

Die praktyk van vernedering: slawerny en Christelike asketisme in laat-antieke Sirië

C.L. de Wet

C.L. de Wet,
Departement Bybelse en Antieke Studie, Universiteit van Suid-Afrika

Opsomming

Hierdie artikel ondersoek die laat-antieke Christelike bronne van Sirië en Mesopotamië en vra spesifiek na die aard van slawerny en die verhouding tussen slawerny en die asketisme in hierdie tydperk en gebiede. Van besondere belang is om vas te stel tot watter mate die sosiale instelling van slawerny die Siries-Christelike asketisme beïnvloed het. Daar word eers gekyk na die instelling van slawerny in die stedelike en plattelandse gebiede van Sirië en Mesopotamië. Dan word hierdie praktyke van slawerny vergelyk met die asketiese praktyke van die monnike, veral met die oog op die beginsel van vernedering, of *msarrqûtâ*. In hierdie opsig word aandag gegee aan die fisieke praktyke en materiële tegnieke wat monnike toegepas het in hul askese wat onder andere strawwe ketening en gevangenskap ingesluit het. Ten slotte stel die artikel voor dat daar gepraat kan word van *doulologiese asketisme* – wat beteken dat slawerny asketiese praktyke tot so 'n mate beïnvloed het dat monnike letterlik soos slawe voorgekom het. Sommige monnike het moontlik selfs na werklike verslawing gestreef as 'n toets van hul roeping en getrouheid.

Trefwoorde: asketisme; Johannes Chrysostomus; Johannes van Efese; laat-antieke; *Liber graduum*; monnik; Patristiek; selfverloëning; Sirië; Siries; slawerny; Theodoretus; vernedering; vroeë Christendom

Abstract

The practice of humiliation: slavery and Christian asceticism in late ancient Syria

This article analyses the nature of slavery in late ancient Syria and Mesopotamia, and investigates the possible influence of slavery on Christian ascetic practices in the region. This analysis demonstrates how slavery, especially the techniques of discipline and punishment within slaveholding contexts, produced correlates in the ascetic practices of Syrian Christian monks. The study commences with an investigation of institutional slavery in Syrian urban

and rural areas. In order to better understand slavery in the urban context, the works of John Chrysostom are used as a primary source. For rural areas an example from Theodoret's *Historia religiosa* is used, along with findings from recently published secondary sources. It is shown that slavery was a basic characteristic of both contexts, but that distinctions between slaves and free persons were more pronounced in urban than in rural contexts. The reason is that the type of labour in the smaller villages surrounding the urban areas lent itself to the kind of exploitation mirrored in slaveholding contexts, and poorer peasants were often treated like slaves. The Syriac terms used for villagers are the same as those used for slaves. However, the techniques of discipline and punishment in urban areas were similar to those of rural areas – there is consistency in the use of whipping, chaining, confinement and collaring.

The second part of the article looks more specifically at ascetic practices and how the discourse of slavery – or doulology – functions in Christian sources on asceticism. The notion of humiliation – *msarrqûtâ* in Syriac – was central to early Christian ascetical theology and practice. In surveying the development of doulology in Syrian Christian ascetical works, the article begins with an analysis of the 29th discourse of the Syriac *Liber graduum*, which is concerned with the discipline of the body. What this analysis shows is that the monks to whom the *Liber graduum* is addressed used Christ as an exemplar for their practices of shame and humiliation. Philippians 2:6–11 describes Christ as having assumed the form of a slave, in reference to his incarnation, and suffered all the humiliation associated with the human state, including death. The author of the *Liber graduum* developed the notion of Christ's emptying, or *kenosis*, into the principle of *msarrqûtâ*. Monks are now instructed to discipline their bodies using the same techniques of discipline and punishment used on slaves.

Monks wore chains so heavy that these permanently affected their posture. Monks also wore collars and other restraints. Such restraints were often highly personalised, and also had a punitive dimension to them. Theodoret's account of Eusebius of Teleda is illustrative of the punishment monks inflicted on themselves for what may appear to be even the smallest transgression, like gazing upon some farm workers and longing for ploughing the land again. These practices continued into the later centuries, as is clear from John of Ephesus's *Commentarii de beatis orientalibus*. John's biographies also describe fettered and collared monks. At this stage the term *slave of God* practically functioned as a technical term referring to a monk.

But along with ascetic practices of humiliation that resembled slavery, the sources also seem to attest to a much more direct link between slavery and Syrian asceticism. It seems that some monks may have sought out physical enslavement as a test of their calling and proof of their obedience. Several sources refer to such incidents. One of the most famous is Jerome's *Vita Malchi*, in which a Syrian monk is captured and enslaved (although against his will) by Saracens. The enslavement functioned both as punishment and also as a means of driving Malchus back to his monastery. A similar case is found, written somewhat earlier, in the narrative of the apocryphal *Acts of Thomas*, in which the protagonist, Judas Thomas, is sold by Jesus as a slave to an Indian merchant. This forced Thomas to go on a missionary journey to India. The story of Thomas, which was highly influential in later Syrian monastic thought, may have served as a paradigm for later monks. Pseudo-Nilus refers to a certain Theodoulos who became enslaved while accompanying his father on a missionary journey. His enslavement becomes a test that validated his status as a monk. There are also narratives of Faymiyûn and Şâlih, and Paul of Qenṭos and John of Edessa, who also became enslaved during a missionary journey.

The humiliation associated with slavery did play a role in monastic self-fashioning, and from this conclusion two important implications arise. Firstly, there was a direct and distinctive relationship between Christian asceticism and institutional slavery, which means that they influenced and shaped each other. We could then rightly speak of *doulological asceticism*. This observation implies, in turn, that slavery was positively evaluated by Christian monks, and that these monks mirrored their relationship with God – as slaves of God – in terms of actual institutional slavery. Because institutional slavery was foundational to doulological asceticism, it also means that the perseverance of such ascetic practices supported institutional slavery. If God can have slaves, so can human beings. The second implication is that studies on Christian martyrdom, asceticism and monasticism need to take slavery into account among its many other literary expressions, including contest and military imagery. Slavery then becomes indispensable for the study of early Christian theology, spirituality and ethics.

Slavery was therefore no impediment to the monastic life. Rather than understanding slavery as a sin, slaves could live as ascetics, and the day-to-day life of ascetics mirrored, somewhat, the lives of slaves, particularly those of the rural areas. The slavery of God was expressed in an embodied sense, and the article shows that slavery may have been one of the most influential discourses and institutions that shaped and transformed late ancient Syrian Christian monasticism.

Keywords: Asceticism; early Christianity; humiliation; John Chrysostom; John of Ephesus; late antiquity; *Liber graduum*; monk; Patristics; self-renunciation; Syria; Syriac; slavery; Theodoret

1. Inleiding

Slawerny was een van die algemeenste magsinstellings van die antieke wêreld. Dit was wettig en deur die Romeinse staat verorden, en in sommige gevalle selfs belas (Harper 2011:98). Tot die laat-antieke tydperk (van die derde tot die agtste eeu n.C.) was die kanale van vraag en aanbod vir slawe in die Romeinse Ryk oop, en dié instelling het vlot gewerk. Glancy (2010:63–80) verstaan slawerny verder as 'n *habitus* (sien Bourdieu 1990:52) – dit was 'n natuurlike en alledaagse verskynsel wat die kern van antieke sosiale interaksie gevorm het. 'n Individue se selfverstaan het met die erkenning van sy of haar status as verslaaf, vrygelaat, of vrygebore begin. Daar is verwag dat 'n persoon se gedrag sy of haar status sou weerspieël. Selfs van kindsbeen af is die voorwaardes van die interaksie tussen slaaf en vry deur verskillende vorme van speel bevestig (Bloomer 1997:57–78).

Dit mag dalk verbasend klink wanneer Harper (2011:11–6), in sy breedvoerige uiteensetting van slawerny in die laat-antieke Romeinse wêreld, eers moet bewys dat slawerny wel in hierdie tydperk en gebied teenwoordig was. Enigiemand wat die werke van skrywers soos Augustinus, Ammianus Marcellinus, Johannes Chrysostomus, of Libanius gelees het, sou dalk aanneem dat slawerny nog in bedryf was as gevolg van die talle verwysings daarna in die literatuur van dié skrywers. Harper se werk het tóg die deur vir navorsers oopgemaak om met vrymoedigheid die verskynsel van slawerny in die laat-antieke te bestudeer. Een aanklag teen Harper se werk, wat andersins uitstekend is, is dat hy die konteks en literatuur van vroeg-Christelike Sirië en Mesopotamië verwaarloos. Na 'n oorsig van die Siriese bronne

word dit duidelik dat slawerny steeds in die gebiede bestaan het, en selfs sedert die opkoms van die vroeë Islam voorgekom het. Dit lyk asof slawerny lank na die val van die Westelike Romeinse Ryk voortgeduur het in die Ooste, veral in die gebiede van Armenië, Persië en die Arabiese gebiede soos Ĥimyar (Jemen) en Sinai (sien Gordon 1987).

Die doel van hierdie artikel is om die laat-antieke Christelike bronne¹ van Sirië en Mesopotamië te bestudeer en na die aard van slawerny in hierdie tydperk en gebiede te vra. Die oogmerk is om veral ondersoek in te stel oor hoe die instelling van slawerny die vroeg-Christelike Siriese asketisme moontlik sou beïnvloed het. Die vroeë Christendom in Sirië en Mesopotamië was juis bekend vir hul unieke en soms verregaande asketiese gebruike – dit was aanvanklik heelwat anders as die georganiseerde (Pagomiese) monastiek van Egipte wat wel later ook in die gebied neerslag gevind het (Vööbus 1958; Brock 1973:1–19).

Die studie begin met ’n oorsig oor die aard en rol van slawerny in stedelike en plattelandse Siriese kontekste. Daarna word gevra hoe slawerny, soos gekenmerk in hierdie gebiede, en veral in terme van dissipline en straf, die asketiese praktyke van monnike beïnvloed en hervorm het. In hierdie geval is die asketiese waarde van vernedering, wat in Siries as *msarrqûtâ* bekend staan, baie relevant, aangesien slawerny self ook vernederende praktyke bedryf het.

As praktyke van vernedering soos dié wat in slawerny voorkom, wel ook in asketiese gebruike weerspieël word, is daar twee belangrike gevolge. Eerstens sal dit beteken dat daar ’n kenmerkende diskursiewe verhouding tussen slawerny en Christelike asketisme bestaan het, en dat hierdie wisselwerking beide praktyke sou versterk – dus, die asketiese gebruike wat soos slawerny gelyk het, sou werklike slawerny bevestig het. Dit beteken dat ons wél van ’n *doulologiese*² asketisme kan praat. Tweedens moet daar dan verstaan word dat die beeld van slawerny, saam met tradisionele kategorieë wat gebruik is om die asketiese stryd uit te druk, soos die wedloop, of *agôn*, of die krygskap van Christus (Ferguson 2009:83–5), ook as ’n vorm van asketiese uitdrukking erken moet word.

