

# Munker, minner og tekster i Egypt i senantikken

Av Ingvild Sælid Gilhus

Tema for artikkelen er den pachomianske munkebevegelsen. Det teoretiske utgangspunktet er Jan Assmanns perspektiv på kulturelt minne som kollektivt og prosessuelt og hans skille mellom det kulturelle og det kommunikative minnet. Artikkelen diskuterer hvordan det kulturelle minnet tilegnes og vedlikeholdes, hvordan mnemotekniske hjelpemidler bidrar i konstruksjonen av de to typene minner og hva samspillet er mellom kulturelt minne og det som har skjedd i manns minne.

**NØKKELOD:** Jan Assmann, kulturelt og kommunikativt minne, pachomianske munker, mnemotekniske hjelpemidler, Nag Hammadi tekster

## INNLEDNING

Tema i denne artikkelen er minneprosesser i den pachomianske munkebevegelsen, særlig hvordan tekster og mnemotekniske hjelpemidler er del av slike prosesser. Bevegelsen begynte med Pachom, en kristen konvertitt i øvre Egypt, og utviklet seg til en føderasjon av klostre.<sup>1</sup> Fra det fjerde og femte århundret stammer en rik litteratur knyttet til pachomianerne.<sup>2</sup> De følgende tre scenarier illustrerer prosesser der minner og glemsel skapes:

<sup>1</sup> Oversikt over de pachomianske klostrene fins i Goehring 2011.

<sup>2</sup> I tillegg til regler, åndelige instruksjoner (katekeser), brev og biografier knyttet til Pachom og hans to etterfølgere, Theodor og Horsiesius, fins det øyenvitnebeskrivelser fra folk som besøkte pachomianske og andre klostre i Egypt i det fjerde og femte århundret. Enkelte forretningsdokumenter er også bevart fra disse klostrene.

- Tabennese i øvre Egypt i det fjerde århundre, arnestedet for føderasjonen av klostre: En ung mann ønsker å bli munk. Han får beskjed om å vente i klosterporten noen dager og lære seg Fadervår og så mange salmer som han greier (*Praecepta* 49).<sup>3</sup> Når han etter hvert får lov å slippe inn i munkeforsamlingen, må han passe på ikke å trå på sivet som ligger på gulvet. Det er dyppet i vann og skal brukes til å tvinne tråder (*Praecepta* 4). I forsamlingen skal munken ikke sitte uvirksom, mens han lytter til bibelresitasjon, «men med flittig hånd skal du forberede tråd til renning til matter» (*Praecepta* 5).
- I samme området, omtrent på samme tid: Noen begraver tretten papyruskodekser i en krukke. Overlater de disse bøkene til glemselen? De brenner dem ikke, de kaster dem ikke i Nilen. Da Pachom fant en bok av Origenes, kastet han den, ifølge en senere biograf, i vannet og ødela den: «Hvis Guds navn ikke hadde vært skrevet i den, ville jeg ha brent hans blasfemi og tøv» (G<sup>1</sup> 31).<sup>4</sup> Hvorfor ble ikke de tretten Nag Hammadi-kodeksene også ødelagt? Håpet noen å komme tilbake for å grave bøkene opp?
- I nedre Egypt, i Kanopus, en forstad til Alexandria, lå templer til Serapis og Isis: I 391 møtte de en ublid skjebne. Biskopen av Alexandria, Theofilus, raserte templene og plasserte munkene fra Jerusalem på stedet. Men munkene ble hjemsøkt av demoner og dro sin vei. Da tilkalte Theofilus pachomianske munkere som så etablerte klosteret Metanoia, «omvendelse».<sup>5</sup> Her skrives antagelig den greske beretningen om Pachoms' liv (G<sup>1</sup>), fordi munkene ønsket å fastholde

<sup>3</sup> Det er fire samlinger av pachomianske munkeregler. Den lengste er *Praecepta* med 144 regler (P). I tillegg fins *Praecepta et instituta*, *Praecepta atque iudicia* og *Praecepta ac leges*. De er overlevert av Hieronimus i en latinsk oversettelse fra gresk, men var opprinnelig skrevet på koptisk. Det fins koptiske og greske ekserpter fra de fire samlingene. Deler av *Praecepta* er for eksempel overlevert på Sahidisk koptisk (88–130) og det fins mindre greske ekserpter. Det er også regler som bærer navnet til Pachoms etterfølger, Horsiesius (*Reg. Hors.*).

<sup>4</sup> G<sup>1</sup> = *Vita Prima Graeca*.

<sup>5</sup> Munker kunne bygge nye anlegg eller de kunne slå seg ned i huler, graver eller der det var templer (Hedstrom 2007).

minnet om «den store mannen». I Kanopus opprettes dessuten en kristen helbredelseskult, knyttet til helgenene Kyrus og Johannes (Haas 1997:214, 262). Ifølge den hedenske forfatteren Eunapius samlet de «bena og hodeskallene til forbrytere som hadde blitt henrettet for utallige lovbrudd, mennesker som byens domstoler hadde dømt til straff og gjorde dem til guder» (Eunapius 1921:472). Eunapius legger til at disse forbryterne ble kalt martyrer.

