

## عارفی در قامت خطاط صحرا: اوگریوس پانتیکوس<sup>۱</sup>

ویلیام هارمیس \*

ترجمه: مهدی امینی \*\*

[تاریخ دریافت: ۱۳۹۹/۰۴/۰۹ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۰/۰۶/۰۴]

### چکیده

شکل‌گیری و تدوین عرفان مسیحی از ساحات جذاب و در عین حال تقریباً مغفول در میان حوزه‌های پژوهش آکادمیک در ایران است. «عارفی در قامت خطاط صحرا: اوگریوس پانتیکوس» فصلی مستقل از کتابی به نام *عارفان*، به قلم ویلیام هارمیس، استاد فقید دانشگاه کریتون، است. فصلی موصوف پژوهشی ژرف و عالمانه است در باب زندگی، احوال و افکار یکی از عارفان بزرگ و بنیان‌گذاران - هرچند نه‌چندان شهیر - عرفان مسیحی به نام اوگریوس پانتیکوس. اوگریوس در زمره آباء صحرا و از پیش‌قراولان عرفان مسیحی به شمار می‌رود. آباء صحرا از جمله زاهدان و راهبان قرون سوم و چهارم مسیحیت بودند که خانه‌ها و شهرهای آبادشان را رها کردند و شهروندان ملکوت در صحاری مصر شدند. ایشان را می‌توان واضح بسیاری از ابداعات و روش‌های سیر و سلوک معنوی در عرفان مسیحی دانست. اوگریوس پانتیکوس از جمله همین آباء صحرا است که از رهگذر خطاطی روزگار می‌گذرانید و یکی از نوآوری‌های معنوی‌اش شناسایی و مطرح کردن «گناهان کبیره هفت‌گانه» است. اوگریوس را به شهادت آثارش می‌توان از عارفانی دانست که از روان‌شناسان خبره روح نیز بوده است. او از نخستین کسانی است که در عرفان مسیحی طرحی در انداخت برای سیر الی‌الله روح.

**کلیدواژه‌ها:** عرفان مسیحی، آباء صحرا، اوگریوس پانتیکوس، نفس، شیطان.

۱. مشخصات کتاب‌شناختی مقاله چنین است:

William Harmless, S. J. (2008). "Mystic as Desert Calligrapher: Evagrius Ponticus" in: *Mystics*, Oxford University Press, pp. 135-157.

\* استاد فقید الاهیات تاریخی، دانشگاه کریتون، ایالات متحده آمریکا  
\*\* دانشجوی دکتری عرفان اسلامی، پژوهشکده امام خمینی و انقلاب اسلامی، تهران، ایران  
Aminimahdi2004@yahoo.com

در این پژوهش می‌خواهیم جست‌وجوی دور به گذشته روزگاران بزنیم، آن سوی قرون وسطا، به دوران اوایل کلیسا، به ریشه‌های عرفان مسیحی، به جریان عرفانی عمیقی که در سال‌های اولیه مسیحیت سر برآورد. صحاری مصر در قرن چهارم مرکز سازمان‌دهی جنبشی بنیادین شدند که امروزه آن را رهبانیت (Monasticism) می‌نامیم. گروه‌هایی از مسیحیان از دره نیل پرجمعیت به سرزمین‌های بیابانی اطراف مهاجرت کردند. این اقامتگاه‌های در حال رشد، پایگاه‌هایی شدند برای ساحتی جدید در زندگی مسیحی. بنا بر قول معروف آتاناسیوس (Athanasius) «راهبان، صحرا را به شهر تبدیل کردند، مردمان خویش را رها کردند، و متقاضی شهروندی در ملکوت شدند». این راهبان نخستین، همان به اصطلاح آباء صحرا (Desert fathers)، روش‌هایی برای عبادت و ریاضت، مریدی و هدایت معنوی به وجود آوردند، که بخشی از ابداعات اصطلاحی رایج معنویت مسیحی شد. همچنین، ایشان، در میان ظرفای مسیحیت، داستان‌سرایان بزرگی بودند.

بنابراین، دوست دارم با یکی از داستان‌های ایشان آغاز کنم: داستانی مستخرج از روایات آباء صحرا، کشکولی قرن پنجمی شامل اندرزهایی از راهبان نخستین مسیحیت و حکایاتی درباره ایشان. این داستان مثل بسیاری از داستان‌های کشکول، مواجهه راهبی جوان با پیر (abba) یا پدر معنوی‌اش را توصیف می‌کند. روزی راهبی جوان ملاقاتی با ماکاریوس مصری (متوفای ۳۹۰) داشت و از او خواهشی کرد: «ای پیر! به من کلمه‌ای بیاموز تا با آن رستگار شوم». ماکاریوس به آن راهب امر کرد که به گورستان محل رود و مردگان را دشنام دهد. شاید دستور عجیبی باشد اما راهب اطاعت امر کرد: به سراغ گورها رفت و مردگان را دشنام داد و برای نشان‌دادن نفرتش از ایشان سنگشان انداخت. هنگامی که برگشت، ماکاریوس از او پرسید آیا مردگان در جوابش چیزی گفتند. راهب پاسخ داد: «خیر». ماکاریوس به او امر کرد برگردد و این بار مردگان را حمد و ثنا گوید. راهب بار دیگر اطاعت امر کرد. حمد و ستایش از زبانش خروشان شد. او مردگان را

«پیشوایان» (apostles)، «قدیسان» (saints)، و «ابرار» (righteous) خوانند. راهب دوباره به سوی ماکاریوس برگشت، و ماکاریوس دیگر بار از او پرسید مردگان در پاسخ چه گفتند. راهب پاسخ داد: «هیچ». سپس ماکاریوس «کلمه‌ای» به راهب جوان آموخت: «می بینی که ذم ایشان کردی و هیچ نگفتند، مدح ایشان کردی و دم نزدند؛ تو نیز چنانچه سودای رستگاری داری باید چنین باشی: انسانی مرده. چون مردگان، بر سرزنش و ستایش آدمیان وقعی منه، باشد که رستگار شوی».<sup>۲</sup>

چه بسا ما این حکایت را اشتباه تفسیر کنیم. راهب جوان داستان صرفاً به دنبال نصیحتی حکیمانه نبود. او در پی چیزی عمیق‌تر، چیزی مخاطره‌آمیزتر بود. او می‌خواست به کرامتی از ماکاریوس دست یازد، به چشم الاهی ثانویه که پیرمرد را قادر می‌ساخت به واسطه آن قلوب سائلان را دریابد. ماکاریوس متوجه نقص شخصیتی عمیقی (گرایش به اینکه زندگی اش را حول خوشایند و بدآیند دیگران نقش زند) در سائل شده بود. و این نقصی انحصاری نیست. همگی می‌دانیم که چه ساده هر از گاهی، زندگی‌هایمان به واسطه مدح و ذم دیگران نقش می‌گیرد. شیوع بسیار گسترده این نقص، و بصیرت عمیق ماکاریوس راجع به آن، دلیل قطعی ماندگاری آن در حافظه‌ها، انتقال سینه به سینه آن و سرانجام، مکتوب‌شدنش است. اما ماکاریوس کلمه‌اش را به نیت آیندگان به راهب نیاموخت. نیت او برای همان راهب و همان زمان بود. شهرت ماکاریوس در توانایی بسیار عجیبش در خواندن لوح رنگ‌باخته و غبارگرفته قلب انسان، و پرده‌گشودن از نقش عمیق‌تر مستور در زیر متون جورواجور خط‌خطی شده در سرتاسر ظاهرش بود.

در این فصل نگاهی داریم به یکی از مریدان بسیار بلیغ ماکاریوس مصری، اوگریوس پانتیکوس. اوگریوس در زمره اصیل‌ترین و تأثیرگذارترین شخصیت‌های تاریخ معنویت مسیحی است. با این حال، وی اشتهار اندکی دارد. نامش در همین اواخر، کم‌کم راهش را به میان منابع مرجع و پژوهش‌های بنیادین تاریخ مسیحیت گشود. شاید اوگریوس

نزد بسیاری نامی ناآشنا باشد، اما خیلی‌ها یکی از ابداعات تحلیلی او را می‌شناسند: «گناهان کبیره هفت‌گانه» (اگرچه همان‌طور که خواهیم دید، او آنها را هشت، و نه هفت، و «خواطر»، نه گناهان، می‌خواند). او گریوس، روان‌شناس بسیار باهوش روح بود، و تحلیل‌هایش از آنچه روح را بیمار می‌کند، مفهومی کلیدی در درون الاهیات پیچیده و ظریف زندگی معنوی به وجود می‌آورد. او گریوس با حمایت از عبادت مدام، به انعقاد نطفه عرفان مسیحی کمک کرد، و در میان نخستین کسانی بود که نقشه راهنمای سفر روح به سوی خدا [سیر الی‌الله] را در انداختند.

### وزیده با باد صحرا

آنچه از زندگی او گریوس می‌دانیم عمدتاً به واسطه شاگردش پالادیوس هلنوپلیسی (Palladius of Helenopolis) (متوفای دهه ۴۳۰) است. او در قامت مردی جوان عضو حلقه نزدیکان او گریوس در مصر بود.<sup>۳</sup> پالادیوس تجاریش را در تاریخ لائوسایی (Lausic History)، گلچینی از گزارش‌های کلی از زنان و مردان قدیسی که او ملاقاتشان کرده یا درباره‌شان شنیده بود، بازگو می‌کند.<sup>۴</sup> جزئیات دیگر را می‌توان از کتاب زندگانی او گریوس<sup>۵</sup> او به دست آورد، متنی قدیمی که امروزه فقط به زبان قبطی در دسترس است.<sup>۶</sup> مورخان برجسته قرن پنجمی کلیسا (سقراط، سوزومن، و گلنادیوس) همگی در روایت‌هایشان اشارات مختصری به او گریوس داشته‌اند. او گریوس پسر اسقفی مسیحی بود، و در ولایت پانتوس، نزدیک دریای سیاه، بزرگ شد، جایی که امروزه شمال ترکیه خوانده می‌شود. او در میان اعظم مسیحیت قرن چهارم بر خورد، و در جمع دوستان باسیل قیساریه‌ای (Basil of Caesarea) (متوفای ۳۷۹)، کسی که او را به مقام سخنگوی کلیسا منصوب کرد، درآمد. بعدها گریگوری نازیانزوسی (Gregory of Nazianzus) (متوفای ۳۸۹)، که اسقف قسطنطنیه، و نویسنده کتاب *عالمانه تعالیم الاهیاتی* (Theological Orations) بود او را به مقام شماسی منصوب کرد.

باسیل و گریگوری امروزه در زمره معماران کبیر راست‌دینی (orthodoxy) مسیحی به شمار می‌روند، و بیشتر اشتهارشان به واسطه دفاع پیش‌قراولانه‌شان از الوهیت روح‌القدس، و پی‌ریزی آموزه اصلی تثلیث است. اوگریوس در مقام شماس بزرگ گریگوری در قسطنطنیه، به دلیل دفاع شیوا و بلیغش از موضع راست‌دینی در حال ظهور شهرت یافت. هنگامی که شورای قسطنطنیه در سال ۳۸۱ نسخه اعتقادنامه نیکیه را، که امروزه مسیحیان از برش می‌کنند، تنظیم می‌کرد، او در آنجا بود. چندی بعد اوگریوس عاشق زن یکی از مقامات عالی‌رتبه حکومتی شد. احساس عشق، دوطرفه بود، و خطر رسوایی، عظیم. شبی خوابی هشداردهنده دید. در خواب خودش را دستگیرشده، ایستاده در غل و زنجیر، طوقی آهنین بر گردن، در برابر قاضی‌ای فرشته‌گون دید. فرشته او را ناگزیر داشت تا به انجیل سوگند خورد که شهر را ترک خواهد کرد. او بعد از بیداری با اولین کشتی عازم اورشلیم شد. اوگریوس در آنجا تحت نفوذ زنی خارق‌العاده از دوران اولیه مسیحیت، به نام ملنیای مهتر (Melania the Elder) (متوفای ۴۱۱) درآمد. ملنیای نجیب‌زاده‌ای از طبقه سناتورها و یکی از ثروتمندترین زنان امپراتوری روم بود. درست بیرون از اورشلیم، در کوه زیتون، انجمن رهبانی لاتین‌زبانی را به وجود آورده بود. این انجمن رفته‌رفته به عنوان یک مرکز اندیشگی (intellectual) پویا، نوعی اندیشکده رهبانی، با شهرت جهانی شد. در آنجا بود که رافینوس آکوئیلیایی (Rufinus of Aquileia) (متوفای ۴۱۰)، ترجمه‌های سترگش از آثار کلامی و رهبانی یونانی را برای غرب لاتین‌زبان به انجام رسانید. اوگریوس دوستی‌اش با ملنیای و رافینوس را تا پایان عمر حفظ کرد. ملنیای، اوگریوس را متقاعد کرد که زندگی رهبانی در پیش گیرد، به همین منظور او را نزد دوستانش در مصر گسیل داشت. اوگریوس در سال ۳۸۳ مقیم نیتریا (Nitria) شد، صومعه‌ای دسته‌جمعی، در کناره غربی دلتای نیل، تقریباً در ۴۰ مایلی جنوب شرقی مادرشهر اسکندریه. توصیفات روشنی از آنجا داریم. پالادیوس که یک سال در آنجا زندگی کرد ادعا می‌کند که پنج هزار راهب، آنجا را خانه خود می‌خواندند، برخی در حجره‌های انفرادی، برخی دوتا دوتا و برخی نیز در خانه‌های

