

Die juk van askese: Slawe in kloosters en kloosterlike huishoudings in die sendeling Johannes van Efese se *Commentarii de beatis orientalibus*

C.L. de Wet

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

Opsomming

Die doel van hierdie artikel is om ondersoek in te stel na die verhouding tussen slawerny en die kloosterlewe in die Siriese kerkvader Johannes van Efese (507–589 n.C.) se *Commentarii de beatis orientalibus* (oftewel *Die lewens van die Oosterse heiliges*; hier afgekort as *Comm.b.orient*). Die studie gee 'n kort oorsig oor Johannes se lewe, sy geskrifte, en die sosiologiese konteks waarbinne hy skryf. Aandag word dan spesifiek geskenk aan die terminologie wat Johannes gebruik wanneer hy na slawe, en ook huurarbeiders, verwys. Slawerny funksioneer op drie wyses in hierdie geskrif. Eerstens sien ons dat slawe dien as tekens van die welvaart en luukse lewenstyl van die rykes. Tweedens sien ons dat monnike en kloosters ook slawe kon aanhou, maar nie in sulke groot getalle as die rykes nie. Johannes het gemeen dat Christene hul slawe en huurarbeiders in hul diens moet hou, en dat die slawe en diensknegte, saam met die vrouens en kinders van die huis, hulleself aan die kloosterlewe moet toewy. Laastens, en van die grootste belang, is die insig dat net soos die Christelike kloosterleer nie slawerny afgeskaf het nie, die toestand van slaaf-wees ook nie 'n struikelblok was vir die kloosterlewe nie. Vir Johannes verteenwoordig slawerny nie 'n krisis binne die samelewing nie, maar 'n instelling wat “verklooster” moet word en sodoende in diens kan staan van 'n samelewing wat hom op 'n krisispunt bevind.

Trefwoorde: asketisme; Johannes van Efese; klooster; Laat Antieke; monnik; Patristiek; Sirië; Siries; slawerny; vroeë Christendom

Abstract**The yoke of asceticism: Slaves in monasteries and monastic households in the *Commentarii de beatis orientalibus* of the missionary John of Ephesus.**

This article examines the relationship between slavery and the monastic life in the *Commentarii de beatis orientalibus* (abbreviated here as *Comm.b.orient.*) written by the missionary John of Ephesus (507–589 AD). The study begins by providing a brief biographical overview of John's life, writings, and the socio-historical context in which he composed this work. Attention is then given to the terminology that John uses when he refers to slaves, as well as hired labourers. Slavery functions in three ways in the *Comm.b.orient.* First, slaves serve a referential purpose in drawing the reader's attention to the decadent and luxurious lifestyles of the wealthy elite. Secondly, however, we find that monks and monasteries are indeed allowed to own slaves, but not in the large numbers and for the same purposes as the rich, who are criticised for their style of slaveholding. John did not expect monks to free all their slaves, even though some did indeed do so. Rather, John believed Christians should keep their slaves and hired labourers, and that these workers, along with wives and children, should follow the monastic life. Finally, and most importantly, John nowhere calls for the abolition of slavery, and for him slavery is not an impediment to the monastic life. For John, slavery was an institution that had to be Christianised and "monasticised" in order to stand in service of a society in crisis. Further details about these three aspects of slavery in the *Comm.b.orient.* are provided here.

In terms of the Syriac terminology John uses, the study shows that John consistently distinguishes between slaves and free hired labourers. This may support the claim that the circumstances, broadly speaking, in which slaves and the poor agricultural labourers on the larger estates of the Syrian Limestone Massif laboured were not necessarily that dissimilar. Hired labourers were also exploited by some wealthy landowners, and worked under similar conditions of control as slaves did, perhaps only with more mobility. We can deduce with some certainty that the combination of ^c*abdē* and ^ʔ*amhātā* refers respectively to male and female slaves, who are differentiated from the various classes of hired labourers, servants and deacons.

The first function of mentioning slaves in the *Comm.b.orient.* is that they point to the excessive wealth and luxury of the wicked and wealthy elite, who have no regard for the poor and marginalised of society. Excessive slaveholding is a sign of the impious and sinful disposition of the powerful. However, it is not slavery itself that is sinful or oppressive – rather, it is wrong to own many slaves and to use them for selfish purposes. Slavery is never labelled as an evil in itself in the *Comm.b.orient.* Rather, John is of the opinion that the greatest injustice lies in the fact that the elite have so many resources, including scores of slaves, at their disposal, yet they never use these to the benefit of society. In the *Comm.b.orient.* slaves are situated somewhere between property and personhood. They remain nameless and are mostly listed alongside the inanimate wealth of the elite. In this regard, then, slaves have a referential purpose: they serve to highlight the luxury and decadence of the rich, as well as the wealthy lives that some of John's monks willingly renounced in favour of the monastic life.

Secondly, slaves also assist monks in their work of outreach and caring for the poor. Many early Christians would have considered it quite rigorous and unrealistic, and even heretical, if

someone had compelled them to free all their slaves. Similarly, Christians were not forced to renounce marriage and sexual intercourse. The universal renunciation of slavery and the married life was actually characteristic of a group known as the Eustathians. The 4th-century Synod of Gangra anathematised the Eustathians precisely because of their rigorous practices with regard to the renunciation of slavery and marriage. While John admires monks who free all their slaves, renounce marriage and give away all their possessions, he does not consider this to be the ideal expression of monasticism. Rather, John sees monasteries and monastic households as the points where charity and the needs of the poor and socially marginalised intersect. It was therefore better for would-be monks or nuns to utilise all their property in service of society. Thus we read of Tribunus, a lay monk, who lived in a monastery with two of his slaves, together making a living by building partridge cages. There was no ethical contradiction to John in being a monk and, at the same time, a slaveholder.

Finally, slaves also function as monks and ascetics in their own right. In fact, this is the only instance where slaves, in themselves, receive a measure of worth and meaning. John is fond of referring to the monastic life as a burden (*yūqrā*) or a yoke (*nīrā*) – this is based on Jesus' words in Matthew 11:30: "For my yoke is easy, and my burden is light" (English Standard Version). In *Comm.b.orient.* 9 John also refers to the notion of the "yoke of monasticism" (*nīrā d'dayrāyutā*). What John means by this is that slavery to God takes precedence over human slavery. John actually refers to the monk as the "slave of Christ" (*abdā daMšīhā*) or the "slave of God" (*abdā d'Allāhā*), and even speaks about the "bondmaid of Christ" (*amtāh daMšīhā*).

Thus, both male and female slaves, as well as hired labourers, could participate in the practices of the monastic life, including vigils, fasting, caring for the poor, prayer, thanksgiving to God, hymn-singing, and so on. The monastic life is not separated from the world, and because of the highly practical and domestic nature of John's ideal monasticism, slavery fits in quite naturally with the monastery and the monastic household. At best, John seems indifferent about one's social status – he is more concerned about the spiritual state of people, and the poor and marginalised in society gain much more sympathy from John than slaves. Slavery is unfortunately not part of the social crisis to which John responds, and to follow the monastic lifestyle did not necessarily imply manumission.