#### PROBLEMSTILLING OG TEORETISK BAKGRUNN

Scenariene beskriver prosesser, gjenstander og steder som skaper minner og glemsel. Steder kan ha en palimpsestliknende karakter der nye religioner skrives over gamle. Tabennese refererer for eksempel til gudinnen Isis og viser stedets tidligere tilhørighet, men munkene som overtok Kanopus, der Serapistempelt lå, ble kalt «tabennesere», for å holde forbindelsen til opprinnelsesstedet deres levende. Her ble helgenbein brukt som *memorabilia* for å legemliggjøre stedets nye kristne tilhørighet.

Hugo Lundhaug (2014) har nylig anlagt et fruktbart kognitivt perspektiv på minne og litterær praksis i de tidlige klostrene i Egypt når han sammenholder individuelle og kollektive prosesser i minneproduksjonen. Han fremhever James Wertsch og Henry Roediger (2008) og deres vekt på «å huske kollektivt» (*collective remembering*) heller enn «kollektivt minne» (*collective memory*) fordi dette viser det prosessuelle i at en gruppe minnes fortiden. En felles identitet etableres ved at en fortolket fortid blir sammenholdt med nåtiden, og minner skapes i samspill med dagens situasjon (Lundhaug 2014:100). Mer spesifikt var minner i klostrene en frukt av at den enkelte bearbeidet bibelske og andre tekster. Men minnet var også eksternt og bestod av boksamlinger der innholdet var kontrollert av lederne for klostrene (Lundhaug 2014:109). Lundhaug fremhever hvordan individuelle og kollektive minner var vevet sammen i en styrt prosess og hadde karakter av indoktrinering (Lundhaug 2014:114).

Oppfatningen av minnet som en kollektiv konstruksjon er vesentlig. Christopher Smith karakteriserer treffende minnet som «a discursive argument around a constructed past» (Smith 2014:xiv). Fortiden huskes selektivt og med tanke på nåtiden. Denne fortiden kan være fjern, den kan være imaginær, og den kan ligge et sted mellom det fjerne og det imaginære (Smith 2014). Men selv om minnet om fortiden er nært, kan det ha begynt å blekne, slik at det er nødvendig å gjøre noe for å holde det fast. Å holde minnet levende bidrar til å gi en sosial gruppe identitet. I tråd med Jan Assmanns tenkning bruker jeg kulturelt minne om det som ligger langt tilbake i tid, for eksempel opprinnelsesfortellinger, mens kommunikativt minne dreier seg om det som er nærmere i tid: «Communicative memory is a generational memory that changes as the generations change» (Assmann 2006:24). Bibeltekster og Nag Hammadi-kodekser er uttrykk for kulturelt minne, mens den pachomianske litteraturen, for eksempel Pachombiografier, er frukter av det kommunikative minnet. Kulturelt og kommunikativt minne virker sammen i en kollektiv identitetsskapende prosess.

Med utgangspunkt i at kulturelt minne er kollektivt og prosessuelt, at det kan gjøres et skille mellom det kulturelle og det kommunikative minnet og med inspirasjon fra Bruno Latours (2005) idé om gjenstander som aktører og Daniel Millers (2005) om tingenes formende kraft, er spørsmålene: Hvordan tilegnes og vedlikeholdes det kulturelle minnet? Hvordan bidrar mnemotekniske hjelpemidler i konstruksjonen av kulturelt og kommunikativt minne? Hva er samspillet mellom kulturelt minne og det som har skjedd i manns minne (kommunikativt minne)?

#### DET KULTURELLE MINNET

Ved at de tok del i et forestilt fellesskap og en tekstlig verden av bibelske fortellinger og personer aktualiserte munkene det kulturelle minnet i gruppens sosiale liv (J. Assmann 2006:87): «Sannelig, hellige menn er alltid som om de skulle være i himmelen i sine tanker» (G<sup>1</sup> 88, sml. SBo 73).<sup>6</sup> Munkene aktiviserte det kulturelle minnet gjennom å fordype

<sup>6</sup> *Pachomii Vita Bohairice Scripta.*

seg i bibelske tekster, utføre ritualiserte kroppslige bevegelser og benytte seg av tinglige aktører.

