Sammanfattning

Vi har sett hur både *Nil* och *Vat* byter ut Sokrates mot ”filosoferna” respektive Arsenios, medan *Par* helt utesluter meningen där Sokrates förekommer. *Nil* och *Vat* räknar med att deras adressater kan tänka sig att kallas filosofer, som sysslar med filosofiska satser (θεωρήματα), medan *Par* talar om eremiter/fridsamma människor med vissa dogmer eller

¹²² 1 Tim 4:12: Μηδεὶς σου τῆς νεότητος καταφρονεῖτω, ἀλλὰ τύπος γίνου τῶν πιστῶν ἐν λόγῳ, ἐν ἀναστροφῇ, ἐν ἀγάπῃ, ἐν πίστει, ἐν ἀγνείᾳ. (Ingen må tänka lägre om dig för att du är ung, utan var en förebild för de troende i ord, omvändelse, kärlek, tro och renhet.)

lärosatser. *Nil* och *Vat* ser inga problem med ordet συμπίσιον, medan *Par* byter ut det mot ἐστίασις. *Par* utesluter delar av kapitlet, men lägger å andra sidan till ett citat från Paulus, med uppmaningen att adressaterna ska vara förebilder för andra (troende).

Ench 47

I denna text omnämns ovanan att ”krama statyer”, ett beteende som somliga ägnade sig åt för att visa sin uthållighet.¹²³ Vi undersöker hur *Nil*, *Vat* och *Par* reagerar på denna för en monastisk miljö troligtvis främmande företeelse.

ὅταν εὐτελῶς ἡρμοσμένος ᾗς κατὰ τὸ σῶμα, μὴ καλλωπίζου ἐπὶ τούτῳ· μήδ' ἂν ὕδωρ πίνης, ἐκ πάσης ἀφορμῆς λέγε ὅτι ὕδωρ πίνεις. κἂν ἀσκῆσαι ποτε πρὸς πόνον θέλης. σαυτῷ καὶ μὴ τοῖς ἕξω. μὴ τοὺς ἀνδριάντας περιλάμβανε· ἀλλὰ διψῶν ποτε σφοδρῶς ἐπίσπασαι ψυχροῦ ὕδατος καὶ ἔκπτυσον καὶ μηδενὶ εἴπης.

När du funnit det harmoniska i att leva mycket enkelt med avseende på det kroppsliga, gör dig då inte märkvärdig för denna enkelhets skull, och dricker du vatten, säg då inte vid varje tillfälle att du dricker vatten. På samma sätt om du någon gång vill öva dig i att utstå pina. Gör det för din egen skull, men inte som uppvisning för dem utanför. Omfamna inte statyerna, och om du någon gång är förfärligt törstig, kasta då i dig kallt vatten och spotta ut det, och berätta det inte för någon.

Nil 67

Inga substantiella ändringar.

Vat 65

Inga substantiella ändringar.

Par 62f

62. Εὐτελῶς φορῶν μὴ καλλωπίζου ἐπὶ τούτῳ· μηδὲ ἐὰν ὑδροποτῆς, περιέρχου ζητῶν ἀφορμὴν τοῦ λέγειν ὅτι ὑδροποτεῖς. ἄσκει δὲ σεαυτῷ μόνῳ καὶ μὴ τοῖς ἕξω, ἵνα καὶ ἡ ὠφέλεια σοῦ μόνου γένηται.

62. Om du för ett mycket enkelt leverne, gör dig då inte märkvärdig för det, och om du dricker vatten, gå då inte runt och leta efter ett lämpligt tillfälle att säga att du dricker vatten. Öva dig endast för din egen skull, och inte som uppvisning för dem utanför, för att övningens vinning endast må komma dig själv till del.

63. Μὴ κατάξηρον ἐπιδείκνυε τὸ στόμα, μηδὲ ἄσθμαινε συνεχῶς, τεκμήρια τοῖς πέλας τῆς σῆς ἀσκήσεως παρέχων, καὶ ἀναγκάζων ἐρωτᾶν πόθεν οὕτως ἀσθμαίνεις καὶ ζηρὸς εἶ.

63. Visa inte upp din uttorkade kropp, flåsa inte oupphörligen, så att du inte tillhandahåller bevis på din övning för grannarna, och därigenom tvingar dem att fråga hur det kommer sig att du flåsar så mycket och varför du är så torr.

Vi ser hur *Par 62f* i stort följer *Ench 47*. Vi får en förklaring till varför vi inte ska göra våra övningar inför andra, det är endast vi som ska ha nytta av dem: ἵνα καὶ ἡ ὠφέλεια σοῦ μόνου γένηται.

Par undviker att nämna omfamning av statyer. Istället ser vi hur dess författare ger ett annat exempel: Ett asketiskt leverne, med försakande av mat och dryck gör kroppen torr och andningen ansträngd, men det måste man på bästa sätt dölja.¹²⁴

¹²³ Stig Rudberg skriver i kommentarerna till Gottfried Grunewalds översättning av *Encheiridion* (1993), s. 68 att Diogenes lär ha kramat en bronsstaty i vinterkylan för att visa sin ”hårdförhet”.

¹²⁴ Jfr t.ex. Matt 6:16–18: Ὅταν δὲ νηστεύητε, μὴ γίνεσθε ὡς οἱ ὑποκριταὶ σκυθρωποὶ, ἀφανίζουσιν γὰρ τὰ πρόσωπα αὐτῶν ὅπως φανῶσιν τοῖς ἀνθρώποις νηστεύοντες· ἀμὴν λέγω ὑμῖν, ἀπέχουσιν τὸν μισθὸν αὐτῶν. σὺ δὲ νηστεύων ἄλειψαί σου τὴν κεφαλὴν καὶ τὸ πρόσωπόν σου νίψαι, ὅπως μὴ φανῆς τοῖς ἀνθρώποις νηστεύων ἀλλὰ τῷ πατρὶ σου τῷ ἐν τῷ κρυφαίῳ· καὶ ὁ πατήρ σου ὁ βλέπων ἐν τῷ κρυφαίῳ ἀποδώσει σοι. (Men när ni fastar, var inte som hycklarna som ser ledsna ut, som vanställer sina ansikten för att människorna ska se att de fastar. Amen säger jag er, de har fått sin fulla lön. Men när du fastar, smörj ditt huvud och tvätta ditt ansikte, för

Sammanfattning

Nil och *Vat* har kvar omnämmandet av statyer som man inte ska krama, medan *Par* har uteslutit det. Möjligen resonerade författarna till *Nil* och *Vat* som så att de helt höll med om budskapet i *Ench*: man ska inte spåka sig genom att krama statyer i tid och otid; och därför behövde de heller inte ändra något. Författaren till *Par* höll också med, men prioriterade ett för honom mer närliggande exempel.

Ench 49

I denna text finns referenser till såväl den stoiske filosofen Chrysippos som till Homeros, och fokus är som så ofta annars hos Epiktetos, att ”liv” är viktigare än ”lära”.

Ὅταν τις ἐπὶ τῷ νοεῖν καὶ ἐξηγεῖσθαι δύνασθαι τὰ Χρυσίππου βιβλία σεμνύνηται, λέγε αὐτὸς πρὸς σεαυτὸν ὅτι 'εἰ μὴ Χρυσίππος ἀσαφῶς ἐγεγράφει, οὐδὲν ἂν εἶχεν οὗτος ἐφ' ᾧ σεμννεῖται.' ἐγὼ δὲ τί βούλομαι; καταμαθεῖν τὴν φύσιν καὶ ταύτη ἔπεσθαι. ζητῶ οὖν τίς ἐστιν ὁ ἐξηγούμενος καὶ ἀκούσας ὅτι Χρυσίππος ἔρχομαι ἐπ' αὐτόν. ἀλλ' οὐ νοῶ τὰ γεγραμμένα· ζητῶ οὖν τὸν ἐξηγησόμενον. καὶ μέχρι τούτων οὐπω σεμνὸν οὐδέν. ὅταν δὲ εὖρω τὸν ἐξηγούμενον, ὑπολείπεται χρῆσθαι τοῖς παρηγγελμένοις· τοῦτο αὐτὸ μόνον σεμνὸν ἐστίν. ἂν δὲ αὐτὸ τοῦτο τὸ ἐξηγεῖσθαι θαυμάσω, τί ἄλλο ἢ γραμματικὸς ἀπετελέσθην ἀντὶ φιλοσόφου, πλὴν γε δὴ ὅτι ἀντὶ Ὁμήρου Χρυσίππον ἐξηγούμενος; μᾶλλον οὖν ὅταν τις εἴπῃ μοι 'εὔρω μοι τὸ Χρυσίππειον', ἐρυθριῶ, ὅταν μὴ δύνωμαι ὅμοια τὰ ἔργα καὶ σύμφωνα ἐπιδεικνύειν τοῖς λόγοις.

När någon är stolt över att han kan förstå och förklara Chrysippos skrifter, säg då till dig själv att ”Om inte Chrysippos hade skrivit så tvetydigt, så skulle denne inte ha haft någonting att vara stolt över. Men vad vill då jag? Lära känna naturen och följa den. Jag undrar alltså vem som kan förklara naturen, och sedan jag fått reda på att det är Chrysippos, så kommer jag till honom. Men jag förstår inte vad han har skrivit. Jag söker alltså efter någon som kan förklara hans skrifter. Hittills finns det ingenting att beundra. Men när jag har funnit en uttolkare, återstår det att tillämpa det budskap som meddelats mig. Endast detta är hedervärt. Men om jag däremot beundrar det att kunna förklara skrifterna, vad annat har det blivit av mig än en filolog istället för en filosof, utom att jag kan förklara Chrysippos istället för Homeros? Det är snarare så att när någon säger till mig: ”läs Chrysippos skrifter för mig”, så rodnar jag, när jag inte kan uppvisa handlingar som är överensstämmande med innebörden i dessa skrifter.

Nil 69f

Den text i *Nil* som motsvarar slutet av *Ench* 48, *Ench* 49, samt början av *Ench* 50 saknas, så vi kan strikt taget inte veta om författaren till *Nil* uteslöt *Ench* 49 aktivt, eller om det har försvunnit på annat sätt.¹²⁵

Vat 69

Vat ersätter konsekvent Chrysippos med Σολομῶν, kung Salomo av Juda. Enligt traditionen har han skrivit Ordspråksboken, Predikaren och Höga visan, så det är förmodligen dessa skrifter som *Vat* avser med τὰ Σολομῶντος βιβλία. Salomo är ju känd för sin vishet och sina filosofiska utläggningar, så det kanske var ett naturligt val för författaren till *Vat* att ta till just Salomo av alla bibliska gestalter.

Den lilla bisatsen där Homeros namn förekommer: πλὴν γε δὴ ὅτι ἀντὶ Ὁμήρου Χρυσίππον ἐξηγούμενος; har *Vat* helt uteslutit. Därtill har μᾶλλον οὖν i nästföljande mening ersatts av πλὴν γε δὴ, vilket ger en ganska konstig logik, om nu inte μᾶλλον οὖν och πλὴν γε δὴ kan uppfattas som synonyma uttryck i satsen i fråga. En kritisk översättning skulle bli ungefär: ”Vad annat har det blivit av mig än en filolog istället för filosof, utom det att då någon ber

att människorna inte ska se att du fastar, men däremot din fader som ser i det fördolda. Och när din fader ser det, skall han belöna dig i det fördolda.)

¹²⁵ Boter (1999), s. 158 hävdar dock att texten nog inte uteslutits avsiktligt, utan av misstag, eftersom ”its contents are perfectly compatible with Christian doctrine”.

mig att högläsa Salomos skrifter, så rodnar jag, när jag inte kan uppvisa handlingar som är överensstämmande med innebörden i dessa skrifter”. Hela poängen med ”πλήν γε δὴ” går förlorad då det inte inleder bisatsen om Homeros. Varför inledde inte *Vat* nästföljande mening med μάλλον οὖν, såsom originalet gör? Har *Vat* slarvat? Lyckades han inte hitta någon biblisk motsvarighet till Homeros, om nu Salomo motsvarar Chrysippos?

Par 66f

Μὴ ὀρέγῃς ἐξηγεῖσθαι τὰς γραφάς, μάλιστα μὴ ἀκριβῶς περὶ αὐτῶν παρεληφῶς, ἀλλὰ ἀρκοῦ τὸ ποιεῖν τὰ ἀπ’ αὐτῶν, καὶ παραχώρει τὸ λέγειν τοῖς εἰδόσιν. εἰ δὲ τοῦ μὲν ποιεῖν καταφρονήσεις, ἐπὶ δὲ τῷ ἐξηγεῖσθαι μόνῳ σχολάσεις, οὐδὲν ἕτερον ἢ γραμματικὸς ἀντὶ ἡσυχαστοῦ γέγονας, ἐν τούτῳ μόνον διαλλάττων, ὅτι τὰς γραφάς ἀντὶ Ὁμήρου ἐξηγῆ. ἐνθυμοῦ δὲ ὅποια αἰσχύνῃ, ὅταν τις ἀναγινώσκων τὸ εὐαγγέλιον καὶ ἐξηγούμενος αὐτὸ καλῶς, ἀσύμφωνα παράσχη τούτῳ τὰ ἑαυτοῦ ἔργα.

Sträva inte efter att kunna förklara skrifterna, i synnerhet om du inte har anammat skrifterna noggrant, utan låt det vara nog att göra det som följer från dem, och undvik att tala med de som förstår dem. Men om du föraktar det att handla enligt skrifterna, medan du har tillräckligt med tid för att förklara dem, så har du inte blivit något annat än en filolog istället för en eremit. I fråga om detta gör du enbart ett byte, eftersom du förklarar skrifterna istället för Homeros. Betänk vilken skam det är när någon som känner evangeliet väl och som utlägger det förträffligt, tar sig friheten att handla på ett sätt som inte stämmer överens med det.

Vi ser att *Par* ger en till stor del omskriven och förkortad variant. τὰ Χρυσίππου βιβλία har blivit τὰς γραφάς, vilket får antas syfta på de bibliska skrifterna. Det finns en viss anti-intellektualism i det att man inte bara själv ska undvika att syssla med skriftutläggning, man ska helt undvika att tala med de som ägnar sig åt det. Vidare har φιλοσόφου blivit ἡσυχαστοῦ, vilket vi känner igen från *Par* 60f, motsvarande *Ench* 46. Omnämmandet av Homeros finns kvar, och infogas snyggt i sammanhanget. Andemeningen är solklar: Om man kan den kristna läran utan och innan och predikar skönt över den, men inte lever efter den, så kunde man lika gärna vara expert på Homeros istället. I slutet nämns till och med evangeliet (τὸ εὐαγγέλιον) uttryckligen, vilket förstärker textens kristna karaktär.

Sammanfattning

Vat och *Par* hanterar omnämmandet av den stoiske filosofen Chrysippos på olika sätt. *Vat* byter ut Chrysippos mot kung Salomo, men logiken i hans text blir därvid inte helt tydlig. *Par* däremot ersätter de filosofiska skrifterna med de bibliska (evangeliet), och överför därmed på ett naturligt sätt hela budskapet i *Ench* 49 till att gälla kristna och kristendomen istället för stoiker och stoicism.

Ench 51

Vi börjar nu närma oss slutet av *Encheiridion*. I *Ench* 51 vänder sig Epiktetos strängt mot sina åhörare och klandrar dem för att de alltjämt betar sig som barn, och ständigt skjuter upp sin egen personliga utveckling. I värsta fall slutar de som ἰδιῶται, obildade personer, icke-filosofier. Vid de Olymiska spelen kan man inte göra något uppskov, där gäller det att kämpa. Sokrates lyckades i sin kamp, eftersom han ständigt använde sig av sitt förnuft.