بزرگ‌تر زندگی می‌کردند. آنها نیز مانند بسیاری از راهبان مصری سبذبافی یا طناب‌بافی می‌کردند؛ و شراب می‌انداختند و باغ‌ها را شخم می‌زدند. آداب به ایشان، تعلیم داده می‌شد. پالادیوس گزارش می‌دهد که در نزدیکی کلیسای صومعه سه درخت خرما بود؛ بر هر کدام تازیانه‌ای آویزان: یکی برای راهبان توبه‌شکن، یکی برای راهزنان، و سومی برای هر دزدی که شاید اتفاقی پیدایش می‌شد. رافینوس در سال‌های ۳۷۰ نیتریا را ملاقات کرده و گزارشی روشن (هرچند غلوآمیز) از مهمان‌نوازی آنجا، به جا گذاشته است:

باری، همین که نزدیک آنجا شدیم و ایشان دریافتند که برادران غریبه‌ای وارد می‌شوند، چونان دسته زنبورها از حجره‌هاشان بیرون شتافتند، محظوظ و شادان به دیدار ما دوان شدند، بسیاری‌شان ظروف آب و نان به همراه داشتند ... پس از خوشامدگویی، پیش از همه، سرودخوان، ما را به درون کلیسا هدایت کردند، و پاهایمان را شستند، و یک به یک با پارچه‌های کتانی که بر گردن حمایل کرده بودند، خشکشان کردند ...، تو گویی خستگی سفر را می‌زدودند، اما در حقیقت مشقات زندگی دنیوی را با این آیین رمزی سستی به دور می‌افکندند. من چه می‌توانم بگویم تا حق انسانیت، ادب و عشق ایشان را به جا آورده باشم.<sup>۶</sup>

اوگریوس پس از دو سال تلمذ در نیتریا به اقامتگاه رهبانی کلیا (حجره‌ها (Kellia (the cells))، ۱۲ مایل دورتر در جنوب مهاجرت کرد.<sup>۷</sup> اوگریوس هیچ گزارشی از آنجا به جا نگذاشته، اما دوستش رافینوس این کار را کرده است. رافینوس می‌گوید کلیا «در دل صحرا، ... در هرزآبادی وسیع» آرمیده است، که در آن «حجره‌ها با چنان فاصله‌ای از هم قرار گرفته‌اند، که هیچ چشمی دیگری را نمی‌بیند، و هیچ گوشی دیگری را نمی‌شنود».

انزوای کلیا مختص راهبان منتهی (advanced monks) بود، آنهایی که می‌خواستند «زندگی عزلت‌گزیده‌تری را تجربه کنند، و فقط به ضروریات اولیه زندگی بسنده کرده بودند». راهبان کلیا شنبه‌ها و یکشنبه‌ها برای مناجات و وعده‌های غذایی مشترک جمع

می شدند. رافینوس تحت تأثیر آنچه در این جمع‌ها دیده بود قرار می‌گیرد: «آنها در کلیسا به ملاقات هم درمی‌آیند، و نگاهی به این سو و آن سو می‌اندازند، و یکدیگر را چنان‌که بهشت احیا شده باشد، نگاه می‌کنند». رافینوس از سکوت جمعی کلیا نیز متأثر شده بود: «سکوتی حیرت‌انگیز، و آرامشی عظیم» در آنجا آشکار بود.<sup>۸</sup> اوگریوس نزد چند تن از آباء معروف صحرا زندگی رهبانی را آموخت. قبلاً به (یکی از این آباء)، ماکاریوس مصری، اشاره کردیم که در حدود ۳۳۰، ست (scetis)، یکی از قدیمی‌ترین اقامتگاه‌های رهبانی، را تأسیس کرده بود. ست، واقع در وادی‌النظرون، در غرب نیل، هنوز هم یکی از مراکز اصلی رهبانیت قبطی به شمار می‌رود. هر گاه اوگریوس در جست‌وجوی ماکاریوس برمی‌آمد، مجبور بود عازم سفری ۲۵ مایلی، پیاده از دل صحرا شود. سفرنامه قرن پنجمی ناشناسی، مسما به تاریخ راهبان در مصر (History of the Monks in Egypt)، می‌آورد که این سفر می‌توانست «سفری بسیار خطرناک برای مسافران باشد، چراکه فرد حتی با اشتباهی کوچک در صحرا گم می‌شد و زندگی‌اش را در مخاطره می‌دید».<sup>۹</sup>

اوگریوس نوعی زهد اعتدالی از ماکاریوس آموخت: استاد قدیس ما با تجربه شگرفش در زندگی عملی [زاهدانه]، مدام می‌گفت: «راهب باید همواره آماده مرگ باشد، طوری که فردا خواهد مرد، نیز باید با بدنش طوری رفتار کند که گویی سالیان سال با آن زندگی خواهد کرد».<sup>۱۰</sup> سقراط مورخ می‌گوید اوگریوس از ماکاریوس و دیگر آباء صحرا بسیار آموخت، «از ایشان فلسفه اعمال (philosophy of deeds) را فراگرفت، حال آنکه پیش از این، او فقط فلسفه اقوال (philosophy of words) را می‌دانست».<sup>۱۱</sup> در حالی که پیشینه راهبان مصری زندگانی‌شان را با طناب‌بافی و سب‌بافی می‌گذراندند، اوگریوس با خطاطی روزگار می‌گذرانید. پالادیوس شرح می‌دهد که خطش محشر بوده، و در سبک فاخر آکسیرینکسی (Oxyrhynchus) (حال، هر چه که بوده) استاد بوده است. بعدها در قرون وسطا، رونویسی از نسخ خطی، به

پیشه رهبانی والایی تبدیل شد، اما در این دوره، بسیار نادر، گرچه نه بی سابقه، بوده است.

او گریوس نه تنها از کتب رونویسی می کرد، بلکه چنانچه خواهیم دید کتاب نیز، آن هم بسیار، می نوشت. پالادیوس در کتاب نه چندان معروفش، *زندگانی او گریوس*، شمایی از شیوه هدایت حلقه مریدان نزدیک او را نشان می دهد:

روشش چنین بود: برادران شنبه‌ها و یکشنبه‌ها دورش جمع می شدند، اندیشه‌هایشان را در دل شب با او در میان می گذاشتند، و تا طلوع آفتاب به سخنان دلگرم‌کننده‌اش گوش می سپردند. و در نهایت، شادی‌کنان، و خدا را تسبیح‌گویان، او را بدرود می گفتند، چراکه آموزه‌های او گریوس بسیار شیرین بود ... علاوه بر اینها، او آن قدر مهمان‌نواز بود که حجره‌اش هرگز از ۵ یا ۶ نفر در روز، که از سرزمین‌های بیگانه آمده بودند تا آموزه‌ها، خرد (intellect)، و شیوه زهدش را بنیوشند، خالی نمی شد.<sup>۱۲</sup>

توصیفات پالادیوس، اطلاعات بسیار به دست می دهد. او گریوس و دیگر راهبان کلیا، اغلب، زهادی بودند که از دوشنبه تا جمعه را به تنهایی در حجره‌هایشان به عبادت، و مشق زهد (Practicing asceticism)، و انجام دادن کار یدی می گذراندند. آخر هفته‌ها برای مناجات و وعده‌های غذایی مشترک بود. او گریوس نیز مانند بیشتر آباء از این مناسبات برای دیدار با مریدان و دادن اندرزهای معنوی مداوم استفاده می کرد. نویسنده تاریخ راهبان که یک بار او گریوس را ملاقات کرده است، گزارش می دهد که «او مردی حکیم و فاضل بود که در فهم افکار مهارت داشت، توانایی‌ای که آن را از رهگذر تجربه کسب کرده بود».<sup>۱۳</sup> مهارت‌های رهبری‌اش آنچنان بود که در مقطعی تئوفیلوس، اسقف اعظم اسکندریه بر آن شد که او را به استخدام درآورد، و به مقام اسقفی شهر دلتایی تمویس بگمارد. او گریوس از این پیشنهاد تن زد، و آنچنان که آورده‌اند از آنجا گریخت تا نکند به اجبار به قلمرو اسقفی گسیلش دارند.



اوگریوس اغلب در نوشته‌هایش متواضع است، با این حال، از اینجا و آنجای نوشته‌هایش می‌توان ارجاعات شخصی‌مجملی را یافت. او در یکی از نامه‌های باقی‌مانده، به طرزی جگرسوز از اشتیاقش هم به تبلیغ، و هم به عزلت‌گزینی می‌گوید: «آه، ای کاش «رود خدا بودم» (مزامیر ۶۴: ۱۰)، و می‌توانستم شادان به دریای دنیا جاری شوم، تا تلخی شرّ نفوس عقلانی (the evil of reasonable souls) انسان‌ها را شیرین کنم. اما در عوض، «ابری بی‌آبم» (رسالهٔ یهودا ۱۸) که «باد آن را به صحرا وزانده است».<sup>۱۴</sup> اوگریوس با تماشای رودهای وحشی پانتوس بزرگ شده بود که به پهنهٔ عظیم دریای سیاه ریخته می‌شدند و «شیرینش» می‌کردند. همین تصویر، از شوق وافرش برای «جاری‌شدن به دریای جهان»، و «شیرین کردن تلخی شرور» حکایت دارد. اما در میان‌سالی، آن‌گونه که خود می‌گوید، به وسیلهٔ باد رازآلود روح‌القدس به صحاری خشن مصر وزانده شده بود. او بیگانه‌ای در سرزمینی بیگانه بود. در اینجا که می‌گوید «ابر بی‌آب» صحرا ماندم، می‌توان حس راز رسالت بر دوشش و در پس آن، نوعی یأس قطعی را، که اوگریوس دچارش شده بود، دریافت. اوگریوس در میانهٔ پنجاه‌سالگی‌اش، بعد از بیماری مختصری در سال ۳۹۹ از دنیا رفت. بعد از آن سال، اسقف اعظم، تئوفیلوس، علیه دوستان اوگریوس شد، ایشان را به الحاد محکوم کرد و از مصر بیرونشان راند. او ایشان را به ترویج گستاخانه‌ترین تفکرات اوریگن، عالم کتاب مقدسی قرن سوم، متهم کرد. یکی از این تفکرات، این فرضیهٔ اوریگن بود که همهٔ انسان‌ها در کنار تمامی موجودات روحانی دیگر، روزگاری همچون نفوسی (minds) متحد با خدا، ازلی بودند، اما دچار هبوطی پیشابهبستی (pre eden) در قامت ارواح (psyches) شدند، و خدا نیز در عوض، این ارواح هبوط‌کرده را با خلق جهان مادی‌ای که می‌شناسیمش نجات داد. فرضیهٔ دیگر اوریگن این بود که همهٔ انسان‌ها در رستگاری کیهانی فرجامین (apokatastasis)، نجات خواهند یافت.

شورای دوم قسطنطنیه ۱۵۰ سال بعد در سال ۵۵۳، اوگریوس و اورینگن را پس از مرگشان محکوم شناخت. اوگریوس نیز به مانند دیگرانی که انگ الحاد می‌خورند، دچار محکومیت یاد (damnatio memoriae (condemnation of memory)<sup>۱۵</sup> شد. نامش به‌شدت به محاق رفت، و نوشته‌های بی‌شمارش در پرده شد. جالب اینکه اغلب آثارش باقی ماند.