Det var et krav at munkene skulle lære å lese, og de skulle minst kunne Det nye testamente og salmene utenat (*Praecepta* 139–140). Fordypning i bibeltekster fylte mye av dagen i form av opplesning, sitering, utlegging, diskusjon og meditasjon. Aleida Assmann (1995:237) beskriver bibelen som den «paradigmatiske kulturelle tekst». Slike tekster blir omfattet med ærbødighet og høytid. Lesere fordyper seg i dem og identifiserer seg betingelsesløst med budskapet deres (A. Assmann 1995). Horsiesius oppfordrer til «å hengi oss til å lese og lære Skriften, resitere den kontinuerlig med oppmerksomhet på teksten» (*Horsiesius' testamente* 51). Munkene skulle lytte til Skriften med «hjerte og ører» (*Hors. Reg.* 10), altså på en intens og meditatív måte som stengte alt annet ute. I antikken var lesning og hukommelse visuell. Man så for seg det som ble lest og husket det i form av «*phantasmata*», billedlige forestillinger (Carruthers 1990:17–18). Dette ga opphav til en mental billedrikdom. Målet var å internalisere tekstene slik at personlige minner ble omskapt og selvet endret (Williams 2006:171, 177; Rousseau 1999:81; Goehring 1999:225; Asad 1993:144).

Bibelske tekster dreier seg om skikkelser og steder som tilhører en fjern fortid og får mytisk karakter. De omfatter også kosmologiske fortellinger slik det blant annet kommer til uttrykk i 1. Mosebok og i prologen i Johannesevangeliet. Gavin Flood har på generell basis fremhevet at en asketisk tradisjon gjerne er basert på kosmologi, og har understreket at når en slik tradisjon leveres ut, settes den menneskelige eksistens i en kosmologisk sammenheng. Flood (2004:8–13) peker også på og utdyper hvorledes kosmologien internaliseres. En slik asketisk kosmologisk tradisjon er opptatt av en prosessuell og kollektiv rekonstruksjon av minnet: «Ascetic performance becomes the remembrance of tradition and the overcoming of forgetfulness» (Flood 2004:11). Individenes asketiske liv blir på denne måten vitnemål om den religiøse tradisjonen, og det kulturelle minnet blir gjort levende gjennom dem og særlig gjennom munkebevegelsens helteskikkelser.

Klostrene hadde bøker. *Praecepta* sier at de befant seg i en alkove, antagelig en åpning i veggen (*fenestra*) (P 82, G<sup>1</sup> 59), og at de ble oppbevart i en kiste (*riscus*) om natten (P 101). En munk kunne låne en bok for en uke (P 25). Når han gikk til fellesmøter, skulle han etterlate boken han leste i sammenknyttet (P 100). Det er rimelig å se de bibelske tekstene som kjernen i munkenes lesning (J. Assmann 2008:29), og noe som forbandt dem med antikkens globaliserende kristne minne- og tekstkultur. Samtidig er de pachomianske munkene et særegent kristent tekstfellesskap, som, i liket med andre kristne tekstkulturer, utviklet sin egen litteratur. Den pachomianske litteraturen forholder seg gjennomgående til bibelske tekster og inneholder genre som regler, instruksjoner, brev og biografier. Dette er i vid forstand en kommentarlitteratur, og bibeltekstene er en premiss for at det eksisterer en pachomiansk litteratur. Klosteret kjennetegnes av å være et tekstfellesskap, som kombinerer en bokkultur med en minnekultur (J. Assmann 2008:102–103). Hva munkene leste i tillegg til bibeltekster og etter hvert pachomiansk litteratur, vet vi ikke. Det har nok dessuten variert gjennom tiden. En mulighet er at de også leste slike tekster som ble funnet ved Nag Hammadi (Lundhaug og Jenott 2015).

Tilegnelsen av den bibelske verden av skikkelser og fortellinger var preget av en ritualisert kroppslig koreografi. *Horsiesius' regler* beskriver mest utførlig hva som skjedde når munkene var samlet til den såkalte *synaxis* («samling»). Bønn og resitasjon foregikk delvis i stillhet, delvis ved at forsamlingen lyttet til en som talte og delvis ved at man resiterte i kor. Samtidig var dette akkompagnert av standardiserte kroppslige bevegelser. Ritualet begynte med at munkene tegnet korset på pannen (*Hors. Reg. 7*). Når tegnet ble gitt for bønn, reiste de seg, knelte, bøyde hodet og skulle gråte i sitt hjerte (*Hors. Reg. 8*). Så reiste de seg igjen, tegnet seg med kors, ba og siterte fra to av salmene (Salme 19:13–14 og 51:10, *Hors. Reg. 9*). På et gitt tegn satte de seg ned og tegnet på nytt korset på pannen. Så skulle de lytte «med hjerte og ører» til skriftens ord (*Hors. Reg. 10*). Ingen skulle se på hverandre for ikke å få de andre munkene til å smile eller le (*Hors. Reg. 11*). Mens de lyttet til at noen fremsa hellige tekster, flettet de siv til å veve matter av. Når

samlingen (*synaxis*) var ferdig, vendte munkene tilbake til sine hus mens de uten å snakke med hverandre resiterte stille fra Skriften (*Hors. Reg.* 13).