Vi undersöker hur *Nil*, *Vat* och *Par* förhåller sig till denna text med starkt filosofiskt fokus.

1. εἰς ποῖον ἔτι χρόνον ἀναβάλλῃ τὸ τῶν βελτίστων ἀξιοῦν σεαυτὸν καὶ ἐν μηδενὶ παραβαίνειν τὸν αἰροῦντα λόγον; παρελήφας τὰ θεωρήματα οἷς ἔδει σε συμβάλλειν καὶ συμβέβληκας. ποῖον ἔτι διδάσκαλον προσδοκᾷς, ἵνα εἰς ἐκεῖνον ὑπερῆῃ τὴν ἐπανάρθωσιν ποιῆσαι τὴν σεαυτοῦ; οὐκέτι εἶ μειράκιον, ἀλλ’ ἀνὴρ ἤδη τέλειος. ἂν νῦν ἀμελήσης

Hur länge ska du vänta med att anse dig själv vara värdig det allra bästa, och att inte i något avseende överskrida det övertygande förnuftet? Du har tagit till dig de filosofiska satserna som du bör anta, och också antagit dem. Hur länge ska du ännu vända dig till din lärare för att överlåta åt honom att utföra din egen bättring? Du är inte längre en pojke, utan redan en

καὶ ῥαθυμίας καὶ αἰεὶ ὑπερθέσεις ἐξ ὑπερθέσεων ποιῆ καὶ ἡμέρας ἄλλας ἐπ' ἄλλαις ὀρίζης, μεθ' ἅς προσέξεις σεαυτῶ, λήσεις σεαυτὸν οὐ προκόψας, ἀλλ' ἰδιώτης διατελέσεις καὶ ζῶν καὶ ἀποθνήσκων.

2. ἤδη οὖν ἀξίωσον σεαυτὸν βιοῦν ὡς τέλειον καὶ προκόπτοντα· καὶ πᾶν τὸ βέλτιστον φαινόμενον ἔστω σοι νόμος ἀπαράβατος. κἂν ἐπίπονόν τι ἢ ἡδὺ ἢ ἔνδοξον ἢ ἄδοξον προσάγῃται, μέμνησο, ὅτι νῦν ὁ ἀγὼν, καὶ ὅτι ἤδη πάρεστι τὰ Ὀλύμπια καὶ οὐκ ἔστιν ἀναβαλέσθαι οὐκέτι, καὶ ὅτι παρὰ μίαν ἦταν καὶ ἔνδοσιν καὶ ἀπόλλυται προκοπὴ καὶ σφίζεται.

3. Σωκράτης οὕτως ἀπετελέσθη, ἐπὶ πάντων τῶν προάγων ἑαυτὸν μηδενὶ ἄλλῳ προσέχειν ἢ τῷ λόγῳ. σὺ δὲ εἰ καὶ μήπω εἶ Σωκράτης, ὡς Σωκράτης γε εἶναι βουλόμενος ὀφείλεις βιοῦν.

fullvuxen man. Men om du nu är försumlig och slapp, och jämt gör uppskov efter uppskov och skjuter upp från en dag till nästa, och tänker att ”efter det ska jag minsann ta itu med mig själv”, så döljer du för dig själv att du inte har gjort några framsteg, och slutar som en obildad person, i liv och i död.

Sätt alltså genast igång med att anse dig själv värd att leva såsom fullvuxen och framåtskridande, och varje sak som visar sig vara den bästa ska för dig vara en oöverskridlig lag. Och om något plågsamt eller ljuvligt, ärofullt eller ärolöst, möter dig, kom ihåg att kampen gäller nu, och att de olympiska spelen redan är förestående, och att något uppskov ej längre är möjligt, och att genom en förlust eller en reträtt¹²⁶ kan du både förlora och rädda det framsteg du gjort. Sokrates fullkomnades i det att han vid alla slags uppvisningar inte framhöll något annat än sitt förnuft. Men om du ännu inte är någon Sokrates, så är du likväl skyldig att leva i önskan om att få bli såsom Sokrates.

Nil 71

Nil har flera små ändringar, t.ex. i 71:1 har αἰροῦντα λόγον (det övertygande förnuftet) i flera handskrifter blivit ἐροῦντα λόγον (det sagda ordet), möjligen syftande på de kristna texterna, t.ex. Bibeln. ἀξίωσον σεαυτὸν βιοῦν (anse dig själv värd att leva) i början av 71:2 har ändrats till σεαυτὸν ἐκβιοῦν ἔθιζε (ha för vana att ”leva fullt ut”). Mer intressant är kanske nästföljande mening, där ordet ἡδὺ (ljuvligt) har uteslutits ur uppräkningslistan av de saker som kan möta oss i vår kamp. Är uteslutningen en anpassning till monastiska förhållanden? Ansågs ἐπίπονόν (plågsam) och ἔνδοξον ἢ ἄδοξον (ärofull eller ärelös) som lämpliga adjektiv för att beskriva vad som möter i livet, medan ἡδὺ ansågs alltför knutet till lastbara njutningar som ändå inte kunde komma ifråga för en munk?

I 71:3 har den trefaldigt nämnde Sokrates bytts ut mot Paulus på alla tre ställena som det motsvarande kristna föredömet. Därtill har det passiva verbet ἀπετελέσθη (fullkomnades) bytts ut mot det aktiva διετέλεσεν (fullbordade; levde etc.) så att meningen inleds: Καὶ Παῦλος οὕτω διετέλεσεν... Man kan fundera över vilken betydelse författaren av *Nil* lade i det bibehållna ordet προάγων, vilket kan betyda såväl en paraduppvisning inför tävlingar, som en ”förtävling”. Vilka ”uppvisningar” hos Paulus tänkte författaren på?

Vat 71

Antalet ändringar i *Vat* är än mindre än i *Nil*. Ordet ἡδὺ som *Nil* uteslöt finns kvar, men istället har *Vat* uteslutit ἄδοξον i samma uppräkningslista! Ordet ἄδοξον betyder kort och gott ”inte ärofullt”, men i relation till det monastiska skulle det kanske kunna uppfattas på två olika sätt, dels som något skamligt och därmed negativt, och dels som ”avsaknad av yttre (meningslös) berömmelse och uppskattning” och därmed som något positivt. Avsåg *Nil* den senare betydelsen och behöll ordet, medan *Vat* tänkte på den förra och därmed uteslöt ordet?

Därtill har *Vat* bytt ut den trefaldigt nämnde Sokrates mot Ἀντώνιος. Förmodligen är det Antonios den Store som avses här, liksom tidigare i *Ench* 15=*Vat* 21.

¹²⁶ Textens betydelse kan uppfattas som oklar. Handskriftstraditionen av *Ench* uppvisar olika varianter istället för παρὰ μίαν ἦταν καὶ ἔνδοσιν (genom en förlust eller en reträtt), t.ex. παρὰ μίαν ἡμέραν καὶ ἐν πᾶγμα (på en enda dag eller med en enda handling), vilket kan anses göra textens logik mer tydlig.

Par 69

Εἰς ποῖον ἔτι χρόνον ἀναβάλλῃ ἀρέσαι θεῶ; ποῖαν ἡλικίαν προσδοκᾷ; οὐκέτι εἶ μαιράκιον, ἀλλ' ἀνήρ ἤδη τέλειος. ἐὰν καὶ νῦν ἀμελήσῃς καὶ αἰεὶ προθεσμίας ἐκ προθεσμιῶν διδῶς σεαυτῷ καὶ ἡμέρας ἐξ ἡμερῶν ὀρίζῃ ἐν αἷς μέλλεις ἀρέσαι θεῶ, λήσεις σεαυτὸν οὐ προκόπτοντα, ἀλλὰ καὶ κλεπτόμενον ἕως οὗ καὶ τὸ τέλος φθάσῃ.

ἀξιώσον οὖν σεαυτὸν ἤδη ὡς τέλειον πονῆσαι ἐν τῇ ἀσκήσει καὶ προσοχῇ, ὅτι ἐνταῦθά ἐστιν ὁ ἀγὼν καὶ ἡδη πάρεστιν καὶ οὐκ ἐπιδέχεται ἀναβολήν· σκόπει δὲ ὅτι ἐνδοσις μία(ς) ἀρετῆς ἢ ἐπίτασις στεφανοῦ τὸν ἀγωνίστην ἢ ἀστεφάνωτον παρέ(ρ)χεται.

οὕτως ὁ μακάριος Παῦλος ἀγωνισάμενος ἔλεγεν· τὸν καλὸν ἀγῶνα ἠγωνίσμαι, καὶ λοιπὸν ἀπόκειται μοι ὁ τῆς δικαιοσύνης στέφανος. σὺ δέ, εἰ καὶ μὴ εἶ Παῦλος, ἀλλ' οὕτως ἀγωνίζου, ὡς ὁμοῖος αὐτῷ εἶναι βουλόμενος.

Hur länge ska du vänta med att behaga Gud? Vilken fas i livet inväntar du? Du är inte längre en pojke, utan redan en fullvuxen man. Och om du nu är försumlig och jämt gör uppskov efter uppskov och låter dag följa på dag – dagar då du borde ägna dig åt att behaga Gud – så döljer du för dig själv att du inte har gjort några framsteg, och du förblir en tjuv ända till dess att slutet kommer.

Sätt alltså genast igång med att bevärdiga dig själv att slita såsom en fullvuxen i övning och uppmärksamhet, därför att sådan är kampen, och den är redan här, och det medges icke något uppskov. Men märk väl att en enda reträtt i fråga om dygd eller ansträngning antingen bekröner rivalen eller gör att man ej själv blir bekrönt.

Så här skrev den salige Paulus, sedan han utkämpat sin kamp: ”Jag har utkämpat den goda kampen, och slutligen har rättfärdighetens segerkrans tilldelats mig”. Men du, även om du inte är någon Paulus, så måste du kämpa på samma sätt, eftersom du vill vara lik honom.

I den inledande frågan i *Ench* 51, ”Hur länge ska du vänta med...” har τὸ τῶν βελτίστων ἀξιοῦν σεαυτὸν (att anse dig själv vara värdig det allra bästa) ersatts av ἀρέσαι θεῶ (att behaga/förhårliga/blidka Gud), ett uttryck som återfinns hos Paulus i Rom 8:8.¹²⁷ *Par* tar här tillfället i akt att göra texten mer kristet präglad: strävan gäller inte att anse sig själv värdig det allra bästa, utan att behaga Gud.

Sedan väljer författaren till *Par* att korta ned texten genom att ta bort meningarna med det övertygande förnuftet, (τὸν αἰροῦντα λόγον), de filosofiska satserna (τὰ θεωρήματα) och läraren (διδάσκαλον) som man överlåter sin personliga utveckling till. Vid påminnelsen om att läsaren inte är ett barn utan fullvuxen, repeterar *Par* det överordnade syftet, att vi ska behaga gud (ἀρέσαι θεῶ) varje dag. Konsekvensen om vi inte gör det är att vi förblir tjuvar ända till den yttersta dagen (κλεπτόμενον ἕως οὗ καὶ τὸ τέλος φθάσῃ). Motsvarande konsekvens hos Epiktetos, det vill säga om vi inte rycker upp oss, är att vi förblir obildade (ιδιώτης) i liv som i död.

Ench 51:2 har modifierats genom att βιοῦν ὡς τέλειον καὶ προκόπτοντα har blivit ὡς τέλειον πονῆσαι ἐν τῇ ἀσκήσει καὶ προσοχῇ¹²⁸, d.v.s. προκόπτοντα (framåtsträvande) är borttaget, och ”leva” har blivit ”slita i övning och uppmärksamhet”, vilket förmodligen klingade mer monastiskt redan på den tiden. Sedan hoppar *Par* över resonemanget om den oöverskridliga lagen (νόμος ἀπαράβατος) samt listan över saker som möter oss, och fångar istället direkt upp kamptemat, dock utan omnämnande av de olympiska spelen. Den något oklara framställningen i originaltexten om reträttens konsekvenser har här fått en tydligare motsvarighet: om man ger upp kommer motståndaren vinna, eller man går åtminstone miste om segern.

I *Ench* 51:3 har *Par* liksom *Nil* ersatt Sokrates med Paulus, såsom det föredömliga exemplet på en rätt strävan. *Par* väljer att citera ur Andra Timoteusbrevet,¹²⁹ men avslutar sedan som i originaltexten med en uppmaning att efterlika förebilden så gott det går.

¹²⁷ Rom 8:8: οἱ δὲ ἐν σαρκὶ ὄντες θεῶ ἀρέσαι οὐ δύνανται (Men de som befinner sig i köttet kan inte behaga Gud.) Andra ställen med uttrycket ἀρέσαι τινι: 1 Kor 7:32–34; 1 Tess 2:4,15; 2 Tim 2:4; Mark 6:22; Matt 14:6.

¹²⁸ Ordet προσοχῇ (uppmärksamhet, omsorg) har vi tidigare mött i *Ench* 33:6.

¹²⁹ Se 2 Tim 4:7f, och observera hur *Par* utesluter en del av texten: τὸν καλὸν ἀγῶνα ἠγωνίσμαι, τὸν δρόμον τετέλεκα, τὴν πίστιν τετήρηκα· λοιπὸν ἀπόκειται μοι ὁ τῆς δικαιοσύνης στέφανος, ὃν ἀποδώσει μοι ὁ κύριος ἐν

Sammanfattning

Vi har sett hur *Nil* och *Vat* endast gör marginella ändringar. *Nil* utesluter ήδὺ, medan *Vat* saknar ἄδοξον, men det är oklart varför. Både *Nil* och *Vat* omnämner de olympiska spelen, men de saknas hos *Par*. Både *Nil* och *Par* ersätter Sokrates med (den salige) Paulus, medan *Vat* ersätter Sokrates med Antonios den store. *Par* förkortar originaltexten och gör flera ändringar med uppenbar adress till den kristna publiken, såsom införandet av stråvan efter att behaga Gud (ἀρέσαι θεῶ), och ett citat ur 2 Tim.

Ench 52

Här diskuterar Epiktetos tre punkter (τόποι) inom filosofin; nämligen lärosatser, härledning av lärosatser, samt logisk argumentation för sådana härledningars giltighet. Epiktetos menar att det gängse filosofiska samtalet främst kretsar kring den sistnämnda punkten, fastän den förstnämnda är så mycket viktigare. Texten sticker ut i *Encheiridion* eftersom den är ovanligt "filosofisk", och därför borde kunna ge oss mer information om de kristna redigerarnas inställning till filosofin.

1. Ὁ πρῶτος καὶ ἀναγκαιότατος τόπος ἐστὶν ἐν φιλοσοφίᾳ ὁ τῆς χρήσεως τῶν δογμάτων¹³⁰, οἷον ὁ τοῦ μὴ ψεύδεσθαι· ὁ δεῦτερος ὁ τῶν ἀποδείξεων, οἷον πόθεν ὅτι οὐ δεῖ ψεύδεσθαι· τρίτος ὁ αὐτῶν τούτων βεβαιωτικὸς καὶ διαρθρωτικὸς, οἷον πόθεν ὅτι τοῦτο ἀπόδειξις· τί γὰρ ἐστὶν ἀπόδειξις, τί ἀκολουθία, τί μάχη, τί ἀληθές, τί ψεῦδος;

2. Οὐκοῦν ὁ μὲν τρίτος τόπος ἀναγκαῖος διὰ τὸν δεῦτερον, ὁ δὲ δεῦτερος διὰ τὸν πρῶτον· ὁ δὲ ἀναγκαιότατος καὶ ὅπου ἀναπαύεσθαι δεῖ, ὁ πρῶτος. ἡμεῖς δὲ ἔμπαλιν ποιούμεν· ἐν γὰρ τῷ τρίτῳ τόπῳ διατρίβομεν καὶ περὶ ἐκεῖνόν ἐστιν ἡμῖν ἢ πᾶσα σπουδή, τοῦ δὲ πρώτου παντελῶς ἀμελοῦμεν. τοιγαροῦν ψευδόμεθα μὲν, πῶς δὲ ἀποδείκνυται ὅτι οὐ δεῖ ψεύδεσθαι, πρόχειρον ἔχομεν.