### طب الأمثال<sup>۱۶</sup>

ماندگاری نوشته‌های اوگریوس به ویژگی مغفول‌مانده‌ای از عرفان اشاره دارد: و آن خواندن [آثار] برای مردمی است که متون عرفانی را برای سده‌های متمادی حفظ می‌کنند. خطاطان راهب، همان‌هایی که همچون خود اوگریوس با رونویسی از نسخ خطی روزگار می‌گذرانیدند، برای چندین قرن به رونویسی از آثارش ادامه دادند، و مجموعه نوشته‌هایش به آهستگی در جهان مسیحیت باستان، به‌ویژه در شرق، آن سوی مرزهای امپراتوری روم، پراکنده شد. برخی آثار اصلی او به زبان یونانی گم شد، اما مفادشان در آغوش انبوهی از ترجمه‌های سریانی، ارمنی، قبطی، عربی و حبشی حفظ شد. متون دیگر نیز در جامه‌مبدل، با منسوب‌کردنشان به آباء قدیسی چون باسیل قیساریه‌ای یا نیلوس آنکارایی (Nilus of Ancyra)، محفوظ ماندند. چرا این آثار حفظ شدند؟ زیرا خطاطان راهبی که آنها را می‌خواندند، در واقع در آنها مکاشفات روان‌شناختی و عرفانی آنچنان عمیقی می‌یافتند که نمی‌توانستند دورشان اندازند. صرفاً در قرن بیستم بود که عالمان به کشف آثار اوگریوس همت گماردند، و آرام‌آرام عظمت کارش را نمایاندند. داستان این کشف به مثابه پیچ و خم‌های داستان پلیسی شیرینی است.<sup>۱۷</sup>

در اواسط قرن بیستم، عالمان فرانسوی‌زبان دریافتند که اوگریوس یکی از تأثیرگذارترین شخصیت‌های تاریخ معنویت مسیحی بوده است، اگرچه این تأثیرگذاری، در پس پرده، و اغلب ناشناخته بوده است.<sup>۱۸</sup> متأله سوئیسی، هانز ارز فان بالتازار (Hans

Urs von Balthasar) مدعی شد اوگریوس «حاکم بلامنازع کل الاهیات عرفانی سریانی و ییزانسی است، و ... به شکلی تعیین کننده، آموزه‌های عرفانی و رهبانی غرب را نیز متأثر کرده است».<sup>۱۹</sup> جهان انگلیسی‌زبان در فهم این تحولات بسیار کند بوده است. البته استثنائاتی هم بوده‌اند. تامز مرثن در پژوهشش در باب آباء صحرا، مطلع از یافته‌های عالمان فرانسوی، به اوگریوس پرداخته است.<sup>۲۰</sup> در ۱۹۷۲، شاگرد مرتن، جان ادس بمبرگر (John eudes bamberger) اولین ترجمه از [آثار] اوگریوس را به انگلیسی منتشر کرد.<sup>۲۱</sup> سرانجام در سال ۲۰۰۳ بود که ترجمه تقریباً کاملی از [آثار] اوگریوس در دسترس جهان انگلیسی‌زبان قرار گرفت.<sup>۲۲</sup>

معروف‌ترین آثار اوگریوس، مجموعه‌هایی است از بندهای شماره‌گذاری شده موجز که «ابواب» (Chapters (kephalaia)) نامیده می‌شوند. بسیاری از آنها مثل هستند؛ از باب نمونه: «اگر شما خداشناس [حکیم] باشید، صادقانه عبادت می‌کنید؛ و اگر صادقانه عبادت کنید، خداشناس [حکیم] می‌شوید».<sup>۲۳</sup> برخی دیگر شبیه تعاریف‌اند. یکی از این تعاریف مشهور چنین است: «نیایش، معراج نفس به سوی خدا است».<sup>۲۴</sup> راهب (The Monk (praktikos)) معروف‌ترین اثر اوگریوس، گلچینی است از صد باب، که امراض نفس را، که او «خواطر» (thoughts) هشت‌گانه می‌خواندشان، برمی‌شمرد و می‌شناساند. این کتاب، اولین نمونه معروف از ژانر صد باب یا «قرن» (century) است، که دیگر نویسندگان عرفانی یونانی، مثل دیودوشوس فتیکی (Diodochus of photice) و ماکسیموس توبه‌نیوش (Maximus confessor) از آن تقلید کرده‌اند.

کتاب راهب، آنچنان که خود اوگریوس اذعان می‌دارد، اولین جلد از کتابی سه‌جلدی است.<sup>۲۵</sup> دومین جلد، عرفان (Gnostic(gnostikos)) نام دارد، رساله‌ای ۵۰ بابی که به راهبان منتهی، چگونگی هدایت حلقه مریدانشان را نشان می‌دهد. سومین جلد، ابواب عرفان (Gnostic chapters (Kephalaia gnostica))، کتابی بحث‌برانگیز، است: رساله‌ای پراکنده در ۵۴۰ باب در آفرینش و مشیت الاهی. چندین اثر [از او] از قبیل ابوابی در نیایش

بی صورت (Imageless contemplation) تأکید دارند، و طرح سیر الی الله روح را درمی اندازند. یک شق از امثال شماره گذاری شده او گریوس، [کتاب] ضد براهین (*Counter-arguments (Antirrhetikos)*) او است، فهرستی از ۴۹۸ وسوسه، که ذیل «خواطر» هشت گانه گنجانده شده اند، و با نقل قول های کتاب مقدسی مناسب همراه اند. او گریوس از الگوی عیسی الهام می گرفت، که در بیابان با شیطان رفتار قاطعانه کرد و با آیه های کوتاه کتاب مقدسی، بطلانش را ثابت کرد. همچنین، او گریوس دو کتاب مقدماتی برای *الوگیوس (To Eulogius)*، و *اصول زندگانی رهبانی (Foundations of the Monastic Life)* را نیز نگاشت. آثار کمتر معروف او تفاسیر کتاب مقدسی اش از مزامیر، امثال، کتاب جامعه، ایوب و لوقا است. این تفاسیر، آیه به آیه پیش نمی روند، بلکه نکات موجزی (scholia) را در باب آیات دشوار پیش می نهند. نهایتاً اینکه ۶۴ نامه از او گریوس باقی مانده است. معروف ترین آنها نامه اش به ملنیا است، که در آن چشم اندازی از رستگاری کیهانی را ترسیم می کند.

او گریوس، ساده نویس نیست. ابواب [کتب] او روایات حکمی سنگینی است که باید گره گشایی، حتی رمز گشایی، شود. اینکه او گریوس [گونه ادبی] امثال را برمی گزیند، هم در ادبیات عرفی یونانی و هم در خود کتاب مقدس سابقه داشته، اما به نظر می رسد او این بستر ادبی را به دلیل تجربه رهبانی اش در صحرا برگزیده است. لب معنویت صحرا آن مواجهه خطیری بود که در آن راهب از پیر صاحب کرامت، استدعای «کلمه رستگاری» (Word of Salvation) داشت. نمونه ای کهن از آن را در داستان آغازین ماکاریوس و راهب جوان مشاهده کردیم. صدها نمونه از مواجهات این چنینی در مجموعه های عظیمی همچون *روایات آباء (Sayings of the Fathers (Apophtegmata Partum))*، یا *روایات پیران (Sayings of the Old Men (Verba Senirum))*، ثبت و جمع آوری شد که قرن بعدی در جهان مسیحی منتشر شد، و به بسیاری از زبان های مسیحیت

باستان، نه فقط به یونانی و لاتین، که به قبطی، سریانی، ارمنی و حبشی نیز ترجمه شد. این مجموعه‌ها داستان‌هایی از راهبان نسل اوگریوس را در خود جای داده‌اند، اما ثبت، ضبط و جمع‌آوری‌شان یک قرن بعد انجام شده است.

قدیمی‌ترین مجموعه ثبت‌شده متعلق به اوگریوس است. او مجموعه کوچکی را ضمیمه رساله‌اش، *راهب*، کرده است. اوگریوس خود را مسئول ثبت سنت شفاهی ارزشمندی می‌دانسته است: «صراط‌های مستقیمی که راهبان پیش از ما گذرانیده‌اند»، تا به واسطه آنها «باشد که خود را اصلاح کنیم»؛<sup>۲۶</sup> «بر ما است که پیران خود را چونان فرشتگان تکریم کنیم، زیرا ایشان‌اند که از پس تقلاها [ی زندگی دنیوی] تدهینمان می‌کنند، و زخم‌هایی را شفا می‌بخشند که وحوش سبب شده‌اند».<sup>۲۷</sup> برخی مفسران جدید بر بداعت و نخبگی اندیشگی اوگریوس اصرار دارند. [اما] قطعاً او خود را این‌گونه نمی‌دیده است. پیشه اوگریوس خطاطی بوده، و با رونویسی [از نسخ]، خود را مسئول حفظ حکمتی گران‌بها، از طریق انتقال کلام شفاهی به متن مکتوب می‌دیده است. حکمتی که او مکتوب کرد گذرگاهی شد برای رهروان، و پناهگاهی برای گمراهان؛ تدهینی که آدمی را برای تقلاهای ناگزیر [دنیا] توانا می‌کند، و دوابی که زخم‌های ناگزیر [دنیا] را شفا می‌بخشد.

### خواطر شیطانی

صحاری، امکان خطرناکی است. خطرها صرفاً جسمانی نیست. تهدیدهای روحی معنوی نیز به همان اندازه خطرناک‌اند. ادبیات رهبانی کهن، به زیبایی‌های خشک و ساده صحرا، چندان وجه رمانتیک نداده‌اند. مسیحیان اولیه، صحرا را سرزمین شیطان، بی‌شور زندگی، و محل زندگی ارواح می‌دانستند. به باور ایشان، شیاطین حق تصرف عدوانی دیرینه [در صحرا] داشتند. لذا هنگامی که راهبان نخستین رحل اقامت در صحرا افکندند، باید این همسایگان بدخلق و مزاحم را بیرون می‌رانند. مبارزه با شیاطین موضوعی برجسته در زندگانی آنتونی (*Life of Antony*)، کتاب معروف آتانازیوس، اولین

اثر عظیم در ادبیات رهبانی است، متنی که الگوی تمامی سیره‌نویسی غربی بعد از خودش شد.

شیاطین نقش پُرننگی در نوشته‌های او گریوس دارند. او روان‌شناس خبره روح بود، و حجم انبوهی از آثارش به ترسیم ماهیت و شبکه پیچیده وساوس شیطانی‌ای اختصاص یافته که در کمین خداجویان است. از منظر او گریوس، شیاطین از رهگذر وساوس نفسانی، که او «خواطر» (logismoi) می‌خواندشان، به راهبان هجوم می‌آورند. او گریوس در چندین رساله، خواطر هشت‌گانه مهلک را، که به صورت سلسله‌مراتبی انتظام یافته‌اند، مشخص می‌کند: ۱. شکم‌پرستی، ۲. زنا، ۳. پول‌پرستی، ۴. حزن، ۵. غضب، ۶. ملال (رخوت)، ۷. تکبر، ۸. عجب.<sup>۲۸</sup> این فهرست باید آشنا باشد. فهرستی که با برخی جرح و تعدیل‌ها، به «هفت گناه کبیره» تبدیل می‌شود، و نقش برجسته‌ای در معنویت قرون وسطا ایفا می‌کند. دانه آنها را در تعریف جغرافیای زندگی پس از مرگ، دوزخ و برزخ به کار می‌بندد. کسی که نظام اندیشگی او گریوس را وارد غرب لاتین‌زبان می‌کند، شاگرد او جان کاسین (John Cassian) است: همان کسی که پیچیدگی‌های این نظام را در دو کتاب خودش به نام‌های نهادها (Institutes) و گفت‌وگوها (Conferences) توضیح می‌دهد. بگذارید برای اینکه شمه‌ای از فراست روان‌شناختی او گریوس را دریابیم، به توصیف او از یکی از این خواطر هشت‌گانه، یعنی ملال (acedia)، نگاهی بیندازیم. اصطلاح یونانی acedia هیچ معادل مناسبی در انگلیسی ندارد. اهالی قرون وسطا از اصطلاح موصوف، «تنبلی» (Sloth) را افاده می‌کردند، اما این معنا، مراد او گریوس نبود. جان کاسین آن را در زبان لاتین «دل‌زدگی» (Weariness of Heart (Taedium Cordis)) ترجمه کرده است.<sup>۲۹</sup> بسیاری از مترجمان جدید نیز آن را «سسستی» (listlessness) ترجمه می‌کنند. به باور من، بهترین راه، مراجعه به اصل توصیف او گریوس است. بدین قرار که:

شیطان آکدیا (acedia)، که آن را شیطان نیم‌روزی (مقایسه کنید با مزامیر ۹۰: ۶) نیز می‌خوانند، ظالم‌ترین شیاطین است. حوالی ساعت چهارم (ده صبح) به راهب هجوم می‌آورد، و تا ساعت هشتم (دو بعد از ظهر) نفس او را تحت محاصره درمی‌آورد. اول از همه، چنان می‌نمایاند که گویی خورشید به کندی حرکت می‌کند، یا اصلاً حرکت نمی‌کند، و اینکه گویی روز، پنجاه ساعت به درازا می‌کشد. سپس راهب را وادار می‌کند که متصل به پنجره‌ها نگاه کند، که از حجره بیرون بپرد، و خورشید را ببیند که چقدر مانده به ساعت نهم (سه بعد از ظهر)، و این سوی و آن سوی را بپاید که شاید یکی از برادران ... و فراتر از این، او نفرت از مکان و وضعیت خود زندگی، و کار یدی، و نیز این اندیشه را به راهب القا می‌کند که عشق از میان برادران رخت بر بسته است، و هیچ کسی نیست که تسلیش بخشد. و چنانچه در این روزها کسی راهب را آزرده باشد، در اینجا نیز شیطان موصوف از این موقعیت استفاده می‌کند تا به نفرت او (از مکان) بیفزاید. او راهب را به سودای امکان دیگر سوق می‌دهد؛ امکانی که در آنها راهب می‌تواند به راحتی استطاعت برآورده کردن نیازهایش را داشته باشد، و پیشه‌ای راحت‌تر و پُربارتر پیش گیرد؛ او به راهب تلقین می‌کند که رضای الاهی در بودن در مکان خاص نیست: زیرا کتاب مقدس می‌گوید خدا را همه جا می‌توان عبادت کرد. او در کنار این القائات، خاطره خویشان نزدیک و زندگی قبلی راهب را در او زنده می‌کند؛ مسیر طولانی زندگی [پیش رو] و مصائب رهبانیت را پیش چشمانش به تصویر می‌کشد؛ و به قول معروف به هر دری می‌زند تا راهب، حجره‌اش را ترک گوید و از آوردگاه بگریزد. هیچ شیطان دیگری، بلافاصله، پس از این شیطان نمی‌آید: بعد از این مبارزه، حال صلح و سرور وصف‌ناشدنی‌ای در نفس پدید می‌آید.<sup>۳۰</sup>

اوگریوس در اینجا تصویری از ملال (boredom) پیش می‌نهد. همه ما با احساسی که هنگام گُند سپری شدن زمان دست می‌دهد، «وقتی روز به نظر پنجاه ساعت به درازا می‌کشد»، آشنا هستیم. توجه کنید که اوگریوس به چه نحوی از پنجره بیرون نگاه کردن مدام راهب را برای اینکه ببیند چقدر به ساعت سه (بعد از ظهر) مانده است توصیف

می‌کند. ساعت سه بعد از ظهر، زمانی بود که راهبان در مصر وعده یک‌بار در روزشان را می‌خوردند. اوگریوس از آکدیا با نام شیطان نیم‌روزی یاد می‌کند، عبارتی که از مزامیر (۶:۶۰) به عاریت گرفته است. این شیطان ملال، در لباس تاریکی، همانند شیطان زنا، هجوم نمی‌آورد. در عوض، در روشنایی گسترده روز حمله‌ور می‌شود: از ساعت ده صبح تا دو بعد از ظهر، زمانی که آفتاب بر ستیغ است، و گرمای نیم‌روزی نهایت توان آدمی را تحلیل، و جمعیت خاطرش را به یغما می‌برد. این شیطان، راهب را اغوا می‌کند تا با یکنواختی ملال‌انگیز زندگی‌اش چشم در چشم شود. در اینجا اوگریوس به گونه‌ای استادانه فراز و فرودهای احساسات راهب را توصیف می‌کند. او از یک طرف، از زندگانی مضیق، محدودیت‌های حجره، ملال از کار یدی، و ضعف‌های هم‌قطاران رهبانی‌اش بدش می‌آید، و از طرف دیگر، سرشار از آرزوهای خیال‌اندیشانه است: برای خانواده‌اش، زندگانی پیشین‌اش، و زندگی در جایی دیگر، هر جای دیگر. می‌بینیم که اوگریوس در تشخیص بهانه‌هایی که انسان‌های مذهبی برای پوشاندن اصل موضوع بدانها متوسل می‌شوند استاد است. در اینجا راهب از اینکه چطور زندگی جمعی، رو به زوال است، و چطور این زندگی، شفقت ناب مسیحی‌اش را از دست داده است، شکوه می‌کند. راهب به بدیهیات متوسل می‌شود: البته که خداوند را می‌شود در همه جا عبادت کرد. اما این خودفریبی است، نیرنگی است در توجیه برنامه‌های او برای عزیمت به جایی دیگر، هر جا که باشد. اوگریوس در رساله‌ای دیگر، اشاره دارد که چطور «راهب ملول پیشنهاد عیادت از بیماران را می‌دهد، اما در واقع در پی رسیدن به آرزوی خود است».<sup>۳۱</sup> اعمال خوب می‌توانند سرپوشی باشند بر بیم‌های عمیق و وساوس پنهانی.

راهب ملول، در تمنای گریز است، در تمنای نوعی مشغولیت، هر نوع که باشد. به این عبارت اوگریوس دقت کنید: «که شاید یکی از برادران ...». اوگریوس از این شبه‌جمله استفاده می‌کند تا بی‌قراری مشتاقانه راهب را که نگاهی به پنجره دوخته شده است، و امید وافر دارد که میهمانی سر رسد، نشان دهد. راهب در حسرت هم‌صحبتی



است، تا از این ملال نفس گیر بگریزد. اوگریوس در رساله *خواطر هشت گانه/ش* این جوش و خروش را برجسته می‌کند: «چشمان راهب ملول، مدام خیره به در است، و ذهنش مردمانی را که به دیدارش می‌آیند تخیل می‌کند. در، غرغری می‌کند، و او از جایش می‌پرد؛ صدایی می‌شنود و بر روی پنجره می‌جهد، آن قدر آنجا می‌نشیند که خشکش میزند». <sup>۳۲</sup> اوگریوس در ادامه تصویری از راهبی ترسیم می‌کند که از ملال مطالعه [کتاب‌های] معنوی به ستوه آمده است:

راهب ملول هنگام مطالعه [کتاب‌های معنوی] بسیار خمیازه می‌کشد، و به راحتی، نرم‌نرمک به خواب می‌شود؛ چشم‌هایش را می‌مالد، دست‌هایش را به طرفین کش می‌دهد، چشم‌هایش را از کتاب می‌گیرد، به دیوار خیره می‌شود، و دوباره برای زمان کوتاهی مشغول خواندن می‌شود؛ سیری از لابه‌لای صفحات می‌کند، مشتاقانه در انتظار پایان کتاب است، صفحات را می‌شمرد ... از نوشته و صفحه‌آرایی (حواشی) کتاب ایراد می‌گیرد. نهایتاً کتاب را می‌بندد، و زیر سرش می‌گذارد، و در خواب می‌شود، اما نه خوابی چندان عمیق، چراکه گرسنگی، نفس را بیدار، و مجبورش می‌کند در اندیشه نیازهایش باشد. <sup>۳۳</sup>

اوگریوس در اینجا از حقیقت این ملال ناآرام گره می‌گشاید: از خمیازه کشیدن، چشمان بی‌قرار، ایرادگیری‌های جزئی، عجز در تمرکز بر هیچ، و حتی خواب. عنایت داشته باشید که چگونه راهب از سبک نوشتاری و صحافی کتاب خرده می‌گیرد؛ ملاحظاتی جالب از جانب نویسنده و خطاطی حرفه‌ای. امروزه اغلب از مباحث شیطان‌شناسی (demonology) خوشمان نمی‌آید. شاید برخی خوانندگان وجود شیاطین را بپذیرند و برخی نپذیرند. این موضوع ربطی به بحث ما ندارد. موضوع اینجا است که چگونه شیطان‌شناسی، دست‌کم در شکل قدیمی‌اش، با عرفان همخوانی دارد. مسیحیت نزد اوگریوس و معاصرانش، همان سیر الی‌الله است. اوگریوس در پی آن بود که نه فقط راهبران، بلکه راهزنان ما در مسیر الی‌الله را نیز نشان دهد. در اینجا است که شیاطین مطرح می‌شوند. ایشان موانع راه‌اند. راهزنان‌اند. آنها ما را به بیراهه‌های پُرپیچ و خم، و

هر آینه هلاکت بار می‌کشانند. از شعور ما علیه ما استفاده می‌کنند. بر ضعف‌های ما وقوف دارند، و از آنها برای ضایع کردن ما استفاده می‌کنند.

از منظر اوگریوس، شیطان‌شناسی لازمه خودشناسی است، و بالعکس. در واقع، شیطان‌شناسی بعد مهجور الاهیات عرفانی است. به باور اوگریوس، شناخت «خواطر» شیطانی، به منظور آماده‌شدن برای معراج الاهی است. این بخش مهمی از دانش پزشکی [معنوی] معتبر است. دیوید برک (David Brakke) در اثر استادانه‌اش مسما به شیاطین و خودسازی راهب (Satans and the Making of the Monk)، معتقد است نزد اوگریوس و بسیاری از دیگر الاهی‌دانان نخستین، شیاطین، هر قدر هم که برای خودشان شر باشند، برای پرورش راهبان ضروری‌اند.<sup>۳۴</sup> راهبان باستان با پهلوانان مقایسه می‌شدند، و خود نیز آن را می‌پذیرفتند. مجدداً به متن نگاه کنید، آنجا که اوگریوس از تسلیم شدن در برابر ملال (acedia) و «گریز از آوردگاه»، همچون پهلوانی بزدل، سخن می‌راند. راهبان، زهاد بودند، و واژه یونانی asceticism پیش از آنکه اصطلاحی معنوی باشد، اصطلاحی ورزشی بود. معنایش «تمرین» می‌شد، و تمرین پهلوانی، درست مثل امروز اقتضا می‌کرد فرد برای رسیدن به اوج پهلوانی، به بسیاری از چیزها پشت پا زند، و بدنش را به طرق مختلف تربیت کند. راهبان باستان، روش‌های تمرینی خاص خود داشتند. برخی از این روش‌ها ترک [فعل] بود، و برخی آداب تربیت.

بعضی از آنها به اموال، خانواده و ازدواج پشت پا می‌زدند. بعضی نیز چون اوگریوس، مناظر خشک و دورافتاده‌ای چون صحاری را برای زندگی برمی‌گزیدند. ایشان آداب تربیتی‌ای (چون روزه‌داری، شب‌زنده‌داری، و ساده‌زیستی) را نیز به طبیعت خشن موصوف می‌افزودند. از نگاه اوگریوس، شیاطین جزء واجب خودسازی راهبان بودند. آنها حریف تمرینی راهب بودند. کشتی گرفتن با شیاطین درونی فرد، جزء ضروری پهلوان پهلوانان شدن است. البته که شیاطین قصد تجهیز بهتر راهبان برای سیر الی‌الله را ندارند. اما همان‌گونه که اوگریوس باور داشت، شیاطین، غلامان ناخواسته

خدا، و واسطه‌های ناخواسته و نادانسته لطف الاهی بودند، چراکه کمک می‌کردند تا راهب خود را منزّه کند، چشمانش را به آنچه بود بگشاید، و به خبائث گذشته‌اش بیندیشد.

### نقشه سیر الی الله

اوگریوس از پیش‌قراولان طراحی عرفانی بود. او زندگی معنوی را به دو صورت یا دو مرحله تقسیم می‌کرد: زندگی با عمل زاهدانه، و زندگی با معرفت عارفانه (برای مشاهده نموداری که مطالب زیر را نشان می‌دهد، نک: شکل ۷. ۱).

### عمل زاهدانه

اوگریوس نخستین مرحله از عمل زاهدانه را با دقت تمام تعریف می‌کند: «عمل زاهدانه، روشی معنوی برای تزکیه نفس اماره است».<sup>۳۵</sup> اوگریوس بر آن بود که نفس آدمی سه قوه دارد: عاقله، شهویه، غضبیه.<sup>۳۶</sup> دو قوای زیرین (شهویه و غضبیه) در کنار هم «نفس اماره» را شکل می‌دهند. زندگی زاهدانه مستلزم تزکیه این دو است. تزکیه شهوت یعنی مهار امیال و تمنیات و توهّمات جنسی، و خواهش‌های بی‌پایان؛ همه امیال و آرزوهایی که نُزّهت دل را می‌آیند. تزکیه غضب نیز یعنی مهار خشم‌ها، بیم‌ها، و کدورت‌های پنهان؛ همه آن نیروهای لجام‌گسیخته‌ای که در اعماق قلب آدمی در کمین‌اند. تزکیه باید تا عمیق‌ترین لایه‌های جان آدمی نفوذ کند. از تزکیه که صحبت می‌شود، چهره‌ای منفی از مشق معنوی نمایان می‌شود. اما اوگریوس چهره مثبت زهد را نیز نشان می‌دهد: کسب فضیلت.