Munkene skulle mentalt sett «være» i den bibelske verden mest mulig, altså aktivere det kulturelle minnet nærmest på heltid. Dette innebar også å knytte minneprosessen til ritualiserte kroppslige bevegelser som bidro til en individuell identifikasjon med og kroppsliggjøring av en kollektiv tradisjon. De ritualiserte bevegelsene gjorde at denne tradisjonen ble innskrevet i kroppen (Connerton 1989:72 ff).<sup>7</sup>

#### TINGLIGE AKTØRER

Minneprosessene var avhengig av en aktiv bruk av tekster. Bøker og biblioteker var, slik vi har sett, redskaper som bidro til den kontinuerlige aktiveringen av det kulturelle minnet. Det som ofte er undervurdert, er imidlertid hvordan også tinglige aktører fremmet denne prosessen. Som eksempler kan nevnes plantefibre, som ble brukt til fletting og veving, den barnslige hetten av ull (*cucullus*) og den ukomfortable liggestolen.

Alle skulle flette, tvinne og veve (P 4, P 5). Sivmatter, rep og kurver refereres så hyppig til i reglene (*Praecepta*) at det virker som dette var klostrenes viktigst næringsvei. Men antagelig er ikke dette riktig, jordbruk var viktigere som ressursgrunnlag betraktet (Wipszycka-Bravo 2011:172–173). Da kan man tenke seg at tvinning, fletting og veving også tjente andre formål. Grunnen til at dette nevnes så mange ganger, kan være fordi det bidro til å holde munkene fast i den bibelske myteverdenen. Slike sysler var sanselige og monotone. De hensatte munkene i en meditatív tilstand der de var særlig mottakelige for religiøs imaginasjon. Verdslige tanker ble erstattet av religiøse mens hender og fingre flittig transformerte siv og palmeblader til rep, matter og kurver. Kanskje kan man si at ikke bare produserte munkene gjenstander, men produksjonen av disse gjenstandene virket også aktivt inn

<sup>7</sup> Når Geoffrey Cubitt snakker om at tradisjonell kunnskap festes i kroppslige posisjoner og bevegelsesmønstre, kan dette overføres til hvordan kroppslige bevegelser fremmer prosessen med å ta del i den bibelske verden – «knowledge rooted in the body's habituation to particular postures or patterns of movement» (Cubitt 2007:180).

på munkene og på deres tilegnelse av den asketiske tradisjonen og på konstruksjonen av det kulturelle minnet.

Munkene var iført en hette av ull (*cucullus*). Vanligvis var dette plagget forbeholdt barn, så hetten signaliserte en form for barnlig uskyld og var dessuten merket med tegn på hvilket hus og kloster munken tilhørte. Men hetten hadde ikke bare en signalfunksjon, den var også en aktør, fordi den begrenset sanseopplevelser, hindret kommunikasjon med andre og avsondret munken fra verdslige forstyrrelser.<sup>8</sup> Når munkene satt og spiste, skulle de ikke snakke med hverandre, og de beholdt hetten på. Hetten begrenset synsfeltet slik at det sosiale fellesskapet rundt maten ble minimalisert. Man kan også tenke seg at det ble vanskeligere å se hva naboen spiste, slik at lysten til å måle sitt eget inntak av mat med sidemannens ble bremsset. I tråd med hettens funksjon av å hindre munken i å kommunisere med andre, hadde han ikke på hetten når han lyttet til tekstlesning, fordi han da skulle åpne sinnet for Skriftens budskap.

Munkene måtte sove i en spesiell stol (P 87 og P 88), halvveis mellom å ligge og å sitte: «La dem sove uten å ligge ned, men la dem lage murte hvilestoler og sove sittende på disse stolene etter å ha dekket dem med teppene sine» (*Historia Lausiaca* 32, 3). Stolen skulle ha en matte, men ingen pute (P 81) – leiet skulle ikke være for komfortabelt. Den spesielle liggeanretningen formet ikke bare kroppen, men også psyken. Den hindret munkene i å sove for lenge og for dypt, og kanskje motvirket den drømmer som førte dem tilbake til den verden de en gang kom fra, men som de nå skulle legge bak seg.

#### DET KOMMUNIKATIVE MINNET

Et par generasjoner etter Pachom meldte behovet seg for å skrive hans biografi:

<sup>8</sup> Bruno Latour (2005) nevner hvordan en hotelldirektør utstyret gjestene med en romnøkkel med tungt vedheng som i kraft av sin utforming får gjestene fra å glemme å levere den tilbake. Nøkkelen blir en aktør i gjestenes liv.



Vi skriver disse tingene selv om vi ikke har sett ham i live, slik vi har sagt tidligere. Men vi har sett de som var med ham og som var på samme alder som ham. De kjente til disse tingene nøyaktig og de har fortalt dem i detalj. Skulle noen si, «Hvorfor skrev ikke de hans liv?» er svaret vårt at vi hørte dem ikke ofte tale om skriving, selv om de hadde vært med ham og var på samme alder og han var deres far. Men kanskje var det ennå ikke tiden for det? Og da vi så at det var nødvendig å gjøre dette, slik at vi ikke skulle glemme helt hva vi hadde hørt om denne fullkomne munken som er vår far etter alle helgene, skrev vi ned noen få av mange ting. (G<sup>1</sup> 98).