Keywords: asceticism; Early Christianity; John of Ephesus; Late Antiquity; monastery; monk; Patristics; slavery; Syria; Syria

1. Inleiding

Johannes van Efese (507–589 n.C.) was 'n Christelike monnik en sendeling afkomstig uit die gebied Amida in die noordelike deel van Mesopotamië. Volgens sy eie beriggewing (Brooks 1923:62–4)¹ het hy as 'n kind deel geword van die kloosterlewe, dalk reeds op die ouderdom van vier jaar. Volgens sy vertelling het al die seuns van Johannes se ouers gesterf voor hulle die ouderdom van twee jaar bereik het; dit as gevolg van 'n onbekende oorerflike siekte. Toe dit gelyk het asof Johannes ook gaan sterf, het sy ouers die plaaslike pilaarheilige,² Maro, besoek en hom versoek om, indien moontlik, hul seun te genees. Maro het Johannes se ouers beveel om die kind soveel moontlik lensies ('n algemene voedselsoort in die asketiese dieet) te voer, wat die kind sou genees. Maro se voorskrif van 'n lensiedieet was suksesvol, en twee

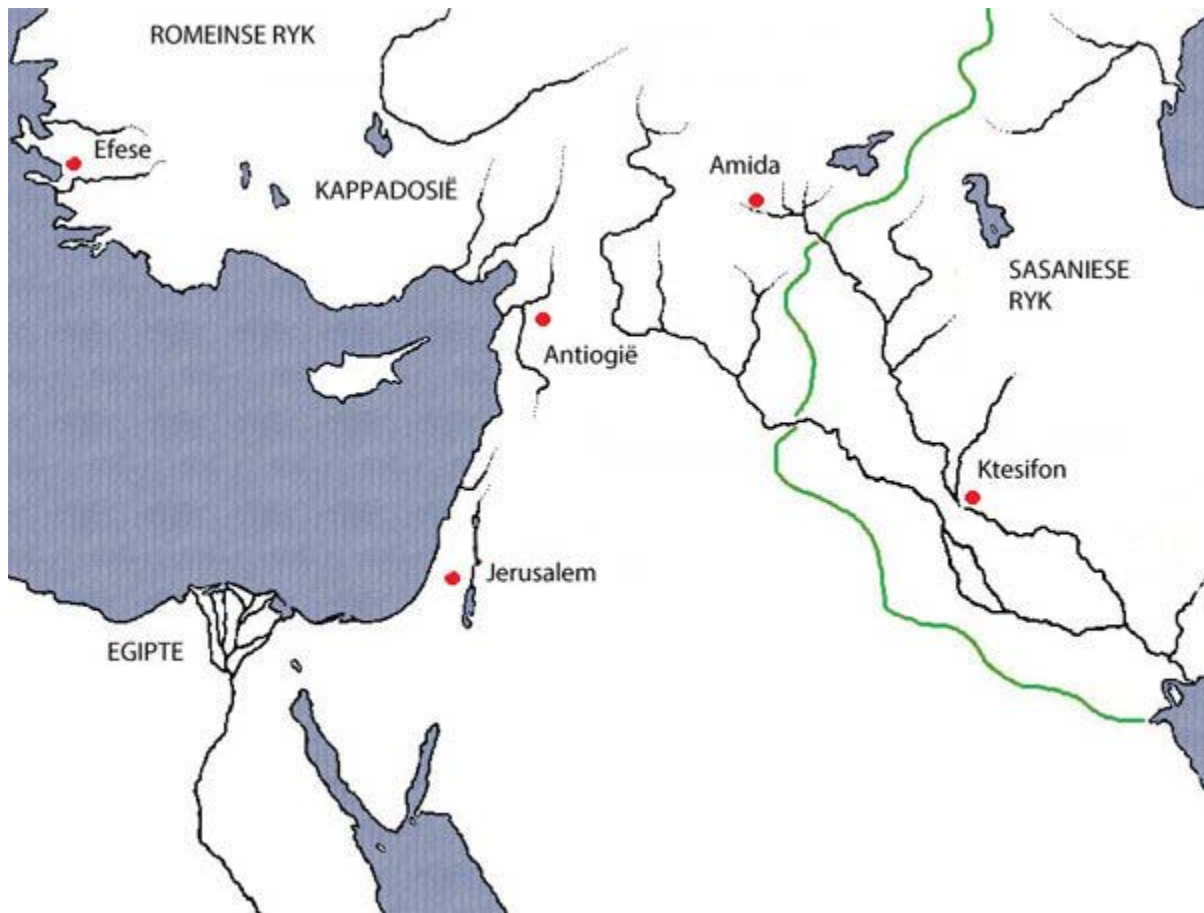
jaar later het Johannes se ouers hom aan Maro toegewy, wat hom toe in die kloosterlike lewenswyse opgelei het. 'n Aantal jare later, in die 520's, het Johannes hom by die bekende klooster van Mar Johannes Urtaya in Amida aangesluit.³



Illustrasie 1: 'n 18de-eeuse ikoniese uitbeelding van die pilaarheilige Alypius (2009; Wikimedia Commons; https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Alypius_the_Stylite.jpg).

Johannes was deel van 'n oosterse Christelike gemeenskap wat gekant was teen die "twee-natuur"- of duofisitiese Christologie van die Konsilie van Chalcedon (451 n.C.). Hierdie anti-Chalcedoniërs (ook genoem monofisiete of miasfisiëte – oftewel, dié wat meer ten gunste was van 'n "een-natuur"-Christologie)⁴ is in die 5de en 6de eeu n.C. hewig vervolgd deur die Chalcedoniërs, wat ook die meerderheid in die staat verteenwoordig het. Sommige miasfisiëse voorstanders het na Egipte gevlug en ander na die hoofstad Konstantinopel self, met die doel om invloed en ondersteuning ten gunste van die miasfisiëte te bewerkstellig. Johannes is veral bekend vir sy reise deur die oostelike Romeinse provinsies en Egipte. Rondom die jaar 540 n.C. het hy in Konstantinopel gaan woon om hulp aan die miasfisiëte te verleen. Twee jaar later het keiser Justinianus hom uitgekies om op 'n sendingreis deur Klein-Asië te gaan en om kerke en kloosters te stig. In ongeveer 558 n.C. is Johannes deur Jakobus Burd'aya ingeseën as titulêre biskop van Efese. Toe die vervolging teen die

miafisiete begin toeneem, veral onder die heerskappy van die keiser Justinus II in die 570's, is Johannes gevange geneem, en hy sterf 'n paar jaar later, moontlik in 589 n.C.



Illustrasie 2: Amida en omliggende gebiede (2017; Chris L. de Wet)

Johannes was, soos die meeste skrywers van sy gebied, tweetalig. Hy was waarskynlik antieke Grieks en Siries ('n latere oostelike dialek van Aramees; sien Beyer 1986:42–4) magtig. Sy oorgelewerde geskrifte is almal in Siries geskryf, maar hierdie werke is vol taalvermenging tussen Grieks en Siries. Johannes toon nie die styl en perfeksionisme van ander Siriese outeurs soos Afrem of Philoxenus van Mabbug nie. Sy Siries is in gesprekstyl geskryf. Onder Johannes se geskrifte wat behoue gebly het, vind ons die derde volume van 'n kerkgeskiedenisbundel, en sy *Commentarii de beatis orientalibus* (*Die lewens van die Oosterse heiliges*), hierna afgekort as *Comm.b.orient.* Laasgenoemde werk, waarvoor hierdie artikel hoofsaaklik handel, is 'n versameling van hagiografiese narratiewe wat die lewens van verskeie miafisitiese monnike en askete uitbeeld. Die rede waarom hierdie geskrif gekies is, is die buitengewone hagiografiese aard en styl van die werk, asook die besondere insig in die monastieke roeping wat in die geskrif aangetref word.

Harvey (1990:37) skryf die volgende in verband met die *Comm.b.orient.*: “The holy is not restricted to certain persons (nobles, leaders) nor to certain places (cities). It is found in the people and places of daily lives; it is found in the midst of the same events that would seem to deny God’s presence.” Die *Comm.b.orient.* bied ons dus 'n seldsame en waardevolle blik op die daaglikse lewe van die mense van die 6de-eeuse Sirië en Mesopotamië, van monnike

sowel as gewone dorpsbewoners. Terwyl ag geslaan moet word op die kenmerkende omsigtigheid van hagiografie,⁵ is die *Comm.b.orient.* nogtans 'n nuttige bron vir die studie van laat-antieke kultuurgeskiedenis.

