

ISTORISIRE DESPRE VIEȚILE MONAHIILOR DIN EGIPT

Traducere din limba greacă veche de
Gheorghe Ovidiu Sferlea

Ediție îngrijită, studiu introductiv,
note, glosar și bibliografie de
Daniel Lemeni

Carte tipărită cu binecuvântarea
Înaltpreasfințitului



Mitropolitul Moldovei și Bucovinei

CUPRINS

Notă asupra traducerii	7
Listă de abrevieri	9
Studiu introductiv.	
<i>Historia Monachorum in Aegypto</i> : text, context și subtext	11

Istorisire despre viețile monahilor din Egipt

Prolog	85
I. Despre Ioan din Lycopole	92
II. Despre Or	114
III. Despre Amon	118
IV. Despre Be	119
V. Despre Oxyrynchus	121
VI. Despre Theon	124
VII. Despre Ilie	125
VIII. Despre Apollo	126
IX. Despre Amun	145
X. Despre Copres	147
Despre Patermuthios	148
XI. Despre avva Surus	159

XII. Despre avva Helle	160
XIII. Despre avva Apelle	165
Despre avva Ioan	165
XIV. Despre avva Pafnutie	168
XV. Despre Pitirion	172
XVI. Despre Evloghie	173
XVII. Despre Isidor	174
XVIII. Despre Sarapion	175
XIX. Despre martirul Apoloniu	176
XX. Despre Dioscor	178
Despre monahii din Nitria	179
XXI. Despre avva Macarie	183
XXII. Despre avva Amun	187
XXIII. Despre avva Macarie Orășeanul	189
XXIV. Despre avva Pavel	190
XXV. Despre Piamona	192
XXVI. Despre avva Ioan	193
Încheiere	193
Glosar de termeni grecești cu rezonanță ascetică	197
Bibliografie	203
Summary	233
Indici	235
Indice de referințe scripturistice	235
Indice general	239

NOTĂ ASUPRA TRADUCERII

Traducerea de față s-a făcut după textul editat de André-Jean Festugière sub titlul *Historia Monachorum in Aegypto* (Subsidia Hagiographica, 34), Société des Bollandistes, Bruxelles, 1961, și retipărit zece ani mai târziu ca *Historia Monachorum in Aegypto. Édition critique du texte grec et traduction annotée* (Subsidia Hagiographica, 53), Société des Bollandistes, Bruxelles, 1971. Titlul ales în românește nu redă în mod fidel originalul, ci reprezintă mai degrabă o adaptare plecând de la conținutul scrierii, care nu este propriu-zis o „istorie” și nici o „investigație/anchetă” (gr. *historia*). O altă traducere românească a acestui text a fost publicată de Pr. Arhimandrit Ioasaf Popa sub titlul: Timotei Alexandrinul, *Istoria monahilor din Egipt*, România creștină, București, 1998.

Pentru pasajele vechitestamentare, am apelat la versiunea românească a Septuagintei (Colegiul Noua Europă-Polirom, 2004-2011), cu mici modificări, iar cele din Noul Testament au fost luate din ediția aprobată sinodală a Sfintei Scripturi (1988), cu aceeași mențiune.

Ovidiu Morar, Daniel Iaciu, Daniel Dăcilă și Horia Damian sunt cei care, printr-un generos sprijin financiar, au contribuit la apariția acestei traduceri. Este o datorie de suflet să le adresez aici cele mai călduroase mulțumiri.

Gheorghe Ovidiu Sferlea

HISTORIA MONACHORUM IN AEGYPTO: TEXT, CONTEXT ȘI SUBTEXT

1. *Historia Monachorum in Aegypto*: data compoziției, genul literar și paternitatea textului

Pelerinajele religioase în Țara Sfântă au devenit în secolul al IV-lea un fenomen extrem de obișnuit, astfel încât vedem cum foarte mulți creștini din lumea largă au venit în Palestina pentru a vizita Ierusalimul, Betleemul și celelalte *sancta loca* de aici¹. Dar Palestina nu a fost singura destinație turistică, pentru că în această perioadă se constată un interes foarte mare în rândul creștinilor și pentru Egiptul monahal².