اوگریوس در بابی مهم در کتاب *راهب* می‌گوید هر قدر راهب تعالی یابد، به همان اندازه از قوای مختلف نفس، فضایل مختلف زاده می‌شود. از قوه عاقله، حزم (prudence)، فهم (understanding) و معرفت (wisdom) پدیدار می‌شود؛ از قوه شهویه، شجاعت و صبر؛ و از قوه غضبیه، عفت، عطوفت و ورع. سرانجام اینکه فضیلت

عدالت در سراسر قلمرو روح جاری می‌شود، و به «هماهنگی و همسرایی بین قوای نفس» می‌انجامد.<sup>۳۷</sup> از منظر اوگریوس، راهبی که در زندگی معنوی تعالی می‌یابد، قوای نفسانی‌اش گرد هم می‌آیند تا باز یکی شوند، و آنچنان که خداوند ازلاً مقدر کرده است در کار شوند.

عمل زاهدانه (praktike)			معرفت عارفانه (gnostike)	
آغاز: ایمان، ترس از خدا	→	هدف: بی‌هووی‌بی (apatheia)	آغاز: تدبیر (شهود) در طبیعت (physike)	هدف: معرفت به تثلیث (theologia)
هدف (تخلیه): رهایی از اهواء	→	علائم بی‌هووی‌بی: ۱. آرامش در انجام امور زندگی روزمره ۲. آرامش در مشاهده صور در رویاها ۳. روح شروع به دیدن نور خودش می‌کند	هدف (تخلیه): رهایی از جهل	هدف (تخلیه): کسب معرفت
خواطر هشنگانه (logismoi)	قوای سه‌گانه‌ی نفس آدمی	مورده‌حصول فضائل	سطح زیرین تدبیر در طبیعت (physike)	سطح زیرین معرفت‌الله (theologike)
۸. عجب ۷. تکبر	الف. قوه عقلیه (logistikon)	حزم فهم معرفت	تدبیر در طبیعت ثانویه (در اجسام)	تدبیر در طبیعت اولیه (معنوی)
۶. سستی (acedia) ۵. غضب ۴. ملال	ب. قوه غضبیه اهواء نفسانی (thymos)			
۳. پول‌پرستی ۲. زنا ۱. شکم‌پرستی	ج. قوه شهویه اهواء جسمانی (epithymos)	عفت عطوفت ورع	نتایج بی‌هووی‌بی: عشق (agape)	

شکل ۷.۱. نقشه اوگریوس برای تعالی معنوی

### بی‌هوایی<sup>۳۸</sup> و نتایج آن

هدف از مرحله آغازین عمل زاهدانه، رهایی است. راهب در پی رهایی از اهواء، و امیال و تمنیات سرکش نفسانی است. اوگریوس می‌گوید: «زاهد کسی است که در نفس اماره‌اش به بی‌هوایی (apatheia) دست یازیده باشد».<sup>۳۹</sup> در اینجا «بی‌هوایی» اصطلاحی کلیدی است. این اصطلاح هیچ ربطی به «بی‌احساسی» (apathy) یا بی‌عاطفگی ندارد؛

«بلکه بی‌هوایی، مقامی آرام از نفس عاقله است؛ و از مهربانی و کف نفس زاده می‌شود».<sup>۴۰</sup> اصطلاح *apatheia* را در اصل رواقیان به کار می‌بردند؛ اما الهی‌دانان مسیحی آن را آن خود کردند و در راستای اهدافشان به کار گرفتند. آباء کلیسا مثل آتاناسیوس اغلب مسیح را «بی‌هوا» (*passionless*) می‌نامیدند.<sup>۴۱</sup> دغدغه اصلی اوگریوس، عبادت بود، و در نظر او اهواء، راهزن عبادت حقیقی‌اند: «دویدن با پاهای بسته مُحال است، روحی که برده اهواء و امیال است نیز نمی‌تواند به مقام عبادت معنوی دست یازد، چراکه تصورات نفسانی سرشار از حرارت، او را از جا کنده‌اند و می‌چرخانند، و چنین روحی را یارای رسیدن به مقام امن نیست».<sup>۴۲</sup>

آنچنان که اوگریوس توصیف می‌کند بی‌هوایی، مقام همه یا هیچ نیست. درجاتی بر آن مترتب است. به موضوع سلامتی بیندیشید. می‌توان انسانی را سالم دانست، به این معنا که بیماری‌ای نداشته باشد. سپس صحت و سلامتی فوق‌العاده و ورزشکاری نخبه را نیز در نظر آورید. نزد اوگریوس، *apatheia* سلامت روحی را می‌رساند.<sup>۴۳</sup> صرف اینکه فرد به بی‌هوایی رسیده است، به معنای آن نیست که فراز و فرودهای خواطر به پایان آمده‌اند. بلکه خواطر، دیگر توان برهم‌زدن کف نفس را ندارند. زاهد در جریان بیداری آگاهی، از آرامشی موزون محظوظ می‌شود. این آرامش حتی به [ضمیر] ناخودآگاه و رؤیایها تسری می‌یابد: «محک بی‌هوایی این است که نفس ... در برابر تخیلات سرکشی که در طول خواب بیدار می‌شوند، آرام می‌ماند».<sup>۴۴</sup> در اینجا اوگریوس کشفی را شهود می‌کند که در روان‌شناسی قرن بیستم پرورانده می‌شود: اینکه رؤیایها خبر از سلامت روح ما می‌دهند.

بی‌هوایی اوگریوس آرامشی نسبی است در منتهی‌الیه طوفان [زندگی]، و آرامشی واقع‌گرایانه (مبنی بر) اینکه همچنان باید با نگرانی‌های روزمره زندگی مواجه شد. نیل به بی‌هوایی، نشانه تعالی بود، اما هرگز تضمین قدسیت نبود. اوگریوس می‌دانست که حتی راهبان منتهی، در معرض سقوط، آن هم سقوطی مهلک، بودند.<sup>۴۵</sup> او همچنان باور

داشت که راهب پس از سال‌ها مشق [زهد]، می‌تواند و باید به میزانی از سکینه حقیقی دست یابد. او گریوس می‌گوید «عشق (Love (agape)، زاده بی‌هوایی است»؛ «هدف واپسین زندگی زاهدانه، عشق است».<sup>۴۶</sup> این نکته‌ای مهم و نادیده گرفته شده است. زندگی زاهدانه به معنای سلب، خود را محروم کردن از این و آن نیست، بلکه آموختن عشق است.

دست آخر اینکه زندگی زاهدانه انسان را به رهایی می‌رساند تا به دیگران عشق بورزد، به دور از منویات پنهانی و مقاصد نهانی. او گریوس به این نکته در باب پایانی راهب تأکید می‌کند: «وظیفه عشق آن است که خود را بر تمامی صورت‌های الهی عیان کند، تا جایی که هر قدر ممکن است شبیه مثل اعلایشان شوند، فارغ از اینکه چطور شیاطین همه هنرشان را به کار می‌بندند تا این صورت‌ها را بیالایند».<sup>۴۷</sup> این سخن نیاز به کمی گره‌گشایی دارد. هنگامی که او گریوس می‌گوید: «تمامی صورت‌های الهی»، منظورش «تمامی انسان‌ها است»؛ وقتی هم که از «مثل اعلا» سخن می‌راند، مقصودش مسیح است. او گریوس می‌گوید عشق به ما می‌آموزد تا انسان‌های دیگر را نیز به مثابه نگاه‌های لطیف و مقدس مسیح ببینیم؛ کسی که صورت حقیقی خدا، و مثل اعلا آن چیزی است که انسان باید باشد. دیدن مسیح در دیگران به خاطر «آلایش‌ها [ی نفس]» ساده نیست. برخی از آدمیان آسپیمان می‌زنند، برخی آزارمان می‌دهند، و برخی تمایلات شیطانی عمیق دارند. او گریوس معتقد است تیر نگاه عشق باید همه این آلایش‌ها را بشکافد، و عزت الهی‌ای را دریابد که [در آنها] مستور است. او گریوس، واقع‌گرا نیز بود: «نمی‌شود به همه برادران به یک اندازه عشق ورزید، اما می‌شود روابطمان را با ایشان بر بنیاد بی‌طمعی، و جدای از کینه و نفرت استوار کنیم».<sup>۴۸</sup> عشق، مقدمه ورود به مرحله بعدی، یعنی معرفت عارفانه، می‌شود.<sup>۴۹</sup>

### معرفت عارفانه

او گریوس مرحله دوم را gnostika، مشتق از واژه یونانی gnosis، به معنای «معرفت»، «زندگی با معرفت عارفانه» می‌خواند. راهب در اینجا نوعی زندگی با تدبیر [شهودی] را در پیش

می‌گیرد. این بدان معنا نیست که او زندگی زاهدانه را ترک می‌گوید. ریاضات زاهدانه ادامه می‌یابند، و زمینه‌های تعالی را فراهم می‌آورند. نقطه آغازین مرحله دوم، تدبیر در آفرینش است. اصطلاحی که او گریوس استفاده می‌کند *physike* است، که معنای دقیقش «طبیعیات» می‌شود. او به مطالعه علمی طبیعت اشاره ندارد. *physike* موهبت مشاهده حضور الهی در آفرینش، و «عیان‌دیدن حقیقت مستور در مخلوقات است».<sup>۵۰</sup> او گریوس این معرفت را «معرفت طبیعیات» (*natural knowledge (gnosis physike)*)، یا «تدبیر [شهود]» (*contemplation (theoria)*) می‌خواند. معرفت مزبور دو مرحله فرعی دارد: «مشاهده طبیعت ثانویه»، که در آن راهب، زیبایی عیان و نظم مخلوقات جهان، و طبیعت به مثابه کُل، و هر آنچه را در جنبه حواس می‌گنجد مشاهده می‌کند؛ و «مشاهده طبیعت اولیه»، که در آن شهود راهب از شکوه مشهود پرده برمی‌دارد، تا مخلوقات مستور و نیز کلیت نظم نامشهود [غیبی] خلقت را دریابد. نزد او گریوس، جهان مشهود، توسط مسیح، کلمه خدا (لوگوس)، خلق شده است. مسیح، کلمه خدا، «نوامیس» (*principles (logoi)*) نامشهود [غیبی] قطعی‌ای را در جهان مشهود القا کرد، که همان‌ها معماری و قاموس طبیعی (*ecology*) مستور در زیر ظاهر مشهود جهان و در آینده تاریخ را تعیین می‌کنند. در مرحله اول عشق از دل بی‌هوایی می‌شکفت؛ در مرحله دوم، معرفت عارفانه الهی از دل شهود [تدبیر] شکوفا می‌شود. اصطلاحی که او گریوس استفاده می‌کند «حکمت الهی» است.<sup>۵۱</sup> ما اغلب می‌پنداریم که حکمت الهی، رشته‌ای دانشگاهی است، چیزی که در کلاس درس یا کتاب خوانده می‌شود. او گریوس آن را برنامه‌ای دانشگاهی نمی‌داند، بلکه مشق شهودش می‌خواند. حکمت الهی، از نظر او، معرفت‌الله است، که نه از کتاب‌ها بلکه از نیایش حاصل می‌شود. او در ارزش خواندن، مطالعه و تعقل، یا اصول تعبدی (*dogma*)، آداب عبادت (*liturgy*) و مرجعیت کلیسا تشکیک نمی‌کند. اما نزد او حکمت الهی، مواجهه نفس نیایشگر با خدا است. این همان نکته‌ای است که اساس موعظه معروف او است: «اگر شما خداشناس [حکیم] باشید، صادقانه عبادت می‌کنید؛ و اگر صادقانه عبادت کنید، خداشناس [حکیم] می‌شوید».<sup>۵۲</sup> و آنچه نفس

نیایشگر با آن مواجه می‌شود تثلیث است: پدر، پسر و روح‌القدس. تثلیث مقدس، از نگاه اوگریوس، از لحاظ فهم تجربی، همان تعریف ملکوت خدا است.<sup>۳</sup> «عارف» (gnostic)، اصطلاح اوگریوس برای راهب منتهی، فقط اهل باطن، [یعنی] کسی که به آرامش موزون روح، و مهار دقیق شیاطین درونی رسیده است، نبود. عارف، پیر (abba) نیز بود. او مریدانی به گرد خویش داشت، و در قامت معلم و مرشد معنوی، مسئولیت‌های سنگینی بر گرده‌اش بود. اوگریوس از عارف به عنوان «فردی که برای ناپاکان، نقش نمک و برای پاکان، نقش نور را دارد»، دفاع می‌کند.<sup>۴</sup>

این تقسیم‌بندی بین «ناپاکان» و «پاکان»، مبتدیان و منتهیان، تقسیم‌بندی او بین زندگی با عمل زاهدانه و زندگی با معرفت عارفانه را بازتاب می‌دهد. تکلیف مبتدیان، «ناپاکان»، پاک‌گرداندن اهواء است. از لحاظ تربیتی، عارف باید همچون نمک عمل کند، از ایشان [مبتدیان] محافظت کند، و کمکشان شود تا در نبردهای سخت با شیاطین تاب آورند. تکلیف منتهیان، «پاکان»، عزیمت به سوی معرفت عمیق‌تر است. از لحاظ تربیتی، عارف باید همچون نور عمل کند، مریدان را که در حال گذار به شهود رازگشای آفرینش، و نوامیس آن و نهایتاً تثلیث هستند، دلیل باشد. لذا اوگریوس بر آن بود که معلم همچون نمک و نور باشد، محافظت‌کننده و شهودبخش.