Harvey het hierdie punt aangetoon in haar boek *Asceticism and society in crisis: John of Ephesus and the lives of the Eastern saints* (1990). Sy dui die sosiale keerpunte van die 6de-eeuse Amida aan en toon aan hoe dié keerpunte, asook die toenemende vervolging van miafisitiese Christene, Johannes se besondere sienswyse van die asketiese gevorm het. Sy redeneer oortuigend dat hierdie sosiale keerpunte en uitdagings, wat deur die vervolging, maar ook 'n aantal natuurrampe, meegebring is, Johannes gedwing het om die teologie en praktyk van askese en die kloosterlewe te verstaan as instellings wat in diens van die samelewing moet staan. Johannes wil nie hê dat monnike hulself uit die samelewing moet verwyder, soos dit die gebruik was nie. Hy probeer om die monnike te oortuig om terug te keer na hul gemeenskappe, en om dáár 'n verskil te maak.

Asketisme moes dikwels antwoorde verskaf waar gemeenskappe swaarkry. Basilius van Sesarea moes byvoorbeeld die betekenis en waarde van vaspraktyke binne die konteks van hongersnood herdefinieer. Soos Holman (2001) en Rodrigues (2017) bewys het, word die praktyk van vas in Basilius se siening nie slegs 'n daad waarin 'n mens jouself kos en eet ontsê nie, maar word dit 'n geleentheid waar 'n mens jou kos kan deel met dié wat honger ly. Ons vind in die *Comm.b.orient.* wel monnike wat alleen en afgesonderd in die woestyn en berge woon, maar die ideaal vir Johannes is wanneer mense die kloosterlike lewenswyse aangryp, en dan in 'n gemeenskap van monnike in 'n klooster gaan woon, of hul huise in 'n tipe kloosterhuis omskep. Sowel die formele klooster as die kloosterhuise moes sorg en ondersteuning aan die gemeenskap bied.



Illustrasie 3: Die Mar Musa-klooster, oorspronklik in die laat 5de eeu gebou, is 'n goeie voorbeeld van 'n bestaande Siries-Ortodokse kloostergemeenskap (2007; Wikimedia Commons, https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Mar_Musa.jpg; kyk ook Fowden 2016:175–77).

Hierdie studie volg 'n soortgelyke benadering, maar ondersoek hoofsaaklik voorvalle van slawerny (asook, tot 'n mindere mate, die aktiwiteite van vrye diensknegte) soos uiteengesit in die *Comm.b.orient.* Ons vind verskeie verwysings na slawe en diensknegte in hierdie geskrif, wat nie verbasend is nie, aangesien slawerny deurgaans deel was van die daaglikse lewe in die 6de-eeuse Ooste. Die voortduur van slawerny in die laat-antieke tydperk is reeds bevestig deur Harper (2011) en in Rotman (2009) se belangrike studie oor slawerny in die Bisantynse ryk. Helaas verwys Rotman slegs hier en daar na Johannes van Efese (kyk Rotman 2009:115, 148–9). Tot op datum bestaan daar geen breedvoerige ondersoek van slawerny in die Siriese Ooste nie; daar is wel goeie studies van slawerny in die konteks van die vroeë Islam en die antieke Arabiese verowerings (kyk byvoorbeeld Gordon 1987; Crone 1980; Lenski 2011:237–66).

Hierdie studie is deel van 'n projek om 'n uitvoerige kultuurgeskiedkundige uiteensetting te gee van slawerny in laat-antieke Sirië en Mesopotamië, met besondere aandag aan antieke Griekse en Siriese bronne, geskryf vanuit Christelike perspektiewe. In *Preaching bondage: John Chrysostom and the discourse of slavery in Early Christianity* (De Wet 2015) word 'n uiteensetting gegee van slawerny in die denke van die 4de-eeuse Griekse skrywer Johannes Chrysostomus, wat afkomstig was uit Antiogië in Sirië. Inleidende aspekte van slawerny in laat-antieke Sirië en Mesopotamië is ook gedek in *The unbound God: Slavery and the formation of Early Christian thought* (De Wet 2017b:13–31). Die enigste ander studie wat spesifiek aandag gee aan slawerny in Siries-Christelike bronne is dié van Ramelli (2016). Ongelukkig is Ramelli se boek nie gefokus op spesifiek hierdie bronne of aardrykskundige gebied nie, en voorsien slegs 'n oorsigtelike bespreking van outeurs soos Bardaisan, Afrahat en Jakob van Serug (kyk Ramelli 2016:131–47).

In hierdie artikel word aandag geskenk aan Johannes se beskouing van slawe, en hoe hy 'n onderskeid tref tussen slawe en vrye diensknegte. Verder word daar gevra watter doel slawe, volgens die *Comm.b.orient.*, dien, en waar hulle inpas in Johannes se visie van die kloosterlewe wat in diens staan van die samelewing. Is slawerny en die kloosterlewe versoenbaar, en indien wel, onder watter omstandighede en voorwaardes? In hierdie ondersoek word dus beoog om meer lig op die praktyke van slawerny onder die Christene van laat-antieke Sirië en Mesopotamië te werp, en sin te gee aan die ingewikkelde verhouding tussen slawerny en vroeg-Christelike asketisme. Die studie benader slawerny vanuit drie perspektiewe: (1) slawe as tekens van die rykdom en luukse lewenstyl van die elite; (2) slawe in die diens van monnike en kloosters; en (3) slawe wat self die kloosterlewe volg.

2. Slawe en diensknegte in die *Commentarii de beatis orientalibus*

Wanneer 'n mens die *Comm.b.orient.* lees, is dit maklik om die slawe oor die hoof te sien. Hul teenwoordigheid blyk so vanselfsprekend te wees dat hulle skaars enige bespreking van die outeur ontlok. Soos reeds hier bo genoem, was slawerny (*‘abdūtā*) 'n alledaagse verskynsel in Johannes se wêreld. Dit is belangrik om te noem dat landbouproduksie in Sirië en Mesopotamië gedurende die 6de eeu n.C. aansienlik toegeneem het, en dat die arbeidsmark dus gefloreer het weens 'n vraag na bekostigbare arbeid in die gebied. In sowel die Romeinse as die Sasaniese (Persiese) ryk is landbou-infrastruktuur, soos damme en besproeiingskanale, ontwikkel. Hierdie ontwikkeling het gepaard gegaan met breedvoerige

administratiewe en logistieke verfyning, veral ten opsigte van belastingopnames en dokumentasiebeleid (kyk Banaji 2001:190–212 vir die oostelike Romeinse ryk, en Choksy 1999:682–85 vir die Sasaniese ryk).

Banaji (2001:201) noem tereg die volgende: “[I]t is unnecessary to have to suppose that the agricultural institutions of the empire rested predominantly on a specific type of labour force or category of labour.” Huise en plase in hierdie gebied het dus gebruik gemaak van sowel slawe- as huurarbeid. Huurarbeiders en diensknegte, veral dié wat betrokke was by die landbou-aktiwiteite van die huishouding of plaas, was meestal vrygebore inwoners wat op die grond van die eenaar gewoon het. Hierdie arbeiders was ook nie altyd permanent in diens van grondeienaars nie, omrede hul werk, afhangende van die gewas, dikwels seisoensgebonde was.

Dit kon ook wees dat die arbeiders sogenaamde *coloni* was – ’n Romeinse begrip wat verwys na nie-elite-grondeienaars wat gebonde was aan die grond (of “oorsprong”, in Latyn: *origo*, die geboorteplek) en dus, amper soos slawe, onder die gesag van die grondeenaar geval het. (In Grieks word die Latynse woord *coloni* altyd met *geōrgoi* vertaal.) Ongelukkig is die antieke bewyse van die aanwesigheid van *coloni* in Sirië en Mesopotamië nie deurslaggewend nie. Daar is meer bewyse van vrye huurarbeiders, wat nie noodwendig hul eie grond besit het nie en wat in die elite-huishoudings saam met slawe gewerk het. Vrye arbeiders en diensknegte het verskil van slawe in die sin dat hul menswees, hul liggame, nie volgens wet die eiendom van die grondeienaars was nie. Wat die grondeenaar wel *besit* het, in die geval van sowel *coloni* as huurarbeiders, was die *arbeid* van die loonwerker. Huurarbeiders het in ’n bepaalde maar tog ook beperkte sin meer bewegingsvryheid gehad as slawe. Maar waarop Banaji (2001:197–99) verder wys, is dat die beheermetodes wat op sulke huurarbeiders uitgeoefen is, nie noodwendig minder onderdrukkend was as dié wat op slawe toegepas is nie.