¹ Cf. Ieronim, *Epistola* 3.2.3; Egeria, *Peregrinatio ad loca sancta* 49.1 și Sfântul Ioan Casian, *Așezăminte mănăstirești* 4.31. Pentru mai multe detalii despre acest *peregrinatio religiosa*, vezi Andrew Cain, „The Pilgrimage: Reality and Representation”, în idem, *The Greek Historia Monachorum in Aegypto: Monastic Hagiography in the Late Fourth Century*, Oxford University Press, 2016, pp. 125-145; Brouria Bitton-Ashkelony, „Pilgrimage in Monastic Culture”, în idem, *Encountering the Sacred: The Debate on Christian Pilgrimage in Late Antiquity*, University of California Press, 2005, pp. 140-183; Robert L. Wilken, *The Land Called Holy: Palestine in Christian History and Thought*, Yale University Press, 1994; Pierre Maraval, *Lieux saints et pèlerinages d'Orient: histoire et géographie des origines à la conquête arabe*, Cerf, Paris, 1985 și Edward D. Hunt, *Holy Land Pilgrimage in the Later Roman Empire, AD 312-460*, Oxford University Press, 1982.

² Cu siguranță acest interes se datorează faimei extraordinare de care se bucura avva Antonie în secolul al IV-lea. La această faimă a contribuit biografia sa ascetică, scrisă de Sfântul Atanasie cel Mare, care a lovit ca un tsunami lumea mediteraneană antică târzie (cf. H.A. Drake, *A Century of Miracles: Christians, Pagans, Jews, and the Supernatural, 312-410*, Oxford University Press, 2017, p. 141). Și, într-adevăr, imaginea avvei Antonie care se degajă din *Vita*, și anume cea a unui monah sfânt care s-a luptat neînfricat cu demonii, a contribuit decisiv la această faimă extraordinară a monahismului egiptean timpuriu. Exegeza consacrată Sfântului Antonie cel Mare e imensă, însă pentru o perspectivă de ansamblu asupra impactului pe care renumitul pustnic egiptean l-a avut în perioada antică târzie, vezi mai ales J.N.

În acest context amintim de celebrele pelerinaje ale Sfântului Vasile cel Mare³, Rufin din Aquileia⁴, ale Sfântului Ioan Casian⁵ și Paladie⁶, precum și de cele ale Melaniei cea Bătrână⁷ și Egeriei⁸, pentru a aminti doar de cele mai cunoscute. Fără îndoială, această mișcare de deplasare înspre Egiptul monahal s-a datorat faimei extraordinare de care s-au bucurat Părinții deșertului în Antichitatea târzie.

În această amplă mișcare se înscrie și pelerinajul celor șapte monahi palestinieni, care în jurul anului 394 au plecat din mănăstirea lor de pe Muntele Măslinilor din Ierusalim pentru a veni să-i vadă cu propriii lor ochi pe acești remarcabili monahi egipteni⁹.

Bremmer, „Athanasius’ Life of Antony: Marginality, Spatiality and Mediality”, în Laura Feldt și Jan N. Bremmer (ed.), *Marginality, Media, and Mutations of Religious Authority in the History of Christianity*, Peeters, 2019, pp. 23-46; Arthur P. Urbano, „The Cell and the School: Geographical and Social Distance in the Competition for Philosophy”, în idem, *The Philosophical Life: Biography and the the Crafting of Intellectual Identity in Late Antiquity*, The Catholic University of America Press, Washington, D.C., 2019, pp. 205-244 și David Brakke, *Athanasius and the Politics of Asceticism*, Oxford: Clarendon Press, 1995 (reeditată sub titlul *Athanasius and Asceticism*, The Johns Hopkins University Press, 1998).

³ Cf. Sfântul Vasile cel Mare, *Epistola* 1.

⁴ În anul 347, Rufin a călătorit în Egipt pentru a vizita celebrele comunități monahale de aici, vizită pe care de altfel Ieronim i-o va reproșa într-o epistolă (cf. Ieronim, *Epistola* 3.1).

⁵ Cel mai probabil Sfântul Ioan Casian împreună cu prietenul său mai bătrân, Gherman, au plecat spre Egipt la mijlocul anilor 380-390, unde au rămas până în anii 399-400. Deși monahul galic nu ne oferă detalii cu privire la cei aproape cincisprezece ani pe care i-a petrecut în pustia egipteană, știm că el a locuit un timp în Delta Nilului, Sketis și Kellia (cf. *Convorbirile* XI-XVII).

⁶ Cf. Paladie, *Istoria lausiacă*, Prolog 5-6.

⁷ Melania cea Bătrână a venit în Egipt la începutul anului 373, unde i-a cunoscut pe avva Pambo, avva Serapion, avva Pafnutie, avva Isidor ș.a. (cf. Paladie, *Istoria lausiacă* 46). După cum știm, Melania cea Bătrână avea o profundă fascinație pentru spiritualitatea monahală egipteană, astfel încât mănăstirea de pe Muntele Măslinilor, pe care a întemeiat-o împreună cu Rufin, a fost un centru monahal prin intermediul căruia se transmiteau diverse învățături ascetice celor care veneau la Ierusalim ca pelerini (cf. Paladie, *Istoria lausiacă* 38 și 46). Mai mult, Melania a susținut financiar această mănăstire care adăpostea anual zeci de mii de pelerini creștini ce treceau prin Ierusalim (*Istoria lausiacă* 46 și 54).