Teksten beskriver en situasjon der det levende kommunikative minnet ikke lenger er nok. Det har gått for lang tid siden Pachom døde, minst femti år, antagelig mer. Hans to etterfølgere, Theodor og Horsiesius, er også døde. Det er sannsynlig at fortellingene om Pachom og hans etterfølgere hadde vært en viktig del av det kommunikative minnet i klostrene. Biografen sier at teksten om hans liv er skrevet for minnets skyld (*mneme*), altså for at Pachom skulle bli husket – «lik barn ønsket vi ivrig å bevare minnet (*mneme*) om fedrene som oppdro oss.» (G<sup>1</sup> 99, 22–23, 29–30). Gjennom Pachom og minnet om ham knytter munkene seg til klosterets opprinnelse og til den bibelske verden.

James E. Goehring (2013) beskriver i artikkelen, «Remembering for Eternity», asketiske helteskikkelser i Egypt. Utgangspunktet er Shenoute, men beskrivelsen passer like godt på behandlingen Pachom og hans etterfølgere får av sine biografier: «When their ascetic skills and charisma surely set them apart from the average monk during their lives, their post-mortem elevation conformed them more and more to the figures of the biblical past and the angelic future than to those of the world of the living» (Goehring 2013:213).

Dette innebærer at det kommunikative minnet fikseres i skrift og at det så lever videre – i dette tilfellet, i flere varianter og på flere språk. Det er et samspill mellom det kommunikative minnet, altså minnet om Pachom, Theodor og Horsiesius, og den personlige erfaringen i nåtiden. Goehring har påpekt at ettersom den monastiske bevegelsen ble mer kompleks og, ikke minst, rikere, omskapte det litterære minnet fortiden

deres til å bli enklere og mer nøktern (Goehring 2007:405). Det var dessuten behov for å gjøre Pachom teologisk rettroende. Når Pachom kastet bøker av Origenes og gjenkjente tilhengerne hans på deres vonde lukt, slik det blir fortalt i biografien om ham, avspeiler nok ikke disse opplysningene historiske fakta, men heller teologiske preferanser anno 400. Fortiden omskrives for å passe med nåtiden og med en rekonstruksjon av tradisjonen som er i tråd med dagens situasjon. Det gjør også at den håndfaste prosessen med å skape glemsel, som nedgravningen av Nag Hammadi-tekstene antagelig representerer, blir mer forståelig.

Når det kommunikative minnet fanges i skrift, går det over til å bli et kulturelt minne og en opprinnelsesfortelling om de pachomianske klostrenes første tiår. Denne litteraturen supplerer de bibelske tekstene som et nytt nivå i den kulturelle minneproduksjonen, og det trekkes forbindelseslinjer mellom de to nivåene. Far-sønn-metaforikken er viktig. I klostrene skapes en ny familieidentitet der biologiske familieforbindelser er byttet ut med institusjonelle, og der det er andre premisser for å være far, bror og sønn enn for å tilhøre en biologisk familie. Disse forbindelsene gjelder internt i klosteret, men kan også brukes for å skape forbindelser mellom det kulturelle og det kommunikative minnet. Biografien beskriver Pachom slik: «For han var ikke en av profetene eller en av patriarkene eller apostlene, men deres rettmessige sønn (*teknon*)» (G<sup>1</sup> 98).

Et annet begrep med liknende funksjon er *diadokos*, «etterfølger». Det kan bruke til å skape koplinger mellom den fjerne fortiden og den nære. En *diadokos* er en som overtar noe fra en annen, og begrepet knyttes både til generasjoner og embeter. I den greske Pachombiografien betegner begrepet biskoper som etterfølger apostler og apostler som etterfølger Jesus (G<sup>1</sup> 85, 29). Begrepet brukes også om Theodor når han følger etter Pachom som leder av klosterføderasjonen (G<sup>1</sup> 69, 29, sml. Vielleux 1:429).

Forbindelsen mellom det kommunikative og det kulturelle minnet etableres gjennom såkalte boks-myter («box-myth-making»). Begrepet er lånt fra Irving Hexham og Karla Poewe. «Box-myth-making» betyr at en større kosmisk myte omslutter en meningsfull personlig myte

(Hexham og Poewe 1997:68). En slik sammenstilling ser vi når Pachom fremstilles som et forbilde for sine etterfølgere, samtidig som han identifiseres med Moses (Theodors 1. brev, 1–2; *Liber Horsiesii*, 10; Horsiesius' brev, 4, 5; G<sup>1</sup>17, 21, 31–32,88; SBo 78, sml. Goehring 1999:225 note 18 og 236). Palladius hevder, for eksempel, at en engel ga Pachom en bronsetavle der munkereglene var nedskrevet (*Historia Lausiaca* 32, 1). Denne historien refererer til fortellingen om Moses som ifølge Skriften fikk de ti bud hugget på steintavler av Gud (2 Mos 20, 1–17 og 5 Mos 5, 1–18).