In ’n preek van Johannes Chrysostomus (*Homilia in Matthaëum* 61.2; Migne 1862:591 reëls 42–51) lees ons hoe sommige van die grondeienaars hul huurarbeiders behandel het:

Want as enigiemand ondersoek moet instel na hoe die ryk grondeienaars hul arme en doodgewerkte plaasarbeiders [*geōrgois*] behandel, sal só ’n persoon sien dat hulle meer wreedaardig is as barbare. Want op dié wat vergaan van die honger en wat hul hele lewe lank handarbeid verrig, lê hulle aanhoudende en ondraaglike kontrakte, en swaar laste, en hanteer hulle die lywe van hul arbeiders soos esels of muile, of eerder soos klippe. Hulle word skaars toegelaat om asem te haal. En of die aarde opbrengs lewer of nie, dié arbeiders word steeds afgemat, en geen deel word aan hulle toegeken nie. En wat kan meer beklaenswaardig wees as hierdie feit, dat wanneer hulle deur die hele winter gewerk het, en verteer is deur koue en reën, en moes waak oor die land, hulle met leë hande – nee, in die skuld! – moet terugkeer.

Alhoewel Chrysostomus se retoriek soms hiperbolies kan wees (nie alle huurarbeiders het noodwendig sulke verdrukking beleef nie), stem hierdie opmerkings oor die algemeen ooreen met die bevindings van Banaji. Grondeienaars het dikwels huurarbeiders verdruk met onbillike kontrakte en onregverdige finansiële vereistes en uitgawes. Soms is hul loon weerhou, of deur onvoorsiene aftrekkings verminder. Alhoewel hulle nie slawe was nie, en tot ’n mate beskerm is teen die uitermatige straf en mishandeling wat slawe soms moes verduur, was die lewens van huurarbeiders en diensknegte ook nie juis gerieflik nie. Hulle het

soms onder dieselfde haglelike omstandighede as slawe geleef. Wat die saak verder bemoeilik, soos Colditz (2000:123–34) en Payne (2015:73, 138) aantoon, is dat hierdie huurarbeiders afkomstig uit die dorpsgebiede ook bekend gestaan het as *‘abdē*, die Siriese woord wat oor die algemeen na slawe verwys het. Weens hul leefomstandighede en die mag wat oor hulle uitgeoefen is, was die (oppervlakkige) onderskeid tussen huurarbeiders en slawe dalk nie altyd so duidelik sigbaar in plattelandse gebiede nie.

Wanneer ons Johannes van Efese se *Comm.b.orient.* van nader beskou, sien ons ook dat hy dikwels na beide slawe en diensknegte of arbeiders verwys. In hierdie verband moet ons in gedagte hou dat Johannes op groot skaal gereis het en oor slawe en arbeiders in verskillende kontekste (stedelik en plattelands) en verskeie gebiede (van Sirië en Kappadosië tot in Konstantinopel) skryf. Maar sy grondliggende sienswyses oor slawerny en huurarbeid is heel waarskynlik deur sy vormende jare in Amida gevestig. Die voordeel wat ’n mens dus by Johannes vind, is dat sy blik op Bisantynse slawerny deur ’n Siriese lens geskied. Hierdie basiese eenvormige blik op slawerny is duidelik sigbaar in die ooreenstemming met en deurlopendheid van slawerny-terminologie en -semantiek wat ons in *Comm.b.orient.* vind, ten spyte van die verskillende kontekste waarbinne die vertellings plaasvind.

Johannes gebruik ’n verskeidenheid terme wanneer hy na slawe, diensknegte en huurarbeiders verwys. Hy tref veral ’n onderskeid tussen slawe en vrye arbeiders. Wanneer hy die voormalige lewe van die Anzeteense⁶ *chorepiscopus* Harfat beskryf, noem hy dat Harfat “’n groot aantal slawe en slavinne asook huurarbeiders” gehad het (*Comm.b.orient.* 11; Brooks 1923:159). Die manlike slawe word *‘abdē* genoem, en die slavinne *‘amhātā*. Die huurarbeiders van Harfat se huishouding noem hy *‘agīrē*, wat waarskynlik na plaasarbeiders verwys. Hy tref ’n terminologiese onderskeid tussen die *‘agīrē* en die slawe, maar lys hulle altyd saam, wat waarskynlik ’n aanduiding is van die hegte ooreenkomste tussen hierdie groepe. Ons vind ’n soortgelyke lys van slawe en arbeiders in die verhaal van die asketiese handelaars, die broers Elia en Theodorus, wat later in Kappadosië gaan woon het: in hul huis het hulle “huurarbeiders en slawe en slavinne” (*‘agīrē wa‘bdē wa‘mhātā*) wat asketisme bedryf (*Comm.b.orient.* 31; Brooks 1924:583; kyk ook Brooks 1924:581). Hierdie kombinasie van terme kom baie algemeen in die *Comm.b.orient.* voor.

Johannes gebruik ook die uitdrukking *mšamšānē* saam met *‘abdē* om ’n onderskeid tussen slawe en diensknegte te tref (*Comm.b.orient.* 34; Brooks 1924:603). *Mšamšānē* verskil van *‘agīrē* in die sin dat eersgenoemde spesifiek na kerklike diensknegte of diakens verwys, en laasgenoemde na plaaswerkers of diensknegte in die algemeen. Daar is ook een geval waar Johannes na die “getroue diensknegte” van Theodorus die *castrensis* verwys (*Comm.b.orient.* 57; Brooks 1926:202). Die woord *mhaymnā*, wat na hierdie spesifieke tipe dienskneg verwys, kan oor die algemeen bloot ’n vertroueling aandui, maar beteken ook dikwels “ontmante” (Grypeou en Spurling 2013:438–9). Ontmandes het dikwels as administratiewe slawe in die Bisantynse staatsdiens gedien, en as Theodorus wel die amp van *castrensis* beklee het, sou dit nie ongewoon vir hom gewees het om ontmante slawe onder sy gesag te hê nie. Interessant genoeg is die amp van *castrensis sacri palatii* soms selfs deur ’n ontmante beklee (Tougher 2009:41–2; Costa 1972:358–87; Hopkins 1981:175–6). Ongelukkig verskaf Johannes nie genoeg inligting om hierdie afleiding te bevestig nie (kyk wel French 2016:162–4).

Die noukeurige onderskeid wat Johannes deurlopend tussen slawe en diensknegte tref, ondersteun moontlik die punt dat slawe en diensknegte, veral plaaswerkers, onder soortgelyke omstandighede en gesag gehandel het. Ons kan dus met sekerheid aflei dat die

kombinasie van ^c*abdē* en ²*amhātā* onderskeidelik na slawe en slavinne verwys, wat van die verskillende soorte huurarbeiders, diensknegte en diakens onderskei word.