Den främsta och viktigaste punkten i filosofin är tillämpningen av lärosatserna, t.ex. av satsen att man inte ska ljuga. Den näst viktigaste punkten är härledningen av lärosatserna, t.ex. beviset för varför man inte ska ljuga. Den tredje viktigaste punkten är bekräftandet och förklarandet av dessa härledningar, som försäkrar att beviset duger. Ty vad är egentligen ett bevis, vad är en logisk implikation, vad är en motsägelse, vad är sant och vad är falskt?

Den tredje punkten är förstas nödvändig på grund av den andra, och den andra är i sin tur beroende av den första, men den punkt som det är allra viktigast att stanna upp vid, det är den första. Men vi börjar bakifrån: det är på den tredje punkten som vi lägger vår tid, ja på den lägger vi all vår energi, under det att vi fullständigt försummar den första. Följaktligen ljuger vi, men vi vet precis hur man bevisar att man inte ska ljuga.

Nil

Ench 52 saknas helt.

Vat 72

I stort identiskt med *Ench 52*. Ordet διαρθρωτικός (förklarande) har bytts ut mot διορθωτικός (förbättrings-, rättande), men det kan vara en oavsiktlig ändring; orden är ju ganska lika. Det finns flera andra versioner av ordet i olika handskrifter av *Ench*.¹³¹

Par

Ench 52 saknas helt.

ἐκεῖνη τῇ ἡμέρᾳ, ὁ δίκαιος κριτής, οὐ μόνον δὲ ἐμοὶ ἀλλὰ καὶ πᾶσιν τοῖς ἡγαπηκόσι τὴν ἐπιφάνειαν αὐτοῦ (Jag har utkämpat den goda kampen, jag har fullbordat loppet, jag har vaktat tron: och slutligen har rättfärdighetens segerkrans tilldelats mig, den krans som herren, den rättfärdige domaren, ska överlämna till mig på den dagen, och inte bara till mig utan till alla som älskar hans uppenbarelse.)

¹³⁰ Andra handskrifter: θεωρημάτων.

¹³¹ Se Boter (1999), s. 339.

Sammanfattning

Både *Nil* och *Par* saknar *Ench 52*, troligtvis avsiktligt. Man kan spekulera i om texten, med sina filosofiska diskussioner om bevisföring, implikation och motsägelser, uppfattades som alltför filosofiskt fördjupad. Det är möjligt att författarna inte kände igen sig i originaltextens problemställning: att man generellt ägnar sig alltför mycket åt teoretiska logikövningar, på bekostnad av praktisk handling utifrån den rätta etiken. Själva slutsatsen, att det viktigaste är att leva som man lär, var förmodligen något som de kristna författarna utan problem kunde skriva under på.¹³²

Ench 53

Epiktetos ger fyra citat som man i alla livets lägen bör ha redo. Det första lär vara ett citat från Kleanthes, som finns belagt i latinsk översättning,¹³³ det andra sägs vara hämtat från en förlorad tragedi av Euripides,¹³⁴ det tredje är från Platons dialog *Kriton* (43d), och det fjärde från Platons version av *Sokrates försvarstal* (30cd). Väljer de kristna redigerarna att avsluta handboken på samma sätt som originalet med dessa fyra citat, eller önskar de en annan avslutning?

1. Ἐπὶ παντὸς πρόχειρα ἔκτεον ταῦτα·

Ἄγου δέ μ', ὦ Ζεῦ, καὶ σύ καὶ ἡ Πεπρωμένη,
ὅποι ποθ' ὑμῖν εἰμι διατεταγμένος·
ὡς ἔψομαι γ' ἄοκνος· ἦν δέ μὴ θέλω
κακὸς γενόμενος, οὐδὲν ἦττον ἔψομαι.

Du bör i alla lägen ha följande citat i beredskap:

Led mig o Zeus, och du o Öde,
Dithän jag av er befallts
Ty jag ska följa utan att tveka, men om jag inte vill
eftersom jag är ond, så kommer jag följa icke desto
mindre.

2. Ὅστις δ' ἀνάγκη συγκεχώρηκεν καλῶς,
σοφὸς παρ' ἡμῖν, καὶ τὰ θεῶν ἐπίσταται.

3. Ἄλλ', ὦ Κρίτων, εἰ ταύτη τοῖς θεοῖς φίλον, ταύτη
γινέσθω.

4. Ἐμὲ δὲ Ἄνυτος καὶ Μέλητος ἀποκτείνει μὲν
δύναται, βλάψαι δὲ οὔ.

Den som ger efter för nödvändigheten, är vis enligt
oss, och har kännedom om det gudomliga.

Men Kriton, om detta är vad gudarna önskar, må det
så ske.

Anytos och Meletos kan förvisso döda mig, men
däremot icke skada mig.

Nil 72–[73]

Nil 72 finns i alla handskrifter, och innehåller blott en variant av det fjärde citatet (ur *Försvarstalet*). Den lyder:

ἀποκτείνει μὲν τίς με δύναται, βλάψαι δὲ οὔ.

En viss person kan förvisso döda mig, men däremot
icke skada mig.

Vi ser här hur författaren byter ut originalets Ἄνυτος καὶ Μέλητος mot det indefinita pronomenet τίς (någon, en viss). Boter menar att vi här har ännu ett exempel på klumpigheten hos författaren av *Nil*.¹³⁵ Problemet, menar Boter, ligger i att *Nil 72* kommer helt plötsligt, direkt efter *Nil 71* (se *Ench 51* ovan), och att det inte är klart vad pronomenet με syftar på. I originaltexten introduceras citaten med texten Ἐπὶ παντὸς πρόχειρα ἔκτεον ταῦτα·, och det är uppenbart för alla att "jag" (mig) i texten syftar på Sokrates. Här blir "jag" istället textens författare eller läsare. Man kan fundera på om inte en del munkar borde ha känt igen uttrycket från Sokrates försvarstal, också då egennamnen ersatts av τίς. Det är ju fråga om en text som var mycket spridd under senantiken. Om författaren av *Nil* själv inte kände till försvarstalet,

¹³² Jfr t.ex. Jak 2:20: θέλεις δὲ γνῶναι, ὃ ἄνθρωπε κενέ, ὅτι ἡ πίστις χωρὶς τῶν ἔργων ἀργή ἐστίν; (Men nog vill du veta, innehållslösa människa, att tron utan gärningar är dysfunktionell?)

¹³³ Kleanthes SVF I 527, förekommande i Senecas brev till Lucilus 107:11; se den latinska wikipediasidan <https://la.wikipedia.org/wiki/Cleanthes> för den latinska översättningen av citatet.

¹³⁴ Euripides fragment 965 Nauck.

¹³⁵ Boter (1999), s. 158.

och heller inte förväntade sig att hans omgivning skulle göra det, har vi kanske en indikation på att texten snarare härrör från ”medeltidens kulturella mörker”, än ”senantikens falnande låga”.

Nil 73 finns bara i vissa handskrifter, och lyder:

Παρήγγειλε γὰρ ὁ κύριος μὴ δυναμένους βλάψαι μὴ φοβεῖσθαι, λέγων· ἴμὴ φοβηθῆτε ἀπὸ τῶν ἀποκτεινόντων τὸ σῶμα, τὴν δὲ ψυχὴν μὴ δυναμένον ἀποκτεῖναι· φοβηθῆτε δὲ μᾶλλον τὸν δυνάμενον καὶ ψυχὴν καὶ σῶμα ἀπολέσαι ἐν γενένη. ἴ αὐτῷ ἢ δόξα εἰς τοὺς αἰῶνας· ἀμήν.

Ty Herren förmanade oss att inte frukta dem som inte kan göra någon skada, då han sa: "Frukta inte dem som kan döda kroppen men inte själen, utan frukta snarare honom som kan fördärva både själ och kropp i Gehenna." Ära åt honom i evighet, Amen.

Citatet i texten är en ordagrann återgivning av Matt 10:28, där i likhet med vissa nytestamentliga handskrifter φοβηθῆτε (aorist konjunktiv) föredragits framför φοβεῖσθε (presens imperativ). "Åt honom" (αὐτῷ) i den avslutande doxologin syftar förstås tillbaka på Herren (ὁ κύριος), vilket alltså är samma person som den som kan (τὸν δυνάμενον) kasta själ och kropp i Gehenna. Spanneut skriver att det här stället är det enda viktiga tillägget i *Nil*.¹³⁶

Vat 73

Vat behåller i stort *Ench* 53 som det är, men gör ett antal signifikanta ändringar. Anropet till Zeus och Ödet i det första citatet från Kleanthes har här blivit en omformulerad bön:

Ἄγε με ὁ θεὸς καὶ ἡ διὰ πάντων φοιτῶσα ποιητικὴ καὶ κινητικὴ αἰτία

Led mig o Gud och du Ursprung, som ständigt skapar och sätter i rörelse.

Zeus har alltså ersatts av det mer allmänna "Gud", och Ödet (ἡ Πεπρωμένη) har ersatts med det svåröversatta αἰτία (orsak, grund, ursprung; skuld). Min hypotes vid översättningen har varit att ἡ αἰτία här ska ses som en slags apposition till ὁ θεός, så att det inte är fråga om två olika personer eller företeelser, utan en och samma. Gud ses i så fall som ett ursprung eller en orsak för allting, som har skapat allting (ποιητικὴ) och som håller allting vid liv (κινητικὴ).¹³⁷

Uttrycket är emellertid troligtvis hämtat från den hedniska författaren Simplikios kommentar över *Encheiridion*.¹³⁸ Om uttrycket är hämtat från Simplikios kommentar, är det mycket möjligt att författaren till *Vat* hade tillgång till hela denna kommentar då han författade sin version, vilket förstås är väldigt intressant. *Vat* använde sig i så fall inte bara av en hednisk originaltext i sitt arbete, utan också av en hednisk kommentar, författad av en man som förföljdes av kyrkan för sin icke-kristna tro.

Euripidescitatet (det andra citatet) har behållits oförändrat (inklusive omnämmandet av τὰ θεῖα, "det gudomliga"), medan de två citaten från Platon har justerats. Det från Kriton har blivit:

Ἄλλ', ὃ κρείττων εἶ, ταύτη τῷ θεῷ φίλον, ταύτη γινέσθω.

Men, du blir en bättre människa därigenom att du låter saker ske i enlighet med guds vilja. (fritt översatt)

¹³⁶ Spanneut (1960), s. 836.

¹³⁷ Se Ps 104 om Gud som skapare och som uppehållare av liv.

¹³⁸ Se Boter (1999), s. 260. Texten är från Simplikios kommentar LXXI 11–13 (eller LXXIII, alternativ indelning) och lyder: εὐχεται δὲ οὗτος (Κλεάνθης) ἐν τοῖς ἱαμβείοις τούτοις ἄγεσθαι ὑπὸ θεοῦ καὶ τῆς ἀπ' αὐτοῦ διὰ πάντων ἐν τάξει φοιτώσης αἰτίας ποιητικῆς τε καὶ κινητικῆς, ἣν Πεπρωμένην καὶ Εἰμαρμένην ἐκάλει (...). (Kleanthes bad med följande jambiska versrader att få bli ledd av Gud och av den från honom utgående alltid iordningbringande Orsaken, som skapar och sätter i rörelse, vilken han kallar ödet och det förutbestämda.)

Det är förstås omöjligt att avgöra om bytet Κρίτων → κρείττων är medvetet eller om det tillkom genom slarvig kopiering, av den ursprungliga författaren av *Vat*, eller någon medeltida skrivare. Meningen förlorar enligt mitt tycke lite av sin enhetliga struktur genom nämnda byte, och blir svåröversatt. Vi ser också (som vanligt) att gudomen har övergått från att anges i pluralis till singularis (τοῖς θεοῖς → τῷ θεῷ).

I citatet från försvarstalet har Ἄνυτος καὶ Μέλητος bytts ut mot πονηροὶ ἄνθρωποι (onda människor), men i övrigt ser det ut som i *Ench*.

Par 70f

70. Ἐπὶ πάσῃ περιστάσει καὶ παντὶ πειρασμῷ ἐπαγομένῳ ἡμῖν πρόχειρον ἔχωμεν τὸ λέγειν· ἴαγε ἡμᾶς, ὦ σῶτερ, σὺ καὶ τὸ ἅγιον σου πνεῦμα, ὅπου σοὶ καὶ ὅπως φίλον, ὡς ἐψόμεθα γε ἄοκνοι· εἰ γὰρ μὴ θέλομεν κακοὶ γενόμενοι, οὐδὲν ἦττον ἐψόμεθα. ὅστις δὲ ἐκὼν εὐπειθῶς ἔπεται θεῷ, σοφὸς παρ' ἡμῖν καὶ θεῷ δὲ προσφιλές· ὁ γὰρ τῷ θεῷ φίλον, τοῦτο ἡμῖν γενέσθαι εὐχόμεθα.⁷

71. Βιοῦντας γὰρ οὕτως ἡμᾶς βλαβῆναι ὑπὸ τινος ἀδύνατον. κἂν γάρ, ὡς νομίσουσι, συσκευάσωνταί τινες, κἂν ὑπερβῶσιν ὕβρεις καὶ διώξεις καὶ εἰς φόνους χωρήσωσι, φονεῦσαι μὲν δύνανται, βλάψαι δὲ οὐδαμῶς. ὡς γὰρ μὴ δυναμένων βλάψαι παρήγγειλεν ὁ κύριος λέγων· ἴμὴ φοβεῖσθε ἀπὸ τῶν ἀποκτενόντων τὸ σῶμα, τὴν δὲ ψυχὴν μὴ δυναμένων ἀποκτεῖναι.⁸

70. I varje omständighet och i varje frestelse som drabbar oss må vi hålla följande i beredskap att uttala: "Led oss o frälsare, du och din helige ande, dithän och på det sätt som du önskar, ty vi ska följa dig utan att tveka, och om vi inte vill eftersom vi är onda, så kommer vi följa dig icke desto mindre. Den som med övertygelse villigt följer Gud, är vis enligt oss och Gudi behaglig. Ja det som gud har kärt, det ber vi skall ske med oss.

71. Ty det är omöjligt att vi skadas av något om vi lever på det sättet. Och om några hittar på något lurrt, såsom somliga plägar göra, om de tillgriper våld och förföljelse, ja till och med mord, så kan de förvisso mörda oss, men ingalunda skada oss. Ty Herren förmanade oss att inte frukta dem som inte kan skada, då han sa: "Frukta inte dem som å ena sidan dödar kroppen, men som å andra sidan inte kan döda själen."

Vi ser här hur *Par* till att börja med ändrar den inledande frasen Ἐπὶ παντὸς πρόχειρα ἐκτέον ταῦτα: till Ἐπὶ πάσῃ περιστάσει καὶ παντὶ πειρασμῷ ἐπαγομένῳ ἡμῖν πρόχειρον ἔχωμεν τὸ λέγειν, d.v.s. *Par* anger prövningar/frestelser som möjliga situationer då de följande citaten kan komma väl till pass, och man ska inte bara ha dem redo i sitt huvud, utan också vara redo att uttala dem (τὸ λέγειν).