### نور کبودرنگ نفس

آرای اوگریوس در باب تجربه و شهود عرفانی در کتاب *مطرح ابوابی در نیایش* و کتاب کمتر شناخته‌شده‌اش *تأملات* رخ می‌نمایاند.

### نیایش ناب

اوگریوس برترین شکل نیایش را «نیایش راستین» (true prayer) (یا گاهی «نیایش ناب» (pure prayer)) می‌خواند. این نیایش سه ویژگی دارد. نخست اینکه باید مدام باشد: «ما مأمور به کار، تهجد و روزه‌های مدام نیستیم، اما حکم نیایش مدام، میراث ما است [بر



ما واجب است]».<sup>۵۵</sup> «حُکمی» که اوگریوس اظهار می‌دارد، همان توصیه پوئس قدیس است که «مدام نیایش کنید» (اول تسالونیکیان: ۵: ۱۷). یک قرن بعد از اوگریوس، در فلسطین قرن پنجم، یک راه عملی برای تحقق حُکم موصوف ظهور می‌یابد: نیایش عیسی، تکرار مدام عبارتی کوتاه مثل «خداوندگار، عیسی مسیح، پسر خدا، بر ما رحم کن».<sup>۵۶</sup> این عبارت به یکی از محبوب‌ترین نیایش‌ها در بیزانس و معنویت ارتدوکس روسی تبدیل می‌شود. اوگریوس چگونه به تحقق این نیایش مدام امید بسته بود؟<sup>۵۷</sup> خودش چیزی در این باره نمی‌گوید، اما شاگردش جان کاسین از تکرار مدام مزبور ۷۰: ۱: «خداوندا، به کمکم بیا؛ بارالها به یاری‌ام بشتاب»، دفاع می‌کرد.<sup>۵۸</sup>

دوم اینکه، اوگریوس بر بی‌صورت‌بودن «نیایش ناب» تأکید داشت: «هنگام نیایش، از الوهیت، نزد خویش صُوری مساز، نفست را از نشان هر صورتی مبراً دار، و به [امر] مجرد، مجردوار نزدیک شو، که [این‌گونه] به فهم نائل می‌شوی».<sup>۵۹</sup> نزد اوگریوس، خدا کاملاً ورای تقیدات مادی است، ورای شکل، رنگ و زمان. لذا فرد نیایشگر در پی تعالی کامل است. و این صرفاً مختص منتهیان نیست. اوگریوس در عبارتی در خور توجه اظهار می‌دارد: «من به سهم خودم آنچه [به منتهیان] گفته‌ام را حتی به مبتدیان نیز می‌گویم. خوشا دلی که گاه نیایش، از حجاب‌های صُور، به کلی رها شده است. خوشا دلی که با حضور تمام نیایش می‌کند و به شوق الاهی عظیم‌تر نائل می‌آید. خوشا دلی که مجرد می‌شود و گاه نیایش از تمام امور می‌گسلد».<sup>۶۰</sup> شاید آنچه آمد چنین بنمایاند که اوگریوس به شدت سلبی (apophatic) بوده است. [اما] این تحریف فحوای کلام او است. راهبان از روی کتاب مقدس، به خصوص مزامیر، نیایش می‌کردند، و این نیایش‌ها سرشار از صور واضح‌اند. از منظر اوگریوس، راهب نیایشگر، ولو صرفاً برای وقفه‌ای کوتاه، از این صور کتاب مقدسی، به خدای بی‌صورتی می‌رسد که خود کتاب مقدس نشان می‌دهد. این وقفه‌های بی‌صورت ارزشمند در جریان گسترده‌تر مذاقه بر کلمه کتاب مقدسی رخ می‌دهد.<sup>۶۱</sup>

سوم اینکه او گریوس اظهار می‌دارد که «نیایش ناب»، ورای کلمات، به خاموشی می‌گراید. او گریوس به خوبی از نیایش به مثابه «گفت‌وگویی دل‌با خدا» دفاع می‌کند.<sup>۶۲</sup> اصطلاح «گفت‌وگویی» وی اشاره به این دارد که او نیایش را کلمات می‌پنداشت. قطعاً فرض او گریوس آن بود که راهبان، مزامیر را با جان و دل و زبان می‌خواندند. و چنانچه کسی نکاتی موجز در باب مزامیر او را بخواند متوجه می‌شود که او چگونه مزامیر را شفابخش می‌دید، نوعی دواخانه برای شفای امراض نفس، و همچون آتشی پالاینده برای تقویت دریافت شهودی انسان از آفرینش و تاریخ جهان. او همچنین راهبان را به استفاده از کلمات کتاب مقدس به مثابه سلاح‌هایی علیه حملات شیطانی، که علت اصلی نوشتن کتاب *ضد برهین‌اش* بود، تشویق می‌کرد. اما این «گفت‌وگو»، آن‌گونه که او گریوس به تصویرش می‌کشید، ورای کلمات شدن و عزیمت به شهود خاموش است. نیایش در آشکال متعالی‌اش فقط به معنای آن سوی کلمات شدن نبود؛ معنایش «کنار گذاشتن تصورات نفسانی» بود.<sup>۶۳</sup>

او گریوس در تعریف معروف دیگری نیایش را «معراج الاهی نفس» می‌خواند.<sup>۶۴</sup> او گریوس در اینجا و جاهای دیگر از کلمه «نفس (عقل)» (mind (nous)) برای توصیف آنچه در درون ما به نیایش است، بهره می‌برد. نزد اغلب ما «نفس» بر منطق، تفکر، و استنتاج عقلانی دلالت دارد. در سنت کلامی یونانی، نفس، وجه شهودی ما است. این وجه به ما کمک می‌کند که بی‌درنگ به حقیقت امور پی ببریم و آنها را بازشناسیم، خواه [آن امور] صورت دوست باشد، خواه برهان ریاضیاتی. از منظر او گریوس، راهی که نفس به مدد آن خدا را می‌شناسد، شهود بی‌واسطه است، نه منطق: «برای معرفت‌الله نه به نفس محاجه‌گر، که به نفس رازبین نیازمندیم».<sup>۶۵</sup> نفس (mind) در سنت کلامی یونانی، عالی‌ترین بُعد فرد انسانی است. نفس [همان] صورت خدا در درون ما است، صورتی که شبیه‌ترین به خالق خویش است. و چون شبیه‌ترین بخش ما به خدا است، قوه‌ای است که بیشترین قابلیت را برای شناخت

خدا دارد. اوگریوس ابراز می‌دارد که برای ما [انسان‌ها] هیچ چیز طبیعی‌تر از نیایش نیست: «نیایش کنشی است در خور شأن نفس». <sup>۶۶</sup> وانگهی، «نیایش با حضور قلب، عالی‌ترین مراقبه (highest mindfulness) نفس است». <sup>۶۷</sup> اوگریوس تأکید دارد که نیایش صرفاً کنشی از نفس نیست، بلکه مقامی از نفس است. نیایش نه عمل ما، که خود ما است. به نظر اوگریوس، این شکل متعالی نیایش، خلسه هم نیست، حداقل به معنای دقیق کلمه. خلسه (ecstasy (ekstasis)) به معنای واقعی کلمه از «خود به در شدن» است. نیایش از منظر اوگریوس، نه خلسه و نه ترک خویشتن است؛ مقام (katastasis) است، بازگشت به مقام حقیقی انسان.

### طور سینای باطنی

نیل به «نیایش ناب» با رؤیت نور بی‌شکل مشخص می‌شد. چنین تجربه‌ای فقط نصیب متتهیان، که به بی‌هوایی رسیده بودند، می‌شد. <sup>۶۸</sup> اوگریوس این تجربه [تجلی] نور را یکی از علائم سه‌گانه‌ای می‌داند که نشان می‌دهد فرد از مرز زندگی با عمل زاهدانه عبور کرده و به زندگی با معرفت عارفانه رسیده است. <sup>۶۹</sup> این نور بی‌شکل از کجا می‌آید؟ آیا تجلی بی‌واسطه‌ای از خدا است؟ یا اینکه نور خود نفس است؟ این پرسش‌ها برای اوگریوس ضروری بود، آن‌قدر ضروری که به همراه دوستی عازم سفر می‌شود تا از یوحنا لیکوپولیس (John of Lycopolis)، رازبین (seer) معروف شهر تبس (Thebaid)، <sup>۷۰</sup> در باب آنها مشورت بگیرد. (باید سفر زیارتی سختی بوده باشد. وقتی پالادیوس سال‌ها بعد عازم همین سفر می‌شود، هجده روز به طول می‌انجامد، بخشی با پای پیاده از دل صحرا، بخشی با قایق در امتداد نیل). هنگامی که اوگریوس و دوستش به لیکوپولیس <sup>۷۱</sup> می‌رسند از یوحنا درباره این تجربه نیایش می‌پرسند: آیا نور از خود نفس مخلص (purified) طلوع می‌کند (به این معنا که ماهیت نفس، نورانی است)؟ یا اینکه نور مستقیماً از جانب خدا است، و نور خدا است که نفس را نورانی می‌کند (همان‌گونه که خورشید ماه را نورانی می‌کند)؟ پاسخ یوحنا قدری دوپهلو است: «تبین این [پرسش] در توان

انسان‌ها نیست. از این گذشته، نفس را بی لطف الاهی، یارای نورانی شدن در حین نیایش نیست».<sup>۷۲</sup>

سرانجام، او گریوس به رأی مستقل خویش در این موضوع می‌رسد: «هنگامی که نفس، پس از آنکه خود قدیمی را از تن درآورده است، در جامه خود جدید، که به واسطه لطف الاهی است، درمی‌آید، وضع خودش را در حین نیایش، شبیه به رنگ کبود [یا قوت] یا رنگ آسمان می‌بیند. این همان چیزی است که کتاب مقدس «موطن الاهی» (Place of God) می‌خواندش، همان که مشایخ [قوم بنی اسرائیل] (ancients) «بر روی طور سینایش دیدند».<sup>۷۳</sup> این رؤیت «نور کبود» یا «نور آبی آسمانی» شبیه به تجربه‌ای شهودی است؛ دست‌کم نوعی تجربه شهودی باطنی. اما [ماجرا] این گونه بود؟ او گریوس در اینجا گریزی می‌زند به تجلی بزرگ، که در سفر خروج شرحش آمده است. به گزارش کتاب مقدس، موسی، هارون و هفتاد تن از مشایخ قوم بر بالای کوه طور شدند؛ آنجا «خدای اسرائیل را بدیدند»، و «زیر پاهای او گویی سنگ‌فرشی از یاقوت کبود به پاکی آسمان بود».<sup>۷۴</sup> (سفر خروج ۲۴: ۹-۱۰). به عبارت دیگر، تجربه نیایش ناب حکایت از نوعی بازگشت به کوه طور دارد. راهب می‌تواند از همان تجربه هیبت‌انگیز حضور الاهی که موسی و مشایخ قوم اسرائیل بهره‌مند شدند، محظوظ شود. عهد عتیق عبری صریحاً اظهار می‌دارد که موسی و مشایخ قوم خدا را «دیدند». اما عهد عتیق یونانی (سبعینی) که او گریوس و دیگر مسیحیان یونانی‌زبان از آن استفاده می‌کردند، آورده است که مشایخ قوم، نه خود خدا، که «موطن خدا» را «دیدند». اما این «موطن الاهی» چه بود؟ او گریوس آن را در تأملاتش این‌گونه شرح می‌دهد: «این را که موطن الاهی چیست به‌وضوح از داود مقدس آموخته‌ایم: «موطن او در صلح [سلام] و مسکن او در صهیون است» (مزامیر ۷۵: ۳). نتیجه اینکه موطن الاهی، نفس عاقله است و مسکن او نفس نورانی شده، که به خوشی‌های این جهانی پشت پا زده، و آموخته است که در قواعد (بنیادین و پنهان) عالم سُفلی نظر کند».<sup>۷۵</sup> او گریوس در اینجا خوانشی تمثیل‌وار از آیات کتاب مقدس به دست