3. Slawe as tekens van rykdom en 'n luukse lewenstyl

Johannes se uitgebreide reeks arbeidsterme dien om die uitermatige rykdom en luukse lewenstyl van sommige karakters in die *Comm.b.orient.* uit te lig. Dit was algemeen in die vroeg-Christelike etiese diskoers om die rykes te kritiseer vir die buitensporige aantal slawe wat hulle aangehou het (Harper 2011:51–3), en Johannes is geen uitsondering in hierdie opsig nie. Ongelukkig is daar geen sekerheid oor presies hoeveel slawe mense aangehou het nie. Sommige skrywers praat van mense met honderde en selfs duisende slawe, terwyl ander noem dat een of twee slawe voldoende vir 'n huishouding moet wees (De Wet 2015:105–13). Die rykdom van Harfat se huis – wat die monnik se “siel versteur” het – het 'n groot aantal slawe en slavinne ingesluit, en asof dit nie genoeg was nie, ook baie diensknegte (*Comm.b.orient.* 11; Brooks 1923:179). Presies dieselfde word gesê van die monnik Tomas die Armeniër (*Comm.b.orient.* 21; Brooks 1923:284). Grootskaalse slawerny word uitgebeeld as een van die redes waarom hierdie mense hul wêreldse lewens agterlaat en die kloosterlewe begin volg.

In nog een van Johannes se vertellings, dié oor Tomas (nie bogenoemde nie) en Stefanus, word Tomas beskryf as iemand wat 'n aansienlike landgoed besit het, met baie “slawe en slavinne [^c*abdē wa²mhātā*] en groot rykdom; hy was so bederf en fyn dat hy sy gesig en hande meer as tien maal per dag met water gewas het” (*Comm.b.orient.* 13; Brooks 1923:191–2). Weer eens word Tomas se uitgebreide arbeidskragte in direkte verband gebring met sy luukse lewe. Die beskrywing van Tomas se wasgebruike laat hom ook verfynd en vroulik voorkom, 'n uiters bedenklige uitbeelding in die antieke tye vir 'n man. In laat-antieke Christelike denke is dit as onmanlik beskou om van baie slawe en diensknegte afhanklik te wees. Johannes Chrysostomus het byvoorbeeld geglo dat mans eintlik sonder slawe sou kon klaarkom, maar dat vroue weens hul “verfynde” en sagte aard tog maar 'n paar slawe kan hê (Chrysostomus, *Contra eos qui subintroductae habent virgines* 9.49; Dumortier 1955:8; sien ook De Wet 2017a:67). Johannes van Efese se aanklag teen Tomas se vorige lewe was dus nie net gemik op sy rykdom en welvaart nie, maar in wese ook op sy manlikheid en eer.

Die teenoorgestelde kom voor in Johannes se storie oor die lewe van Simeon die Skriba. Volgens Johannes is Simeon ywerig om hulp aan mense te verleen, veral dié wat gaste by hom aan huis was. Simeon kook selfs vir hulle! Werk soos om te kook en vir gaste te sorg is in die antieke tyd beslis beskou as slawearbeid en gevolglik as onvanpas vir 'n vrygeborene. Maar hier in Johannes se narratief is Simeon se ywer en hulpvaardigheid juis tekens van sy selfgenoegsaamheid en manlikheid. Johannes vertel ons dat Simeon baie slawe en diakens gehad het, maar hulle, ten spyte van sy hoë ouderdom, nie nodig gehad het nie (*Comm.b.orient.* 34; Brooks 1924:603–4):

Hy het self en met sy eie hande al die dienstake verrig. En soos die patriarg voor hom, alhoewel hy 'n skare slawe en diakens [^c*amā da^cbdē wamšamšānē*] gehad het, het hy nie iemand anders beveel om na die trop te jaag en 'n kalf vir sy gaste te gaan haal nie. Nee, hy het self in sy oudag rondgehardloop sodat hy, en nie iemand anders nie,

die seën kon ontvang. Só het hierdie bejaarde man al die daaglikse dienstake uitgevoer.

Hier word die “skare” slawe en diakens van Simeon beklemtoon om sy toewyding aan diens tot sy medemens te prys. Selfgenoegsaamheid en diensbaarheid word nou manlike karaktereienskappe. Slawerny en diensbaarheid funksioneer hier in Johannes van Efese se skrywe, maar ook oor die algemeen in die laat-antieke konteks, dus as diskoerse wat ook ’n mens se geslagtelikheid (*gender*) beïnvloed en selfs bepaal.

Op grond van hierdie beginsel is daar dan ook ’n ironiese ondertoon in die vertelling oor die nonne Maria en Eufemia wat die rykes aanspreek oor hul luukse lewenstyl en afhanklikheid van slawe (*Comm.b.orient.* 12; Brooks 1923:179):

Is dit reg dat julle só sit terwyl slawe [^c*abdē*] staan en julle bedien? Is dit reg dat julle ’n verskeidenheid van smake in lekkernye en wyne geniet, en geniet van suiwer brood en pragtige matte, terwyl God platgeslaan word in die straat, met ’n swerm luise, flou van die honger? Het julle dan geen vrees vir God nie?

Afhanklikheid van slawe word weer eens geassosieer met swakheid, verfyndheid en oormatigheid. Die rykes word hier gekontrasteer met die klassieke beeld van die askeet. Die rykes lê en ontspan, terwyl die askeet selde gelê het, selfs om te slaap (baie het staande geslaap). Die rykes word deur slawe bedien, terwyl die askeet selfgenoegsaam is. Die rykes eet allerhande lekkernye en drink wyn, terwyl die askeet vas. Die rykes ignoreer die swaarkry van die armes, terwyl die askeet – in terme van Johannes se begrip van asketisme en die kloosterlewe – antwoord gee op die roepstem van die armes en die gemeenskap wat in krisistye verkeer. Dit was ’n algemene gebruik in die hagiografie om God te personifieer as die armes, net soos Johannes dit hier doen. Dit is gegrond op Jesus se stelling in Matteus 25:35–40 dat wanneer sy dissipels vir die armes en behoeftiges sorg, hulle inderdaad vir Hom versorg.

Oormatige slawebesit is dus deel van die sosiale ongeregtigheid en verdrukking deur die rykes en die magshebbers. Die bose magistraat in Johannes se verhaal van Abraham en Maro word ook beskryf as “’n afskuwelike en goddelose man, wat die armes verdruk, en wat weeskinders en weduwees laat treur, ’n arbeider van alle bouse werke van geldgierigheid en onreg en diefstal – en hy het baie eiendom gehad, en ’n groot huis, en slawe en slavinne” (*Comm.b.orient.* 4; Brooks 1923:72).

Maar dit is ongelukkig nie slawerny as instelling wat die rede vir die sosiale ongeregtigheid van die rykes is nie. Slawerny is, soos hier aangetoon sal word, in sy wese nie ’n onreg in die *Comm.b.orient.* nie. Dit is wel ’n skande wanneer ’n mens te veel slawe en diensknegte het, en afhanklik van hulle word. Volgens Johannes lê die grootste onreg daarin wanneer mense nie hul slawe, soos alle ander eiendom, tot die voordeel van die samelewing, armes en kerk gebruik nie. As ons net weer kyk na die lewensbeskrywing van Tomas en Stefanus, sien ons dat die slawe in Stefanus se huishouding gebruik word om die behoeftiges te help (*Comm.b.orient.* 13; Brooks 1923:212), terwyl die pasbekeerde vrou Sosiana haar slawe met al haar oorlede man se duur klere na die kerk stuur sodat hulle klede en sluiers daarvan kan maak (*Comm.b.orient.* 55; Brooks 1926:192–3).

In die *Comm.b.orient.* lê slawe se posisie helaas êrens tussen eiendom en menswees. Geen name van slawe word voorsien nie, en hulle word meestal saam met die eiendom van die rykes gelys. Hierdie punt kom duidelik na vore in die storie van die bese magistraat in die lewensbeskrywing van Abraham en Maro, waarna hier bo verwys is. Wanneer die magistraat Maro beledig, lees ons dat vuur uit die hemel neerreën en die man se hele huis en al sy besittings verteer. Die magistraat het kaal ontsnap, saam met al sy huishoudelike slawe. Die slawe ontkom dus aan die straf van die magistraat, en word nie onmiddellik self vir hul eienaar se sonde gekasty nie. Later in die vertelling lees ons wel dat sommige van die magistraat se slawe tóg gesterf het, en dat ander gevlug het, wat aandui dat die magistraat wel al sy rykdom verloor het. Later in die verhaal sterf die magistraat self (*Comm.b.orient.* 4; Brooks 1923:74–6).