Samtidig som klosterlivet skapte nye slektskapsforbindelser og integrerte munkene i en bibelsk verden og et forestilt fellesskap av hellige, skulle de glemme familien og livet utenfor klosteret. Lukas 14:26 er en del av klosterlivets bakgrunn: «Om noen kommer til meg og ikke hater (*miseo*) sin far og mor, kone og barn, brødre og søstre, ja, selv sitt eget liv, kan han ikke være min disippel.» Da moren kom for å treffe Theodor, sa han: «Gud forby at jeg skulle se henne. Jeg vil ikke spare henne selv om det ble nødvendig å drepe henne.» (SBo 37, sml. SBo 37, 63 og G<sup>1</sup> 68). Dette er et eksempel på hvordan det kulturelle minnet aktiveres gjennom et kommunikativt minne og etableres som et poengtert forbilde for munkene. Dette forbilde skulle nok ikke tas bokstavelig, det er karikert, men gjennom karikeringen kommer også poenget tydeligere frem. Det var heller ikke slik at all kontakt med familien ble brutt, det kan vi se av kildene, men det skulle være et tydelig skille mellom munkelivet og det familielivet munken hadde lagt bak seg, noe det krasse utsagnet som tillegges Theodor får frem.

Pachombiografiene er minnetekster (Harmless 2004:140). Gjennom tolkninger og referanser kommuniserer de med det kulturelle minnet og med bibelen som kulturell tekst. Språket i den pachomianske litteraturen er koptisk, gresk og noe latin, men det er også «bibelsk», særlig hos Horsiesius som har integrert bibeltekster så fullstendig at han uttrykker sine tanker gjennom dem (Goehring 1999:225–26). Bibelen siteres, henvises til og tales gjennom. Det gjør at det bibelske språket folder seg rundt budskapet slik at det blir en sømløs overgang mellom det

kulturelle minnet med Bibelen som kilde og det kommunikative minnet knyttet til Pachom, Theodor og Horsiesius.

#### KAMPEN OM DET KULTURELLE MINNET

Jan Assmann har pekt på at «with cultural memory the depths of time opens up» (Assmann 2006:24). Hvor langt tilbake rekker det kulturelle minnet? Hvem husker lengst? Kampen om det kulturelle minnet er også en kamp om opprinnelse, altså om den kosmologiske fortellingen. I 1. Mosebok hører vi at: «I begynnelsen skapte Gud himmelen og jorden. Jorden var øde og tom, mørke lå over dypet, og Guds ånd svevet over vannet» (1. Mosebok 1:1–2). Går vi til Johannesevangeliet, møter vi begynnelsen i form av Ordet som var hos Gud og ble til menneske (1: 1–14). I Jobs bok stiller Jahve spørsmål til Job: «Hvor var du da jeg grunnla jorden?» (38:4a) og slår dermed fast menneskets litenhet i kosmisk sammenheng.

Nag Hammadi kodeksene stammer fra samme tid og område som den pachomianske munkebevegelsen. Vi vet ikke hvilket tekstsamfunn de tilhørte, en sterk mulighet er nettopp at disse tekstene hadde tilhørt pachomianerne (Lundhaug og Jenott 2015). I likhet med andre kristne tekster kretser de fleste av tekstene fra Nag Hammadi rundt bibelske tekster (Gilhus 2010). Men i motsetning til de bibelske tekstene maner enkelte av Nag Hammadi-tekstene frem en begynnelse som ligger forut for Jahves skaperverk. *Johannes' hemmelige bok*, som innleder tre av kodeksene, er et eksempel på dette (NH II, 1; NH III, 1 og NH IV, 1). Her fremstår Jahve som en lavere form for gud, en ond verdensskaper. En annen tekst, *Verdens opprinnelse* (NH II, 4), går i rette med det syn at verden ble skapt av Chaos. Denne teksten beskriver en begynnelse forut for den begynnelsen Hesiod presenterer i *Theogonien*. Med andre ord, disse tekstenes kulturelle hukommelse rekker lenger tilbake enn en mer tradisjonell tolkning av bibeltekstene gjør. Den type kosmologisk minne som de representerer, er preget av Platons tanker om formenes eller ideenes verden. Erindringen om disse formene eksisterer på et annet og høyere plan enn kunnskap om den sansbare virkeligheten. Det

kan ha gitt de munker og asketer som identifiserte seg med denne eldste begynnelsen et elitepreg – i alle fall i egne øyne.