Bönen till Zeus och Ödet har ändrats till en bön om ledning till den kristne guden, här åkallad genom epitetet frälsare, σῶτερ (syftande på sonen i Treenigheten) och som den helige ande: τὸ ἅγιον σου πνεῦμα. Vi ser hur *Par* behåller strukturen i de två första citaten i *Ench*, men gör flera ändringar och tillägg för att stärka textens kristna karaktär. I Euripidescitatet har uttrycket Ὅστις δ' ἀνάγκη συγκεχώρηκεν καλῶς, vilket jag har uppfattat ungefär som "Den som ger efter för nödvändigheten" ersatts av ὅστις δὲ ἐκὼν εὐπειθῶς ἔπεται θεῷ, och därmed har krav på frivillighet (ἐκὼν) och övertygelse (εὐπειθῶς) introducerats. "Att ge rum för det nödvändiga" har blivit att "följa Gud", och att ha kännedom om det gudomliga (τὰ θεῖ' ἐπίσταται) har blivit "att vara Gudi behaglig" (θεῷ δὲ προσφιλές).

I substitutet för Kritoncitatet ber sedan *Par* att Guds vilja (ὁ τῷ θεῷ φίλον) må ske med oss.¹³⁹ Citatet från Försvarstalet har skrivits om med citering av Matt 10:28 (i likhet med vissa textvarianter av *Nil*), men budskapet är ungefär detsamma som i originaltexten.

Sammanfattning

Vi har sett hur de tre redigerarna behandlar *Ench* 53 på olika sätt.

¹³⁹ Jfr den tredje bönen i Fader vår (Matt 6:10) "Ske din vilja..." (γενηθήτω τὸ θέλημά σου, ὡς ἐν οὐρανῷ καὶ ἐπὶ γῆς.)

Nil (enligt flertalet handskrifter) låter bara en enda mening vara kvar av de ursprungligen fyra citaten, och denna mening (ἀποκτεῖναι μὲν τίς με δύναται, βλάψαι δὲ οὐ) upplevs förmodligen av en oinsatt läsare som både lösryckt och tämligen meningslös i sammanhanget.

Vat är varsam med originaltexten och gör ett antal mindre ändringar, t.ex. förekommer en intressant bön till orsaken/ursprunget (ἡ διὰ πάντων φοιτῶσα ποιητικὴ καὶ κινητικὴ αἰτία) som förmodligen hämtats från Simplikios kommentar över *Encheiridion*.

Par bearbetar de fyra citaten på ett medvetet sätt, så att budskapet i vart och ett av dem kommer fram, men så att de inte längre går att urskilja eller identifiera. Istället har vi fått en språkligt och semantiskt sammanhängande textmassa, med tydlig adress till en kristen publik.

7. Slutsatser

Efter att ha studerat ungefär en tredjedel av *Encheiridion*, med tillhörande versioner hos de kristna författarna, är det nu tid att formulera studiens slutsatser. Vi genomför analysen utifrån de två punkterna under rubriken ”Syfte och frågeställning” som studien avser att generera ökad kunskap kring. Den första punkten gäller de kristna redigerarnas kunskaper om och inställning till den grekiska bildningen och filosofin, och den andra punkten gäller kontexten i vilken de kristna versionerna tillkommit. Dessa bägge kategorier är inte ömsesidigt uteslutande, och därför svåra att avgränsa, men generellt har jag försökt att samla avlägsnandet av det hedniska under den första punkten, och införandet av det kristna under den andra punkten. Det finns förstås nackdelar med en sådan uppdelning: ofta sker dessa processer samtidigt genom en och samma ändring i texten. Jag menar dock att det finns en viktig fördel med att hålla isär utsuddandet av hedniska förtecken och tillfogandet av kristna konnotationer: vi får två frihetsgrader istället för en att studera i analysen av redigerarnas arbete. Jag har också i någon mening separerat ”kultur” och ”religion” i analysen för att skapa struktur och ordning, även om religion väl också får ses som ett kulturuttryck, trots Wifstrands idoga hävdande av motsatsen.¹⁴⁰

Analysen utifrån de två frågeställningarna mynnar sedan ut i ett försök att kort karaktärisera var och en av de tre kristna redigerarna, den värld de levde i och den publik de vände sig till. Sedan diskuterar vi den övergripande frågan varför *Encheiridion* överhuvudtaget blev föremål för monastisk revision, med implikationer på vår förståelse av kulturmötet mellan den kristet-monastiska och den grekisk-romerskt antika världen. Sist blickar vi framåt och ger förslag på ämnen för vidare studier.

För icke-grecistens skull har jag genomgående försökt undvika alltför mycket grekisk text här i slutsatsdelen. För närmare detaljer om grekiskan i den analyserade texten hänvisas till huvudstudiet.

7.1. De kristna redigerarnas kunskaper om och inställning till den grekiska bildningen och filosofin

7.1.1. Filosofi

När det gäller redigerarnas relation till Epiktetos filosofi finns det mycket att säga, som skulle föra oss till en diskussion som lika mycket handlar om teologi och etik som filosofi. Här begränsar vi oss därför till deras inställning till filosofi i allmänhet och till olika filosofiska konnotationer.

Vi börjar med att sammanställa hur de kristna redigerarna förhåller sig till namngivna hedniska filosofer i den del av *Ench* som studerats. Se nedanstående tabell:

¹⁴⁰ Se Wifstrand (1957), inledningen.

<i>Ench</i>	Filosof	<i>Nil</i>	<i>Vat</i>	<i>Par</i>
5	Sokrates	Behåller	Ersätter med Paulus	Ersätter med ”apostlar och martyrer”
15	Diogenes och Herakleitos	Utesluter	Ersätter med Antonios och Euthymios	Utesluter
29:4	Sokrates/Eufrates	Ersätter med ”någon av de visa”	Ersätter med Johannes Chrysostomos	Hela texten saknas
33:12	Sokrates och Zenon	Ersätter med ”någon av de dygdiga”	Ersätter med Gregorios och Basileios	Utesluter
46:1	Sokrates	Ersätter med ”filosoferna”	Ersätter med Arsenios	Ersätter (delvis) med Paulus
49	Chrysippos	Hela texten saknas	Ersätter med kung Salomo	Utesluter
51:3	Sokrates	Ersätter med Paulus	Ersätter med Antonios	Ersätter med Paulus

Endast en gång har namnet på en hednisk filosof fått vara kvar, nämligen Sokrates i *Nil* 10, motsvarande *Ench* 5. I övrigt har själva namnen eller hela stycket där de förekommer uteslutits, eller ersatts med pronomen eller av namn på kristna karaktärer. Resultatet tyder på ett relativt ringa intresse för hednisk filosofi hos de kristna redigerarna. De räknade förmodligen inte med att deras publik var särskilt intresserad av de tänkare som texten inspirerats av, utan innehållet i sig var viktigare. Här kontrasterar våra redigerare mot t.ex. en sådan kyrkofader som Basileios, som i sitt brev till de unga grekiskstudenterna ständigt anger sina hedniska källor, som en del i sin strävan att ge texten en bildad karaktär.¹⁴¹ Vi har dock svårt att veta om våra redigerare helt enkelt inte satte något värde i referenser från den ”bildade” antika världen, eller om de rentav hyste agg gentemot de hedniska filosoferna, och såg dem som en potentiell frestelse till mänsklig högfärd. Men det faktum att *Nil* ändå har kvar Sokrates på ett ställe, och än mer det faktum att flera andra positiva referenser till filosofin har fått finnas kvar (se nedan), talar för det förra alternativet, åtminstone hos *Nil*.

För att se hur de kristna redigerarna förhåller sig inte bara till nämnda filosofer, utan till filosofi och filosofer i allmänhet, sammanställer vi de studerade ställen i *Ench* där orden φιλοσοφία (filosofi) och φιλόσοφος (filosof) förekommer. Se nedanstående tabell:

<i>Ench</i>	Beskrivning	<i>Nil</i>	<i>Vat</i>	<i>Par</i>
22	Filosofens relation till omvärlden. ”Om du har lust att ägna dig åt filosofi...”	Behåller	Behåller	Ersätter med bl.a. ”eremit”
23	Nöj dig med att vara filosof!	Behåller	Behåller	Ersätter med ”att vara i allt som är helgat åt den ende Guden”
29:3, 4,7	”Filosof” i uppräknings av olika yrken. Uppmaning: håll dig till filosofens skrå eller den obildades.	Behåller	Behåller	Hela <i>Ench</i> 29 saknas.
32:1	... om du nu är en filosof!	Hela <i>Ench</i> 32 saknas	Behåller	Hela <i>Ench</i> 32 saknas
46	”Säg aldrig att du är filosof...”	Behåller	Behåller, men ersätter med ”munkar” på ett ställe.	Ersätter med ord för ”eremit”.
49	... så har du blivit en filolog istället för en filosof!	Hela <i>Ench</i> 49 saknas	Behåller	Ersätter med ord för ”eremit”
52	Läropunkter inom filosofin	Hela <i>Ench</i> 52 saknas	Behåller	Hela <i>Ench</i> 52 saknas

¹⁴¹ Maloney (2015, 1901).

Mönstret som framträder är mycket tydligt. *Nil* och *Vat* behåller filosofi-orden genomgående, medan *Par* utesluter dem helt.¹⁴² *Nil* och *Vat* accepterar därmed att själva se sig som filosofer, och de räknar med att deras läsare också identifierar sig som filosofer i någon mening. Därtill, med tanke på vad vi såg i föregående tabell, att hedniska filosofer ersatts av kristna apostlar och kyrkofäder i filosofiska textsammanhang, så betraktar *Nil* och *Vat* också kända kristna teologer som en typ av filosofer. Filosofin är något eftersträvansvärt för både *Nil* och *Vat*, men får inte ens nämnas av *Par*. Redan här framträder alltså en tydlig skillnad redigerarna emellan.

I detta sammanhang är det också intressant att studera hur redigerarna hanterar motsatsen till ordet filosof, ἰδιώτης (och dess avledningar), vilket kan översättas med privatperson, icke-filosof, obildad person etc., och som i det grekiska samhället ofta fungerade som en ned-sättande beteckning om dem som hellre ägnade sig åt heminredning och familje-angelägenheter än åt stadens gemensamma styrelse eller anrikningen av mänsklig kunskap. Ordet förekommer förutom i det redan studerade *Ench* 29:7 i tre kapitel i studien. I *Ench* 33:6,13,15 talas det om att undvika ”de obildades fester”, och om risken för att ”halka ner i det obildade tillståndet”, något som såväl *Nil* som *Vat* behåller, men som i *Par* försvinner genom olika omskrivningar; i fallet med festerna ersätts ”de obildades” med ”de världsligas”. I *Ench* 51:1, där man utan framsteg i sin utveckling slutar som en ”obildad person i liv och i död”, gäller samma sak: *Nil* och *Vat* behåller, medan *Par* ersätter ”obildad person” med ”tjuv”. I *Ench* 46 talas det om risken med att tala om filosofi bland de obildade, och om vikten av att istället visa upp de rätta handlingarna för dem, men här däremot behåller alla tre redigerarna orden för ”de obildade”. Vi ser alltså att författarna av *Nil* och *Vat* helt och hållet ställer upp på distinktionen mellan filosofer och obildade, och att författaren till *Par* åtminstone talar om ”obildade personer” på ett sätt som gör det klart att han varken räknar sig själv eller sina adressater dit. Möjligen avser han alla icke-kristna, eller personer som inte har eller söker insikt om den rätta läran eller den rätta livsföringen.

Bilden av *Par* nyanseras ytterligare om vi också beaktar ett annat ord för obildad, ἀπαιδευτος. I *Par* 33a, motsvarande *Ench* 26, har vi sett att *Par* menar att den sorg efter en avliden som bara tiden kan läka för ”de obildade”, den sorgen ”bör förnuftet ta sig an i förväg”. De som besitter förnuft (σύνεσις) behöver därför inte sörja på samma sätt som de obildade.

Vi har också sett hur samtliga redigerare behåller ”bildningstrappan” i slutet av *Ench* 5, där människor sägs agera på ett mer fullvärdigt sätt ju mer de undervisats, vilket visar på en stark tilltro till bildningens roll i en människas utveckling.

Hur visar sig de kristna redigerarnas inställning till filosofin utifrån deras förhållande till det filosofiska språket i *Encheiridion*? Här har vi svårt att dra några säkra slutsatser, eftersom *Encheiridion* är relativt fattig på filosofisk terminologi. Det mest filosofispäckade kapitlet, *Ench* 52, där ord som bevisföring, implikation, motsägelse etc. förekommer, har uteslutits i såväl *Nil* som *Par*, men står kvar så gott som orört i *Vat*. Epiktetos favoritord, proairesis (προαίρεσις) som vi mött i *Ench* 4, får vara kvar hos samtliga tre redigerare.¹⁴³ Ordet för filosofisk sats (θεώρημα) förekommer fyra gånger i *Ench* 46, och behålls där genomgående i *Nil* och *Vat*, men ändras i *Par* till det mer kristet klingande ”dogm, lära” (δόγμα), samt en

¹⁴² Se även t.ex. *Ench* 48:1, där filosofens ståndpunkt och karaktär kännetecknas av att vederbörande endast väntar sig all nytta eller skada från sig själv, och inte från det yttre. *Nil* (68) och *Vat* (66f) behåller, medan *Par* (64) ersätter filosofen med ”en gudi behaglig man” (θεοφιλοῦς δὲ ἀνδρὸς).

¹⁴³ Ordet προαίρεσις förekommer också två gånger i *Ench* 9, samt varsin gång i *Ench* 13 och *Ench* 30. I *Ench* 9 har *Nil* behållit ordet en gång, *Vat* bägge gångerna, medan *Par* i bägge fallen ersätter med ψυχή, ”själ”, vilket förstås är väldigt intressant. I såväl *Ench* 13 som *Ench* 30 behålls det av samtliga tre. Därtill har *Par* lagt till ordet på två ställen i *Par* 26 motsvarande *Ench* 19, vilket förstås är anmärkningsvärt: εἰ δὲ παρὰ φύσιν τρεπομένης τῆς προαιρέσεως, τὶ πρὸς σέ, τὸν κατὰ φύσιν βουλούμενον τὴν σὴν προαίρεσιν φυλάττει;

gång i *Ench* 51, där *Nil* och *Vat* behåller och *Par* utesluter.¹⁴⁴ Vi ser alltså att *Vat* är den version som har kvar mest av det filosofiska språket, *Par* uppvisar i de flesta fall utelämnanden eller ersättningar för filosofiska termer, medan *Nil* intar en mellanposition.

7.1.2. Hednisk kultur

I *Encheiridion* finns huvudsakligen två hänvisningar till den grekiska skönlitteraturen, nämligen till berättelsen om Oidipus och hans söner Eteokles och Polyneikes (*Ench* 31), skildrad av bl.a. Aischylos i ”De sju mot Thebe”, samt till Homeros (*Ench* 49). *Nil* ersätter Oidipussönerna med ”några av de känslolösa/vanvettiga”, medan *Vat* och *Par* helt utesluter den aktuella satsen. *Nil* saknar hela *Ench* 49, *Vat* har uteslutit omnämmandet av Homeros, medan *Par* behåller referensen till Homeros som en kontrast till evangeliets maning till handling.

Utöver dessa två ställen har vi också de fyra avslutande citaten i *Ench* 53 som Epiktetos uppmanar oss att alltid ha till hands, nämligen en bön av Kleanthes, en uppmaning att ”ge efter för nödvändigheten” från ett Euripidesfragment, samt två Platoncitater, ett från *Kriton* och ett från *Försvaret*. *Nil* återger endast en urvattnad variant av det sistnämnda citatet. *Vat* behåller de fyra citaten, men modifierar tre av dem så att de hedniska egennamnen försvinner. I det förstnämnda har *Vat* ett uttryck hämtat från Simplikios *Encheiridion*kommentar, vilket tyder på ett visst intresse hos författaren till *Vat* för den hedniska *Encheiridion*receptionen. *Par* modifierar citaten intill oigenkännlighet. Intresset för hednisk litteratur hos våra kristna redigerare tycks alltså inte vara särskilt stort, att döma av det ringa källmaterialet.