Tot dusver dien slawerny as ’n verwysingsdoel in die *Comm.b.orient.* – slawe funksioneer as narratiewe middele om na iets anders te verwys, naamlik die rykdom en luukse lewenstyl van die elite. Anders as aan die vrouens in Johannes se werk (Harvey 1990:108–33), word geen besondere plek aan die slawe in die stories toegeken nie. Slawe bly in die verre agtergrond in die *Comm.b.orient.*, sonder naam en verlore tussen eiendom en menswees.

4. Slawe in diens van monnike en kloosters

Met die ontwikkeling van Sories-Christelike asketisme was daar ’n aanname dat sekere gemeenskaplike instellings verwerp moet word indien die monnik volmaaktheid wil bereik. In van die vroegste tradisies is die huwelik (en ook seksuele omgang) een so ’n instelling wat ten volle onversoenbaar was met die kloosterlewe (kyk Vööbus 1958:69–108; Brock 1973:1–19). Slawerny het, verbasend genoeg, ’n baie meer onduidelike posisie gehad in die kloosterlike verbeelding van die vroeë Christene. Ons vind in die antieke Sories-Christelike bronne geen uitdruklike uitspraak wat slawerny afkeur nie.

Een van die mees invloedryke geskrifte wat antieke Sories-Christelike asketiese denke gevorm het, is die apokriewe *Handelinge van Tomas (HT)* (kyk Klijn 2003). In die *HT* word die hoofkarakter, die dissipel Judas Tomas, deur sy eienaar, Christus, as ’n slaaf verkoop aan ’n Indiese handelaar, Abban (*HT* 1–2; Klijn 2003:17–21). Tomas word op dié wyse verkoop omdat hy geweier het om op ’n sendingreis na Indië te gaan waartoe Christus hom opdrag gegee het. Deur hom as ’n slaaf te verkoop, dwing Christus vir Tomas om na Indië te gaan. Tomas word eers beskryf as ’n slaaf van Christus, en word dan onmiddellik ’n werklike slaaf (terwyl hy steeds ’n slaaf van Christus bly; dit is bykans onmoontlik om die grense tussen werklike slawerny en geestelike of metaforiese slawerny in die *HT* te onderskei) (Glancy 2012:3–21). Tomas se status as ’n slaaf word nie een maal as ’n struikelblok vir sy asketiese roeping gemeld nie. Inteendeel, deur werklik as slaaf verkoop te word keer Tomas terug na die guns van sy Heer, Christus. Die *HT* is bekend vir sy uitsprake oor die gevare van die huwelik en veral seksuele omgang (Klijn 2003:10–1). Maar die *HT* verwag nie van askete om al hul eiendom te verkoop of hul slawe vry te laat nie (Rhee 2009:111–8).

Sommige monnike sou wel ontslae geraak het van al hul slawe (Ramelli 2016:212–31), saam met hul eiendom en geld. Slawerny kan gesien word as ’n wêreldse instelling wat die aandag van die kloosterlewe afgetrek het – dit was deel van die tydmors van huishoudelike bestuur (*rabat baytāyūtā*; of *oikonomia* in Grieks). En in die *Comm.b.orient.* vind ons tog monnike

wat slawerny gesien het as 'n struikelblok vir die asketiese lewe. Harfat se groot aantal slawe pla sy gewete, en Theodorus die *castrensis* het wel al sy slawe vrygelaat en, soos die algemene gebruik was (Rotman 2009:120–30), finansiële ondersteuning en geskenke aan hulle gegee. In die geval van Theodorus is ons nie seker of hy sy slawe vrylaat uit beginsel of uit irritasie nie, aangesien sy slawe “begin kla en fout gevind het met hom” weens die feit dat hy al sy geld en besittings aan die armes gegee het (*Comm.b.orient.* 57; Brooks 1926:202–4). Hierdie slawe was waarskynlik oor hul eie welstand en versorging bekommerd. As Theodorus nie meer geld het nie, kan hy immers nie vir sy slawe sorg nie.

In Johannes se verhaal oor twee Antiogeense monnike sê hulle 'n man, Procopius, aan om al sy slawe vry te laat en aan hulle finansiële ondersteuning te gee. Procopius laat sy slawe vry, maar dan gee hy ook al sy geld en besittings weg, en verbreek sy verlowing. Die verwerping van slawerny in hierdie verhaal gaan gepaard met die afswaar van alle besittings, erfposies en die huwelik. In 'n vorige studie is aangetoon dat die meeste mense waarskynlik die meerderheid van hul slawe vrygelaat het voor hulle by die kloosterlewe aangesluit het, maar wel 'n klein getal slawe aangehou het om geringe dienste te verrig, soos kook, skoonmaak en rioolverwydering (De Wet 2015:105–13; 2017a:58–80).

Baie vroeë Christene sou dit as onredelik en onrealisties, en selfs as kettery, beskou het as iemand hulle sou dwing om al hul slawe vry te laat. So ook is mense nie gedwing om van die huwelik of seksuele gemeenskap af te sien nie. Die universele afswaar van slawerny en die huwelik was juis kenmerkend van 'n Christelike groep wat hulleself die Eustatiane genoem het. Gedurende die 4de-eeuse Sinode van Gangra is hierdie groep as kettere veroordeel, juis op grond van die feit dat hulle hul volgelinge gedwing het om hul slawe vry te laat en mense verbied het om te trou of om vleis te eet en wyn te drink (Percival 1900).

Johannes is beïndruk wanneer monnike al hul besittings weggee en hul slawe vrylaat, maar dit is nie vir hom die ideaal nie. In die *Comm.b.orient.* is die kloosters en kloosterlike huishoudings (of kloosterhuise) die punt waar liefdadigheid en die gemeenskap in krisistyd by mekaar uitkom. Vir Johannes is dit dus beter vir 'n monnik of non om sy of haar eiendom, insluitend slawe, tot die versorging en opbouing van die gemeenskap aan te wend – asketisme is baie prakties (en huishoudelik) van aard vir Johannes van Efese. As ons byvoorbeeld weer kyk na die storie van Stefanus, dan lees ons dat sy huis “'n huis van rus vir vreemdelinge” geword het (*Comm.b.orient.* 13; Brooks 1923:212). In die lewe van die monnik Tribunus sien ons iets soortgelyks. Tribunus was 'n lekemonnik wat naby Amida gewoon het, wat ook uit 'n ryk familie met baie slawe en diensknegte gekom het. Hy het die huwelik en rykdom prysgegee en het op sy oudag, vertel Johannes ons, soos volg in 'n klooster gewoon (*Comm.b.orient.* 44; Brooks 1924:665):

En so was Tribunus standvastig in die lewenswyse van afsondering en die uitvoering van geregtigheid. En alhoewel hy oud was, het hy steeds gehoop om die monniksgewaad te verkry, terwyl hy die meeste van sy dae in ons klooster en in die klooster van die heilige Z'ura deurgebring het. Hier het hy handwerk en 'n bietjie skryfwerk vir sy behoeftes verrig. Hy het verder ook patryshokke vervaardig en dié verkoop. So het hy saam met sy twee slawe, wat hom plegtig gedien het, geleef.

Hier vind ons dus vir Tribunus, 'n lekemonnik wat tog baie respek verwerf het, wat in 'n klooster woon, maar binne die klooster steeds twee slawe in sy diens het. Op hierdie wyse is Tribunus nie 'n las op die klooster of samelewing nie. Daar was geen teenstrydigheid daarin

geleë om tegelykertyd 'n monnik en 'n slawe-eienaar te wees nie. Slawe was eerder veronderstel om monnike en kloostergemeenskappe te help in hul opdrag om hulp aan die gemeenskap te verleen.