2. Slawerny in Sirië en Mesopotamië: die getuienis van Johannes Chrysostomus en Theodoretus

Om te verstaan hoe slawerny vroeg-Christelike asketisme beïnvloed het, is ’n goeie begrip van die aard van stedelike en plattelandse slawerny in Sirië en Mesopotamië nodig. In die geval van stedelike slawerny is die literêre werke van Johannes Chrysostomus (347–407 n.C.) onontbeerlik. Dalk meer as enige ander skrywer van die laat-antieke gee Chrysostomus insig in die stedelike samelewing van Siriese Antiogië. Chrysostomus was vir die grootste deel van sy lewe ’n leier van die kerk in Antiogië. Voordat hy as leier na vore getree het, het hy eers ’n paar jaar self as ’n monnik in die berge net buite die grense van die stad geleef (Mayer 2006:451–5). Hy het ’n aansienlike literêre korpus agtergelaat, in sy eie tyd slegs deur Augustinus oortref, en was een van die grootstes onder antieke Griekse skrywers. Alhoewel hy nie ’n spesifieke geskrif saamgestel het oor slawerny nie, verwys hy telkemale na slawerny (*douleia*) in sy werke (sien De Wet 2015).

Uit hierdie verwysings word dit duidelik dat slawerny beslis in die Antiogeense samelewing verskans was. Chrysostomus verwys dikwels na die koop en verkoop van slawe in sy preke,

wat toon dat sy gehoor met die gebruik bekend was en dat die meeste van hulle waarskynlik slawe besit het. Hy het dikwels verwys na die rykes wat die markplein van Antiogië met 'n skare slawe besoek het,³ wat vir hom van hierdie mense se welvaart, maar ook hul ydelheid, getuig het. Hy was so ontsteld oor die groot hoeveelheid slawe wat sommiges aangehou het,⁴ dat hy sy gehoor as volg vermaan (*Hom. 1 Cor.* 40.6; Field 1847:2:515–6): “Een meester hoef slegs een slaaf aan te hou; of selfs een slaaf vir twee of drie meesters.” Maar om nie te streng te klink nie, voeg hy by: “Ons sal julle toelaat om 'n tweede slaaf aan te hou. Maar as julle baie versamel, doen julle dit nie meer uit welwillendheid nie, maar vir jul eie genot.” Chrysostomus het skynbaar sterk oor hierdie beginsel gevoel, aangesien hy dit later ook aan sy gehoor in Konstantinopel herhaal het (*Hom. Heb.* 28.4; Field 1862:7:320). Die bevel om slegs een of twee slawe aan te hou sou sonder twyfel deur baie as uitermatig oordrewe beskou word. Dit was 'n leefwyse wat dalk vir 'n monnik geskik was, maar nie vir 'n gewone stadsburger nie. 'n Minderheid burgers sou moontlik Chrysostomus se raad gevolg het (De Wet 2015:105–13). Die inwoners van Antiogië het daagliks van slawe-arbeid gebruik gemaak.

Gedurende sy termyn in Antiogië het Chrysostomus ook sy bekende verhandeling *De sacerdotio* geskryf, waarin hy die aankoop van 'n slaaf beskryf. “Diegene wat 'n slaaf wil aankoop, wys die slaaf vir die geneesheer, vra waarborge vir die transaksie aan en soek ook inligting van die slaaf by hul bure,” verduidelik Chrysostomus (*Sacr.* 4.2.17–20; Malingrey 1980:240), “en na al hierdie maatreëls sal hulle steeds nie die transaksie bevestig nie totdat 'n proeftydperk deur die slaaf voltooi is.” Só 'n transaksie kon by die slawemark plaasgevind het, of op 'n informele wyse tussen twee eienaars. Die meeste slawehandel van die laat-antieke was van so 'n informele aard (Bradley 1987:53–81; Harper 2011:42–74). In een van sy leringe aan katkisasante gebruik Chrysostomus selfs die slawetransaksie om die soteriologie te belig: Christus koop ook só sy slawe (met sy bloed), al is hulle boos en onbruikbaar (*Illum. catech.* 2.5; Migne PG 49.239.17–20). Vir Chrysostomus is Christus 'n slawe-eienaar, en gelowiges slawe van God. Wat ons hieruit kan aflei, is dat mense dikwels paranoïes was by die koop van slawe. Almal het gevrees dat hulle 'n slegte slaaf sou aanskaf. Harrill (1999:97–122) se studie toon dat sulke vrese te verstane was weens slinkse streke van hierdie handelaars. Slawe op die mark was dikwels vermom en behandel sodat hulle ter wille van 'n beter prys jonger, mooier en sterker sou lyk. Gevolglik is die liggaam van 'n slaaf op die noukeurigste manier betrag en ondersoek.

Die beginsel van betragting (Grieks *dokimasia*) sien ons in 'n aantal starende blikke wat direk op die slaweliggaam gefokus word. In die meeste gevalle was die slaaf kaal gedurende die transaksie, en onderworpe aan 'n mediese blik wat gelet het op siektes en ander liggaamlike kwale. Verder was daar die logistieke blik, wat moes verseker dat die slaaf die nodige hande- of intellektuele arbeid sou kon verrig. Die seksuele blik was natuurlik nooit afwesig nie: een van die “dienste” van slawe was om seksueel vir die eienaar beskikbaar te wees. Aantreklike slawe se pryse was dikwels hoër (Harper 2011:281–92; De Wet 2015:220–70). Die kwessie van voortplanting was verwant hieraan. Ten spyte van die hoë koste van die voeding, kleding en behuising van slawe, kon slawerny ook winsgewend gewees het wanneer slawe voortgeplant het: die kinders van slawe kon verkoop word. Vrugbaarheid was by die slawemark hoog geag (Kartzow 2012:38–54). Daar was ook die huishoudelike blik (meer in Cooper 2007:3–33), wat moes verseker dat die slaaf goed by die huishouding sou inpas en sy of haar nodige take tot die tevredenheid van die eienaar sou kon voltooi. Chrysostomus (*Hom. 1 Tim.* 11.1; Field 1861:6:85) sê: “'n Nuwe slaaf word nie met enigiets in die huis toevertrou nie totdat sy karakter op die proef gestel is en baie beproewinge ondergaan het.”

Ons vind dus hier 'n samelewing wat so te sê behep met die slaweliggaam is, en die slaweliggaam word die tablet waarop die sosiale en liggaamlike ideale van die gemeenskap gegraveer word.

Chrysostomus voeg dan ook 'n laaste blik by, naamlik dié van die goddelike of die “slapelose Oog” (*Hom. Col. 10.1*; Field 1855:5:277). God slaap nooit nie en is altyd waaksaam – wat basies 'n panoptikon geword het wat slawe altyd dopgehou het. Dit moes die slaaf (en meester, aangesien almal slawe van God is) aanmoedig om hom- of haarself ook innerlik, in die siel, te bewaak. Hierdie blik was gebaseer op stellings in die Nuwe-Testamentiese huishoudelike kodes (Ef. 6:5–9; Kol. 3:22–4) wat dit duidelik stel dat God die ewig-waaksame Meester van almal is (sien ook De Wet 2015:210–4). Slawe was dus te alle tye onder een of ander vorm van bewaking en betragting.

Die slaweliggaam word dus die ruimte waar 'n aantal sosiale en liggaamlike ideale onderhandel word. Wanneer Chrysostomus vaders daarop wys hoe hulle hul seuns moet opvoed, maak hy van die kontras tussen die slaaf en die vrygebore individu gebruik om sy punt te staaf. Op hierdie wyse dien die slaweliggaam as 'n pedagogiese ruimte waar die jong vrygebore seun die ritmes en beginsels van vryheid kan aanleer, soos Chrysostomus (*Inan. 71*; Malingrey 1972:172) ook uitwys:

Leer hom [die vrygebore seun] die beginsels van die natuurorde: wat 'n slaaf is, en wat 'n vrygebore man is. Sê vir hom: “My kind, in die ou dae van ons voorvaders was daar geen slawe nie, maar sonde het tot slawerny gelei. Want toe iemand sy pa beledig het, het hy onder hierdie oordeel gely, om 'n slaaf van sy broers te word [wat hier na die sogenaamde vloek van Gam in Gen. 9:21–5 verwys]. Pasop dat jy nie 'n slaaf van jou slawe word nie. As jy jou vir hulle vererg en jou gedrag dieselfde is as dié van die slawe, as jy nie méér deugszaamheid as hulle sou hê nie, sal jy dieselfde mate van eer as hulle verwerf. Streef dan om die meester van jou slawe te wees en word so, nie deur jou soos 'n slaaf te gedra nie, maar deur jou gewoontes. Só sal jy, wat 'n vrygebore man is, nooit as die slaaf van jou slawe gevind word nie.”

Slawe was egter nie net “gereedskap” wat die vrygebore seun deugszaamheid moes leer nie. In die laat-antieke Christelike denke het die liggaam van 'n slaaf deel van 'n asketiese eksperiment in deugszaamheid geword. Hierdie eksperiment sou die grondbeginsels van slawerny drasties verander. Die Christelike huishoudings van Siriese Antiogië is gebruik as sosiale “laboratoriums” waarbinne hierdie eksperiment sou plaasvind. Chrysostomus (*Hom. Eph. 22.2*; Field 1852:4:334–5) was daarvan oortuig dat slawe deugszaam kon wees indien hul leermeesters hulle die regte gewoontes van deugszaamheid geleer het en hulle volgens die reëls van deugszaamheid gedissiplineer en gestraf het:

En as julle die beginsels aangaande slawe wil hoor, let op na wat ek tot dusver oor kinders gesê het. Leer hulle om vroom te wees, en die res sal uiteraard volg. Wanneer iemand egter tans na die teater gaan, of na die baddens, sleep hy al sy slawe agter hom aan, maar glad nie wanneer hy kerk toe gaan nie. Hy vermaan glad nie sy slawe om kerk toe te gaan en aan die preek aandag te gee nie. Hoe gaan jou slaaf dan gehoorsaam wees wanneer jy, sy meester, jouself met ander dinge besig hou? Verduidelik deeglik aan hom wat God van hom verwag, om vriendelik teenoor sy medeslawe op te tree, en om werklik deugszaam te lewe.

Deugszaamheid was dus 'n prioriteit vir beide slawe en vrygeborenes. Die feit dat die slaaf in staat was om deugszaam te wees, het beteken dat Chrysostomus die voorbeeld van die slaaf baie strategies in sy morele filosofie kon gebruik. Hy vermaan dikwels die vrygeborenes deur hul slawe aan hulle voor te hou as mense wat hulle goed gedra. Met sy uitspraak dat Christelike slawe die Griekse filosowe in deugszaamheid oorskadu, maak hy die tradisionele Griekse filosofie af (*Hom. Tit.* 4.1; Field 1861:6:297–8).