⁸ Egeria a vizitat Egiptul în jurul anului 380 (cf. *Peregrinatio ad loca sancta* 7.1).

⁹ Unii exegeți au considerat această călătorie drept o ficțiune literară căreia nu trebuie să-i acordăm mai mult credit decât *Călătoriilor lui Gulliver* a lui Jonathan Swift [cf. C.H. Turner, „The Lausiaca History of Palladius”, *JThS* 6 (1905), pp. 322-355, aici p. 332; O.

Acest periplu monahal, desfășurat între septembrie 394 și ianuarie 395, a implicat un traseu de peste 300 de mile parcurse de la sud la nord, mai exact spus de la Lycopolis (Asyût-ul modern) din Tebaida până la Diolcos în Delta Nilului. Deși *Historia Monachorum in Aegypto* (de acum încolo *HM*) nu ne furnizează nici o informație cu privire la rutele acestui *itinerarium* monahal, în rândurile de mai jos vom încerca să-l refacem cu o oarecare aproximație.

În primul rând trebuie spus că narațiunea începe la Lycopolis, unde cei șapte monahi palestinieni îl vizitează pe avva Ioan, iar de aici ei au navigat în aval până la Hermopolis Magna și apoi la Oxyrhynchus. După ce au vizitat celebra cetate monahală a Oxyrhynchusului, ei s-au întors la Antinoe (Antinoöpolis), centrul administrativ al Tebaidei¹⁰. Nu știm din ce motive cei șapte monahi se despart la Antinoe, astfel încât autorul anonim al *HM* împreună cu doi tovarăși din grup se deplasează spre Bawit. De aici ei vor porni spre pustia egipteană, iar după o scurtă rătăcire se vor alătura grupului la Archoris. În continuare grupul se va deplasa spre sud, oprindu-se la Heracleopolis. După o scurtă escală la Memphis și Babylon, grupul ajunge în Nitria, unde îi vizitează pe celebrii monahi de acolo. În sfârșit, grupul va călători spre Alexandria de unde va merge apoi de-a lungul coastei până la Diolcos (pentru o hartă a acestui traseu, vezi Figura 1).



Chadwick, *John Cassian*, Cambridge University Press, 1968, pp. 7-8 și Andrew Louth, „The Literature of the Monastic Movement”, în F. Young, L. Ayres și A. Louth (ed.), *The Cambridge History of Early Christian Literature*, Cambridge University Press, 2004, pp. 373-381, aici p. 376].

¹⁰ Cf. *HM* VII.1.

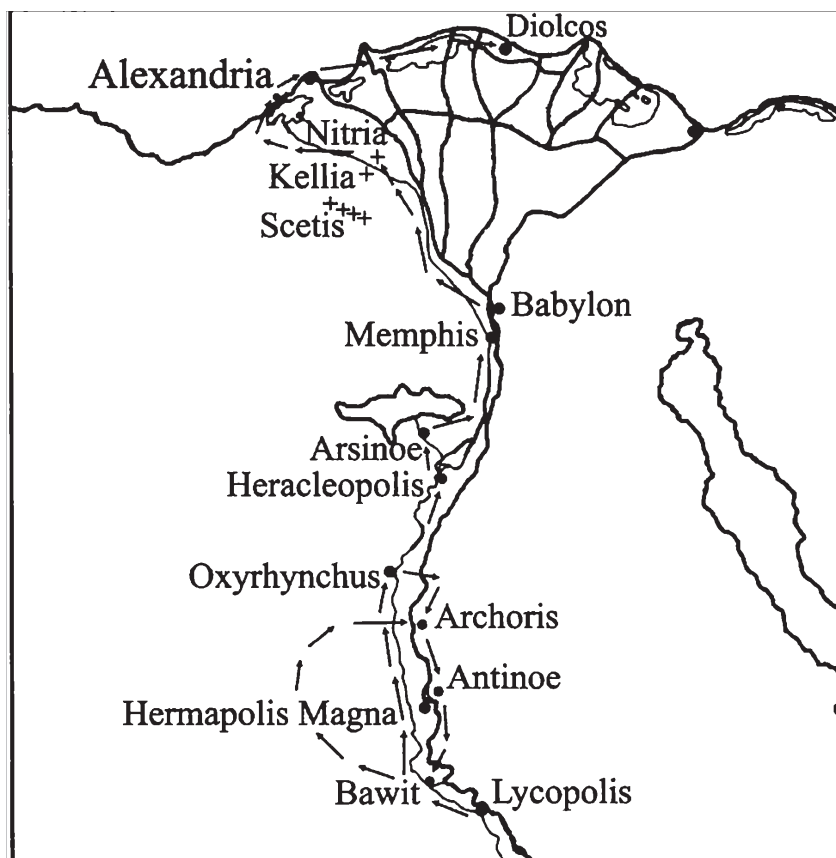


Figura 1 (Traseul celor șapte monahi palestinieni)