5. Slawe wat die kloosterlike lewenswyse volg

In *Comm.b.orient.* vind ons ook baie gevalle van slawe wat self die kloosterlike lewenswyse volg, terwyl hulle in diens van hul monnik-eienaars staan, sonder dat dit hul sosiale status beïnvloed. Dus kon monnike slawe besit het, maar slawe kon self ook as monnike geleef het (net soos Judas Tomas in die *HT* sowel 'n slaaf as 'n askeet was), indien die eienaar toestemming daarvoor gegee het. Kloosterhuise het slawe gehad wat net so ingewy was in die kloosterlike lewe as vrygebore monnike – 'n verskynsel wat Johannes bewonder. Volgens *Comm.b.orient.* 21 (Brooks 1923:290) het Tomas die Armeniër 'n klooster vir die gebruik van sy “vrou en sy kinders, en sy slawe en baie vrygebore mense wat verbonde was aan hom” op sy grond laat bou. Tomas die Armeniër se klooster was oop vir vrygeborenes en slawe, maar dit lyk nie asof deelname aan die kloosterlewe hierdie verskille in sosiale status tot niet gemaak het nie. Huishoudelike slawerny staan hier eerder in diens van die kloosterlewe.

Ons sien 'n soortgelyke reëling in die verhaal van Elia en Theodorus en hul twee susters, wat in Kappadosië gewoon het. Hierdie broers was welvarende handelaars, en vanuit hul sukses in die handel het hulle hul huis in 'n sorgsentrum verander: “[D]aar was 'n skare mense in daardie huis, insluitend slawe en huurarbeiders en slavinne, en reisigers ook en vreemdelinge wat almal tot die eer van God bymeakaargekom het, en ook jong meisies, en ou vrouens, en blindes en kreupeles,” vertel Johannes, “in so 'n mate dat hulle die handeling van die kloosterlewe in elke vertrek van die huis beoefen het” (*Comm.b.orient.* 21; Brooks 1924:581). Verder sê Johannes dat “die huurarbeiders en slawe en slavinne hul tyd in toewyding en lofprysing en danksegging tot God deurgebring het, terwyl hulle deurentyd gevas en gebed het” (*Comm.b.orient.* 21; Brooks 1924:583). In die storie van die lewens van Petrus en Fotius lees ons: “Petrus het 'n broer en 'n suster gehad wat albei die lekegewaad gedra het, aangesien hulle ook 'n besondere lewe van toewyding gevolg het, dermate dat hulle en hul slawe die psalms geleer het, en gebedstye onderhou het, en ook dienslewering net soos in 'n klooster van afgesonderdes” (*Comm.b.orient.* 56; Brooks 1926:198).

As ons vir 'n oomblik kan terugkeer na die kwessie van terminologie, sien ons dat Johannes moeite doen om te noem dat sowel manlike slawe as slavinne die kloosterlewe volg. Soos baie ander kon Johannes bloot net alle slawe onder die versamelwoord *‘abdē* gegroeper het. Waarom tref hy dan doelbewus 'n onderskeid ten opsigte van die geslag van die slawe? Hy wil waarskynlik hiermee beklemtoon dat geslag geen struikelblok in die navolging van die kloosterlewe hoef te wees nie. Sowel vroulike as manlike slawe was daartoe in staat om asketisme te bedryf. Hierdie siening stem ook ooreen met Johannes se beskouings oor vroue in die algemeen (Harvey 1990:103–10).

6. Gevolgtrekking

Soos in die meeste van die vroeg-Christelike literatuur is daar ook in die *Comm.b.orient.* ongelukkig geen oproep tot die afskaffing van slawerny nie. Slawe funksioneer nie soseer as mense uit eie reg nie, maar as naamlose tekens van die rykdom en luukse lewe van die elite. Monnike kon hul eie slawe aanhou, selfs binne 'n klooster.

Al waar persone in slawerny wel sin en betekenis kry, is wanneer hulle self die kloosterlewe begin lei. Johannes is lief daarvoor om na die kloosterlike lewenswyse te verwys as 'n las (*yūqrā*) of 'n juk (*nīrā*) – dit is natuurlik gegrond op Jesus se woorde in Matteus 11:30: “Want my juk is sag en my las is lig” (Nuwe Afrikaanse Vertaling). Dus vind ons in *Comm.b.orient.* 9 (Brooks 1923:135) die gedagte van die “juk van die kloosterlewe” (*nīrā d'dayrāyutā*). Wat hiermee bedoel word, is dat die “slawerny” of diens aan God voorrang bo menslike slawerny geniet. Johannes praat graag van die monnik as die “slaaf van Christus” (*‘abdā daMšṭhā*) of die “slaaf van God” (*‘abdā d'Allāhā*); hy gebruik selfs die uitdrukking “slavin van Christus” (*amtāh daMšṭhā*).

Slawe en slavinne kon aan alle asketiese praktyke deelneem, insluitend o.a. nagwake, vas, armesorg, gebed en lofprysing. Die kloosterlewe word nie van die wêreld afgesonder nie, en as gevolg van die praktiese en huishoudelike aard van Johannes se asketisme pas slawerny heel maklik en natuurlik by hierdie kloostergemeenskappe in. Dit lyk asof Johannes onbesorgd is oor die sosiale status van mense – hy is meer bekommerd oor hul geestelike toestand, en in die *Comm.b.orient.* verdien die armes en verdruktes meer sorg en simpatie as die slawe. Ongelukkig is slawerny nie deel van die sosiale krisis waarop Johannes reageer nie. Om die kloosterlewe te volg, het nie noodwendig beteken dat 'n slaaf wettig vry verklaar moet word nie.

Party skrywers het slawerny selfs as 'n daad van liefdadigheid gesien. Johannes Chrysostomus byvoorbeeld praat van slawerny as liefdadigheid (Grieks: *philanthrōpia*), en noem dat eienaars hul slawe eers 'n ambag moet leer voordat hulle hulle vrylaat (*Homilia in epistulam ad I Corinthios* 40.6; Field 1847:515; sien ook De Wet 2015:111–2). Dit stem ooreen met Johannes van Efese se beskrywings dat die monnike wat hul slawe vrygelaat het, dit gedoen het met finansiële ondersteuning vir die slawe. 'n Mens kan in hierdie opsig spekuleer dat Johannes van Efese geglo het dat deur slawe te hou en vir hulle te sorg, 'n mens nie die sosiale krisis vererger het nie. Dit is ook waarom vrylating gepaard moes gaan met finansiële ondersteuning.

Johannes het dus waarskynlik verkies dat Christene hul slawe en huurarbeiders in hul diens hou, en dat dié, saam met die vrouens en kinders, hulself aan die kloosterlewe moet toewy. Net soos die Christelike kloosterleer nie slawerny afgeskaf het nie, was die toestand van slaaf wees nie 'n struikelblok vir die kloosterlewe nie. Natuurlik is daar van eienaars verwag om hul slawe regverdig te behandel en nie teen hulle te sondig (byvoorbeeld deur hulle seksueel te misbruik) nie. Ten spyte van die feit dat Johannes duidelik onderskeid tref nie net tussen slawe en vrye huurarbeiders nie, maar ook tussen manlike en vroulike slawe, sê hy bykans niks uitdrukliks oor hoe Christene hul slawe of huurarbeiders moet behandel nie. Vir Johannes is slawerny nie 'n probleem nie, maar 'n instelling wat “verklooster” moet word en sodoende in diens staan van 'n samelewing wat in 'n krisis verkeer.

Bibliografie

Banaji, J. 2001. *Agrarian change in late antiquity: Gold, labour, and aristocratic dominance*. Oxford: Oxford University Press.

Beyer, K. 1986. *The Aramaic language: Its distribution and subdivisions*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.