Die vraag ontstaan hoe die slawe in stedelike gebiede in deugszaamheid geskool is. Baie van die tegnieke om slawe deugszaamheid te leer, stem ooreen met dié wat op vrygeborenes toegepas is. In Christelike huishoudings, so oordeel Chrysostomus (*Serm. Gen.* 6.2. 136–42; Brottier 1998:294–7), moes slawe aan die godsdienstige rituele, soos skriflesing, onderrig, die sing van psalms, en gebed, deelneem. Uit die aanhaling hier bo blyk dit dan ook dat Chrysostomus van slawe verwag het om kerk toe te gaan. Verder het hy die eenaars aangemoedig om hul slawe te laat doop (*Hom. Eph.* 8.2; Field 1852:4:185). Chrysostomus sukkel egter om ontslae te raak van die algemene Romeinse stereotipes ten opsigte van slawe. Hy redeneer dat slawe wat nie streng gedissiplineer word nie, maklik in sedeloosheid en sonde sal verval. Dit is nie die gevolg van hul natuur nie (soos Aristoteles dit gestel het; Ambler 1987:390–410), maar as gevolg van hul opvoeding (*Hom. Tit.* 4.1; Field 1861:6:298). Verder is daar die probleem dat slawerny by Chrysostomus en die meeste ander vroeg-Christelike skrywers direk verband hou met sonde. Tog is fisieke verslawing, of selfs om slawe te besit, nié as 'n sonde beskou nie (De Wet 2010:26–39). Chrysostomus het geglo dat dit eintlik God was wat die gebruik van slawerny ingestel het om die gevolge van sonde onder beheer te bring en te verminder. Hierdie redenasie geld ook vir die instelling van die huwelik en die keiserlike regering (*Serm. Gen.* 4.1.21–31; Brottier 1998:220–1). Nie een van hierdie instellings is volmaak nie, maar is ingestel om die gevolge van sonde te stuit.

Die probleem is egter dat die slawe blootgestel is aan uitermatige dissipline wat selfs gewelddadig kon wees. Chrysostomus (*Hab. eun. spir.* 3.7; Migne PG 51.287.4–8) is goedgesind oor hierdie saak: “Dus, om ongehoorsame slawe te dissiplineer en te straf, is werklik prysenswaardig, en dit bekragtig die feit dat 'n mens die boosheid deur middel van lyfstraf uit die onregverdige persoon moet dryf.” Hier beklemtoon Chrysostomus die beginsels van dissipline en straf. Die term *straf* (Grieks *sôphronizô*) verwys na die aanleer van selfbeheersing en kuisheid (*sôphrosynê*). Dit was die belangrikste deug in die Christelike asketiese denke en gewoontes van sy tyd (De Wet 2015:221). Chrysostomus het verwag dat slawe *sôphrosynê* sal toon, anders as in die geval van die Romeinse wysheidsleer (Harper 2013:41–5). *Sôphrosynê* is dikwels op hulle afgedwing met vorme van straf wat gewelddadig was. In 'n fragment van Chrysostomus se preke *Adversus Judaeos* (gepreek in Antiogië in die laat tagtigerjare van die vierde eeu n.C.), wat onlangs ontdek is, lees ons die volgende (*Adv. Jud.* 2.124ra; Pradels et al. 2001:36):

Wanneer 'n eerbare en vrygebore man 'n slavin het wat mense rondom haar uitlok tot losbandigheid, dan weerhou hy haar daarvan om op straat, selfs in 'n stegie, of op die markplein te verskyn. Hy gaan selfs verder en sluit haar toe in sy huis en bind haar vas met boeie. So beperk hy haar gedrag, sodat die gebrek aan ruimte en die feit dat sy geboei is, haar kuisheid [*sôphrosynês*] sal leer.

Uit die vorige paragraaf is dit duidelik dat slawe selfs deur gevangenskap en ketening (met boeie) geleer is om kuis te lewe (sien ook Hillner 2015:163–72). Deur hierdie optrede van die eenaar sou die slavin leer om deugszaam te lewe. Chrysostomus verwys dikwels na die

ketening van slawe, veral vlugteling, as 'n dissiplinêre gebruik (*Hom. 1 Cor.* 40.6; Field 1847:2:515; *Stat.* 9.3; Migne PG 49.108.7–12; *Virg.* 41.2.15–29; Grillet 1966:236–8).

Slawe is ook gedissiplineer deur hulle van voedsel te ontnem. In 'n homilie wat Chrysostomus gepreek het in die gespanne tyd toe die keiserlike standbeelde van Antiogië vernietig is, sê hy (*Stat.* 14.4; Migne PG 49.145.11–5):

Daarom het die ambagsman homself voorgeneem dat hy nie vir sy vakleerling voedsel sal gee voordat hy al sy voorgeskrewe pligte voltooi het nie. Op dieselfde wyse het 'n onderwyser teenoor die jeug opgetree, en 'n eienares teenoor haar slavin. As die voorgeskrewe werk nie teen skemer voltooi is nie, het hierdie persone honger gaan slaap.

Ons lees ook dat slawe slegs die eenvoudigste kos gekry het, soos droë brood, en dat hulle op strooi geslaap het (*Hom. 1 Cor.* 19.6; Field 1847:2:224; *Hom. 1 Tim.* 16.2; Field 1861:6:144) – 'n lewenstyl wat baie met dié van die monnike ooreengestem het.

Die geseling van slawe was ook 'n bekende verskynsel in Antiogië. Chrysostomus het ook hierdie gebruik nie openlik veroordeel nie (*Hom. Matt.* 42.3; Migne PG 57.455.8–10). Hy beveel wel aan dat slegs matige geweld by die straf van slawe gebruik moet word.

Ten opsigte van die seksualiteit van slawe het Chrysostomus hom direk uitgespreek teen enige vorm van seksuele mishandeling (*Propt. fornic.* 4; Migne PG 51.213.48–214.5, 214.18–20). Hy het verder geglo dat dit die deugszaamheid van 'n slavin sal bevorder indien sy gedwing word om met 'n regverdigte slaaf te trou (*Hom. Eph.* 15.2; Field 1852:4:259–60): “Dwing haar om te trou en keer haar op dié wyse om seksueel losbandig te wees.” Chrysostomus het die huwelike van slawe goedgekeur en erkenning daaraan verleen. Tog was hy van mening dat dit die heel beste sou wees as slawe, net soos alle gelowiges, 'n lewe van onthouding sou leef en maagde bly (*Hom. Col.* 12.2; Field 1855:5:307; *Hom. Eph.* 20.6; Field 1852:4:313).

Maar wat was die aard van slawerny op die plattelandse gebiede van Sirië en Mesopotamië? In die woestynggebiede buite die stede was die gevaar groot dat vrymense as slawe gevang en weggevoer kon word. Lenski (2011:237–66) bespreek hierdie saak deeglik en wys op die bloedige oorlog wat daar tussen Rome en Persië in hierdie gebiede plaasgevind het. Hy wys duidelik uit dat beide hierdie koninkryke hul vyande gevange geneem en aan slawerny onderwerp het (Lenski 2011:248; sien ook Dignas en Winter 2007:123–32). Die Sarasene dien hier as 'n goeie voorbeeld: hierdie nomadiese Arabiese volk was uiters bekwaam om mense aan slawerny te onderwerp, en het veral reisigers in die woestyn tussen die stedelike gebiede geteiken. Lenski (2011:238–41) fokus op die Sarasene as 'n herdersvolk wat hul lewenswyse uitstekend aangepas het om slawerny te bedryf. Hulle het die slawemarkte van die Romeinse Ryk, soos dié in Antiogië, maar ook dié in Persië en Hımyar, voortdurend van slawe voorsien. Baie van die mense wat hulle gevang het, is slawe gemaak. Vir sommiges is daar lospryse geëis, terwyl die Sarasene ander gevangenes moontlik in hulle godsdienstige rituele geoffer het (sien Dignas en Winter 2007:124–5; en Lenski 2011:256 toon aan dat mense-offers toelaatbaar was vir die Sarasene). Christelike monnike was dikwels slagoffers van Saraseense aanvalle, soos Hieronymus se bekende *Vita Malchi* illustreer (Gray 2015). Dit is dus duidelik dat hierdie optrede van die Sarasene 'n belangrike aspek van plattelandse

slawerny in Sirië en Mesopotamië gedek het. Ook ander groepe, soos die Isauriane, het mense as slawe gevang.

Die geografiese uitleg, asook die sosiale stand van die mense in dié omgewing het baie verskil van dié van die stedelike gebiede en het baie in die guns van slawerny getel. Arbeiders is oor die algemeen in die platteland uitgebuit, wat baie soortgelyk is aan die uitbuiting van die Romeinse *coloni*. Die *coloni* was volgens latere Romeinse regsbronne landbewoners wat “soos slawe” verbind was aan die land waar hulle gewoon het, en die grondeienaars kon hulle opdragte gee asof hulle slawe was (sien *CJ* 52.1.393 in Jones 1964:2:796–801, 1328). Payne (2015:137–8) dui aan dat die arbeiders wat van die omliggende dorpies (Siries: *qrîte*) gekom het, in die basiese arbeidsbehoefte van plattelandse Sirië voorsien het. Hierdie dorpelinge is dikwels gewelddadig deur grondeienaars behandel en gedwing om te werk, net soos die *coloni*. Só ’n dorpeling het, volgens die Siriese bronne, dikwels as ’n *‘abdâ* of *‘bed* (wat ook die Siriese term vir *slaaf* is) bekendgestaan. *Coloni* is ook *servi* (die Latynse term vir *slaaf*) genoem.

Binne die Persiese konteks is twee terme gebruik om ’n dorpeling aan te dui, naamlik *bandag* (*onderdaan, dienskneg*) en *anšharig* (*slaaf*). Payne (2015:73, 138) verduidelik dat *anšharig* dikwels na mense verwys het wat nie aan ’n spesifieke grondgebied gebonde was nie (anders as *coloni*), en dikwels ook Christelike bannelinge ingesluit het. Vir die *‘abde* van die Siriese plattelandse dorpe was die onderskeid tussen *slaaf* en *vrygeborene* nie so duidelik soos in die stedelike gebiede nie.

’n Storie in Theodoretus (393 – c.458 n.C.) se *Historia religiosa* – ’n geskrif wat die handeling van die Siriese monnike verhaal – werp meer duidelikheid op die sosiale status van dorpsbewoners. In die konteks van die verhaal van Petrus die Galasiër vertel Theodoretus die storie van twee dorpelinge – ’n jong meisie en haar ma – wat net buite Antiogië gewoon het (*Hist. rel.* 9.12; Canivet en Leroy-Molinghen 1977:1:426–31):

Daar was ’n sekere losbandige [*akolastos*] man, ’n voormalige bevelvoerder [*stratêgos*]. ’n Ongetroude meisie [*korê*] onder sy gesag, van hubare ouderdom, het haar ma en familie verlaat en na ’n vroueklooster gevlug – die klooster was vol atlete [’n *terminus technicus* vir monnike], want daar is vrouens wat net soos mans in die wedloop van deugszaamheid deelneem en meeding. Nadat hy uitgevind het dat sy gevlug het, het die bevelvoerder haar ma gezesel en vasgebind, en eers haar boeie losgemaak toe sy vir hom die naam van die klooster gegee het. In woede het hy die meisie uit die klooster ontvoer na sy huis toe, waar hy – die skurk – beplan het om sy losbandigheid te bevredig ... [in ’n wonderwerk word die bevelvoerder egter met blindheid geslaan, en die meisie ontsnap terug na die klooster sonder om aangerand te word] ... Hierdie gebeure het die waansinnige man geleer dat hy nie die beste van iemand sou kry wat die goddelike minnaar gekies het nie. Hy moes swyg oor die aangeleentheid en het opgehou om die meisie wat, alhoewel sy ’n gevange was, deur die mag van God ontsnap het, te probeer kry.