La scurt timp după întoarcerea celor șapte monahi acasă, unul dintre ei, fiind „rugat fără încetare” de confracții săi, a transpus în scris impresiile legate de această călătorie în Egiptul monahal¹¹. Deși nu

¹¹ Cf. *HM*, Prolog 2. Deși foarte mulți creștini și-au dorit să-i viziteze și să-i cunoască personal pe acești venerabili monahi egipteni, nu toți s-au bucurat de experiența unei întâlniri personale cu ei, astfel încât, așa cum a remarcat Georgia Frank, *HM* poate fi privită și ca un substitut al acestui *peregrinatio religiosa* (cf. Georgia Frank, *The Memory of the Eyes: Pilgrims to Living Saints in Christian Late Antiquity*, University of California Press, 2000). Pentru această tradiție antică târzie a călătoriilor de tip monahal, care a generat tot felul de *historiae monachorum*, vezi Daniel Caner, *Wandering, Begging Monks: Spiritual Authority and the Promotion of Monasticism in Late Antiquity*, University of California Press, 2002 și Maribel Dietz, *Wandering Monks, Virgins, and Pilgrims: Ascetic Travel in the Mediterranean World, A.D. 300-800*, Penn State University Press, 2011.

știm cine a scris acest „jurnal de călătorie”¹², în schimb putem spune că textul a fost alcătuit cel mai probabil în primăvara anului 395¹³.

În acest context precizăm faptul că autorul anonim și-a intitulat textul *Ἡ κατ' Ἀίγυπτον τῶν μοναχῶν ἱστορία*, însă el nu a intenționat nicidecum să scrie o istorie (*ἱστορία*¹⁴) propriu-zisă a monahismului egiptean contemporan.

¹² Cu toate că Georgia Frank susține că *HM* este înrădăcinată în tradiția literară a jurnalelor de călătorie [cf. G. Frank, „The *Historia monachorum in Aegypto* and Ancient Travel Writing”, *SP* 30 (1997), pp. 191-195; G. Frank, „Miracles, Monks and Monuments: The *Historia monachorum in Aegypto* as Pilgrims' Tales”, în David Frankfurter (ed.), *Pilgrimage and Holy Space in Late Antique Egypt*, Brill, Leiden, 1998, pp. 483-505], Patricia Cox Miller o încadrează, mai degrabă, în genul hagiografiei colective deoarece autorul anonim a încercat să construiască aici un model ideal de sfințenie ascetică [cf. Patricia Cox Miller, „Strategies of Representation in Collective Biography: Constructing the Subject as Holy”, în T. Hägg și P. Rousseau (ed.), *Greek Biography and Panegyric in Late Antiquity*, University of California Press, Berkeley, 2000, pp. 209-254]. De asemenea, Ewa Wipszycka consideră că *HM* are mai multe în comun cu genul greco-roman timpuriu al *encomium*-ului [cf. Ewa Wipszycka, *Moines et communautés monastiques en Égypte (IV^e-VIII^e siècles)*, Varșovia, 2009, p. 17], opinie neimpărtășită de Andrew Cain, care afirmă că autorul anonim, deși folosește adeseori hiperbola și tonul laudativ (cf. *HM* VIII.2, 15; XII.1; XVII.2; XIX.1.11; XXIII.1), *HM* nu poate fi integrată în literatura de tip *laudatio*, ci mai degrabă în cea cunoscută în secolul al IV-lea sub numele de *itinerarium* (cf. Andrew Cain, *The Greek Historia Monachorum: Monastic Hagiography in the Late Fourth Century*, Oxford University Press, 2016, pp. 61-62). În fine, tot aici poate fi amintită opinia lui John Wortley, potrivit căruia *HM* reprezintă mai degrabă o colecție de povestiri duhovnicești menite să contribuie la formarea lăuntrică a cititorilor săi [cf. John Wortley, „Getting Sick and Getting Cured in Late Antiquity”, *JWAS* 91 (2004), pp. 91-107].