Från litteraturen övergår vi till andra kulturformer i den antika världen. De olympiska spelen nämns i såväl *Ench* 29 som i *Ench* 51 som exempel på situationer där det gäller att kämpa. I bägge dessa kapitel förblir texten orörd hos såväl *Nil* som *Vat*, medan *Par* saknar *Ench* 29 helt, samt utesluter omnämmandet i *Ench* 51=*Par* 69. I *Ench* 33:2 anges brottningskamper, hästkapplöpningar och idrottsstjärnor som tidens gängse samtalsämnen, vilket bejakas i *Nil* och *Vat*, men ersätts av annat i *Par*. I *Ench* 33:10f talas det också om besök på (offentliga) föreställningar på (amfi)teatern, samt föreläsningar (givna i offentlig regi). *Nil* skärper avrådan från att uppehålla sig mycket på teatern, *Vat* har ingen ändring, medan *Par* uppvisar byte av kontext: från teatern till torg och offentliga platser och från föreläsningar till besök i privata hem.¹⁴⁵ Vi kan alltså konstatera att varken författaren till *Nil* eller *Vat* finner det tillräckligt motiverat att utradera omnämmanden av kulturfenomen från den antika grekisk-romerska världen, medan *Par* utesluter dem genomgående. Vi ser hur *Par* utmärker sig som generellt mer främmande för hednisk kultur överhuvud.

7.1.3. Litterär kvalitet

Till den grekiska bildningen hör också språkanvändningen, och det lämpar sig därför att i det här sammanhanget också säga någonting om de kristna versionernas litterära kvalitet. Liksom för övrigt vet vi inte om de handskrifter vi har att tillgå idag återger de ursprungliga texterna, men om skillnaden mellan ursprungstext och handskrifter förutsätts vara relativt liten kan vi säga någonting om de ursprungliga redigerarnas skrivkonst.

¹⁴⁴ Samma mönster uppträder för ordet φαντασία, ett viktigt begrepp i Epiktetos filosofi, som *Par* flera gånger byter ut mot t.ex. det minst lika filosofiskt klingande λόγισμος. Spanneut hänvisar till *Ench* 1:5, *Ench* 19:2 och *Ench* 20, se Spanneut (1960), s. 837.

¹⁴⁵ Även andra referenser till det teatrala är utraderade i *Par*, t.ex. påminnelsen i *Ench* 17 om att du är skådespelare i ett drama enligt mästarens/regissörens vilja (μύμησο, ὅτι ὑποκριτῆς εἶ δρᾶματος, οἷου ἂν θέλῃ ὁ διδάσκαλος) har i *Par* 23 blivit en uppmaning att hålla sig på sin av Gud anvisade post (τὴν τάξιν φυλάττειν σε χρῆ εἰς ἣν σε ἔστησεν ὁ θεός). Likaså i *Ench* 37 där vi uppmanas att inte åta oss en roll över vår förmåga – här har rollen (τι πρόσωπον) ersatts av ”ett yrke” (ἐπάγγελμα) i *Par* 52.

Originaltexten, *Encheiridion*, är skriven på koinegrekiska,¹⁴⁶ d.v.s. den form av attiska som vann spridning i stora delar av Medelhavsområdet i samband med Alexander den stores erövringar. *Encheiridion* uppvisar inga spår av klassicismens språkkonserverande ideal eller retoriska fingerfärdigheter, utan vad vi sett i texterna i huvudstudiet är en sakprosa som bitvis ligger talspråket nära, och som påminner mycket om språket hos flera av de nytestamentliga författarna.¹⁴⁷

De kristna versionernas texter harmonierar i stort sett väl med originaltextens språk. Även om de kristna versionerna skrevs flera hundra år efter det att *Encheiridion* skrevs, tycks redigerarna ha använt sig av ungefär samma grekiska, såväl grammatiskt som vokabulärt. När det gäller texternas innehållsmässiga kvalitet, finns det dock, som vi har sett, skillnader versionerna emellan. Vi tar här upp några negativa aspekter. På flera ställen har *Nil* utmärkt sig som en version med ingrepp som tar bort originaltextens poäng, eller som leder till möjliga syftningsproblem. Dit hör *Nil* 35b (*Ench* 29:4), där Sokrates ersatts med ”någon av de visa”, följt av parentes: ”och vem kan likväl tala så som denne” – så vitt jag kan bedöma ett textmässigt misslyckande. Dit hör också ersättningen av Oidipus söner med ”några av de känslolösa/vanvettiga” i *Nil* 38 (*Ench* 31:4), möjligen också vad vi diskuterat i *Nil* 65 (*Ench* 46:1), samt definitivt *Nil* 72 (*Ench* 53), som kommer helt apropå efter *Nil* 71, och har pronomina med oklara syftningar.

Vat har betydligt färre utelämnanden och ingrepp i texten, vilket förstås också leder till minskad risk för misslyckanden. Vi har dock berört *Vat* 69 (*Ench* 49), där författaren i sin iver över att ha lyckats byta ut Chrysippos mot kung Salomo inte tycks ha tänkt på att uteslutandet av jämförelsen med Homeros leder till att meningen förlorar sin logik och poäng.

Par däremot har som vi sett gjort många ändringar och tillägg, men vi har knappt funnit några stilistiska problem alls i texten, även om *Par* 44 ger ett mindre imponerande intryck än övrig text som studerats.¹⁴⁸ Tvärtom har vi sett exempel på lägliga förtydliganden av originaltexten (*Par* 36, *Ench* 31:2) och på en storslagen redigeringsförmåga (*Par* 70f, *Ench* 53).

7.2. Kontexten i vilken de kristna versionerna tillkommit

7.2.1. Relation till familjeliv

I *Encheiridion* tas ofta relationen till familjemedlemmar upp som exempel på hur man bör förhålla sig till ”det yttre”. Vi har på flera ställen sett hur de kristna redigerarna utelämnar eller ersätter barn och hustru i texten. Här gör vi en kvantitativ sammanställning för att erhålla en helhetsbild:

<i>Ench</i>	Person(er)	<i>Nil</i>	<i>Vat</i>	<i>Par</i>
3	Barn, hustru	Behåller	Behåller	Ersätter med ”bror och vän”
11	Barn, hustru	Behåller	Utesluter hustrun	Ersätter barn med ”bror”, utesluter hustrun
14	Barn, hustru	Behåller	Behåller	Ersätter hustrun med bröder, ändrar möjligen från ”barn” till ”slavbarn”
15	Barn, hustru	Behåller	Behåller	Ersätter med ”vänner”

¹⁴⁶ Se Blomqvist & Jastrup (2009), s. 13–16 för en sammanfattning av grekiskans utveckling under hellenistisk och romersk tid, samt av språkkaraktäristika i NT.

¹⁴⁷ Se Wallace (1996), s. 17–30, speciellt s. 21, där Epiktetos stil räknas som ”litterär”, men nära gränsen till ”samtalsstil”: ”Epictetus would probably represent the lowest form of literary Koine – in fact, E. C. Colwell went so far as to say that the Greek of the Fourth Gospel was quite similar to that of Epictetus.”

¹⁴⁸ Spanneut tar också upp ett ställe i *Par* 3 (*Ench* 2:1) som textmässigt problematiskt (”nerveux”), se Spanneut (1960), s. 837.

18	Barn, hustru	Behåller	Behåller	Ersätter med ”yttre ting”
26	Barn, hustru	Behåller	Behåller	Ersätter med ”bror” och ”vän”
31:4	Hustrur, barn	Behåller	Behåller	Ersätter hustrurna med ”bröder”, behåller barn

Det står klart att *Nil* behåller alla de ställen där barn och hustru nämns, också när det är fråga om ”dina barn” och ”din hustru”. Man kan därvid fråga sig om *Nil* verkligen är skriven i och för en monastisk kontext, eller om den vänder sig till en mer allmänkristen publik, där familjelivet är en självklarhet.

Vat utesluter ”hustrun” på ett ställe, men gör i övrigt inga ändringar. Varför redigeraren gjorde ett utelämnande på just det här stället (*Ench* 11) förblir oklart, men det skulle kunna röra sig om ett plötsligt infall, eller ett slarvfel av antingen den ursprungliga redigeraren eller en senare kopierare.

Par utelämnar i samtliga studerade fall åtminstone ett av orden ”barn” och hustru”, men inte nog med det, familjeorden ersätts med ord som ”bror”, och ”vän”, vilket ger texten en mer monastisk prägel. Det är uppenbart att författaren av *Par* ser brödragemenskapen som den relevanta, och inte familjegemenskapen. Det framstår åtminstone ur denna synvinkel som mycket troligt att författaren själv kom från och vände sig till ett monastiskt sammanhang.

7.2.2. Monastiskt levnadssätt

Med monasticism avses såväl den eremitrörelse som anses ha uppkommit bland Egyptens ökenfäder,¹⁴⁹ som den klosterrörelse som sedermera utvecklades ur den förra. Att få kännedom om vilken kontext våra tre redigerare verkade i innebär bland annat att få veta om de levde i individuell avskildhet eller kommunitet, eller i något slags mellanting, vilket vardagsliv de förde, och vilken relation de hade till människor utanför deras egen rörelse.

Om vi börjar med redigerarnas användning av monastiska termer, så har vi flera gånger sett sådana i *Par*. I *Par* 29 (*Ench* 22) nämns ordet ἀναχωρητής (någon som har ”dragit sig tillbaka”, av motsvarande substantiv ἀναχώρησις och verb ἀναχωρέω), i det aktuella sammanhanget möjligen som en något nedsättande beteckning, ”enstöring” kanske. När författaren av *Par* vill tala om ”eremiter” för övrigt använder han ordet ἡσυχαστής (”stillsam, fridsam person”, av motsvarande substantiv ἡσυχία). Vi har sett två förekomster av detta ord, dels i *Par* 60 (*Ench* 46), ”säg aldrig någonsin att du är eremit”, samt i *Par* 66 (*Ench* 49) ”... så har du blivit en filolog istället för en eremit”. Det verkar alltså som om författaren identifierar sig mer som en ἡσυχαστής än som en ἀναχωρητής, men det är oklart exakt vilken form av monastiskt liv som termerna avser.¹⁵⁰

Några motsvarande termer hos *Nil* saknas i det undersökta materialet, och hos *Vat* har vi bara funnit ordet μοναχός (ursprunget till vårt ord ”munk”, men ursprungligen betydande ”ensam person”, ”eremit”), förekommande en gång i *Vat* 63 (*Ench* 46), och där fanns det inte med från början, utan det ursprungliga φιλόσοφοι ströks och ersattes med μοναχοί av någon, då handskriften skrevs på 1300-talet. Vid den tidpunkten var klosterrörelsen väl utvecklad, ja närmast institutionaliserad på många håll, och det är troligt att ordet var ämnat att betyda ungefär det vi idag avser med ”klostermunk”. Att den föreliggande handskriften tillkommit i en institutionaliserad kommunitet betyder dock inte att den ursprungliga *Vat*-texten gjorde det.

¹⁴⁹ Dunn (2003), s. 1–24.

¹⁵⁰ För en diskussion om relationen mellan termerna ἡσυχία och ἀναχώρησις i tidigkristen kontext, se Adnes (1960). Se även *Par* 23 (*Ench* 17) där ”härskare” (ἄρχοντα) har blivit ”klerk, präst” (κληρικόν). Skulle förekomsten av ett så efterklassiskt ord som κληρικός kunna hjälpa oss med dateringen av *Par*?

För att få mer information om karaktären hos redigerarnas monasticitet, sammanställer vi också några ställen som ger fingervisning om deras levnadssätt. Den allmänna tonen i *Encheiridion* är att det materiellt enkla livet är att föredra; man ska endast bemöda sig om sin kropps mest basala behov (*Ench* 33:7), men övningen (askesen) får inte gå till överdrift och bli en manifestation inför andra (*Ench* 47). I stort ser vi hur de kristna redigerarna ansluter sig till denna uppfattning, genom att göra relativt få ändringar.

Beträffande t.ex. måltider förekommer ordet συμπόσιον (symposium, dryckeslag, gästabad, fest etc.) på två ställen i *Encheiridion*, kap 15 och 46. Det betyder ordagrant ”drickande tillsammans”, och involverar därmed (åtminstone etymologiskt) alkoholhaltiga drycker med tillhörande berusning, vilket skulle kunna framstå som främmande eller förkastligt i vissa monastiska sammanhang.¹⁵¹ *Nil* och *Vat* har dock inga ändringar på dessa två ställen. *Par* har behållit ordet i *Ench* 15, men ersatt det med ἐστίασις (fest, bankett, middag) i *Ench* 46. Varför ordet ersatts på det ena stället men inte på det andra är oklart. Eftersom redigerarna inte tycks ha några större problem med ordet kan vi nog anta att de inte var så asketiska att de avstod från gemensamma måltider där alkoholhaltiga drycker serverades, utan tvärtom; beteendet där kunde framstå som något föredömligt (*Ench* 15). De såg inte ett συμπόσιον som en fyllefest med närvaro av ”unga pojkar”,¹⁵² utan som en hövlig ”middag”.¹⁵³ Att bröd annars var en viktig del av födan antyder *Par* 16 (*Ench* 12) som tillägger just ordet ”bröd” i listan över livsmedel som kan gå förlorade, även om vi också har en möjlig referens till nattvarden där.

När det gäller det erotiska tycks dock redigerarna strama åt tyglarna. *Nil* tillägger i *Ench* 33:7 att man också ska strunta i ”njutning”, med möjlig adress till det sexuella. Motsvarande adjektiv ”njutbart” är uteslutet ur *Nil* 71 (*Ench* 51:2), möjligen för att det inte ansågs vara något värt att kämpa för. Att ”kyssa” i *Ench* 3 har i *Par* 5 ersatts av ”älska” i mer allmänna termer. Uppmaningen att inte ägna mycket av sin uppmärksamhet åt att ha samlag (*Ench* 41) är utesluten i *Nil* och *Par*, men behålls i *Vat*. De sexuella njutningarna (avrådan från sex före äktenskapet) omnämnda i *Ench* 33:8 har helt utelämnats i *Nil* och ersatts av uppmaning till allmän kroppsdisciplin i *Par*, men behålls i *Vat*. *Par* uppvisar också i övrigt ett mindre intresse för det antika samhällets kroppsfokus, t.ex. ersätts episoden från badhuset i *Ench* 4 med en episod från en fest/middag, och uppmaningen att inte fokusera på sin tarmtömning i *Ench* 41 är helt utesluten i *Par*.

Vi ser alltså hur författaren av *Vat* inte tycks ha några problem alls med omnämningen av sådant som rör ”blommor och bin”, medan sådana saker tycks vara alltför främmande att ens nämna för författaren av *Par*.¹⁵⁴ *Nil* intar återigen en mellanställning med ett antal signifikanta ingrepp i originaltexten.

7.2.3. Relation till det omgivande samhället

Vid läsningen av *Par* har vi observerat ett negativt förhållande till det omgivande samhället. På somliga ställen anar vi en skepsis gentemot samhällets statussymboler och de ”uppburna”. I *Par* 6 (*Ench* 4) klagas det över ”de som har högre anseende än du”, de ”frispråkiga”, de

¹⁵¹ Bland t.ex. de eremitiska rörelserna i Egypten fanns det både grupper som tillät och som förbjöd alkoholintag, se Dunn (2003), s. 16.

¹⁵² Jfr Platons dialog ”Symposion”, Gästabudet.

¹⁵³ För detta talar också det faktum att en del handskrifter av NT har med ordet συμπόσια på ett ställe, i Mark 6:39 (berättelsen om brödundret).