Hierdie storie getuig van die onduidelike grense tussen slawe en vrygebore landsbewoners op die platteland van Sirië. Dit is moeilik om te bepaal of die storie waar is – die geskiedkundige akkuraatheid daarvan kan nie bewys word nie; verder is dit duidelik dat Theodoretus sy vertelling met die ingryping van die goddelike versier. Om die verhaal egter vir sy gehoor aanvaarbaar te maak, moes hy geloofwaardige sosiale omstandighede aan hulle voorhou – en

dit lyk asof sy poging suksesvol was. Die feit dat die man as 'n bevelvoerder (*stratêgos*) beskryf word, beteken dat hy waarskynlik 'n voormalige Saraseense leier was wat moontlik in 'n dorp naby aan Antiogië afgetree het. Sulke leiers word dikwels in die Griekse bronne as *stratêgoi* beskryf (Lenski 2011:241). Dis moeilik om vas te stel aan wie hierdie *stratêgoi* trou gesweer het, aangesien hulle dikwels lojaal was teen oor beide Rome en Persië (Robin 2008:167–202). Hierdie bevelvoerders het steeds 'n mate van gesag in die dorp gehandhaaf.

Ons weet heelwat minder van die meisie en haar ma. Hulle word nie duidelik as slawe uitgewys nie, alhoewel Theodoretus na die meisie as 'n gevangene (*tên halousan*) verwys. Die meisie was waarskynlik 'n dorpsbewoner, een van vele *abde*, wat die bevelvoerder gedwonge moes dien. Die vlug van die meisie na die klooster weerspieël 'n algemene verskynsel in die laat-antieke, waar slawe dikwels na kloosters gevlug het om van hul eienaars te ontsnap. Ons hoor niks van 'n manlike gesagsfiguur nie – daar is geen sprake van 'n pa of 'n broer nie. Hierdie verhaal getuig van die uiterste weerloosheid van vrouens sonder 'n manlike gesagsfiguur in hul lewe. Ons kan ten minste aflei dat hierdie meisie en haar ma behoeftige, dog “vrye” dorpelelinge was wat geen ander keuse gehad het as om vir invloedrykes, soos hierdie bevelvoerder, te werk nie.

Ongeag hul sosiale status – wat dalk selfs vir Theodoretus onduidelik was – eis die bevelvoerder die meisie vir homself op en beskou haar as hubaar. Hier raak dit interessant. Ten spyte daarvan dat die meisie en haar ma deurlopend as slawe behandel word – gevange, gezesel, geboei en toegesluit, net soos ons in die bronne van Chrysostomus gesien het – het die man steeds besluit om met die meisie te trou. Wanneer die meisie vlug, verander die verhaal na een van bruidsontvoering, wat taamlik algemeen in hierdie gebied was (Lenski 2011:259).

God se genadelose straf oor die bevelvoerder is in sigself onthullend. Theodoretus se losbandige bevelvoerder (*akolastos stratêgos*) word blind wanneer hy die maagd van God probeer agtervolg. Volgens die storie is die sonde van die man losbandigheid (of *akolastia* in Grieks), wat in hierdie geval spesifiek seksuele sedeloosheid en afvalligheid impliseer.

Dat God die man blind gemaak het, word deur die storie binne konteks as gepas beskou. Die tweede-eeuse filosoof Maksimus van Tirus noem byvoorbeeld dat straf, in die antieke sin van die woord, die misdaad op 'n besondere manier moes pas. Kwale van die siel word die beste behandel wanneer die kragte van die liggaam afgesny word, soos Maksimus (*Phil. 7.7.h.3*; Koniaris 1995:82) dit stel: "Dus moet die kragte van die liggaam afgesny en daarvan verwyder word, net soos die hande van die rower, die oë van die sedelose [*akolastou*] en die maag van die vraat." Theodoretus bring ook die straf van die bevelvoerder in verband met die straf van Sodom in die Ou Testament (sien Gen. 19:11). Nadat die meisie gevlug het, is haar status (as slaaf of vry) nie veel duideliker nie. Al wat bekend is, is dat sy kies om 'n ongetroude maagd (*btûltâ* in Siries) in die klooster te bly (sien Brock 1973:8–12).

Laastens sien ons dat die onderskeid tussen slaaf en vrygeborene waarskynlik duideliker was in die stedelike as in die plattelandse gebiede. Een rede mag wees dat die mense wat buite die stede gewoon het, hoofsaaklik nie-elites was en dat dit hulle blootgestel het aan die werklikheid van slawerny en uitbuiting: hulle kon deur die Sarasene ontvoer word, of vir hulself 'n lewe probeer skep het as arbeiders in een van die plattelandse dorpe. Tog was slawerny 'n kenmerk van die stedelike en plattelandse kontekste. Die ooreenkomste tussen hierdie kontekste is van belang. Die dissiplinêre gebruike en strafmetodes in die stede was

waarskynlik nie veel anders as op die platteland nie. Geseling, ketening en gevangenskap was in albei gevalle teenwoordig. Die kenmerkende manier waarop slawe gedissiplineer is, was sogenaamde vernedering – die slaaf se liggaam is afgebreek tot op ’n punt waar die slaaf harskep kon word om gehoorsaam en deugszaam te word. Om self ’n slaaf te wees, of om slawe aan te hou, het ’n persoon nie verhinder om ’n Christen te word nie. Christelike slawe kon hulself afsonder in maagdelikheid en onthouding, sonder om na vrylating te strew. Slawerny en kuisheid het mekaar nie noodwendig uitgesluit nie.

3. Die waarde van *msarrqûâtâ*: slawerny, vernedering, en Siries-Christelike asketisme

Hoewel slawerny vrylik en sonder probleme in die stede en plattelandse dorpe beoefen is, moes dit binne die grense van Christelike deugszaamheid geskied. Die vraag kan egter gevra word: Hoe het die Siries-Christelike asketisme daarop gereageer en in verhouding daarmee ontwikkel? Die feit dat vernedering binne die vroeg-Christelike asketiese denke onontbeerlik was, is deur Burrus (2008:81) uitgelig:

A plunge into the abyss of abjection was necessarily undertaken by those who aspired to transcendence. In imitation of Christ, holy men and women of late antiquity engaged in elaborate rituals of self-humiliation through which they might hope to escape the unbearable weight of selfhood registered in the relentless drag of bodily existence.

En wat kon meer vernederend gewees het as slawerny? Vernedering was uiters belangrik in die vroeg-Christelike soteriologie – Christus het immers die voorbeeld hierin gestel. In Filippense 2:6–8, ’n teks wat moontlik eers as ’n himne in die vroegste kerke gedien het, lees ons:

[Christus], wat in die gestalte van God was, het sy bestaan op Godgelyke wyse nie beskou as iets waaraan Hy Hom moes vasklem nie, maar Hy het Homself verneder deur die gestalte van ’n slaaf aan te neem en aan mense gelyk te word. En toe Hy as mens verskyn het, het Hy Homself verder verneder. Hy was gehoorsaam tot in die dood, ja, die dood aan die kruis (NAV).

Hierdie teks het een van die belangrikste tekste in die vroeg-Christelike teologiese debatte geword. Aangaande die konteks waarbinne hierdie verse onder die eerste Christene gefunksioneer het, skryf Briggs (1989:149): “[The text] does not challenge the interests or beliefs of slave-masters. Yet there is an irreducible tension in the idea of a God who becomes a slave.” Briggs se opmerking oor die dubbelsinnigheid van die teks is geldig, maar vir die Christelike monnike van laat-antieke Sirië en Mesopotamië was daar niks dubbelsinnig aan die teks nie – vir hierdie mense het Christus slegs een voorbeeld gestel, naamlik die voorbeeld van vernedering. Wanneer Christus die gestalte van ’n mens aanneem, neem hy ook die gestalte van ’n slaaf aan. Dit was deur sy vernedering dat hy verhoog is. Die beginsel is dus skynbaar teenstrydig – deur vernedering kom verheerliking.

Die verhouding tussen asketisme en die vernedering van slawerny is in min bronne so duidelik as in die laat vierde-eeuse of vroeë vyfde-eeuse werk wat bekendstaan as die Siriese *Liber graduum* (“Boek van Grade/Vlakke”). Hierdie teks is ’n versameling van dertig *mêmre*,

of preke, wat waarskynlik afkomstig is van hoër-Mesopotamië – basies in die middel van die Romeins-Persiese oorlogsgebied (Greatrex 2014:9–31). Slawerny was vir die gemeenskappe van die *Liber graduum* ’n absolute werklikheid. In die morele teologie van die teks word twee groepe gekenmerk, naamlik die Oprektes en die Volmaaktes. Die Volmaaktes was askete wat die rug volledig op die wêreld gedraai het. Hulle het ’n eed van selibaatheid afgelê en ’n streng asketiese leefwyse gevolg. Alhoewel die teks voorheen met die Messalianisme in verband gebring is (Kitchen en Parmentier 2004:xviii–xxi; oor die aard en problematiek van die sogenaamde "Messaliërs", oftewel die "bidders", sien Stewart 1991), word dié mening oor die agtergrond van die teks nie meer gehandhaaf nie. Dit word tans aanvaar dat die teks ’n produk van ’n uiters uiteenlopende en unieke kloosterlike gemeenskap is. Volgens die *Liber graduum* word volmaaktheid bowenal bereik deur die weg van vernedering te volg.

Mêmrâ 29 in die *Liber graduum* dek uitsluitlik die saak rondom fisieke dissipline, en wanneer die preke van nader beskou word, word die invloed van doulologie, of die diskoers van slawerny (*slawerny* staan as *‘abdûtâ* in Siries bekend), duidelik (*Lib. grad.* 29.1; Kmosko 1926:808–13):

“Ek sal my liggaam kasty en dit diensbaar maak,” sê Paulus, “sodat ek nie miskien, terwyl ek vir ander gepreek het, self verwerplik sou wees nie” [1 Kor. 9:27]. Ek sal my liggaam ’n slaaf maak en dit dissiplineer, en ek sal my liggaam nie toelaat om homself te bedek, om skoene aan te trek, om te eet, en homself na hartelus te bevredig nie. Ek sal my liggaam ook nie toelaat om eer te ontvang wanneer hy dit wil hê nie, nie eers om met eer te slaap nie, maar ek sal my liggaam onderwerp deur honger, dors, en naaktheid, nagtelike gebede, moegheid, askese, en verswakking, en met baie vas en gebed, met smeking en ’n gehuil, met bittere trane, en met eenvoud, uithou vermoë en volharding. Ek sal myself daaraan onderwerp om almal te eer asof ek ’n slaaf is, en om voor almal te staan en hulle te groet, en my kop voor almal te buig. Ek sal my liggaam dwing om soos ’n slaaf te voet te hardloop om hom met sy vyande te versoen, sonder om hulle te beledig, en om sy kop voor almal wat minder is as hy te buig, net soos die Here sy kop gebuig het ... Ek sal my liggaam dwing om die voete van sy vyande te was en sy moordenaars te groet ... ek sal my liggaam lei na waar hy nie wil gaan nie [Joh. 21:18]: na dié wat hom haat en kwaad vir hom is, net soos ons Here gegaan het om hulle wat hom gekruisig het en dié wat hom gehaat het, te leer. Ek sal my liggaam dwing om almal te besoek net soos ’n slaaf, die slaaf van slawe, net soos ons Here die bese mense en tiranne wat hom geminag het, besoek het ... Daarom het Paulus aan ons geskryf: “Ondersoek jul liggame en eet dan die liggaam van die Here en drink sy bloed. Want wie sy liggaam nie kasty nie, moet dit ondersoek en onderdanig maak tot hy dit onderwerp het en gehoorsaam aan hom gemaak het, en dan mag hy die liggaam van die Here eet en sy bloed drink. Anders sal hy ’n oordeel oor homself eet en drink” [sien 1 Kor. 11:27–29]. Omdat julle nie jul liggame van voedsel ontsê nie, en nie smeekbede tot die Here rig dat hy julle sal vrymaak nie, daarom is daar so baie swakkes en sieklikes onder julle, en baie wat slaap en dronk is, geldgierig en sonder beheer. Die rede is dat hulle hulself nie ondersoek en hul liggame onderwerp nie.