Bowersock, G.W., P.R.L. Brown en O. Grabar (reds.). 2009. *Late antiquity: A guide to the postclassical world*. Cambridge, MA: Harvard University Press.

Brock, S.P. 1973. Early Syrian asceticism. *Numen*, 20(1):1–19.

Brooks, E.W. (red. en vert.). 1923. Lives of the eastern saints (*Commentarii de beatis orientalibus I*). *Patrologia Orientalis*, 17:i–306.

—. 1924. Lives of the eastern saints (*Commentarii de beatis orientalibus II*). *Patrologia Orientalis*, 18:514–697.

—. 1926. Lives of the eastern saints (*Commentarii de beatis orientalibus III*). *Patrologia Orientalis*, 19:151–284.

Brown, P.R.L. 1971. The rise and function of the holy man in late antiquity. *Journal of Roman Studies*, 61:80–101.

Choksy, J.K. 1999. Sassanians. In Bowersock, Brown en Grabar (reds.) 2009.

Colditz, I. 2000. *Zur Sozialterminologie der iranischen Manichäer: Eine semantische analyse im Vergleich zu den nichtmanichäischen iranischen Quellen*. Wiesbaden: Harrassowitz.

Costa, E.A. 1972. The *castrensis sacri palatii*. *Byzantion*, 42:358–87.

Crone, P. 1980. *Slaves on horses: The evolution of the Islamic polity*. Cambridge: Cambridge University Press.

De Wet, C.L. 2015. *Preaching bondage: John Chrysostom and the discourse of slavery in early Christianity*. Oakland: University of California Press.

—. 2017a. Revisiting the *subintroductae*: Slavery, asceticism, and "syneisaktism" in the exegesis of John Chrysostom. *Biblical Interpretation*, 25:58–80.

—. *The unbound God: Slavery and the formation of early Christian thought*. Londen: Routledge.

Dumortier, J. (red.). 1955. *Saint Jean Chrysostome: Les cohabitations suspectes; Comment observer la virginité*. Parys: Les Belles Lettres.

Dunn, G.D., D. Luckensmeyer en L. Cross (reds.). 2009. *Poverty and riches: Prayer and spirituality in the early church*. Strathfield: St. Paul's.

D'yakonov, A.P. 1908. *Ioann Efesskiy i ego cerkovno-istori-českie trudi*. Sint Petersburg: s.n.

- Field, F. (red.). 1847. *Ioannis Chrysostomi interpretatio omnium epistularum Paulinarum*. Volume 2. Oxford: J.H. Parker.
- Fowden, E.K. 2016. Rural converters among the Arabs. In Papaconstantinou, McLynn en Schwartz (reds.) 2016.
- French, T.E. 2016. Many truths, one story: John of Ephesus's *Lives of the eastern saints*. In Monge, Chirico en Smith (reds.) 2016.
- Glancy, J.A. 2012. Slavery in *Acts of Thomas*. *Journal of Early Christian History*, 2(2):3–21.
- Gordon, M. 1987. *L'Esclavage dans le monde arabe: VIIe–XXe siècle*. Parys: Tallandier.
- Grypeou, E. en H. Spurling. 2013. *The Book of Genesis in late antiquity: Encounters between Jewish and Christian exegesis*. Leiden: Brill.
- Harper, K. 2011. *Slavery in the late Roman world, AD 275–425*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Harvey, S. Ashbrook. 1990. *Asceticism and society in crisis: John of Ephesus and the Lives of the eastern saints*. Berkeley: University of California Press.
- Holman, S.R. 2001. *The hungry are dying: Beggars and bishops in Roman Cappadocia*. Oxford: Oxford University Press.
- Hopkins, K. 1981. *Conquerors and slaves*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Klijn, A.F.J. 2003. *The Acts of Thomas: Introduction, text, and commentary*. Leiden: Brill.
- Lenski, N. 2011. Captivity and slavery among the Saracens in late antiquity. *Antiquité Tardive*, 19:237–66.
- Migne, J.-P. (red.). 1862. *Patrologiae cursus completus: Series graeca*. Volume 57. Parys: J.-P. Migne.
- Millar, F. 2013. The evolution of the Syrian Orthodox Church in the pre-Islamic period: From Greek to Syriac? *Journal of Early Christian Studies*, 21(1):43–92.
- Monge, R.G., K.P.C.S. Chirico en R.J. Smith (reds.). 2016. *Hagiography and religious truth: Case studies in the Abrahamic and Dharmic traditions*. Londen: Bloomsbury.
- Papaconstantinou, A., N. McLynn en D.L. Schwartz (reds.). 2016. *Conversion in late antiquity: Christianity, Islam, and beyond: Papers from the Andrew W. Mellon Foundation Sawyer Seminar, University of Oxford, 2009–2010*. Londen: Routledge.
- Payne, R.E. 2015. *A state of mixture: Christians, Zoroastrians, and Iranian political culture in late antiquity*. Oakland: University of California Press.
- Percival, H.R. (red.). 1900. Synodical Letter of the Synod of Gangra. *Nicene and Post-Nicene Fathers Series 2*. Buffalo, NY: Christian Literature Publishing Co.

Ramelli, I.L.E. 2016. *Social justice and the legitimacy of slavery: The role of philosophical asceticism from ancient Judaism to late antiquity*. Oxford: Oxford University Press.

Rhee, H. 2009. Wealth and poverty in *Acts of Thomas*. In Dunn, Luckensmeyer en Cross (reds.) 2009.

Rodrigues, A.C. 2017. Die rol van voedsel en eetgewoontes in die asketiese spiritualiteit van Basilius van Sesarea, Evagrius van Pontus en Johannes Chrysostomus. *LitNet Akademies* (Godsdienswetenskappe), 14(1). <http://www.litnet.co.za/die-rol-van-voedsel-en-eetgewoontes-die-asketiese-spiritualiteit-van-basilius-van-sesarea-evagrius-van-pontus-en-johannes-chrysostomus> (1 Februarie 2017 geraadpleeg).

Rotman, Y. 2009. *Byzantine slavery and the Mediterranean world*. Cambridge, MA: Harvard University Press.

Tougher, S. 2009. *The eunuch in Byzantine history and society*. Londen: Routledge.

Van Ginkel, J.J. 1995. John of Ephesus: A monophysite historian in sixth-century Byzantium. Ongepubliseerde PhD-proefskrif, Universiteit van Groningen.

Vööbus, A. 1958. *History of asceticism in the Syrian Orient, volume 1: The origin of asceticism; early monasticism in Persia*. Louvain: Secrétariat du CorpusSCO.

Eindnotas

¹ In verwysings na antieke bronne noem ek eers die plek in die antieke bron waar die verwysing voorkom (hier byvoorbeeld *Comm.b.orient.* 1), gevolg deur die verwysing na die moderne kritiese weergawe van die teks (dus Brooks 1923:62–4). Alle vertalings van antieke tekste is my eie.

² 'n Pilaarheilige (Engels: *stylite*) was 'n monnik wat die grootste deel van sy lewe alleen op 'n hoë pilaar in 'n afgeleë plek deurgebring het. Pilaarheiliges was volop in die laat-antieke wêreld, en het dikwels as bemiddelaars en raadgevers vir die bevolking opgetree (Brown 1971:80–101).

³ Vir biografiese studies oor Johannes van Efese, sien D'yakonov (1908); Brooks (1923:iii–xv); Harvey (1990); Van Ginkel (1995).

⁴ Vir 'n deeglike bespreking van hierdie terminologiese probleme, sien Millar (2013:51–8). Vir die doel van hierdie artikel, wat nie soseer fokus op Christologiese kwessies nie, sal die term *miafisiet/miafisities* gebruik word.

⁵ Hagiografie is nie noodwendig geskiedkundig van aard nie, maar het ander teologiese, sosiale, en ook politiese doelwitte in die oog.

⁶ Anzetenä is 'n streek ongeveer 100 km noordwes van Amida.