¹³ Potrivit lui Andrew Cain, în Epilog 10 găsim un indiciu neprețuit care ne ajută să situăm scrierea acestui text între anii 395-397: aici autorul ne spune că grupul a rămas blocat timp de trei zile și trei nopți pe un mic petec de pământ situat pe Lacul Mariut (Mareotis), în timpul Bobotezei prăznuită pe 6 ianuarie în Răsăritul creștin. Ei tocmai se întorceau de la Nitria, iar după ce au traversat lacul, cel mai probabil, în drumul lor spre Diolcos (cf. *HM* XXV.1 și XXVI), s-au oprit la Alexandria, iar de aici au luat un vapor spre Palestina. Dacă nu au făcut și alte opriri, pare rezonabil să presupunem că grupul a ajuns la Ierusalim în 395 la sfârșitul lunii ianuarie, sau cel mai târziu la începutul lunii februarie. Prin urmare, *HM* a fost scrisă cel mai probabil în primăvara acestui an, oricum înainte de 397, adică anul în care Rufin s-a întors în Italia (cf. Andrew Cain, *The Greek Historia Monachorum: Monastic Hagiography in the Late Fourth Century*, pp. 39-40). În acest context precizăm faptul că o mare parte din informațiile obținute în realizarea acestui studiu introductiv provin din remarcabila carte a lui Andrew Cain, de altfel singura monografie consacrată acestui text fundamental al monahismului egiptean în exegeza de specialitate.

¹⁴ Din punct de vedere etimologic substantivul grecesc *ἱστορία* este legat de rădăcina verbală indo-europeană *weid-, woid-, wid-* („a vedea”), ceea ce înseamnă că termenul „istorie”

Dacă ținem cont de forma și conținutul acestei narațiuni, putem spune că intenția fundamentală a autorului a fost aceea de a transmite un mesaj cu o puternică încărcătură duhovnicească. De aceea, credem că nu întâmplător el își îndeamnă adeseori cititorii să imite modul de viață exemplar al acestor remarcabili monahi egipteni.

În continuare ne vom referi la câteva diferențe de ordin tehnic cu privire la cele două versiuni ale *HM*, greacă¹⁵ și latină¹⁶, care ne vor permite să evidențiem câteva aspecte mai importante legate de genul literar și de paternitatea acestui remarcabil text hagiografic.

Întâi de toate trebuie spus că între cele două versiuni există anumite deosebiri destul de evidente în ceea ce privește limbajul, dar și conținutul. Însă cea mai frapantă discrepanță, așa cum a remarcat Erwin Preuschen, primul editor modern al *HM*¹⁷, este cea legată de dimensiunea textului. Mai exact spus, versiunea latină e mult mai amplă decât cea grecească, ceea ce l-a făcut pe Preuschen să creadă că textul original

(*historia*) trimite la descrierea unei realități percepute cu propriii ochi (cf. A. Cain, *The Greek Historia Monachorum: Monastic Hagiography in the Late Fourth Century*, pp. 1-2). Același lucru se poate spune despre *Istoria lausiacă* a lui Paladie. Astfel, deși *HM* și *Istoria lausiacă* conțin în titlul lor termenul ἱστορία, ele nu sunt lucrări istoriografice, ca *Istoriile* lui Herodot, și cu atât mai puțin „istorii” în sensul modern al cuvântului (cf. William Harmless, *Desert Christians. An Introduction to the Literature of Early Monasticism*, Oxford University Press, 2004, pp. 290-291).

¹⁵ Pentru ediția greacă a *HM*, vezi A.J. Festugière (ed.), *Historia Monachorum in Aegypto* (Subsidia Hagiographica, 34), Bruxelles, 1961, reeditată în 1971. A doua ediție [*Historia Monachorum in Aegypto. Édition critique du texte grec et traduction annotée* (Subsidia Hagiographica, 53), Bruxelles, 1971] conține și traducerea textului grecesc în franceză.

¹⁶ *HM* a fost tradusă în latină de Rufin din Aquileia (cca 345 – cca 410) sub titlul *Historia monachorum in Egypto* (PL 21, col. 387-462). Rufin a fost unul dintre cei mai renumiți și prolifici traducători din literatura creștină, el fiind cunoscut pentru traducerile sale din Origen, dar mai ales pentru traducerea magistrală a Bibliei în latină, așa-numita *Vulgata*. După cum știm, în 374, Rufin a călătorit în Egipt pentru a-i cunoaște pe Părinții deșertului (cf. Ieronim, *Epistola* 3.1). După această scurtă incursiune în pustia egipteană, el se întoarce în Țara Sfântă unde va întemeia la Ierusalim, împreună cu Melania cea Bătrână, o mănăstire pe Muntele Măslinilor. În jurul anului 403, la scurt timp după întoarcerea sa în Italia, Rufin va traduce *HM* în latină. Pentru ediția latină a textului, vezi E. Schulz-Flügel (ed.), *Tyrannius Rufin Historia Monachorum sive De vitis sanctorum patrum* (Patristische Texte und Studien, 34), Walter de Gruyter, Berlin-New York, 1990.