Die skrywer van die *Liber graduum* lê ’n direkte verband tussen asketiese dissipline en doulologie. Paulus se woorde in 1 Korintiërs 9:24–7 toon duidelik aan dat die verskillende praktyke van vernedering tot volmaaktheid lei – om die liggaam en sy drange te onderwerp en te beheer. Paulus gebruik die Griekse woord *doulagôgô*, wat vertaal kan word met, “ek

behandel [die liggaam] soos 'n slaaf' – die Siriese ekwivalent in die *Liber graduum* is *mšā'bed*, wat op sy beurt verwant is aan die Siriese term vir slaaf, *‘abdâ*. Die verskillende maniere om die liggaam te dissipleneer wat deur die skrywer aanbeveel word, sluit voorskrifte in wat verband hou met vas (voedselontneming), kleding, slaap, en skuiling – al hierdie voorskrifte was ook op slawe van toepassing. Voedselontneming hou verband met vaspraktyke, terwyl nagtelike gebede en gebede gelykgestel kan word aan dissiplinêre tegnieke wat verband hou met die onthouding van slaap en met smeking. Alles het daarom gegaan om die liggaam van die slaaf af te breek en te verneder en uiteindelik onderworpe te maak. Die algemene pligte van slawe kom ook in hierdie teks voor, soos voete-was, groet, om te hardloop en om die hoof te buig sonder om oogkontak te maak. Die kloosterlike *habitus* wat die skrywer van die *Liber graduum* voorskryf, is in wese identies aan die *habitus* van fisiese slawe.

Vernedering is die *leitmotiv* van *mêmra* 29. In die *Liber graduum* word asketiese selfverloëning met die term *msarrqûtâ* uitgedruk. Brock (2011:122–33) dui in sy insiggewende studie van *msarrqûtâ* in die Siriese literatuur van die vroeë Christendom aan dat die *Liber graduum* een van die eerste tekste is wat die term op dié wyse gebruik. Dit dien as die pa'el van die stam *s-r-q* (sien *Lib. grad.* 1.2; Kmosko 1926:13–5; *Lib. grad.* 12.1; Kmosko 1926:285–8; *Lib. grad.* 21.9; Kmosko 1926:608–9; *Lib. grad.* 29.12; Kmosko 1926:843–4; sien ook Kitchen 2014:205–20). Die begrip is verwant aan die konsep van ontleding of leegmaking (oftewel *kenosis*). Ontleding was die sleutelbegrip in Filippense 2:7, en *msarrqûtâ* is afgelei van die Siriese vertaling van die Nuwe-Testamentiese Griekse uitdrukking *heauton ekenôsen*, “hy het homself verneder/leeggemaak” (Brock 2011:123–5). Die vernedering wat Christus beleef het in “die gestalte van 'n slaaf”, het vir die monnik van Sirië en Mesopotamië as 'n model gedien. 'n Mens kon nie volmaaktheid bereik sonder die beoefening van *msarrqûtâ* nie (*Lib. grad.* 13.5; Kmosko 1926:316; *Lib. grad.* 15.11; Kmosko 1926:361–5). *Msarrqûtâ* bewerk ware vryheid en maak die verstand vry van die “slawerny” van onrein gedagtes en bose geeste (*Lib. grad.* 6.2; Kmosko 1926:141–4; *Lib. grad.* 7.8–9; Kmosko 1926:164). Deur middel van hierdie doulologiese gebruike van selfverloëning en vernedering word die monnik dan ook 'n vreemdeling (Grieks: *xenos*; Siries: *‘aksnâyâ*; sien *Lib. grad.* 13.5; Kmosko 1926:316; ook Kitchen en Parmentier 2004:xliv). Hierdie tipe sosiale vervreemding waarna die monnik gestreef het, was dieselfde as die vervreemding wat slawe dikwels beleef het. (Aangaande die vervreemding van slawerny, sien Patterson 1982:35–76.) Die slaaf sowel as die monnik bevind hul in die samelewing, maar is nie volledig deel daarvan nie. Sosiale uitsluiting en vervreemding van die gemeenskap is kenmerkend van die identiteit van die slaaf en die monnik.

Laastens sien ons ook dat die beginsel van betragting duidelik in die *Liber graduum* na vore kom, tesame met 'n gelykwaardige behepthed met wat ons nou die doulologiese liggaam kan noem. Hierdie liggaam word in diens gestel van askese en slawerny. Enige onderskeid tussen wat moontlik “geestelike” of metaforiese slawerny genoem kan word, en werklike fisiese slawerny, het verdwyn. Monnikes het oor mekaar die wag gehou, maar moes nou ook seker maak dat hulle hulself volledig toewy as slawe van God. Die liggaam moes ondersoek word – en by *liggaam*, in die *Liber graduum*, word die siel ingesluit. Volgens die *Liber graduum* was beide die individu en die gemeenskap in gevaar indien betragting nie beoefen is nie. Slegs die volmaakte liggaam, die liggaam wat al die beproewinge van betragting geslaag het, kon die liggaam van die Meester eet en sy bloed drink. Die dubbelsinnigheid van *msarrqûtâ* kom weer duidelik na vore: hoe meer die liggaam aan askese onderwerp word, hoe vryer word die individu. Hoe meer die liggaam verneder word, hoe meer word die individu verheerlik. Dit is

interessant dat Crislip (2012:81–108) ’n soortgelyke waarneming gemaak het met betrekking tot die verhouding tussen askese en fisieke siekte. Crislip se navorsing toon dat siekte self as ’n vorm van askese beskou is – hoe sieker die liggaam was, hoe gesonder was die siel. Siries-Christelike asketisme was dus kenmerklik doulologies, en ons kry ook baie ander gevalle waar hierdie doulologiese asketisme sigbaar word.

Die monnike van Sirië en Mesopotamië was berug vir hul uitermatige asketiese handeling, veral die feit dat hulle swaar kettings, boeie en halsbande gedra het. Die persoon wat hier as model gebruik is, is die apostel Paulus. Paulus skryf: “Ek is ter wille van Christus ’n gevangene. Deur my boeie is die meeste broers ook in hul vertrouwe op die Here versterk.” Hierdie woorde kom voor in Filippense 1:13–4, net voor ons die Christologiese himne teëkom wat as beginsel vir die praktyk van vernedering gebruik is. Paulus verwys ook gereeld na sy boeie in die Brief aan Filemon (vv. 10, 13). Vir Chrysostomus het die boeie van Paulus veelseggende simboliese en geestelike betekenis gehad (sien byvoorbeeld *Laud.* 6.8; Piédagnel 1982:274). Mitchell (2002:177) skryf: “Paul’s chains constitute an example of the devotion and endurance of a slave, which Chrysostom presumably thought particularly appropriate to the epistolary occasion and rhetorical situation of this letter [Filemon].” Die monnike het waarskynlik kettings, boeie en halsbande gedra om die bose of teëspoed af te weer. Tussen die honderde oudhede wat die antieke kerke versier het, was ook Paulus se boeie skynbaar daar. Chrysostomus wou baie graag hierdie boeie – “waarvoor die duiwels gevrees en gebewe het” (*Hom. Eph.* 8.2; Field 1852:4:177) – gaan besigtig het. Hy verwys waarskynlik hier na die boeie wat by die Paulus-heiligdom in Filippi gestoor is (Dassmann 1990:288–95; Mitchell 2002:180).

Met hierdie tipe kettings en boeie dring *msarrqûtâ* die materiële kultuur van die antieke binne: boeie soos dié was ’n teken van groot eer onder die monnike (Ashbrook Harvey 1990:19–20). Soortgelyke boeie is ook gebruik om slawe te beheer, veral met die opkoms van die Christendom, aangesien tatoeëermerke toe verban is (sien Thurmond 1994:459–78; Trimble 2016:447–72). Volgens Theodoretus het Jakobus van Cyrrestica besondere persoonlike boeie gehad. Blykbaar het hy ’n “groot vrag ysters gehad wat om sy middellyf en nek gebind is. Daarby het hy nog ander kettings ook gedra, twee voor en twee agter, dwars verleng vanaf die ring om sy nek na die ring onder, in die vorm van die letter X, wat die twee ringe voor en agter met mekaar gekoppel het. Onder sy klere het hy boeie aan sy arms, rondom die elmboë, gedra” (Theodoretus, *Hist. rel.* 21.8; Canivet en Leroy-Molinghen 1979:2:80–1). Die X-vormige kettings het moontlik die eerste Griekse letter (chi) in *Christus*, voorgestel. Volgens Theodoretus (*Hist. rel.* 26.10; Canivet en Leroy-Molinghen 1979:2:178–81) het ook die bekende monnik, Simeon die Suilbewoner, sulke swaar kettings gedra.

Daar is geen onderskeid in geslag getref ten opsigte van praktyke van vernedering nie. Theodoretus (*Hist. rel.* 29.4–5; Canivet en Leroy-Molinghen 1979:2:234–7) verwys na vroue wat swaar boeie gedra het – dié boeie was blykbaar so swaar dat dit hul liggaamshouding benadeel het (sien ook Ashbrook Harvey 1990:114; Urbainczyk 2002:108).

In literatuur oor die Romeinse verhoogkuns lees ons van tonele waar nuwe slawe deurentyd moes staan en nie toegelaat is om te sit nie. Dit was ’n manier waarop die eienaar sy nuwe slawe verneder het om so sy mag oor hulle te bevestig (Stewart 2012:56). Ons lees ook in Theodoretus (*Hist. rel.* 4.12; Canivet en Leroy-Molinghen 1977:1:318–23) van Eusebius van Teleda, wat boeie gedra het en nooit gesit het nie. Hy sou eerder staan of kniel, as ’n teken van eerbied aan sy hemelse Meester.