Munkene la etter hvert bak seg, eller ble tvunget til å legge bak seg, slike kosmologiske spekulasjoner som Nag Hammadi-tekstene representerer.<sup>9</sup> Samtidig som de forkastet denne formen for kulturelt minne, konsentrerte de seg om fortellinger om bevegelsens helteskikkelser og den nære historien. Den biografiske tradisjonen ga i samspill med Skriften råmaterialet til klostrenes minneproduksjon og til ideelle asketiske liv. Det innebærer at en type kulturelt minne ble erstattet av en annen type basert på munkenes kommunikative minner. Samtidig som den kirkepolitiske utviklingen i Egypt gjorde det vanskeligere å være i besittelse av bøker som kirken regnet som kjetterske, er det nærliggende å tenke seg at mens de eldste opphavsfortellingene var viktige i klosterlivets pionerfase, ble egenproduserte fortellinger om bevegelsens nære historie viktigere etter at pionerfasen var over og klosterlivet hadde fått en tydeligere organisasjon. Den biografiske litteraturen svarte bedre til den retningen den egyptiske klosterkristendommen etter hvert tok. Da var ikke lenger det skarpe skillet mellom ånd og kropp så gangbart, heller ikke den elitetenkning som den forkastede kosmologien forutsatte. Kolofonene i to av Nag Hammadi-kodeksene tyder nettopp på at de var beregnet på en elite (Lundhaug og Jenott 2015). Disse kodeksene ble gjemt bort på en måte som ikke ødela dem, men bevarte dem (se s. 11). Etter hvert husket ingen disse tekstene lenger, de ble gjenstand for passiv glemsel (Assmann 2010:99). Aktiv glemsel ville ha vært å brenne dem eller kaste dem i Nilen, slik den pachomianske tradisjonen viser kunne skje med uønskete og forkjetrete tekster (se s. 11).

I denne artikkelen har Jan Assmanns skille mellom et kulturelt og et kommunikativt minne blitt brukt til å kaste lys over utviklingen i den pachomianske munkebevegelsen. Det minneteoretiske perspektivet har bidratt til å analysere en endring i det kulturelle minnet fra å inkludere kosmologiske spekulasjoner og elitetenkning til en litteratur som er mer

<sup>9</sup> Det går også frem at andre munker enn de pachomianske til å begynne med var velkomne i de pachomianske klostrene, men at dette etter hvert ble mer restriktivt (*Praecepta* 50-52, G<sup>1</sup> 40, Sbo 40).

direkte oppbyggelig i å etablere og styre klostre med hundrevis av beboere.

## LITTERATURLISTE

*Kilder*

- The Coptic Gnostic Library* 2000. *A Complete Edition of the Nag Ham-madi Codices*. James Robinson (red.), 5 bind. Leiden: Brill.
- Eunapius 1921. *Philostratus and Eunapius* (The Loeb Classical Library 134). London: William Heinemann.
- Pachomian Koinonia, vol. 1. The Life of saint Pachomius*. 1980. Translated by Armand Veilleux (Cistercian studies series, 45). Kalamazoo, Michigan: Cistercian Publications.
- Pachomian Koinonia, vol. 2. Pachomian Chronicles and Rules*. 1981. Translated by Armand Veilleux (Cistercian studies series, 46). Kalamazoo, Michigan: Cistercian Publications.
- Pachomian Koinonia, vol. 3. Instructions, Letters and Other Writings*. 1982. Translated by Armand Veilleux (Cistercian studies series, 47). Kalamazoo, Michigan: Cistercian Publications.
- S. Pachomii Vita Bohairice Scripta* 1964-5 [1925/1936], edited by L.H. Lefort, 2 volumes. Louvain: Officina orientali et scientifica.
- The Life of Pachomius (Vita Prima Graeca)* 1975. Text and translation. Translated by Apostolos N. Athanassakis, introduced by Birger Pearson. Missoula, Mont.: Scholars Press.

*Litteratur*

- Asad, Talal 1993. *Genealogies of Religion: Discipline of Reason and Power in Christianity*. USA: John Hopkins University Press.
- Assmann, Aleida 1995. «Was sind kulturelle Texte?» I: Andreas Poltermann (red.), *Literaturkanon – Medienereignis – kultureller Text. Formen interkultureller Kommunikation und Übersetzung*. Berlin: Erich Schmidt, s. 232–44.

- Assmann, Aleida 2010. «Canon and Archive.» I: Astrid Erill og Ansgar Nünning (red.), *Cultural Memory Studies: An International and Interdisciplinary Handbook*. Berlin/New York: de Gruyter, s. 97–108.
- Assmann, Aleida 2011. *Cultural Memory and Western Civilization: Function, Media, Archives*. Cambridge: Cambridge University Press, [1999].
- Assmann, Jan 2006. *Religion and Cultural Memory*. Stanford: Stanford University Press, [2000].
- Assmann, Jan 2008. *Of God and Gods: Egypt, Israel and the Rise of Monotheism*. Wisconsin: The University of Wisconsin Press.
- Carruthers, Mary 1990. *The Book of Memory: A Study of Memory in Medieval Culture*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Connerton, Paul 1989. *How Societies Remember*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Cubitt, Geoffrey 2007. *History and Memory*. Manchester: Manchester University Press.
- Flood, Gavin 2004. *The Ascetic Self: Subjectivity, Memory and Tradition*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Gilhus, Ingvild Sælid 2010. «Contextualizing the Present, Manipulating the Past: Codex II from Nag Hammadi and the Challenge of Circumventing Canonicity.» I: Einar Thomassen (red.), *Canon and Canonicity: The Formation and Use of Scripture*. København: Museum Tusulanum Press, s. 91–108.
- Goehring, James E. 1999. *Ascetics, Society, and the Desert: Studies in Early Egyptian Monasticism*. Harrisburg, PA: Trinity Press.
- Goehring, James E. 2007. «Monasticism in Byzantine Egypt: Continuity and Memory.» I: R.S. Bagnall (red.), *Egypt in the Byzantine World 300–700*. Cambridge: Cambridge University Press, s. 390–407.
- Goehring, James E. 2011. «The ship of the Pachomian federation: Metaphor and meaning in a late account of Pachomian monasticism.» I: Paolo Buzi og Alberto Camplani (red.), *Christianity in Egypt: Literary Production and Intellectuals Trends*. Roma: Institutum Patristicum Augustinianum, s. 289–303.