¹⁵⁴ Även *Ench* 10 och 40 är relevanta i sammanhanget. I *Ench* 10 talas det om den överhängande frestelsen vid åsynen av καλὸν ἢ καλὴν (en vacker pojke eller flicka), vilket behållits i *Nil* och *Vat*, men i *Par* ändrats till γυναικὸς πρόσωπον (en kvinnas ansikte). Vi ser alltså hur författarna till *Nil* och *Vat* medger åsynen av barn som något sexuellt lockande, medan samma tanke avvisas av författaren till *Par*.

I *Ench* 40 suckas det över fjortonåriga flickor som uppfattar att det enda som föreligger dem är att dela säng med mannen (τογαροῦν ὀρθῶσαι, ὅτι ἄλλο μὲν οὐδὲν αὐταῖς πρόσεστι, μόνον δὲ συγκοιμῶνται τοῖς ἀνδράσι). *Nil* och *Vat* har kvar hela kapitlet oförändrat, medan det uteslutits ur *Par*.

”befallande”, d.v.s. vi anar en viss känsla av underlägsenhet och en avståndstagande attityd. Vi har också sett hur ordet ”världslig” används i negativ bemärkelse, t.ex. i *Par* 39 (*Ench* 33:2), *Par* 41 (*Ench* 33:6) och i *Par* 47 (*Ench* 33:13), där uttrycket λαμπρῶν τοῦ κόσμου, ungefär ”denna världens stjärngestalter” förekommer, förmodligen med en viss ironi i tonen. Världen är full av frestelser, som i möjligaste mån bör undvikas.

I *Par* 29 (*Ench* 22) och i *Par* 45 (*Ench* 33:10) har vi mött ordet πολιτεία, vilket i klassisk och nytestamentlig kontext åsyftar just medborgarskap eller civiliserat liv. Men som vi har nämnt har ordet här troligare betydelsen av ett slags ideal kristen livsföring i gudsgemenskap, i analogi med ordets betydelse hos t.ex. ökenfadern Paphnutius.¹⁵⁵

7.2.4. Relation till stoisk lära

Vi har på många punkter sett hur de kristna redigerarna bejaktar Epiktetos sätt att uttrycka den stoiska läran, även om hans text inte på något vis utgör en dogmatisk framställning av densamma, och även om mycket av det han undervisar om inte är något typiskt stoiskt. Den stoiska fysiken till exempel, med gudomlig ordning och styrning i kosmos, ligger den kristna skapelsetron nära, och vi har inte kunnat se några större avvikelser från Epiktetos framställning, t.ex. i *Ench* 31. Författaren till *Par* (36) använder sig här (*Ench* 31:2), liksom i *Par* 18 (*Ench* 14) av ordet διοίκησις, ”förvaltarskap” för att beskriva hur Gud styr allt här i världen till det bästa.

Den punkt i Epiktetos lära som förmodligen skulle ses som den mest kontroversiella ur ett kristet perspektiv är den till ytterlighet dragna distinktionen mellan ”inre” och ”yttre”, vilken leder till ett ointresse, ja närmast en likgiltighet inför andra människor. Det rör sig dels om en likgiltighet inför vad som händer andra människor, speciellt deras död, och här har vi i såväl *Ench* 3 som *Ench* 26 sett hur *Nil* och *Vat* inte gör några ändringar, medan *Par* på bägge ställena mjukar upp tonen något (se *Par* 5 respektive *Par* 33a). Och dels rör det sig om en likgiltighet inför vad andra människor gör. Exempelen vi berört härrör från *Ench* 33:8, där läsaren uppmanas att inte vara kritisk gentemot dem som har utomäktenskapligt sex, och från *Ench* 33:2, som berör samtal om andra människor. Enligt författaren till *Par* är det tillåtet att tala berömmande om andra människor (*Par* 39), något som *Nil* och *Vat* förbjuder genom att inte ändra originaltextens lydelse. Generellt kan vi alltså konstatera att *Nil* och *Vat* tycks instämma helt i originaltextens framhållande av allt yttre som i grunden ”likgiltigt” (även om ”bruket” av det yttre inte är likgiltigt), medan *Par* lättar något på denna dogm.

Något som däremot inte är ”likgiltigt” inom stoicismen är strävan efter lycka, eller lyckan själv för den delen. Boter¹⁵⁶ lyfter fram två exempel utanför vår studie där författaren till *Par* vänder sig mot begrepp för lycka, dels i *Par* 2 (*Ench* 1:4) där εὐδαιμονία (lycka) har blivit εἰλικρινῆς εὐλάβεια (ren/obländad fromhet), och dels i *Par* 31 (*Ench* 24:3) där μεγαλόφρων (högstämd) har ersatts med ἐλεύθερος (fri).

7.2.5. Kristen dogmatik

Vi har inte sett särskilt många referenser till den kristna läran hos våra redigerare, så det är vanskligt att dra alltför långtgående slutsatser om deras kyrkliga inriktning.

Det tydligaste ingreppet vad gäller gudsbilden är att originaltextens ”gudar” konsekvent, hos samtliga tre redigerare, har blivit ”Gud”. Kapitlet som framför andra berör förhållandet till gudarna, *Ench* 32, har uteslutits i *Nil* och *Par*, och *Vat* tar åtminstone bort referensen till Apollons orakel i Delfi. Gud som Givare (ὁ δοῦς) av allting vi menar oss äga (*Ench* 11) kvarstår utan ändring i samtliga tre versioner.

En annan sak beträffande gudsrelationen som vi noterat är en möjligen liberal inställning i *Nil* och *Vat* till det andra budet i dekalogen (missbruk av gudsnamnet), utifrån vidhållandet av

¹⁵⁵ Paphnutius & Vivian (1993).

¹⁵⁶ Boter (1999), s. 206f.

uttrycket νῆ τοὺς θεοὺς (νῆ τὸν θεόν) i *Ench* 29:2. Enligt traditionell kristendom bör ju gudsnamnet endast brukas vid undervisning om eller bön till Gud, och inte som t.ex. ett förstärkande uttryck, liknande svenskans ”herregud”. Samma tecken på liberalism ser vi då det kommer till frågan om eder.¹⁵⁷ *Ench* 33:5 slår visserligen fast att man bör undvika eder helt och fullt, men tillåter det ”i tillämpbara fall” (ἐκ τῶν ἐνότων). *Nil* och *Vat* saknar ändring, medan stycket uteslutits i *Par*.

En viktig punkt i den kristna läran, där också olika riktningar skiljer sig åt, är antropologin och synen på synd. Hur allvarlig är synden, och i vilken grad kan människan göra goda gärningar av egen kraft? De kristna redigerarna ger inte någon systematisk läroframställning, men man kan nog slå fast att de genom sitt bejakande av stora delar av det stoiska tankegodset i *Encheiridion* generellt uppvisar en tämligen ljus människosyn och en optimistisk tilltro till människans förmåga att med sin inneboende vishet själv utföra mycket av den erfordrade bättringen. Den lutherska betoningen av Guds nödvändiga ingripande i helgelseprocessen synes fjärran, medan den romersk-katolska inställningen, eller den ortodoxa för den delen, att Gud och människa samverkar då goda gärningar utförs, ligger närmare till hands. Människan ska kämpa, öva och inte skjuta upp sin bättring, utan ta saken i egna händer och ”vara en fullvuxen man” (*Ench* 51), vilket samtliga tre redigerare behåller oförändrat. Fokus är inte primärt den frälsande tron på Gud, ur vilken de goda gärningarna kommer enligt evangelisk syn, utan på den egna ansträngningen och förmågan att behaga Gud. Det är rimligt att anta att en dylik inställning var vanlig i de asketiskt-monastiskt inriktade sammanhangen vid denna tid.

Till synen på synd hör också synen på ondska. Ondskan i världen har inte tillkommit i ett givet syfte, och har ingen egen existens i sig själv, utan endast som motsats till, eller avsaknad av det goda. Så kan *Ench* 27 tolkas, så har Simplikios tolkat det, och vi kan anta att det var så de kristna redigerarna uppfattade saken. Det är förstås intressant att fråga sig huruvida det kristna avvisandet av manikeismen helt och hållet är ett resultat av dess judiska rötter och tidiga skrifter, eller om det i någon mån under de första århundradena av vår tideräkning har färgats av stoicismens uppfattning om saken. Det är dock en fråga som faller utanför ramarna för vår undersökning.

En av de mer intressanta utsagorna rörande ondska i *Encheiridion* är kanske den att det viktigaste är att vara *en* människa, ond eller god (*Ench* 29:7). Dragen till sin spets betyder förmodligen detta att det är bättre att vara genomd än att vackla mellan godhet och ondska. De två kristna redigerare som har med *Ench* 29, författarna till *Nil* och *Vat*, behåller utsagan i sina versioner, men så har den kanske också sin bibliska motsvarighet.¹⁵⁸

En annan intressant utsaga som vi diskuterat är förmaningen att inte tukta sina barn/sina slavar då de gör fel (*Ench* 12), eftersom det då finns risk att man rubbas i sin sinnesro. ”Det är bättre att din son/slav är elak än att du ständigt är på dåligt humör.” Denna tes vållade inga bekymmer för författarna till *Nil* och *Vat*, vilka utan synbart tvivel kopierade originaltexten. *Par* däremot ändrar argumentet helt till att det är bättre att själv anstränga sig, än att vara upptagen med slavars fel och sölanden (*Par* 15f). Och därefter kommer en intressant liknelse med läkaren som inte anklagar patienten för att vederbörande är sjuk, utan istället avhjälpes den skada som uppkommit.¹⁵⁹ Om jag uppfattar analogin rätt menar alltså författaren till *Par*

¹⁵⁷ För förbud mot eder, jfr t.ex. Matt 5:34–37, som inleds Ἐγὼ δὲ λέγω ὑμῖν μὴ ὀμῶσαι ὅλως... (Men jag säger till er att inte svära alls...).

¹⁵⁸ Jfr Brevet till Laodikeia i Upp 3:15f, där Gud beklagar sig över församlingens ljumhet, och hellre önskar att den vore varm eller kall.

¹⁵⁹ Jfr 51:a regeln i Basileios längre klosterregel, ”Let the superior employ corrective methods on the afflicted after the examples of doctors, not being angry with the sick but fighting the disease”, översättning citerad i Dunn (2003), s. 40.

att våra felanden inte behöver ses som brott mot Guds vilja och som föremål för Guds vrede, utan som ”sjukdomar” vi inte kan rå för, och som behöver botas av läkaren. Om nu läkaren identifieras med Gud får vi i detta avseende en gudsbild som ligger ganska nära stoikernas bild av gudomen – en gud utan vrede, som ständigt läker och uppehåller universum med sinnrik ordning och försyn.

7.2.6. Religionsutövning

De kristna redigerarna övertar och förstärker delvis det asketiska idealet i *Encheiridion*. Med askes avses här en ”övning” i självmedvetenhet och självkontroll, där enkelhet i fråga om mat, dryck och kläder är en förutsättning, men inte på något sätt ett självändamål. Epiktetos utesluter inte långtgående fasta eller självspäkning (jfr *Ench* 47), men det måste ske för ens egen skull, och inte som uppvisning inför andra. *Nil* och *Vat* ger bifall till detta, och *Par* tillägger att man inte ska visa upp sin ”uttorkade kropp” och inte ”flåsa oupphörligen” (*Par* 63). Det gäller enligt *Par* (69) att ”slita i övning och uppmärksamhet” (*Ench* 51), och i t.ex. *Par* 70 (*Ench* 53) kopplas askesen till kampen mot frestelser.

Som en konsekvens av den asketiska livsföringen och ringaktandet av det yttre betyder ära inför människor inte särskilt mycket. I *Ench* 18 får vi veta att vår ”ringa ära” inte angår oss. Här utelämnar författaren av *Vat* uttrycket ”min ringa ära” (ἡ δοξασία μου), medan författaren av *Par* ersätter med ”uppfattad ära” (ἡ τῆ δοκούση δόξη), och det verkar därför nästan som om de vill reservera sig och hävda att det visst finns en ära som är viktig, men att den inte är en ära inför andra människor, utan något annat. I *Vat* 71 (*Ench* 51) är det tvärtom ordet ἄδοξον (ärelös, utan ära) som är struket, av oklar anledning, men likväl antydande att det är något med ordet ”ära” som engagerar.

Dessa anmärkningar till trots är det dock tydligt att de kristna redigerarna övertar Epiktetos generellt ”enkla” ton, som även om den kryddats med ”den upplystes överlägsenhet” gentemot omgivningen, har en omisskännlig anti-intellektuell prägel. Vi ska aldrig erkänna att vi är filosofer, utan likt Sokrates skicka vidare dem som önskar hjälp att bli sådana till andra (*Ench* 46), och det viktigaste är inte kännedom om de krångliga skrifterna eller förmåga till skriftutläggning, utan att man handlar i enlighet med skrifterna (*Ench* 49). Vi har sett hur argumentet förstärks i *Par* 66, där vi till och med avråds från att ”tala med de som förstår sig på skrifterna”. Vi kan kanske därför sluta oss till att författaren till *Par* verkade i en miljö där detaljerade skriftstudier och predikan inför andra inte var det mest centrala, utan där betoningen istället låg på inre växt och ett riktigt levnadssätt.

Beträffande de mer konkreta religiösa bruken, så har vi studerat inställningen till offer, skrock och spådomskonst. Uppmaningen i *Ench* 31:5 att offra enligt fädernas sed på tillbörligt sätt har i *Nil* blivit ”att ta itu med en handling”, i *Vat* modifierats genom att en term för att offra drickoffer ersatts av ”att be” och i *Par* ersatts av en uppmaning att ge allmosor till behövande. Att de hedniska riterna och offren var otänkbara handlingar att befatta sig med för de kristna redigerarna är givet på förhand, men vad detta ringa källmaterial möjligen kan säga oss är att *Vat* i högre grad än de övriga ansluter sig till ett hedniskt/gammaltestamentligt språkbruk där ”rökoffer” och ”förstlingsoffer” får symbolisera bildliga offer av religiös hängivenhet. Detta språkbruk var emellertid otänkbart för författarna till *Nil* och *Par*.

Den kraxande korpen i *Ench* 18 som förebådar ogynnsamma händelser har behållits i såväl *Nil* 24 som *Vat* 24, vilket säkert kan förklaras av att originaltexten ändå avvisar detta ”sinnesintryck” (φαντασία) såsom irrelevant för det egna jaget. Likväl får förekomsten av skrock betraktas som anmärkningsvärd. I *Par* 24 har den olycksbådande korpen ersatts av en illavarslande dröm, vilket bättre harmonierar med bibliska exempel och förmaningar.

När det gäller konsultation av siarpräst (*Ench* 32) blir dock de hedniska konnotationerna alltför kännbara för författaren till *Nil*, som utesluter hela kapitlet. *Par* ersätter (förmodligen)

med en uppmaning att inte fråga efter ”yttre ting” utan efter Guds vilja (*Par* 38), medan *Vat* modifierar texten genom att byta till en terminologi som associerar bättre till kristna profeter och profetior.

Vi finner alltså att författaren till *Par* i högst grad avvisar hänvisningar till hedniska religiösa bruk, och att författaren till *Vat* synes mest liberal i det avseendet, medan *Nil* återigen intar en mellanställning.