Eusebius van Teleda se verhaal verdien meer aandag. Volgens Theodoretus het Eusebius eendag na ploëers op 'n land gestaar, en vir 'n oomblik het hy dit geniet om te kyk hoe hierdie plaaswerkers werk. Sommige monnike, insluitende dié van die *Liber graduum*, was uiters gekant teen aardse arbeid en het dit as 'n vloek van Adam se sonde beskou (*Lib. grad.* 21.20; Kmosko 1926:632). Eusebius het gevoel hy was ongehoorsaam en as straf vir homself het hy 'n “reël gemaak dat sy oë nooit weer na daardie land sou kyk nie, en dit ook nie weer sou geniet om die prag van die hemel of die sterregewelf te bekyk nie”. By dit alles het hy homself toegesluit en “saam met laasgenoemde reël, om homself te dwing om hierdie reël na te kom, het hy 'n ystergordel om sy middellyf gebind en 'n baie swaar halsband rondom sy nek gehang, met nog 'n ketting wat die gordel met die halsband verbind het, wat hom voortdurend gedwing het om af te kyk terwyl die boeie hom laat buig het. Dit was die straf wat hy op homself gelê het omdat hy so na die ploëers gestaar het” (*Hist. rel.* 4.6; Canivet en Leroy-Molinghen 1977:1:302–5).

Eusebius straf of verneder sy liggaam op dieselfde wyse as dié van 'n ongehoorsame slaaf. Die spesifieke kettings en boeie wat hier genoem word, dui aan dat die monnike die *habitus* van slawerny baie letterlik en fisiek verstaan het. Vir hulle was dit nie genoeg om net 'n gesindheid van nederigheid te hê nie, maar hul hele liggaamstaal moes getuig van vernedering en onderworpenheid, net soos regte slawe. In die Romeinse wêreld is heelwat aandag geskenk aan hoe 'n jong vrygebore man moes loop, sit, praat, ens. – deur sy liggaamstaal is die vryman van die slaaf onderskei (Gleason 1995:55–81). Hierdie nuwe doulologiese *habitus* het egter van 'n nuwe vorm van manlikheid en vryheid getuig, naamlik dié van die slaaf van God. Wanneer die liggaam soos 'n slaaf van God getug word, sal die individu nie 'n slaaf van die sonde word nie. Die gebruik van hierdie kettings, boeie en halsbande het vir etlike eeue in kloosterlike gebruike voortgeleef.



Figuur 1. Vroeg-moderne ysterboeie wat deur monnike om die lyf en kop gedra is. (Staatmuseum vir Godsdiensgeskiedenis, Sint Petersburg, Rusland. Foto: Chris L. de Wet, 2016.)



Figuur 2. Swaar boeie wat later om die middellyf van monnike gedra is. Interessant genoeg is soortgelyke boeie gedurende die tydperk van die Sowjetunie in Rusland in die Museum van Ateïsme (die Kazan-katedraal) in die staat se veldtog teen godsdiens uitgestal (Garrard en Garrard 2008:58). (Staatsmuseum vir Godsdiensgeskiedenis, Sint Petersburg, Rusland. Foto: Chris L. de Wet, 2016.)



Figuur 3. Beeld van 'n Russies-Ortodokse monnik met kop- en nekboeie. (Kunstenaar onbekend; Staatsmuseum vir Godsdiensgeskiedenis, Sint Petersburg, Rusland. Foto: Chris L. de Wet, 2016.)

Die enigste twee gebruike wat verwant was aan slawerny, waarvan die bronne nie getuig nie, is waar slawe hulself gegesel en ontman het. Geseling was, soos reeds vroeër genoem, 'n baie algemene gebruik om 'n slaaf mee te straf. Howe (2012:41–62) toon aan dat Petrus Damianus (1007–1072 n.C.; in *De laude flagellorum et disciplinae*; Migne PL 145.679–86c) een van die vroegste bronne vir Christelike selfgeseling is. Volgens hom het dit egter nie by die Siriese monnike voorgekom nie (sien ook Flood 2004:187–9). Waarom sou hierdie basiese gebruik van slawerny nie aanklank gevind het by die Siriese monnike nie? Die antwoord kan moontlik gevind word in die godsdienstige omgewing van laat-antieke Sirië. Omdat die gebruik van mans om hulself te gesel en te ontman kenmerkend was van die ander godsdienste in die gebied (Drijvers 1984:35–43), is daar 'n moontlikheid dat die monnike dit vermy het. 'n Paar eeue later kom selfgeseling wel onder sommige vroeë Sjiitiese Moslems voor. Aslan (2008:180) toon egter aan dat daar aansienlike verskille tussen Sjiitiese en Middeleeuse Christelike selfgeseling was. Maar net omdat die bronne oor die praktyk van selfgeseling onder Siriese monnike swyg, beteken dit nie dat dit nie moontlik onder sommige askete plaasgevind het nie. Dit mag wees dat die bronne dit juis oor die omstrede aard van die gebruik nie uitwys nie.



Figuur 4. 'n Islamitiese ketting-gesel uit die vroeë 20ste eeu, Iran. (Staatsmuseum vir Godsdiensgeskiedenis, Sint Petersburg, Rusland. Foto: Chris L. de Wet, 2016.)

Nie alle Christelike skrywers van die laat-antieke tydperk het die Siriese monnike oor die bogenoemde praktyke van vernedering geprys nie. In kontras met die Siriese monastiek is die gebruike by die monnike in Egipte heelwat anders. Epiphanius van Salamis (c.310/20–403) het monnike verbied om halsbande te dra en dit as kettery beskou (*Fid.* 13.8; Holl en Dummer 1985:512–4; *Fid.* 23.6; Holl en Dummer 1985:524; sien ook Berzon 2016:91–5). Vir Epiphanius was sulke boeie in skrilte kontras met die vrye wil wat God vir die mens gegee het. Sy gevoel was dat 'n mens God nie onder dwang moet eer nie (*Pan.* 48.13.4; Holl e.a. 1980:238). Epiphanius verwys ook na die mense wat deel van die kultus van Kronos was en wat ook swaar ysterhalsbande gedra het (*Fid.* 11.2; Holl en Dummer 1985:511). Daar is inderdaad literêre bewyse vir die Kronos-kultus in Egipte vanaf die eerste tot die vyfde eeu n.C. Slawe het moontlik 'n spesiale plek ingeneem by die kultus en sy feeste, afhangende van die verband met die Saturnalia (vir 'n vroeë ontleding van dié kultus in Griekeland, sien Farnell 2010:23–34; sien ook Frankfurter 1998:117). Dit kan as rede dien waarom

kloosterlike keteningsgebruike in Egipte vir alle praktiese doeleindes verban is. Keteninggebruike was dus moontlik afwesig by die Egiptiese monnike om dieselfde godsdienstige redes waarom selfgeseling en ontmanning nie by die Siriese monnike voorgekom het nie. Chrysostomus (*Hom. Eph.* 13.3; Field 1852:4:241) het hom meer gunstig toegespits op doulologies-asketiese gebruike onder monnike:

Sien julle nie dié wat in die berge woon nie? Hulle ontsê hulself van huise en vrouens en kinders en alle skoonheid, en sluit hulself af van die wêreld, en trek vir hulle rouklere aan, en strooi as oor hulself. Hulle dra swaar halsbande om hul nekke, en sluit hulself toe in 'n klein sel. Boonop put hulle hulself uit met vas en voortdurende uithongering.

Sommige monnike het waarskynlik net soos slawe gelyk. In een van sy preke oor die Saligspreekinge in Matteus, spesifiek die spreuk in Matteus 5:3, “Geseënd is dié wat arm van gees is” (wat verstaan kan word as “dié wat nederig is”), sê Chrysostomus (*Hom. Matt.* 15.2; Migne PG 57.225.31–4): “Daarom, selfs al is jy 'n slaaf, 'n bedelaar, in armoede, 'n vreemdeling en ongeletterd, is daar niks wat jou keer om hierdie deug [van nederigheid] te beoefen nie.” In 'n ander preek sê Chrysostomus (*Hom. Jo.* 60.4; Migne PG 59.333.8–10) dat slawe en bedelaars baie na mekaar lyk en dat beide weldade verdien. Monnike moes, net soos slawe, alle familiebande verbreek en hul erfporse prysgee.

In Caner (2002) se navorsing oor die sogenaamde dwalende en bedelende monnike (“wandering begging monks”) kry ons weer eens 'n aantal ooreenkomste tussen monnike en slawe. Monnike en slawe is gesien as vreemdelinge en het dikwels gebedel omdat hulle arm en verwaarloos was. In die plattelandse konteks van laat-antieke Sirië, waar die onderskeid tussen slawe en die arm landbewoners onbeduidend was, was die monnike se voorkoms dalk nie veel anders as dié van die *ʿabde* van die dorpe nie. Dit is dalk die rede waarom so baie van hierdie dorpsbewoners met groot vrymoedigheid die monnike se hulp ingeroep het (Brown 1971:80–101). Die monnike was deel van die dorpsbewoners en hulle het saam teenoor die ryk grondeienaars gestaan.

4. Slawerny as asketiese praktyk

In die tyd dat Johannes van Efese (507–89 n.C.) sy *Commentarii de beatis orientalibus* (in Siries) geskryf het, was die uitdrukking *slaaf van Christus* (*ʿabdâ damšîhâ*) vir alle praktiese doeleindes 'n tegniese term wat na 'n hoogs eerbare monnik verwys het (sien byvoorbeeld *Comm.* 27; Brooks 1923:555–8). In hierdie tyd was daar alreeds praktyke van doulologiese asketisme. Johannes verwys gereeld in sy dokument na monnike in boeie en kettings. Die monnik Sagarias het byvoorbeeld 'n klippe in sy mond gehou en 'n band met drie knope om sy hand gedra wat hy die “boeie van [sy] diens” genoem het (*Comm.* 19; Brooks 1923:270–2). Volgens Johannes het die kettings van 'n ander monnik, Harfat, hom amper doodgemaak. Harfat het die boeie gedra om hom aan die slawerny van sonde te herinner en hom gehelp om sonde te vermy (*Comm.* 11; Brooks 1923:160–6).

Dit wil ook voorkom asof die doulologiese asketisme 'n invloed op die latere martelaarsverhale gehad het. 'n Voorbeeld word gevind in die laat sesde-eeuse of vroeë sewende-eeuse Siriese *Vita Febroniae*, waar ons die verhaal van 'n vroulike martelaar,

Febronia, kry. Sy het blykbaar gedurende die vervolging van Diokletianus geleef. Wanneer die Romeine haar klooster aanval, bly die dapper Febronia agter, en wanneer sy voor die regbank verskyn, word sy soos volg beskryf: “Hulle het haar ingebring, haar hande vasgebind, met ’n swaar ysterhalsband om haar nek.” Hier lyk Febronia net soos die geketende monnike van Sirië. Die verhaal gaan op ’n interessante noot verder: “Lysimachos spreek haar toe aan: ‘Vertel my, meisie, wat is jy – ’n slaaf of ’n vrygeborene?’ Febronia antwoord: ‘Ek is ’n slaaf.’ ‘Wie se slaaf is jy dan?’ vra Lysimachos. ‘Christus s’n,’ sê Febronia” (*Feb.* 21; Bedjan 1895:593; sien ook Brock en Ashbrook Harvey 1998:164). Hier lyk Febronia dus nie net soos die Siriese monnike nie, maar sy verklaar ook, soos hulle, dat sy ’n slaaf van Christus is. Met hierdie belydenis word sy as ’n toegewyde vroulike monnik bevestig. Ons sien verder dat die onderskeid tussen metaforiese en fisiese slawerny nou verdwyn. Dit mag beteken dat doulologiese asketisme so invloedryk was dat dit die historiese bewussyn van latere skrywers beïnvloed het.