- Goehring, James E. 2013. «Remembering for Eternity: The Ascetic Landscape as Cultural Discourse in Early Christian Egypt.» I: Blake Leyerle og Robin Darling Young (red.), *Ascetic Cultures: Essays in Honor of Philip Rousseau*. Notre Dame, Indiana: University of Notre Dame Press, s. 201–228.
- Haas, Christopher 1997. *Alexandria in Late Antiquity: Topography and Social Conflict*. Baltimore: The John Hopkins University Press.
- Harmless, William 2004. *Desert Christians: An Introduction to the Literature of Early Monasticism*, Oxford: Oxford University Press.
- Hedstrom, Darlene L. Brooks 2007. «Divine architects: Designing the monastic dwelling place.» I: R.S. Bagnall (red.), *Egypt in the Byzantine World 300–700*. Cambridge: Cambridge University Press, s. 368–89.
- Hexham Irving og Karla Poewe 1997. *New Religions as Global Cultures: Making the Human Sacred*. Boulder, CO: Westview Press.
- Latour, Bruno 2005. *Reassembling the Social: An Introduction to Actor-Network Theory*. Oxford: Oxford University Press.
- Lundhaug, Hugo 2014. «Memory and Early Monastic Literary Practices: A Cognitive Perspective.» *Journal of Cognitive Historiography* 1 (1), s. 98–120.
- Lundhaug, Hugo og Lance Jenott 2015. *The Monastic Origins of the Nag Hammadi Codices*. Tübingen: Mohr Siebeck..
- Miller, Daniel 2010. *Stuff*. Cambridge: Polity Press.
- Rousseau, Philip 1999. *Pachomius: The Making of a Community in Fourth Century Egypt*. Berkeley: University of California Press.
- Smith, Christopher 2014. «Foreword: Memory, History, Forgetting». I: Martin Bommas, Juliette Harrison og Phoebe Roy (red.), *Memory and Urban Religion in the Ancient World*. London: Bloomington, s. xiv–xxv.
- Timbie, Janet A. 2013. «Writing Rules and Quoting Scripture in Early Coptic Monastic Texts.» I: Blake Leyerle og Robin Darling Young (red.), *Ascetic Cultures: Essays in Honor of Philip Rousseau*. Notre Dame, Indiana: University of Notre Dame Press, s. 29–49.



- Veilleux, Armand 1980–82. *Pachomian Koinonia. 3 bind.* (Cistercian studies series, 45–47). Kalamazoo, Michigan: Cistercian Publications,
- Wertsch James V. og Henry L. Roediger 2008. «Collective Memory: Conceptual Foundations and Theoretical Approaches.» *Memory* 16 (3), s. 318–26.
- Westerfeld, Jennifer 2014. «Saints in the Caesarium: Remembering Temple Conversion in Late Antique Hermopolis.» I: Martin Bommas, Juliette Harrison og Phoebe Roy (red.), *Memory and Urban Religion in the Ancient World*. London: Bloomington, s. 59–86.
- Williams, Megan Hale 2006. *The Monk and the Book: Jerome and the Making of Christian Scholarship*. Chicago: Chicago University Press.
- Wipszycka-Bravo, Ewa 2011. «Resources and Economic Activities of the Egyptian Monastic Communities (4th century),» *The Journal of Juristic Papyrology*, 40 (1), s. 159–263.
- Wipszycka, Ewa 2008. *Moines et communautes monastiques en Egypt, IVe–VIII Siecles*. (The Journal of Juristic Papyrology, Supplement).

#### ABSTRACT

In this article, Jan Assmann's distinction between cultural and communicative memory is used to shed light on developments in the use of literature in the Pachomian monastic movement in Egypt in late antiquity. The article analyses change in the cultural memory from incorporating cosmological speculations and elite thinking to a literature that is more directly useful in establishing and controlling monasteries with hundreds of residents.

**KEYWORDS:** Jan Assmann, cultural and communicative memory, Pachomian monks, mnemonic devices, Nag Hammadi texts