7.2.7. Kristna referenser

Ett sätt som de kristna redigerarna använt sig av för att ge texten en mer kristen prägel är att ersätta hedniska egennamn med kristna. Vi har redan i avsnittet om ”Filosofi” noterat hur framför allt *Vat* gör så genomgående. Antonios den store nämns på två ställen, i *Vat* 21 (*Ench* 15) och i *Vat* 71 (*Ench* 51). Arsenios den store, en annan av ökenfäderna, figurerar i *Vat* 63 (*Ench* 46), två av de kappadokiska fäderna, Basileios och en Gregorios omnämns i *Vat* 48 (*Ench* 33:12), Johannes Chrysostomos i *Vat* 35 (*Ench* 29), och Euthymios den store, från Palestina, finns med i *Vat* 21. Utan att gå närmare in på dessa kyrkofäders och helgons liv och lära konstaterar vi bara att de samtliga kan sägas representera monastiskt inriktad kristendom i östra medelhavsområdet, men under olika århundraden (ca 250–450 e.Kr.) och med lite olika teologiskt fokus.¹⁶⁰ Om *Vat* skrevs långt efter den tid då dessa kyrkofäder verkade, kan man fråga sig varför inte någon mer sentida kyrkofader finns representerad i den nobla skaran. Och varför idel kyrkofäder, men inte bibliska gestalter? Den enda bibliska personen vi mött i *Vat* är kung Salomo i *Vat* 69 (*Ench* 49), och man kan därför gissa att *Vat* tillhör en kyrklig inriktning som mer betonar den postapostoliska traditionen än de bibliska skrifterna i olika lärofrågor.

Tätare mellan de bibliska referenserna är det emellertid i *Nil* och *Par*. När författaren till *Vat* ersätter Sokrates med Antonios den store i *Ench* 51, ersätter författarna till *Nil* och *Par* med Paulus. Uttrycken τοῦ θεοῦ ἄνθρωπος (Guds människa) och ὡς ἄγγελος (såsom en ängel) i *Nil* 21 (*Ench* 15) synes också inspirerade av det bibliska språket, även om det förstnämnda uttrycket framstår som både kryptiskt och nydanande. Författaren till *Nil* tillägger också attributet τοῦ δαίμονος till substantivet ἡ φαντασία i *Nil* 24 (*Ench* 18), så att ”sinnesintrycket” skulle kunna bli en ”ingivelse från den onde”, vilket får ses som ett medvetet försök att förstärka textens kristna karaktär.¹⁶¹

I *Par* finns till och med direkta bibelcitater, från 1 Tim 4:12 i *Par* 60 (*Ench* 46), från 2 Tim 4:7f i *Par* 69 (*Ench* 51) och från Matt 10:28 i *Par* 71 (*Ench* 53). Därtill har vi uppenbara referenser till olika bibelställen, t.ex. till berättelsen om den olycksdrabbade Job i *Par* 14 (*Ench* 11), till Luk 22:30 och Rom 8:17 i *Par* 21 (*Ench* 15), och möjligen till Matt 6:16-18 i *Par* 63 (*Ench* 47). Därtill nämns evangeliet (τὸ εὐαγγέλιον) uttryckligen i *Par* 67 (*Ench* 49), och typiskt nytestamentliga ord som uthållighet (ὑπομονή) och tacksägelse (εὐχαριστία) förekommer i *Par* 24 (*Ench* 18). Eftersom författaren till *Par* tenderar att göra ändringar inte bara vid förekomst av uppenbart hedniska företeelser i *Encheiridion*, kan vi anta att det finns många fler referenser till det bibliska i de delar av *Ench* som vi inte har studerat alls.

7.3. Sammanfattande beskrivning av *Nil*, *Vat* och *Par*

När vi här kort sammanfattar utmärkande drag för *Nil*, *Vat* och *Par* finns det anledning att påminna om att analysen bygger på endast omkring en tredjedel av *Ench* med tillhörande text i de kristna versionerna. För *Nil* och *Vat* torde detta inte leda till så allvarliga konsekvenser

¹⁶⁰ Det vore intressant att undersöka varför författaren till *Vat* infört en viss kyrkofader på ett visst ställe i texten. Finns det ett genomtänkt mönster? För att få reda på mer om det behöver vi dock studera de nämnda kyrkofäderna närmare, vilket utrymmet inte medger här.

¹⁶¹ Ordet φαντασία förekommer bara en gång i NT, i Apg 25:23, men där i en annan betydelse än vad det förmodligen är fråga om här.

eftersom ändringarna i dessa framför allt är begränsade till den del av *Ench* som studien omfattar, men i fallet med *Par* får vi räkna med en större osäkerhet. För en kortfattad utredning och analys som bygger på hela *Encheiridion* hänvisas till Boter (1999).

Nil

Många av de hedniska referenserna i *Encheiridion* är eliminerade ur *Nil*. Hedniska egennamn och många hedniska bruk är borttagna, ofta genom att hela stycken uteslutits. Försöken att ersätta det utelämnade med kristet innehåll eller att på olika ställen införa monastiska referenser är dock relativt få och inte alltid helt lyckade. För den nutida filologen kan det framstå som om författaren antingen inte är helt kompetent, eller haft väldigt bråttom i sitt redigeringsarbete. Sokrates uttraderas överallt utom på ett ställe, omnämningen av offer och orakel förkastas men skrock får vara kvar, för att ta några exempel, och flera ändringar har gjorts som leder till att texten blir otydlig eller delvis tycks förlora sin poäng. Att därtill identifikation med och idealiserande av den hedniska filosofin och hedniska filosofer fått finnas kvar, jämte alla omnämningen av hustrur och barn, har medfört att somliga betvivlar att *Nil* tillkommit i och för en monastisk kontext. Spanneut beskriver dock *Nil* med orden ”il s’agit d’un essai d’adaptation du Manuel, sans doute au service de l’ascèse monastique”,¹⁶² och den beskrivningen har förmodligen fog för sig inte bara på grund av de ändringar som gjorts i den redigerade texten, eller på dess spridning i den monastiska världen, utan kanske framför allt på grund av *Encheiridion* själv, med dess fokus på askes och självdisciplin.

Vat

Vat utmärker sig genom att i högst grad bejaka den ursprungliga *Encheiridion*. Mängden utesluten text är ytterst liten, och ändringarna få. Referenser till hednisk filosofi och kultur har generellt fått vara kvar, också i fråga om sådant som förefaller främmande eller till och med förbjudet för en kristen. Jag delar i stort Boters kritik av Spanneuts beskrivning av *Vat* som ”plus monastique même que la Paraphrase”¹⁶³, eftersom det hedniska tar så stor plats, och de kristna referenserna är så pass utspridda och vaga. Men det som gör *Vat* så intressant, och som ger versionen en omisskännlig monastisk karaktär, är dess konsekventa hållning gentemot hedniska egennamn: byt ut dem mot kristna! Det stoiska tankegodset och själva läran i Epiktetos undervisning kvarstår i stort oförändrad, men referenserna, exemplen, överförs därvid till den kristna sfären, och det remarkabla är med vilken friktionslöshet det låter sig göras. Slående är till exempel berättelsen om Sokrates som bara skickar vidare människorna som vill komma i kontakt med en filosof (*Ench* 46), en berättelse som i *Vat* (63) kopieras rakt av, men nu gällande diakonen och ökenfadern Arsenios den store. Kyrkohistorien vittnar just om att ett dylikt beteende förekom bland ökenfäderna.¹⁶⁴ Såväl den respekt som *Vat* uppvisar för originaltexten som införandet av monastiska förebilder gör att det finns all anledning att instämma i Spanneuts omdöme om *Vat* som ”frappante” (påfallande, slående). Ett omdöme som förefaller än mer träffande enär dess författare troligtvis inspirerats av den hedniska filosofen Simplikios *Encheiridion*kommentar i sitt arbete.

Par

Denna version utmärker sig genom att uttradera så gott som varje spår av de hedniska referenserna i *Encheiridion*. Det gäller inte bara sådant som kan uppfattas stötande i religiöst hänseende, utan i stort sett allt som betraktats som kulturellt främmande. Och generellt uppstår inte tomrum vid utelämnandena, utan författaren ersätter med ett enligt honom mer

¹⁶² Spanneut (1960), s. 835. Översättning: ”Det rör sig om ett försök att anpassa *Ench*, utan tvivel i syfte att göra tjänst för den monastiska askesen.”

¹⁶³ Boter (1999), s. 259.

¹⁶⁴ Se Dunn (2003), s. 18.

passande budskap. Så gott som varje textrad ska vara relevant och nyttig för bruk i monastiska sammanhang. De kyrkliga och bibliska referenserna är många. Även om mycket i den ursprungliga *Encheiridion* är kvar, var det förmodligen svårt för många av dem som texten riktade sig till att känna igen den som en ursprungligen hednisk text. Särskilt med tanke på verkets kristna titel.

Författaren verkar väl insatt i *Encheiridion*, dels eftersom han på flera ställen lyckats förtydliga originaltextens form och innehåll, dels eftersom de kristna anpassningarna kunnat göras med sådan finess och ändamålsenlighet. Det är uppenbart att författaren lagt ner stor möda på sitt arbete.

Eftersom *Par* är den version som har flest tillägg och ändringar, är det också *Par* som vi har störst möjlighet att uttala oss närmare om vad gäller kyrklig inriktning och målgrupp. Bilden vi får är dock mångtydig. Hedniska konnotationer ogillas men likväl väljer författaren att från första början redigera en hednisk text. Filosofi förkastas men ”bildning” får oss att växa och lindrar vår sorg. Världen är full av överlägsna människor och farliga frestelser, så man bör i möjligaste mån undvika torg och offentliga platser och helst inte besöka människors hem, men världen är också en plats där man förväntas fullgöra sitt medborgarskap exemplariskt. Överlåtelsen till och ödmjukheten gentemot Gud är central, men Jesu korsdöd och den därmed sammanhängande nådegärningen från Guds sida får knappt något utrymme alls. Denna mångtydighet behöver emellertid inte ses som något motsägelsefullt, utan kan ses som ett uttryck för författarens förmåga att beskriva en komplex icke-dikotom verklighet.

Nil, Vat och Par

Vi konstaterar att de tre kristna versionerna var och en på sitt sätt utgör en anpassning av *Encheiridion* till monastiska förhållanden. *Par* är helt uppenbart riktad enbart till eremit- eller klosterrörelsen, medan *Nil* och *Vat* också skulle kunna vara avsedda för en bredare kristen publik. Ibland odlas bilden av monastiskt inriktade personer som instängda och isolerade på livstid, men i själva verket fanns det förstås människor som endast under kortare perioder eller på ett lösare sätt var knutna till kloster eller eremitsammanhang. För dessa människor, som kanske åtminstone en del av livet levde med familj, kunde omnämningarna av hustrur och barn i *Nil* och *Vat* vara fullt relevanta. Men det verkar inte som om de kristna versionerna var avsedda för präster eller lekmän i vanliga församlingar.

Vi vet inte *när* de tre versionerna skrevs, men tidigare forskning har pekat ut intervallet 500–900 som rimligt. Frågan om *var* versionerna skrevs tycks än svårare att besvara; den tas inte ens upp av Spanneut eller Boter.

Det är också svårt att svara på exakt vilket inflytande de tre versionerna har haft på de monastiska sammanhangen. Åtminstone *Nil* och *Par* nådde stor spridning, att döma av förekomsten av bevarade manuskript. Enligt Spanneut har dock inte Epiktetos utövat något större inflytande på de tidiga kyrkofäderna,¹⁶⁵ och det finns inga tecken på att Epiktetos morallära eller religion skulle haft någon konkret inverkan på senare tiders kristendom heller. Själva förekomsten av de kristna versionerna av *Encheiridion* kan dock lära oss något om de monastiska sammanhangens relation till den grekisk-romerska antiken, och utgör ett mycket intressant inslag i kristendomens kulturhistoria.

7.4. Varför tillkom de kristna versionerna?

Vi har nu kommit fram till den allt överskuggande frågan när det gäller den monastiska receptionen av *Encheiridion*: Varför satte sig de tre redigerarna och utarbetade kristna versioner av texten?

¹⁶⁵ Spanneut (1960), s. 849.

Låt oss börja med att konstatera att samtliga redigerare visar ett tämligen stort ointresse för specifik hednisk kultur. För att generalisera en smula skulle man kunna säga att *Nil* utelämnar hedniska referenser, *Vat* behåller dem men byter om möjligt ut hedniska egennamn mot kristna, och *Par* ersätter dem med något passande kristet innehåll. *Nil* och *Vat* behåller förvisso stora delar av det filosofiska språket, vilket innebär att de räknar sig själva och sin publik till sfären av filosofer, men de tycks inte lägga något större värde i det bildnings-samhälle som *Encheiridion* tillkommit i. Detsamma får sägas om *Par*, åtminstone vad gäller ytliga konnotationer. Ingen av redigerarna tycks lägga någon vikt vid att texten ska framstå som bildad eller lärd, vare sig språkligt eller i fråga om t.ex. litterära referenser; kontrasten gentemot kristna texter av t.ex. Basileios eller Johannes Chrysostomos är slående. I fråga om den vidlyftiga skalan som presenterades i avsnittet ”Syfte och frågeställning”, som mäter inställning till grekisk bildning, och där Tertullianus befinner sig på den negativa sidan och Basileios på den positiva, bör vi förmodligen placera våra tre redigerare någonstans på mitten. De är inte fientligt inställda till grekisk paideia, men heller inte särskilt imponerade.

Det var alltså inte primärt den grekiska bildningen som redigerarna ville föra in i sina respektive monastiska sammanhang, utan det verkar snarare handla om den nytta *Encheiridion* kunde göra för ett fördjupat monastiskt liv. Det handlar inte om ansträngningar att föra den kristna teologin i någon viss dogmatisk riktning, utan om inspiration till den egna verksamheten. Redigerarna fick på något sätt nys om *Encheiridion*, och fann att den hade mycket gemensamt med deras egna värderingar och sätt att se på livet. Där fanns en klart och tydligt framställd lära om skillnaden mellan det yttre och det inre, och därmed en utstakad väg till självförbättring genom disciplin, övning och bemäktigande av de inre resurserna. Självkontroll och sinnesfrid var där inte ouppnåeliga abstrakta tillstånd, utan konkreta och tillgängliga genom den egna viljan att anstränga sig och genom ett asketiskt levnadssätt. Om stoicismens idéer, eller i bredare bemärkelse den grekiska filosofin över huvud, alljämt fanns närvarande och levande i den grekisktalande världen under tidig medeltid, med sin optimistiska människosyn och sitt ”upplysningsstänkande”, är det rimligt att miljön som de tre redigerarna verkade i också präglades av detta. De kan då ha känt igen sig i *Encheiridions* stoiska ideal, och uppskattade texten för det, samtidigt som där fanns en ödmjukhet, och ett tal om kallelse och personlig överlåtelse som de kände igen från den kristna traditionen. Därtill saknades i *Encheiridion* såväl överdrivna filosofiska spekulationer som kosmologiska detaljer, vilket gjorde att den utmärkte sig bland annan stoisk/grekisk litteratur. Skillnaderna mellan *Encheiridions* och redigerarnas egen tradition låg framför allt i referenserna, men de kunde enkelt uttraderas eller ersättas, och på ett djupare plan fanns så mycket gemensamt att det ansågs tillräckligt motiverat att redigera verket för monastiskt bruk. Det faktum att minst tre olika versioner utarbetades (det kan ju ha funnits fler, men som inte bevarats) talar för att denna motiverande faktor var mycket stark.

Dunn hävdar att ett av de mest kännetecknande särdragen hos monastisk litteratur är dess tendens att hela tiden blicka bakåt mot tidigare former av monasticism, och vidare bakåt till de bibliska texterna.¹⁶⁶ Texter läses, kopieras och kommenteras genom århundradena, och även om nya texter tillkommer åtnjuter de gamla texterna en särskild auktoritet i kraft av den långa tidsrymd de funnits i traditionen och burit den. I ljuset av denna syn på äldre texter kan vi kanske bättre förstå både det faktum att kristna versioner av *Encheiridion* tillkom, och att de traderades vidare genom nästan hela medeltiden. De kristna redigerarna hade säkert kunnat skriva ned egna texter med ungefär samma budskap som de vi hittar i *Encheiridion*, med lite andra ord och kanske på ett ännu mer ändamålsenligt sätt. Men de texterna hade inte åtnjutit samma auktoritet som *Encheiridion* i de monastiska sammanhangen, fastän de författats av kristna istället för en hedning, eftersom de inte var lika gamla eller lika spridda.