Uit ’n aantal bronne van laat-antieke Sirië, Mesopotamië, Sinai en die Arabiese gebiede kom nog ’n interessante saak na vore: hier lees ons van monnike wat werklik slawe was, gewoonlik nadat hulle deur Sarasene gevang is. Dit herinner ons dadelik aan Hieronymus (c.347–420) se *Vita Malchi*. Hier vertel Hieronymus die verhaal van ’n monnik en sy onbekende vroulike metgesel wat deur Sarasene as slawe ontvoer word. Later ontsnap hulle op ’n wonderbaarlike wyse en oorleef om die gebeure aan Hieronymus oor te vertel (sien Gray 2015). Alhoewel Hieronymus die verhaal beslis dramatiseer, stem ek saam met Lenski dat die basiese historiese inligting van die teks – spesifiek waar die twee persone deur die Sarasene as slawe ontvoer is – geloofwaardig is.

In die vyfde-eeuse *Narrationes* van Pseudo-Nilus lees ons ook van ’n man, nogal met ’n gepaste naam – Theodoulus, wat in Grieks “slaaf van God” beteken – wat saam met sy pa deur Sarasene ontvoer word op pad na Sinai. Volgens die verhaal wou hulle monnike word, en deur sy ontvoering as ’n slaaf word Theodoulus se waardigheid en getrouheid op die proef gestel (*Narr.* 4–5; Caner 2010:128–34).

Hierdie literêre *topos* van die monnik wat gevang word en as slaaf weggevoer word, is waarskynlik gegrond op ’n baie ouer tradisie soos ons dit vind in die apokriewe *Handelinge van Tomas*, ’n teks wat ongelooflik invloedryk was in die Siries-Christelike asketisme. In hierdie verhaal lees ons van Judas Tomas, ’n dissipel van Christus, wat deur Christus self as ’n slaaf verkoop word om hom te dwing om op ’n sendingreis na Indië toe te gaan (sien Klijn 2003).

Is dit dan moontlik dat sommige monnike doelbewus daarop uit was om slawe te word as ’n nuwe vorm van askese? In haar navorsing oor die sendingaktiwiteite van die vroeë Siriese kerke verwys Saint-Laurent heel terloops na die “holy man qua slave motif” (Saint-Laurent 2015:22). Ons weet ook dat slawe monnike kon word ten spyte van hul sosiale status. Daar is ’n aantal verwysings in Johannes van Efese se werke na slawe wat aan die kloosterlike lewe deelneem (*Comm.* 21; Brooks 1923:289–90; *Comm.* 31; Brooks 1923:581; *Comm.* 44; Brooks 1923:665; *Comm.* 56; Brooks 1923:198). Die eerste beswaar teen die voorstel dat monnike moontlik verslawing verkies het mag wees dat slawerny die monnike seksueel weerloos gelaat het. Hulle kon gedwing word om te trou en gemeenskap te hê om vir die eienaar meer slawe te gee. Dit is beslis ’n geldige punt en presies ook wat met Malchus gebeur het (Malchus het teen sy sin ’n slaaf geword, as ’n vorm van straf omdat hy sy klooster verwerp het). ’n Verdere beswaar teen bogenoemde voorstel is dat die monnik in

slawerny bang sou wees om liggaamlik beseer of selfs doodgemaak te word. Tog sou sommige monnike die geleentheid om as martelaar te sterf, aangegryp het. Malchus het selfs probeer om selfmoord te pleeg nadat hy in 'n huwelik ingedwing is (Hieronymus, *Vit. Mal.* 6; Gray 2015:84–7).

Theodoretus bespreek ook hierdie vrees in die *Historia religiosa*. Blykbaar het die duiwel vir Jakobus van Cyrrhestica versoek deur hom bang te maak dat die Isauriane hom sou aanval (*Hist. rel.* 21.27; Canivet en Leroy-Molinghen 1979:2:110–3). Jakobus is nie bang vir die dood nie, maar wel om as 'n slaaf gevange geneem te word, saam met al die onreg daaraan verbonde. In hierdie verhaal moet die monnik dus die vrees waarmee die duiwel hom versoek het, oorwin. Die gevaar van gevangenskap en slawerny was baie aktueel vir dié monnike, en sulke strategieë – op beide geestelike en sielkundige vlak – om hulle vrese te oorkom, was taamlik algemeen. Daar is ook die opvatting dat God die getroue monnik selfs tydens slawerny sal bewaar, soos dit die geval was met Judas Tomas. Die feit dat asketiese praktyke so doulologies was, mag dalk as 'n voorbereiding vir moontlike verslawing gedien het.

Sommige monnike kon selfs daarna strewe om slawe te word. Op hierdie wyse sou hulle hul roeping op die proef stel en bevestig. Dit sou op hulself en ook hul eweknieë van toepassing wees en terselfdertyd as 'n sendingstrategie geld. Daar is 'n hele aantal literêre bewyse hiervoor. Saam met die verhale van Hieronymus se Malchus en Pseudo-Nilus se Theodoulos het ons verhale van die verspreiding van die Christendom in die Arabiese Najrân. Die vroeë Moslem-skrywer Ibn Ishâq, vertel in sy *Lewe van die BoodsAPPER van God (Muhammad)* (*Sîr. ras. All.* 20–2; Guillaume 2002:14–6) die verhaal van Faymiyûn en Şâlih wat tegelyk monnike en slawe was. Daar is 'n soortgelyke en moontlik literêr-verwante verhaal (Lenski 2011:260–1) in die geskiedenis van Paulus van Qenṭos en Johannes van Edessa. Gedurende 'n pelgrimstog is hulle deur Sarasene as slawe na Ḥimyar weggevoer, waar hulle hul sendingwerk voortgesit het (sien Arneson e.a. 2010).

5. Gevolgtrekking

Hierdie studie het uitgewys dat slawerny 'n algemene kenmerk van die stedelike en plattelandse streke van laat-antieke Sirië en Mesopotamië was. Slawerny het 'n besondere invloed op die Christelike asketiese kultuur gehad. In die ontleding van die kloosterlike literatuur, van Johannes Chrysostomus en Theodoretus tot die *Liber graduum* en Johannes van Efese en nog later, is daar getoon dat slawerny die asketiese praktyke van vernedering so omskep het dat ons inderdaad daarna kan verwys as doulologiese asketisme. In die Siriese konteks was vernedering, of *msarrqûtâ*, die kern van die asketisme. Verder het monnike rolmodelle soos Jesus, Paulus en Judas Tomas gehad wat hulle gehelp het om voorbeelde van *msarrqûtâ* te word. Sommige monnike kon selfs fisies soos slawe lyk. Dit beteken dat die diskoers van slawerny 'n noue verband gehad het met ander tradisionele diskoerse oor asketisme (en selfs martelaarskap). Voorbeelde hiervan is geestelike oorlogvoering en die wedloop (Grieks: *agôn*). Die antieke sosiale behepthed om soos 'n slaaf te lyk kom nou na vore in die kastyding en selfverloëning van die asketiese liggaam. Albei hierdie liggame is noukeurig op sosiale, kulturele en godsdienstige vlak ondersoek.

In die sosiale konteks sien ons dat doulologiese asketisme die monnike op die vlak van die nie-elite, die arm en onderdrukte landbewoners geplaas het. Dit werp verdere lig op Brown se

invloedryke lesing oor die aard van die heilige man in die laat-antieke tydperk. Ten spyte van die voortreflikheid en anderwêreldsheid van die monnike, wat as beskermhere vir die armes opgetree het, sien ons dat hulle 'n *habitus* verpersoonlik het wat nie veel anders was as dié van hierdie eenvoudige dorpsbewoners nie. Daar was ruimte vir die monnik om deel te word van die dorpsbewoners – daarom sou 'n monnik gesien word as "een van hulle". Dit is ook die rede waarom die dorpsbewoners die monnike met vrymoedigheid benader het.

Saam met hierdie sosiale strategie het die doulologiese asketisme van die Siries-Christelike monastiek waarskynlik ook 'n sielkundige doel gedien. Met die wesenlike gevaar dat groepe soos die Sarasene 'n persoon as slaaf kon wegvoer, het die praktyk van slawerny as askese die monnike daarvoor voorberei. Die gewelddadige wyse waarop monnike opsetlik teen hulself in hul askese opgetree het, kon ook dien as voorbereiding vir die moontlikheid van geweld tydens slawerny. Party monnike het hulle moontlik selfs beywer om slawe te word, om sodoende hul roeping te toets en te bevestig, en om sendingwerk te doen, of om as martelare te sterf. Die onderskeid tussen geestelike of metaforiese slawerny en regte slawerny verdwyn hiermee. Slawerny word nou 'n vorm van asketisme wat, ironies genoeg, vryheid meebring.

Ons kan ten slotte meld dat hierdie verbinding tussen slawerny en asketisme die instelling van slawerny positief sou beïnvloed het, aangesien dit die invloedssfeer van slawerny hiermee meer uitgebrei het. Aangesien God slawe het (die askete), kan ook mense slawe hê – slawerny kan selfs positief oorkom. Baie belangrik egter is dat die vernedering van doulologiese asketisme die vernedering van mense wat in werklike slawerny vasgevang is, sou regverdig. Dit het ongetwyfeld bygedra tot die feit dat die vroeë kerk nooit die onderdrukkende en bose instelling van slawerny afgeskaf het nie.

Bibliografie

Adams, J.N., M. Janse en S. Swain (reds.). 2002. *Bilingualism in ancient society: Language contact and the written text*. Oxford: Oxford University Press.

Ambler, W. 1987. Aristotle on nature and politics: The case of slavery. *Political Theory*, 15(3):390–410.

Arneson, H., E. Fiano, C. Luckritz Marquis en K. Smith (reds.). 2010. *The history of the great deeds of Bishop Paul of Qentos and Priest John of Edessa*. Piscataway: Gorgias.

Ashbrook Harvey, S. 1990. *Asceticism and society in crisis: John of Ephesus and the lives of the Eastern saints*. Berkeley: University of California Press.

Aslan, R. 2008. *No God but God: The origins, evolution and future of Islam*. New York: Random House.

Babcock, W.S. (red.). 1990. *Paul and the legacies of Paul*. Dallas: Southern Methodist University Press.

Bedjan, P. (red.). 1895. *Acta martyrum et sanctorum*. Vol. 5. Leipzig: Otto Harrassowitz.