¹⁷ Ediția lui Preuschen datează din 1897 [cf. E. Preuschen (ed.), *Palladius und Rufin*, Giessen, 1897].

a fost scris în latină de Rufin, el fiind tradus ulterior în greacă¹⁸. Pentru a explica această diferență, Antoine Guillaumont a încercat să argumenteze teza potrivit căreia Rufin ar fi făcut anumite adăugiri și comentarii tocmai din perspectiva convingerilor sale teologice, convingeri impregnate în mod profund de Origen și Evagrie¹⁹.

Mai aproape de noi, Caroline Bammel a încercat să acrediteze ideea potrivit căreia versiunea latină a lui Rufin reprezintă traducerea unui original grecesc care s-a pierdut. Esența argumentului ei constă în faptul că această versiune conține numele celor patru Frați Lungi (Ammoniu, Eusebiu, Eutimie și Dioscor), celebrii monahi origeniști care au fost alungați din pustia egipteană de patriarhul Teofil al

¹⁸ Cf. P. Tóth, „Syriac Versions of the *Historia monachorum in Aegypto*: A Preliminary Investigation on the Basis of the First Chapter”, *OC* 94 (2010), pp. 58-104, aici p. 59. Pe lângă acest argument, Preuschen a invocat faptul că lucrarea a fost scrisă la îndemnul comunității monahale de pe Muntele Măslinilor, comunitate alcătuită – în mod preponderent – din vorbitori de latină. Pentru mai multe detalii legate de această temă, vezi P. Tóth, „Lost in Translation: An Evagrian Term in the Different Versions of the *Historia monachorum in Aegypto*”, în G. Heidl și R. Somos (ed.), *Origeniana Nona. Origen and the Religious Practice of His Time. Papers of the 9th International Origen Congress, Pécs, Hungary, 29 August-2 September 2005* (Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium, 228), Peeters, Louvain, 2009, pp. 613-621 și P. Tóth, „Honey on the Brim of the Poison [sic] Cup: Translation and Propaganda in Rufin’ Latin Version of the *Historia monachorum in Aegypto*”, în J. Glucker și C. Burnett (ed.), *Greek into Latin from Antiquity until the Nineteenth Century*, Warburg Institute, Londra, 2012, pp. 117-129.

¹⁹ În exegeza de specialitate s-a afirmat adeseori că Rufin a tradus *HM* așa cum a tradus totul, și anume corectând, eliminând și adăugând anumite pasaje care nu se găsesc în textul original [cf. Caroline P. Bammel, „The last ten years of Rufin’ life and the date of his move South from Aquileia”, *JThS* 28 (1977), pp. 372-429, aici pp. 394-395 și Adalbert de Vogüé, *Histoire littéraire du mouvement monastique dans l’antiquité*, 3: *Jérôme, Augustin et Rufin au tournant du siècle (391-405)*, Paris, 1996, pp. 317-320]. Însă mult mai important de precizat aici este faptul că Rufin a făcut aceste adăugiri din perspectiva preocupărilor sale ce aveau în prim-plan transmiterea și promovarea învățăturilor lui Origen și Evagrie. Aceasta e poziția lui Antoine Guillaumont care a crezut că prin această adaptare a originalului grecesc Rufin a vrut să transforme *HM* într-un instrument de popularizare a origenismului și misticismului evagrian (cf. A. Guillaumont, *Les ‘Kephalala Gnostica’ d’Evagre le Pontique et l’histoire de l’origenisme chez les Grecs et chez les Syriens*, Paris, 1962, p. 73, n. 105). Pentru un rezumat util cu privire la acest subiect, vezi Cain, *The Greek Historia Monachorum: Monastic Hagiography in the Late Fourth Century*, pp. 245-270; Cain, „Rufin’ *Historia monachorum* and the Promulgation of Evagrian Ascetic Teaching”, *VChr* 71, 2017, pp. 285-314; C.P. Hammond, „The Last Ten Years of Rufin’ Life and the Date of his Move South from Aquileia”, *JThS*, n. 28 (1977), pp. 372-429, aici p. 397 și Adalbert de Vogue, *Histoire litteraire du mouvement monastique dans l’Antiquite*, III, Paris, 1996, pp. 270-275.

65. Iar după ce i-am văzut pe mulți alți Părinți, au sosit frați care ne-au dat vestea că fericitul Ioan se săvârșise într-un chip minunat. Într-adevăr, poruncind ca vreme de trei zile să nu îngăduie nimănui să urce la el, și-a plecat genunchii la rugăciune și s-a săvârșit plecând la Dumnezeu. Căruia se cuvine slava în veci, amin!