¹⁶⁶ Dunn (2003), s. vi (ur förordet, ”Preface”).

Att *Encheiridion* blev föremål för upprepad kristen revision kan ses som ett tecken på att gränsen mellan hedniskt och kristet inte var så skarp som vi kanske ibland vill göra gällande. Dagens skarpa gräns mellan nytestamentlig och övrig kristen litteratur utvecklades ju under århundraden, och var inte alls självklar från början. Det är mycket möjligt att man ansåg att hedniska texter åtminstone delvis kunde ha inspirerats av Gud likaväl som kristna texter, och att det avgörande var frukten som kom ut av läsningen av texterna, inte sammanhanget i vilket de tillkommit. Högst prioritet gavs förstås texter där författaren eller huvudpersonen genom sitt föredöme garanterade innehållets kvalitet, t.ex. texter av eller om ett helgon, men det motsäger inte att också andra texter kunde komma ifråga, om de visade sig kunna göra nytta i strävan efter att leva ett mer fullkomligt liv. Därför är det inte osannolikt att författarna till såväl *Nil* som *Vat* inte hade något emot att textens hedniska ursprung lyste igenom emellanåt. Det vill säga, deras syfte var inte att presentera en renlärig kristen text inspirerad av *Encheiridion*, utan att presentera *Encheiridion* såsom en text tillkommen i ett hedniskt sammanhang, men med de mest irriterande hedniska referenserna uttraderade.¹⁶⁷

Jag tror att man underskattar bildningen och intelligensen hos de munkar (och nunnor) som läste *Nil* och *Vat*, om man tror att de inte lade märke till texternas hedniska ursprung. Och jag tror att man underskattar författarna till *Nil* och *Vat* om man hävdar att de medvetet försökte dölja alla hedniska spår (för i så fall lyckades de inte särskilt bra). Det är mer rimligt, hävdar jag, att den monastiska tradition som författarna till *Nil* och *Vat* verkade i och riktade sig till hade en tillräckligt hög acceptans för hednisk litteratur, och att man därtill respekterade de ändringar som redigerarna gjort, t.ex. tilläggen av namn på kyrkofäder i *Vat*, som rättmätiga och tillförlitliga ändringar, i kraft av den egna traditionens auktoritet. Med andra ord, att ta en hednisk text och göra en viss kristen "make-up" av den var inte något märkvärdigt, så länge som texten kunde göra nytta och så länge allt skedde inom ramarna för traditionen.

Författaren till *Par* däremot tycks helt ha försökt dölja textens hedniska ursprung, med stor framgång. Det förefaller därför troligt att den monastiska tradition som *Par* tillkom och traderades i var annorlunda än den för *Nil* och *Vat*, i det att den hyste mindre acceptans för hednisk inspiration.

Vi eftervärldens läsare bör alltså ha i åtanke att författarna till *Nil*, *Vat* och *Par* kan ha haft olika syften med sina redigeringsarbeten, då vi bedömer verken. Jag menar att Boter (1999) i alltför hög utsträckning bedömer versionerna utifrån en på egen hand fastställd måttstock. Han presenterar indirekt en viss förväntan på hur en ortodox kristen revidering av *Ench* bör se ut, och underkänner därvid de versioner (*Nil* och *Vat*) som inte lever upp till förväntningarna. Beträffande t.ex. *Nil* skriver Boter (s. 160) att "the attempt to adapt *Ench* to orthodox Christian purposes can be regarded as a failure". Påståendet reser flera intressanta frågor: Försökte författaren anpassa *Ench* till "ortodox kristendom" och misslyckades, eller är det bara moderna tidens filologer som tror att det var syftet, medan författaren i själva verket försökte göra något annat? Det faktum att *Nil* vann större spridning än originaltexten, och ungefär lika stor spridning som *Par*, att döma av antalet bevarade medeltida handskrifter, hur ska vi förstå det om *Nil* väsentligen är ett misslyckande? Vad menar vi egentligen med "ortodox kristendom", och vad säger Boters kritik om våra förutfattade meningar om relationen mellan hedendom och "ortodox" kristendom?

Det finns en överhängande risk att arvet från reformationen färgar de moderna västerländska uppfattningarna och beskrivningarna av förreformatorisk icke-västlig kristendom. När centrala frågor om t.ex. människans egenskaper, synd och försoning analyseras och bedöms

¹⁶⁷ Det finns också anledning att påminna om att flera av de "hedniska företeelser" som förekommer i *Encheiridion*, t.ex. offer eller vidskeplighet, också förekommer i Gamla Testamentet. På samma sätt som den NT-fokuserade kristne får hålla till godo med gammaltestamentliga skildringar av folketro och mer eller mindre förbjudna företeelser, kunde författarna och läsarna av *Nil* och *Vat* utstå omnämmanden av sådant som kunde upplevas som både irrelevant och läromässigt tveksamt.

med reformatoriska glasögon, löper viktiga aspekter risk att gå förlorade. Och det gäller minst lika mycket vår förståelse av den kristna teologins förhållande till den hedniska kulturen. Vi antydde ovan att det stoiska (och det allmångrekiska) inflytandet över teologi och kyrklig praktik kan ha varit stort under tidig medeltid. Framväxten av eremitrörelsen och klosterrörelsen under 300-talet och senare kan kanske förklaras minst lika mycket av stoicismens och liknande lärors betoning på askes och personlig utveckling, som på nytestamentliga uppmaningar till ett liv i enkelhet, eller till gemensamt ägande. Det monastiska var ju ingalunda begränsat till kristendomen.¹⁶⁸ Reformationens nedtoning av människans utvecklingspotential i allmänhet och av de monastiska idealen i synnerhet skulle därvid kunna ses som en återgång till ”urkristendomen”, till tiden innan den påverkades av platonism och stoicism. Men då är vi som sagt inne på hypoteser som riskerar att alltför mycket utgå från en postreformatorisk förståelse av kristendomen.

7.5. Slutord

Flera forskare har arbetat med den monastiska Epiktetosreceptionen, och i synnerhet *Nil* och *Par* har varit föremål för flera studier. Arbetssättet i föreliggande uppsats har skilt sig något från tidigare arbeten i det att vi inte analyserat *Nil*, *Vat* och *Par* var och en för sig, utan allihop tillsammans, stycke för stycke i *Encheiridion*, i syfte att fokusera kontrasten mellan versionerna. Trots det lite annorlunda angreppssättet bekräftar dock våra slutsatser i stort vad som framkommit tidigare. Vi har uppmärksammat och analyserat vissa skillnader mellan de tre versionernas behandling av originaltexten, på en detaljnivå som kanske inte gjorts tidigare, men det är likväl vanskligt att påstå att vi kommit fram till några egentligt nya resultat som är tillräckligt säkra. Mitt huvudsakliga bidrag till den fortsatta diskussionen om den monastiska Epiktetosreceptionen är *en påminnelse om att de tre kristna versionerna av Encheiridion troligtvis har tillkommit för olika syften, och att detta är viktigt att ha i åtanke då vi analyserar och bedömer deras kvaliteter*. Först då vi tar av oss våra glasögon, och lämnar våra förutfattade meningar om hur saker och ting borde vara därhän, har vi utsikt att på allvar förstå verken och deras författare.

Vi har genom denna studie fått se en konkret effekt av närheten mellan Epiktetos stoiska ideal och monastisk kristendom – författandet av tre kristna versioner av *Encheiridion*. Vi har alltså satt fingret på en *indikator*, som visar på en djup kulturgemenskap, och som borde uppmärksammas mer. Förhoppningsvis kan studien leda till ett ökat intresse för den monastiska receptionen av Epiktetos *Encheiridion*, inte minst i Sverige, när det nu finns en presentation av ämnet tillgänglig på det svenska språket.

Det finns gott om uppslag för vidare undersökningar. Det behövs en särskild studie över hela *Par* för att kunna dra säkrare slutsatser om dess karaktär och målgrupp. Och för att bättre förstå vilken roll *Par* spelat i den monastiska världen behöver studier också viggas åt kommentaren¹⁶⁹ över densamma. En bredare förståelse för relationen mellan stoicism och monastisk kristendom kan inte uppnås utan mer kunskap inom bägge dessa fält. För att bättre förstå Epiktetos budskap i *Encheiridion* måste också *Utläggningarna* konsulteras, eftersom den förra ju utgör en slags sammanfattning av budskapet i (delar av) den senare. Andra delar av Epiktetosreceptionen behöver också belysas genom en noggrannare analys av Epiktetosreferenser hos kyrkofäderna, genom studier i den tidigare nämnda text ur Filokalia som felaktigt tillskrivits Antonios den store, och inte minst genom jämförelser med hur Simplikios behandlar *Encheiridion* i sin omfattande kommentar. Med en större kännedom också om de monastiska förhållandena under senantiken och tidig medeltid kan ämnet vidgas från att bara gälla *Encheiridion*receptionen, till att omfatta mer allmänna frågor om

¹⁶⁸ Se Dunn (2003), s. 11f, 25.

¹⁶⁹ Spanneut (2007).

förhållandet mellan grekisk bildning och kristen teologi, och generera säkrare och mer allmängiltiga slutsatser.

8. Litteraturförteckning

8.1. Texter

Encheiridion, Nil, Vat och Par:

Boter, Gerard, *The Encheiridion of Epictetus and its three Christian adaptations*, Brill, Leiden, 1999.

Övriga:

Nestle-Aland Novum Testamentum Graece, utg. av Barbara och Kurt Aland, Johannes Karavidopoulos, Carlo M. Martini & Bruce M. Metzger, 27:e reviderade upplagan, Deutsche Bibelgesellschaft, Stuttgart, 1993.

Prokopios från Gaza: *Procopii Gazaevi Epistolae et declamationes*, utg. av Antonio Garzya & Raymond-Joseph Loenertz. Buch-Kunstverlag, Ettal, 1963.

8.2. Litteratur

Adnes, Pierre, ”Hésychasme”, i: Viller & Rayez (1960), band VII, s. 381-399.

Algra, Keimpe, ”Epictetus and Stoic Theology”, i: Scaltsas & Mason (2007), s. 32–55.

Berg Eriksen, Trond & Tranøy, Knut E, *Filosofi och vetenskap 1 - från antiken till högmedeltiden*, Studentlitteratur, Lund, 1992.

Blomqvist, Jerker & Jastrup, Poul Ole, *Grekisk grammatik = Græsk grammatik*, Akademisk Forlag, København, 2009.

Bonhöffer, Adolf Friedrich, *The Ethics of the Stoic Epictetus: an English translation*, Peter Lang, New York, 1996.

Boter, Gerard, ”Epictetus, ’Encheiridion’ 27”, *Mnemosyne*, Fourth Series, Vol. 45, Fasc. 4 (1992), s. 473-481.

Cooper, John M., ”The Relevance of Moral Theory to Moral Improvement in Epictetus”, i: Scaltsas & Mason (2007), s. 9–19.

Dunn, Marilyn, *The emergence of monasticism - from the Desert Fathers to the early Middle Ages*, Blackwell Publishers, Malden, Mass., 2003.

Engberg-Pedersen, Troels, ”Setting the Scene: Stoicism and Platonism in the Transitional Period in Ancient Philosophy”, i: Rasimus (2010), s. 1–14.

Grunewald, Gottfried, *Epiktetos, Handbok i livets konst, Ἐγχειρίδιον*, översättning av Gottfried Grunewald, kommentarer av Stig Rudberg, Paul Åströms förlag, Jonsered 1993.

Harrie, Ivar, *Athenare – essäer om Solon, Aischylos, Thukydides, Isokrates, Menander och Epikuros*, Prisma, Stockholm, 1964.

- Huttunen, Niko, "Stoic Law in Paul?", i: Rasimus (2010), s. 39–58.
- Håkansson, Anders, *Epiktetos, Handbok i livets konst*, översättning. Bakhåll, Lund, 2000.
- Jaeger, Werner, *Early Christianity and Greek Paideia*, Oxford University Press, London, 1969.
- Jagu, Amand, "Épictète: I. Doctrine", i: Viller & Rayez (1960), band IV, s. 822–830.
- Kepreotes, Dimitri, "What has Athens to do with Jerusalem? Greek Orthodoxy and the continuity of Hellenism", *Modern Greek Studies (Australia and New Zealand)*, special issue 2012, s. 53–70. Tillgänglig på internetadressen: <https://openjournals.library.sydney.edu.au/index.php/MGST/article/view/11440/10843> (2 mars 2018).
- Long, Anthony Arthur, *Epictetus – a Stoic and Socratic guide to life*, Oxford University Press, New York, 2002.
- Maloney, Edward, R., *St Basil the great to students on Greek literature – with notes and vocabulary*, Forgotten Books, London, 2015 (nytryck av bok med samma titel, American Book Company 1901).
- Paphnutius & Vivian, Tim, *Histories of the monks of upper Egypt and The life of Onnophrius*, Cistercian Publications, Kalamazoo, Michigan, 1993.
- Rasimus, Tuomas m.fl. (red.), *Stoicism in Early Christianity*, Baker Academic, Grand Rapids, 2010.
- Runeberg, Nino, *Epiktetos Handbok i livets konst: samt Utläggningar*. Översättning. Stockholm 1919, ny utgåva 1989.
- Scaltsas, T. & Mason, Andrew S. (red.), *The philosophy of Epictetus*, Oxford University Press, Oxford, 2007.
- Sorabji, Richard, "Epictetus on proairesis and Self", i: Scaltsas & Mason (2007), s. 87–98.
- Spanneut, Michel, "Épictète: II. Influence à l'époque patristique III. Au moyen âge", i: Viller & Rayez, (1960), band IV, s. 830–849.
- Spanneut, Michel, *Commentaire sur la Paraphrase chrétienne du Manuel d'Épictète – Introduction, texte (partiellement) inédit, apparat critique, traduction, notes et index*, Sources Chrétiennes No 503, Cerf, Paris, 2007.
- Spanneut, Michel, *Le stoïcisme des pères de l'Église*, Seuil, Paris, 1957.
- Thorsteinsson, Runar M., *Roman Christianity and Roman Stoicism: a comparative study of ancient morality*, Oxford University Press, Oxford, 2010b.
- Thorsteinsson, Runar M., "Stoicism as a Key to Pauline Ethics in Romans", i: Rasimus (2010), s. 15–38.
- Viller, Marcel & Rayez, André (red.), *Dictionnaire de spiritualité ascétique et mystique: doctrine et histoire*, band IV, artikel "Épictète" s. 822-854, Beauchesne, Paris, 1960.

Wallace, Daniel B., *Greek Grammar Beyond the Basics – an Exegetical Syntax of the New Testament*, Zondervan, Grand Rapids, 1996.

White, Nicholas, *The Handbook of Epictetus*, Hackett, Indianapolis, 1983.

Wifstrand, Albert, *Fornkyrkan och den grekiska bildningen*, Diakonistyrelsens bokförlag, 1957.

8.3. Internetadresser

https://en.wikipedia.org/wiki/Anthony_the_Great (24 maj 2018)

https://en.wikipedia.org/wiki/Arsenius_the_Great (22 april 2018)

https://en.wikipedia.org/wiki/Euthymius_the_Great (24 maj 2018)

<https://en.wikipedia.org/wiki/Hierapolis> (6 mars 2018)

<https://quod.lib.umich.edu/e/eebo/A38504.0001.001?view=toc> (George Stanhope's översättning av Simplikios Encheiridionkommentar, 21 april 2018)

<https://www.academic-bible.com/en/home/> (Tyska bibelsällskapets nätresurs, 26 april 2018)