- Berzon, T.S. 2016. *Classifying Christians: Ethnography, heresiology, and the limits of knowledge in late antiquity*. Oakland: University of California Press.
- Bloomer, W.M. 1997. Schooling in persona: Imagination and subordination in Roman education. *Classical Antiquity*, 16(1):57–78.
- Bourdieu, P. 1990. *The logic of practice*. Cambridge: Polity.
- Bradley, K.R. 1987. On the Roman slave supply and slave breeding. In Finley (red.) 1987.
- Briggs, S. 1989. Can an enslaved God liberate? Hermeneutical reflections on Philippians 2:6–11. *Semeia*, 47:137–53.
- Brock, S.P. 1973. Early Syrian asceticism. *Numen*, 20(1):1–19.
- . 2011. Radical renunciation: The ideal of *msarrqûtâ*. In Young en Blanchard (reds.) 2001.
- Brock, S. en S. Ashbrook Harvey. 1998. *Holy women of the Syrian orient*. Berkeley: University of California Press.
- Brooks, E.W. (red.). 1923. *John of Ephesus: Lives of the Eastern saints*. Patrologia Orientalis. Parys: Firmin-Didot.
- Brottier, L. (red.). 1998. *Jean Chrysostome: Sermons sur la Genèse*. Parys: Éditions du Cerf.
- Brown, P.R.L. 1971. The rise and function of the holy man in late antiquity. *Journal of Roman Studies* 61:80–101.
- Burrus, V. 2008. *Saving shame: Martyrs, saints, and other abject subjects*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
- Caner, D.F. 2002. *Wandering, begging monks: Spiritual authority and the promotion of monasticism in late antiquity*. Berkeley: University of California Press.
- Caner, D.F. (red.). 2010. *History and hagiography from the late antique Sinai*. Liverpool: Liverpool University Press.
- Canivet, P. en A. Leroy-Molinghen (reds.). 1977–1979. *Théodore de Cyr: Histoire des moines de Syrie*. 2 vols. Parys: Éditions du Cerf.
- Cooper, K. 2007. Closely watched households: Visibility, exposure and private power in the Roman *domus*. *Past & Present*, 197(1):3–33.
- Crislip, A. 2012. *Thorns in the flesh: Illness and sanctity in late ancient Christianity*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
- Dassmann, E. 1990. Archeological traces of early Christian veneration. In Babcock (red.) 1990.
-

- De Wet, C.L. 2010. Sin as slavery and/or slavery as sin? On the relationship between slavery and Christian hamartiology in late ancient Christianity. *Religion & Theology*, 17(1–2):26–39.
- . 2015. *Preaching bondage: John Chrysostom and the discourse of slavery in early Christianity*. Oakland: University of California Press.
- Dignas, B. en E. Winter. 2007. *Rome and Persia in late antiquity: Neighbours and rivals*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Drijvers, H.J.W. 1984. The Persistence of Pagan Cults and Practices in Christian Syria. In Drijvers (red.) 1984.
- Drijvers, H.J.W. (red.). 1984. *East of Antioch*. Londen: Variorum.
- Farnell, L.R. 2010. *The cults of the Greek states*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Ferguson, E. 2009. *Church history: From Christ to pre-Reformation*. Grand Rapids: Zondervan.
- Field, F. (red.). 1854–1862. *Ioannis Chrysostomi interpretatio omnium epistularum Paulinarum*. 7 vols. Oxford: J.H. Parker.
- Finley, M.I. (red.). 1987. *Classical slavery*. Londen: Routledge.
- Flood, G. 2004. *The ascetic self: Subjectivity, memory and tradition*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Frankfurter, D. 1998. *Religion in Roman Egypt: Assimilation and resistance*. Princeton: Princeton University Press.
- Garrard, J. en C. Garrard. 2008. *Russian Orthodoxy resurgent: Faith and power in the new Russia*. Princeton: Princeton University Press.
- Glancy, J.A. 2010. Christian slavery in late antiquity. In R. Hörmann en G. Mackenthun (reds) 2010.
- Gleason, M.W. 1995. *Making men: Sophists and self-presentation in ancient Rome*. Princeton, NJ: Princeton University Press.
- Gordon, M. 1987. *L'Esclavage dans le monde arabe: VIIe–XXe siècle*. Parys: Tallandier.
- Gray, C. 2015. *Jerome: Vita Malchi*. Oxford: Oxford University Press.
- Greatrex, G. 2014. The Romano-Persian frontier and the context of the *Book of Steps*. In Heal en Kitchen (reds.) 2014.
- Grillet, B. (red.). 1966. *Jean Chrysostome: La virginité*. Parys: Éditions du Cerf.

- Guillaume, A. (red.). 2002. *The life of Muhammad: A translation of Ibn Ishaq's Sirat Rasul Allah*. Oxford: Oxford University Press.
- Harper, K. 2011. *Slavery in the late Roman world, AD 275–425*. Cambridge: Cambridge University Press.
- . 2013. *From shame to sin: The Christian transformation of sexual morality in late antiquity*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Harrill, J.A. 1999. The vice of slave dealers in Greco-Roman society: The use of a topos in 1 Timothy 1:10. *Journal of Biblical Literature* 118(1):97–122.
- Heal, K.S. en R.A. Kitchen (reds.). 2014. *Breaking the mind: New studies in the Syriac Book of Steps*. Washington, D.C.: Catholic University of America Press.
- Hillner, J. 2015. *Prison, punishment and penance in late antiquity*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Holl, K., M. Bergermann, C.-F. Collatz en J. Dummer (reds.). 1980. *Epiphanius*. Berlyn: De Gruyter.
- Holl, K. en J. Dummer (reds.). 1985. *Epiphanius: Panarion haer. 65–80. De fide*. Berlyn: De Gruyter.
- Hörmann, R. en G. Mackenthun (reds.). 2010. *Human bondage in the cultural contact zone: Transdisciplinary perspectives on slavery and its discourses*. Münster: Waxmann.
- Howe, J. 2012. Voluntary ascetic flagellation: From local to learned traditions. *Haskins Society Journal: Studies in Medieval History*, 24:41–62.
- Jones, A.H.M. 1964. *The later Roman empire, 284–602: A social economic and administrative survey*. Baltimore: Johns Hopkins University Press.
- Kartzow, M.B. 2012. Navigating the womb: Surrogacy, slavery, fertility – and biblical discourses. *Journal of Early Christian History* 2(1):38–54.
- Kitchen, R.A. 2014. Disturbed sinners: In pursuit of sanctity in the *Book of Steps*. In Heal en Kitchen (reds.) 2014.
- Kitchen, R.A. en M.F.G. Parmentier (reds.). 2004. *The Book of Steps: The Syriac Liber Graduum*. Kalamazoo, MI: Cistercian Publications.
- Klijn, A.F.J. 2003. *The Acts of Thomas: Introduction, text, and commentary*. Leiden: Brill.
- Koniaris, G.L. (red.). 1995. *Maximus Tyrius: Philosophumena – DIALEXEIS*. Berlyn: De Gruyter.
- Lavan, L. 2007. The *agorai* of Antioch and Constantinople as seen by John Chrysostom. *Bulletin of the Institute of Classical Studies* 50(S91):157–67.
-

- Lenski, N. 2011. Captivity and slavery among the Saracens in late antiquity. *Antiquité Tardive*, 19:237–66.
- Malingrey, A.-M. (red.). 1972. *Jean Chrysostome: Sur la vaine gloire et l'éducation des enfants*. Parys: Éditions du Cerf.
- . 1980. *Jean Chrysostome: Sur le sacerdoce*. Parys: Éditions du Cerf.
- Mayer, W. 2006. What does it mean to say that John Chrysostom was a monk? *Studia Patristica*, 41:451–5.
- Migne, J.-P. (red.). 1844–1864. *Patrologiae cursus completus: Series ecclesiae latinae*. 217 vols. Parys: Migne.
- . 1857–1886. *Patrologiae cursus completus: Series graeca*. 162 vols. Parys: Migne.
- Mitchell, M.M. 2002. *The heavenly trumpet: John Chrysostom and the art of Pauline interpretation*. Louisville: Westminster John Knox.
- Patterson, O. 1982. *Slavery and social death: A comparative study*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Payne, R.E. 2015. *A state of mixture: Christians, Zoroastrians, and Iranian political culture in late antiquity*. Oakland: University of California Press.
- Piédagnel, A. (red.). 1982. *Jean Chrysostome: Panégyriques de S. Paul*. Parys: Éditions du Cerf.
- Pradels, W., R. Brändle en M. Heimgartner. 2001. Das bisher vermisste textstück in Johannes Chrysostomus, *Adversus Judaeos*, oratio 2. *Zeitschrift für antikes Christentum*, 5:22–49.
- Robin, C.J. 2008. Les Arabes de Ḥimyar, des “Romains” et des Perses. *Semitica et Classica* 1:167–202.
- Saint-Laurent, J.-N.M. 2015. *Missionary stories and the formation of the Syriac churches*. Oakland: University of California Press.
- Stewart, C. 1991. “Working the earth of the heart”: *The Messalian controversy in history, texts, and language to AD 431*. Oxford: Clarendon.
- Stewart, R. 2012. *Plautus and Roman slavery*. Malden: Wiley-Blackwell.
- Taylor, D.G.K. 2002. Bilingualism and diglossia in late antique Syria and Mesopotamia. In Adams, Janse en Swain (reds.) 2002.
- Thurmond, D.L. 1994. Some Roman slave collars in CIL. *Athenaeum*, 82(72):459–78.
- Trimble, J. 2016. The Zoninus collar and the archaeology of Roman slavery. *American Journal of Archaeology*, 120(3):447–72.

Urbainczyk, T. 2002. *Theodoret of Cyrrhus: The bishop and the holy man*. Ann Arbor: University of Michigan Press.

Vööbus, A. 1958. *History of asceticism in the Syrian orient*. Vol. 1. Louvain: Secrétariat du CorpusSCO.

Young, R.D. en M.J. Blanchard (reds.). 2011. *To train his soul in books: Syrian asceticism in early Christianity*. Washington, D.C.: Catholic University of America Press.

Eindnotas

¹ Laat-antieke Sirië en Mesopotamië was tweekalige samelewings, en dokumente is in antieke Grieks en Siries geskryf (Taylor 2002:298–331). Aandag word daarom aan beide die Griekse en die Siriese skrywers van die gebied geskenk. In my verwysings na antieke bronne sal ek eers die primêre bron aanhaal, gevolg deur die sekondêre bron wat die kritiese teks bevat. Alle vertalings van antieke bronne is my eie.

² *Doulologie* en sy afleidings verwys na die redevoering van slawerny; sien veral De Wet (2015:1–44, 282).

³ So 'n verskynsel sou algemeen wees in beide Antiogië en Konstantinopel, waar Chrysostomus later as biskop aangestel is – sien *Hom. Heb.* 28.4 (Field 1862:7:320–1), *Hom. Jo.* 80.3 (Migne PG 59.436.21–41), *Hom. Rom.* 18[17].4 (Field 1849:1:303), 21[20].2 (Field 1849:1:353); sien ook Lavan (2007:157–67).

⁴ Soms oordryf Chrysostomus met die getalle. In *Hom. Matt.* 63.4 (Migne PG 58.608.31) sê hy dat baie huishoudings in Antiogië selfs een of twee duisend slawe gehad het.