II. Despre Or

1. L-am văzut și pe un alt bărbat minunat din Tebaida, avva Or pe numele lui, Părintele⁵⁸ unor sihăstrie numărând o mie de frați, care avea o înfățișare îngerească. Era cam de nouăzeci de ani și avea o barbă albă căzându-i până la piept. Fața îi era așa de strălucitoare⁵⁹, că și numai văzându-l pe bărbat te simțai cuprins de sfială.

2. La început se nevoise de unul singur în pustia mai îndepărtată, apoi a orânduit sihăstrie în pustia apropiată, sădind cu mâinile sale un loc mlăștinos în care erau înainte tufe sălbatice, ca să aibă mijloace de trai îndestulătoare în pustie⁶⁰.

3. Ne spuneau Părinții care viețuiau în preajma lui că „nu era aici nici măcar fir de verdeață înainte să vină acest bărbat din pustie”. Locul l-a sădit însă ca frații care veneau la el cu vreo nevoie să nu fie

⁵⁸ *Pater* era un titlu rezervat celui care supraveghea o comunitate ascetică sau o mănăstire. Apelativul de „avvă” îl desemna pe monahul îmbunătățit din punct de vedere duhovnicesc.

⁵⁹ Așa cum am remarcat deja, autorul *HM* evidențiază adeseori fizionomia ascetică a monahilor egipteni, îndeosebi fețele lor luminoase (cf. VIII.40) și chipurile lor angelice (cf. II.1; VI.1; VII.1). În acest context accentuăm faptul că fața strălucitoare a monahului este semnul cel mai clar al unui trup îndumnezeit. Pentru alte ocurențe ale acestui topos în literatura ascetică timpurie, vezi avva Pavel cel Simplu 1, avva Silvan 23, avva Pambo 1 sau fericitul Teodoret, episcopul Cirului, *Viețile pustnicilor din Siria* (III.6; VII.4; XXI.9). Pentru o lectură utilă asupra acestei teme, vezi Violet MacDermot, *The Cult of the Seer in the Ancient Middle East*, University of California Press, 1971; Graham Gould, *The Desert Fathers on Monastic Community*, Clarendon Press, Oxford, 1993, pp. 181-182 și Patricia Cox Miller, „Desert Asceticism and «The Body from Nowhere»”, *J ECS*, no.2, 1974, pp. 137-143.

⁶⁰ Cei mai mulți dintre monahii din *HM* și-au trăit asceza în diversele grote care există aproape pretutindeni în falezele stâncoase ce mărginesc cele două maluri ale Văii Nilului (*HM* VII.1 – avva Ilie; VIII.5 și 38 – avva Apollo; XII.4 – avva Helle; XIII.15 – avva Apelle).

siliți să umble încoace și încolo. S-a gândit la toate ale lor dinainte, rugându-se lui Dumnezeu și luptându-se pentru mântuirea lor, ca să nu fie în vreo privință lipsiți de cele trebuincioase și să nu aibă vreo pricină pentru nepăsare.

4. În prima parte a viețuirii în deșert, mânca ierburi și niște rădăcini dulci, iar apă bea când se întâmpla să afle, petrecând toată vremea în rugăciuni și în cântări⁶¹. Însă când a ajuns la vârsta deplină a bătrâneții, în deșert i s-a arătat un înger în vis, spunându-i: „Vei fi un neam mare (cf. Fc. 46, 3) și îți va fi încredințat un popor numeros. Iar cei care vor fi mântuiți prin tine vor fi de zece ori zece mii, căci pe câți îi vei câștiga aici pe atâția îi vei conduce în veacul ce va să vină. Să nu șovăiești defel – a zis îngerul către el –, căci până la săvârșitul tău nu-ți vor lipsi cele de trebuință, ori de câte ori Îl vei chema pe Dumnezeu”.

5. După ce a auzit acestea, s-a dus în deșertul apropiat, viețuind mai întâi de unul singur și întocmindu-și o mică colibă. De mâncat, se mulțumea cu legume puse în saramură, însă de multe ori lua din ele doar o dată pe săptămână. La început era neștiutor de carte, dar după ce a venit din pustie în părțile locuite i s-a dat de la Dumnezeu un har încât știa să spună Scriptura pe dinafară⁶². Într-adevăr, de atunci încolo, când frații îi dădeau o carte, o citea ca unul priceput în Scripturi.

⁶¹ Citirea psalmilor sau psalmodierea era o practică recurentă în monahismul timpuriu (cf. HM I. 47, 51, 63). Pe lângă acest pasaj, autorul anonim menționează rugăciunea meditativă și tăcută a monahilor egipteni (cf. III.1; XX.7; XXIV.6–7). Despre avva Theon aflăm, de pildă, că s-a abținut să vorbească mai mult de treizeci de ani (cf. VI.1). Despre tăcere ca disciplină autoimpusă în tradiția ascetică timpurie, vezi Sfântul Vasile cel Mare, *Epistola* 2.2; 42.2; avva Andrei 1, avva Arsenie 2; Ieronim, *Epistole* 24.5.2; 50.4.1; 52.5.4; 58.4.2. Pentru psalmodiere în monahismul timpuriu, vezi Luke Dysinger, *Psalmody and Prayer in the Writings of Evagrius Ponticus*, Oxford University Press, 2005; P. Jefferey, „Monastic Reading and the Emerging Roman Chant Repertory”, în S. Gallagher, (ed.), *Western Plainchant in the First Millennium: Studies in the Medieval Liturgy and its Music*, Burlington, VT, 2003, pp. 45-103; Anselme Davril, „La Psalmodie chez les pères du désert”, *CollCist* 49, 1987, pp. 132-139; J.W. McKinnon, „Desert Monasticism and the Later Fourth-Century Psalmody Movement”, *M&L* 75, 1994, pp. 505-521 și J. Dyer, „Monastic Psalmody of the Middle Ages”, *RB* 99 (1989), pp. 41-84.

⁶² Autorul anonim al *HM* pare să afirme că recitarea Scripturii din memorie este o harismă (cf. X.7), însă această practică trimite mai degrabă la acea citire *sotto voce* de către monahi

6. A primit și un alt har de la Dumnezeu, acela al izgonirii demonilor, încât mulți dintre cei care pătimeau veneau la el chiar împotriva voii lor, strigând în gura mare trăirea lui. Și nu se oprea din a săvârși alte feluri de vindecări, încât monahi care se strângeau cu miile de pretudinteni se adunau la el.

7. Când ne-a văzut, deci, acest bărbat, s-a umplut de bucurie și, după ce ne-a îmbrățișat, a făcut o rugăciune pentru noi. Apoi ne-a spălat picioarele cu mâinile sale și s-a pus să ne învețe, căci era priceput foarte în Scripturi, dobândind acest har de la Dumnezeu. Și după ce a dezlegat pentru noi multe locuri de căpătâi din Scriptură și ne-a predat credința dreptslăvitoare⁶³, ne-a poftit să luăm parte la rugăciunile [Sfintei Liturghii]⁶⁴.

8. Căci era un obicei la Părinții mari să nu aducă de mâncare trupului înainte de a da mâncare duhovnicească sufletului, iar aceasta era împărtășirea cu Hristos⁶⁵. După ce ne-am împărtășit, așadar, și am

a textului scripturistic. Altfel spus, e vorba aici de acel exercițiu al „rumegării” (*ruminatio*) cu care se îndeletniceau monahii zi de zi (cf. Sfântul Ioan Casian, *Așezăminte mănăstirești* III.2, *Convorbirea* XI.15 și XIV.13). Această *ruminatio* de tip monahal este discutată și de Sfântul Atanasie cel Mare în scrisoarea sa către Marcelin. Pentru ediția românească a acestei epistole, vezi *Epistola către Marcelin despre tâlcuirea Psalmilor – Cum dobândim cunoaștere și vindecare din Scripturi*, trad. de Monahia Parascheva Enache, ediție îngrijită, introducere și note de Dragoș Mirșanu, Editura Doxologia, Iași, 2021.

⁶³ În acest pasaj autorul anonim al *HM* pare să evidențieze felul în care monahii au conlucrat cu episcopii la consolidarea credinței niceene în Imperiul Roman târziu. Astfel, vedem cum avva Or îi instruește pe cei șapte monahi palestinieni în „credința ortodoxă” (τὴν ὀρθόδοξον πίστιν). De asemenea, expresia ἡ ὀρθόδοξος πίστις poate să facă referire și la acele dezbateri doctrinare de dinaintea anului 380, adică anul în care împăratul Teodosie a instituit creștinismul ca religie de stat. Pentru o abordare excelentă a relației dintre monahi și episcopi în tradiția ascetică timpurie, vezi Zachary B. Smith, *Philosopher-Monks, Episcopal Authority, and the Care of the Self: The Apophthegmata Patrum in Fifth-Century Palestine*, Brepols, 2017.

⁶⁴ Acest îndemn de a participa la Sfânta Liturghie poate fi privit prin prisma relației dintre harisma duhovnicească a îndrumării sau învățării, specifică Bătrânului (ca reprezentant al autorității ascetice), și slujirea liturgică, ca apanaj al episcopilor sau preoților (ca reprezentanți ai ierarhiei ecleziastice). Autorul pledează aici pentru armonizarea acestei relații.

⁶⁵ În acest pasaj se accentuează importanța Sfintei Euharistii în monahismul egiptean timpuriu. De regulă, monahii se împărtășeau sâmbăta și duminica atunci când ei se întâlneau