می‌دهد. او ابتدا واقعیت‌های بیرونی را به جای واقعیت‌های درونی می‌نشانند. کوه طور، «موطن الاهی»، نه تنها مکانی بر روی نقشهٔ ارض مقدس، بلکه راهنمایی درونی است، مرکزی در جغرافیای جان. مواجهه با خدا صرفاً به تجلی‌ای در گذشته [بر کوه طور] محدود نمی‌شود. مواجهه با خدا، همیشه میسر است، چراکه محل مواجهه در عمق وجود ما است. اوگریوس سپس از کتاب مقدس برای تفسیر کتاب مقدس استفاده می‌کند. او یادآور می‌شود که عبارت «موطن الاهی» هم در آیهٔ ۲۴ سفر پیدایش و هم در مزمور ۷۵ آمده است. در نتیجه او مزمور ۷۵ را کلید رمز آیه ۲۴ پیدایش می‌داند. تا جایی که اصرار می‌ورزد که کوه طور نفس [همان] کوه صهیون [درون] است، و اینکه کوه درون، معبد درون است.<sup>۷۶</sup> بنابراین، شخص انسان، ساحتی مقدس است، قدس‌الاقداس است.

حال، نظر اوگریوس در باب نیایش عرفانی چیست؟ نفس مخلص، در طول نیایش ناب، خودش را، حقیقی‌ترین خودش را، مقام راستینش را می‌بیند. خودی که او [نفس مخلص] می‌بیند نورانی است. نوری که به او اجازه می‌دهد خودش را ببیند، نور الاهی است. نفس در دیدار خودش به مثابه نور - نوری شبیه یاقوت یا آبی آسمانی - خداگونگی‌اش را درمی‌یابد. همچنین، نفس، از طریق دیدار - غیرمستقیم، توگویی در آینه - نور مجرد و غیرمخلوق که [همان] خدا است، به دیدن و دانستن نائل می‌شود.<sup>۷۷</sup> از این رو است که نیایش برای اوگریوس هم لحظهٔ خودیابی است، و هم لحظهٔ مواجهه با سرالاسرار: «نیایش آن مقامی از نفس است که از نور شگفت تثلیث مقدس حاصل می‌شود».<sup>۷۸</sup> این لب لباب خداشناسی [حکمت الاهی] اوگریوس است: و خداشناسی از منظر اوگریوس مواجههٔ نفس نیایشگر با خدا است. آنتوان گویومون (Antoine Guillaumont)، دقیق‌ترین اوگریوس‌پژوه قرن اخیر، معتقد است «اوگریوس در توصیفش از نیایش ناب به طور قطع به تجربه‌ای واقعی و شخصی اشاره دارد».<sup>۷۹</sup>

## خطاطی مسیح

ما نباید شروح اوگریوس از «نیایش ناب»، و نگاه‌های عرفانی به «نور کبود [یا قوتی] رنگ نفس» را از شرح مبسوط‌ترش از سیر الی‌الله جدا بدانیم. نه فقط راهب-عارف، بلکه تمام آفرینش در سیر الی‌الله است. از این‌رو است که «طبیعیات» بسیار اهمیت دارد. همان‌طور که در الاهیات سیر (metaphysics of flow) بناونتوره و اکهارت بر این نکته تأکید می‌شود که آغاز همه موجودات از خدا است، و همه در مسیر بازگشت به سوی خدا هستند، در ریشه‌های سنت عرفانی مسیحی نیز الاهیات مشابهی یافت می‌شود. اوگریوس در ابواب عرفانش از آفرینش، با امضای مسیح سخن می‌گوید: «درست همان‌طور که آموزگاران هنگام آموزش الفبا به کودکان، حروف را با انگشت‌شان روی الواح ترسیم می‌کنند، مسیح نیز برای آموزش حکمتش به ذوی‌العقول، آن را در طبیعت جسمانی [انسان‌ها] حک کرده است».<sup>۸۰</sup> اوگریوس این استعاره را در نامه به ملنیا (Letter to Melania) بیشتر توضیح می‌دهد. او جهان را به مثابه حرفی می‌داند که با دست‌خط زیبای مسیح نگاشته [حک] شده است. این حرف که [اوگریوس] آفرینشش می‌خواند، هر قدر هم که به خودی خود زیبا باشد، نیاز به خوانده‌شدن [و فهمیدن] دارد، چراکه رهنمودهایی را برای بازگشت به سوی خدا در اختیار [انسان‌ها] می‌گذارد. برای رمزگشایی از این [حرف]، به نوعی سواد معنوی خاص نیاز داریم. خطاطی مسیح به واقعیت‌های عمیق‌تری اشاره دارد، به قدرت هیبت‌انگیز خدا و حکمت مکتومش. و باز هم اوگریوس می‌افزاید که ما باید متوجه باشیم که خود آفرینش، حرف عشق است. و این عمیق‌ترین مقصود است.<sup>۸۱</sup> اوگریوس ایده جسورانه اوریگن، مسماً به «احیا» (restoration (apokatastasis)) را می‌پذیرد، ایده‌ای که بر اساس آن خدا در آخرالزمان همه موجودات را به سوی خودش باز می‌گرداند، و همه چیز در او یکی می‌شود. او نیز به مانند اوریگن بر آن بود که سیر الی‌الله نفوس هبوط‌کرده، احتمالاً با ابدان متفاوت و از طریق عوالم متفاوت خواهد بود. اما آخرالامر، تمامی ذوی‌العقول، طبیعت معنوی

اصلی‌شان را باز می‌یابند، و در وحدت ازلی با مسیح درمی‌آیند، که دیرزمانی از دستش داده بودند. هر آنچه وابسته به آفرینش کنونی است (ابدان، ماده، زمان) از بین می‌رود، و خدا، جمع‌الجمع می‌شود. اوگریوس در نامه به ملنیا، از تشبیه رودهایی که به دریایی بزرگ جاری می‌شوند مدد می‌جوید: «هنگامی که همچون بازگشت امواج به دریا، نفوس به سوی او [خدا] باز می‌گردند، او کاملاً تغییرشان می‌دهد و آنها را به طبیعت خودش، رنگ خودش و ذوق خودش درمی‌آورد: آنها در وحدت حقیقی و نامتناهی حضرتش یکی می‌شوند، و دیگر از کثرت خبری نیست، چراکه به او واصل شده‌اند».<sup>۸۲</sup> اوگریوس از دیدگاه کیهانی‌اش عزیمت می‌کند تا در باب سیر [الی‌الله] خودش، و راز و نقصان این سیر، تأمل کند:

عزیز من، اکنون به تو می‌گویم که درست همان‌گونه که پیامبر با دیدن چنین چیزهایی دچار حیرت شد و فریاد «حیرت‌انگیز [است]» کشید، من نیز در تمامی اتفاقات این‌چنینی در طول سیری [سفری] که در پیش گرفته‌ام، دچار حیرت می‌شوم. اما از مقصودی که آغازیدم باز می‌مانم، چراکه دربند زنجیرهای محکم عشق و رزی به آن چیزهایی هستم که پیوسته خشنودم می‌سازند. از به پایان رسانیدن آنچه آغازیدم باز می‌مانم ... درست مانند سفر رودی که می‌خواهد در پایان مسیر به دریا برسد، کسی که در پی رسیدن به قدرت چیزی مخلوق باشد نیز به «حکمت کثیرالوجوه» (نامه به افسسیان: ۳: ۱۰) خالق آن [چیز] می‌رسد. هر آنکه بر کرانه دریا بایستد، مبهوت بیکرانگی‌اش، طعم و رنگش، و هر آنچه در آن [دریا] است می‌شود؛ مبهوت اینکه چطور رودها، سیل‌ها و نهرهایی که به دریا می‌ریزند، دریا می‌شوند (بیکرانه و بی‌تعین)، چراکه اوصاف آن را می‌پذیرند. حکایت هر آن کس که به پایان عقول نظر کند نیز چنین است: او از نگریستن به اینکه چطور این معرفت‌های [عقول] متفاوت گوناگون، خود را در یک معرفت [عقل] حقیقی بی‌نظیر، یکی می‌کنند، و همگی در آن، بی‌کرانه و یکی می‌شوند، به شدت مبهوت و متحیر می‌شود.<sup>۸۳</sup>

در اینجا می بینیم که او گریوس چه فهمی از خود داشته است: انسانی حیرت زده و هیبت زده. حیرتی که موجب عطش او برای [رسیدن به] منشأ آفرینش (وحدت در دل آفرینش) می شود. با این حال، او خود را [انسانی] ناقص می داند که «در بند زنجیرهای محکم عشق ورزی» به زیبایی های هیبت انگیز دنیا است. تشبیه چشمگیر او از دریا حاصل [اندیشه های] مردی است که زندگی اش در نزدیکی دریای سیاه باشکوه آغاز شد، و در اقیانوس صحرا به پایان رسید. او از نقص انسان بودن باخبر بود، که در باب سیر [الی الله] خود می گوید: «من از مقصودی که آغازیدم باز می مانم».

### چشمه صحرا

شاید او گریوس خود را «ابر بی آب» صحرا خوانده باشد، اما امواج خروشان اندیشه هایش چونان رودهایی به سمت دریا جاری شد، و سنت عرفانی مسیحی در حال ظهور را آرام آرام آکنده ساخت. علی رغم شکنجه، و محکومیت پس از مرگ، سیل اندیشه هایش جاری ماند. دست نوشته هایش را خطاطان صحرا بارها و بارها رونویسی کردند. خطاطان دنیای یونانی زبان، نام او گریوس را بی سر و صدا از صفحه عنوان دست نوشته ها پاک کردند، اما به رونویسی و تقلید از «ابواب» ضرب المثل گونش ادامه دادند. ماکسیموس توبه نیوش، متأله عرفانی شهیر ارتدوکس (متوفای ۶۶۲ م.)، دقایق ظریف اندیشه های او گریوس را می آموزد و در سنتز الاهیاتی عمیقش می آمیزد.<sup>۸۴</sup> اقتباس های ماکسیموس [از او گریوس] بسیار است، اما این اقتباس ها هرگز غیرانتقادی و چشم بسته نیست. او با دقت خود اندیشه های او گریوس را جرح و تعدیل می کند. مثلاً ماکسیموس تأملات عمیقی در باب طبیعت انسانی مسیح می کند، همان موضوعی که او گریوس تقریباً به آن پرداخته است. باری دقایق اندیشه های او گریوس از رهگذر ماکسیموس رواج می یابد، و در چارچوب وسیع تر سنت عرفانی ارتدوکس منتشر می شود. دست نوشته های او گریوس نیز تا شرق دور نشر می یابد، آن سوی مرزهای امپراتوری روم تا مسیحیان سریانی زبان ایران زمین. در آنجا [شرق دور] نام او زنده و گرامی داشته می شود. اسحاق



نینوایی، از بومیان قرن هفتمی قطر، و اسقف جایی که امروزه موصل عراق نامیده می‌شود، با اشتیاق از اوگریوس مقدس دم می‌زند، و او را در مقام «پذیرنده الهامات معنوی بی‌پایان» می‌ستاید.<sup>۸۵</sup> اسحاق نظریه اوگریوس در باب نیایش ناب و نور یاقوت‌رنگ نفس را عزیز می‌شمرد و اشاعه‌اش می‌دهد.<sup>۸۶</sup> با این حال، اسحاق نیز اندیشه‌های اوگریوس را جرح و تعدیل می‌کند، و با قاطعیت و عمق بیشتری [موضوع] قلب را می‌کاود. او با استفاده از «طبیعیات» اوگریوس به ترحم (compassion) عظیم عارف در مواجهه با کل آفرینش می‌پردازد:

و قلب رحیم (merciful heart) چگونه [قلبی] است؟ ... قلبی است که برای کل آفرینش می‌سوزد؛ برای انسان‌ها، پرندگان و حیوان‌ها، و برای شیاطین و هر چیز دیگری. چشمان [عارف] از به‌یاد آوردن و دیدن ایشان [موجودات آفرینش]، چشمه اشک می‌شوند، چراکه شدت ترحمی که قلب او را می‌فشرد بسیار است، و در نتیجه این احساس ترحم (mercy) سرشار، قلب [عارف] تنگ می‌شود، و یارای شنیدن یا دیدن هر نوع آزار یا رنجی در آفرینش را از دست می‌دهد. از همین رو، مدام با چشمانی گریان به درگاه خدا نیایش می‌کند، حتی برای حیوانات غیرناطق، و برای دشمنان حقیقت و برای آنهایی که به او آزار می‌رسانند، برای صیانت از ایشان و بخشودگی‌شان ... چراکه رحم بسیار و بی‌اندازه‌ای قلب عارف را آکنده کرده است، مثل قلب خداوند.<sup>۸۷</sup>

آرای اوگریوس در غرب هم گسترش می‌یابد. دوست قدیمی‌اش رافینوس برخی از کارهای او را به لاتین ترجمه می‌کند، و چند دهه بعد نیز مورخ قرن پنجمی، گنادیوس (Gennadius) از دسترسی به بیشتر آثار اوگریوس به زبان لاتین گزارش می‌دهد. اما تأثیر اوگریوس بر سنت عرفانی مغرب‌زمین با عمق بیشتر و البته سر و صدای کمتر از طریق جان کاسین (متوفای دهه ۴۳۰ م.) صورت می‌پذیرد.<sup>۸۸</sup> آنچه از زندگی کاسین می‌دانیم بسیار محدود و ناقص است. او سیاح بزرگی بوده، و از نزدیک با طیف وسیعی از تجارب اولیه زندگی رهبانی که آن روزگار در گرداگرد امپراتوری روم شایع شده بود،

آشنایی داشته است. کاسین اهل سیثیا (Scythia) (رومانی کنونی) بوده، و لاتین و یونانی را خوب می‌دانسته است. در اوایل سال‌های ۳۸۰ میلادی در بیت‌لحم، خلعت رهبانی به تن می‌کند، اما پس از شنیدن داستان‌هایی از راهبان مصری به مصر عزیمت می‌کند، و حدود پانزده سال در اقامتگاه رهبانی ماکاریوس در ست زندگی می‌کند. او از آرای، خرد و کلان، اوگریوس آگاه بوده و آنها را منتشر می‌کرده است، اما جالب است که هرگز نامی از اوگریوس نمی‌برد. چرا؟ پژوهشگران حدس می‌زنند علت این کار تعقیب و شکنجه دوستان و شاگردان اوگریوس در سال ۳۹۹ بوده است. خود کاسین نیز در همان سال مصر را بدرود می‌گوید، هرگز هم دلیلش را نمی‌گوید، و در قسطنطنیه سکنا می‌گزیند، و در آنجا یوحنا کریسوستم (John Chrysostom) گرامی‌اش می‌دارد و به مقام شماسی منصوبش می‌کند. چند سال بعد، پس از زوال جان کریسوستم، کاسین رهسپار روم می‌شود و با اعضای اصلی سازمان اداری پاپی (papal curia)، مثل معاون اسقف پیشین، لئون اعظم (Leo the Great [لئون یکم]) که بعدها پاپ شد، دست دوستی می‌دهد. کاسین در دهه ۴۱۰ میلادی مقیم شهر بندری ماری در جنوب فرانسه می‌شود. و در آنجا به درخواست راهبان بزرگ و اسقفان محلی دو کتاب تألیف می‌کند: *نهادها*، کتابی راجع به اصول بنیادین زندگی رهبانی؛ و *گفت‌وگوها*، مجموعه‌ای از ۲۴ گفت‌وگو با آباء صحرایی که او ملاقات و تحسینشان کرده بود. به لطف کاسین، آرای اوگریوس در باب «خواطر»، بخشی از گنجینه واژگان عرفانی غرب لاتین زبان (Latin West)<sup>۸۹</sup> می‌شود. همچنین، کاسین آرای اوگریوس در باب نیایش مدام و بی‌صورت را تکرار می‌کند و توسعه می‌بخشد. کاسین نیز مانند اوگریوس، سیر عرفانی الی‌الله را همچون بر فراز کوه شدن می‌داند. در حالی که اوگریوس از طور سینای باطنی‌ای سخن می‌گوید که راهب، همچون موسی و مشایخ بنی‌اسرائیل، بر فرازش به دیدار الاهی نائل می‌شود، کاسین از راهبی سخن می‌گوید که همراه مسیح بر فراز کوه تجلی می‌شود، همان «کوه بلند صحرا» که مسیح بر [فراز] آن از «جلال رخسار خود و تصویر درخشندگی خود پرده

برمی‌دارد، برای آنهایی که با نگاه‌های پاک جان، شایسته نگریستن در اویند.<sup>۹۰</sup> و اگرچه اوگریوس خداشناسی [حکمت الاهی] را [نائل شدن به] دیدار تثلیث می‌داند، کاسین از وحدت عرفانی با خدا از منظر تثلیثی سخن می‌راند:

این (وحدت) آن زمانی محقق است که هر عشقی، هر شوقی، هر جهدی، هر تعهدی، هر اندیشه‌ای که داریم، و هر آنچه زندگی می‌کنیم، می‌گوییم، نفس می‌کشیم خدایی شود، و هنگامی که آن وحدت، که اکنون پدر با پسر دارد و پسر با پدر، در فهم ما و جان ما نشیند، همان‌گونه که او با عشقی پاک و خالص و همیشگی دوستان دارد، ما نیز با عشقی ماندگار و جاویدان به او واصل می‌شویم، و آنچنان با او یکی می‌شویم که هر آنچه نفس می‌کشیم، می‌فهمیم و می‌گوییم الاهی می‌شود.<sup>۹۱</sup>

الاهی دانان عرفانی یونانی بعد از کاسین، آرای تأکیدی او را می‌پذیرند و انتشارش می‌دهند. آنها تمثال تجلی مسیح را در نقاشی‌ها می‌آورند تا نشان دهند که تجلی نه فقط برای مسیح که برای ما نیز میسر است. آنها نیز همچون کاسین، [پایان] این سیر [الی‌الله] را فناء فی‌الله می‌دانند، «خدایی شدن» (deified) ما، «خداگونگی» (Godlike) [ما]. همچنین، راهبان مغرب‌زمین گفت‌وگوهای کاسین را می‌خوانند و گرامی‌اش می‌دارند. معروف‌تر از همه بندیکت [قدیس] (Benedict of Nursia; Saint Benedict) است که در تألیف اثر به‌شدت تأثیرگذارش به نام *قانون* (Rule) تأکید دارد که خواندن [آثار] کاسین برای همه راهبان اجباری شود. از این رهگذر، [اندیشه‌های] اوگریوس و سنت‌های عرفانی صحرا، راهشان به غرب مسیحی قرون وسطا و فراتر از آن باز می‌شود. پیش‌تر<sup>۹۲</sup> دیدیم که چطور بناوتوره سه جریان متفاوت سنت عرفانی مسیحی را کنار هم نشانده و با این ترکیب، طرحی نو درانداخت. در این پژوهش عکس آن را می‌بینیم: اینکه چطور اوگریوس در آغازگه سنت عرفانی مسیحی، همچون منشأ و سرچشمه‌ای می‌شود برای سه جریان عرفانی جدید در سه زبان. نیز می‌بینیم که چطور صحاری خشک و بی‌آب، رودهایی خروشان می‌شوند، و چطور خطاطان بی‌نام و نشان، خاطرات سیر الی‌الله را بی‌سر و صدا بازنویسی می‌کنند.

## پی‌نوشت‌ها

1. Athanasius, *Vita Antonii* 14 (SC 400:174); trans. Robert C. Gregg, *Athanasius: The Life of Antony and The Letter to Marcellinus*, CWS (New York: Paulist Press, 1980), pp. 42–43.

در باب آباء صحرا نک.:

William Harmless, *Desert Christians: An Introduction to the Literature of Early Monasticism* (New York: Oxford University Press, 2004).

2. Apophthegmata Patrum Macarius 23 (PG 65: 272); trans. Benedicta Ward, *The Sayings of the Desert Fathers*, CS 59 (Kalamazoo, MI: Cistercian Publications, 1984), p. 132.

۳. در باب زندگی و الاهیات اوگریوس نک.:

Harmless, *Desert Christians*, pp. 311–371. See also Luke Dysinger, *Psalmody and Prayer in the Writings of Evagrius Ponticus*, Oxford Theological Monographs (New York: Oxford University Press, 2005).

۴. برای ترجمه‌ای از آن نک.:

Robert T. Meyer, ed., *Palladius: The Lausiaca History*, ACW 34 (New York: Newman Press, 1965).

۵. در باب درستی و اهمیت زندگی قبطی اوگریوس، نک.:

Adalbert de Vogüé and Gabriel Bunge, *Quatre ermites égyptiens: D'après les fragments coptes de l'Histoire Lausiaque*, *Spiritualité orientale* 60 (Begrolles-en-Mauges: Abbaye de Bellefontaine, 1994)

برای ترجمه‌ای از آن نک.:

Tim Vivian, trans., *Four Desert Fathers: Pambo, Evagrius, Macarius of Egypt, and Macarius of Alexandria: Coptic Texts Relating to the Lausiaca History of Palladius* (Crestwood, NY: St. Vladimir's Seminary Press, 2004), pp. 69–92.

6. Rufinus, *Historia Monachorum in Aegypto* XXI.1.3–1.6.

برای متن لاتین نک.:

Eva Schulz-Flügel, ed., *Tyrannius Rufinus Historia Monachorum sive De Vita Sanctorum Patrum*, *Patristische Texte und Studien* 34 (Berlin, 1990), pp. 356–357;

برای ترجمه‌ای از آن نک.:

Norman Russell, *The Lives of the Desert Fathers: The "Historia Monachorum in Aegypto,"* CS 34 (Kalamazoo, MI: Cistercian Publications, 1981), p. 148.

عارفی در قامت خطاط صحرا: اوگریوس پانتیکوس / ۱۹۱

اصل کتاب تاریخ راهبان در مصر حوالی سال ۴۰۰ به یونانی نوشته می‌شود و به طور گمنام انتشار می‌یابد؛ رافینوس آن را به لاتین ترجمه می‌کند و بر حسب تجربه‌اش توضیحاتی بر آن می‌افزاید، نک.:

Harmless, *Desert Christians*, pp. 277–279

۷. در ۱۹۶۴ آنتونی گیْمون (Antoine Guillaumont) خرابه‌های مدفون کلیا را کشف کرد. در باب این اکتشاف، نک.:

Guillaumont, “Kellia,” in: *Coptic Encyclopedia*, ed. Aziz S. Atiya (New York: Macmillan, 1991), 5: 1396–1410.

8. Rufinus, *Historia Monachorum in Aegypto* XXII.2.1–4 (Schulz-Fluëgel, 358); trans. my own.

9. *Historia Monachorum in Aegypto* 23.1

برای متن یونانی نک.:

Andre’-Jean Festugie` re, *Historia Monachorum in Aegypto: E` dition critique du text grec et traduction annote`*, *Subsidia hagiographica* 53 (Bruxelles: Socie`te` des Bollandistes, 1971), pp. 130–131;

ترجمه‌ای که در اینجا آورده‌ام از راسل است، ص ۱۱۳.

10. Evagrius Ponticus, *Praktikos* 29.

برای متن یونانی نک.:

Antoine Guillaumont and Claire Guillaumont, eds., *E` vague le Pontique, Traite` pratique ou le Moine*, SC 171 (Paris: E` ditions du Cerf, 1971), pp. 566–568; the translation here is from Sinkewicz, pp. 102–103.

11. Socrates, *Historia ecclesiastica* 4.23 (PG 67:516); trans. my own.

12. Palladius, *(Coptic) Life of Evagrius* 17.

برای متن قبطی نک.:

E. Ame`lineau, ed., *De Historia Lausiaca* (Paris, 1887), pp. 114–115; the translation here is by Vivian, pp. 83–84.

13. *Historia Monachorum* XX.15 (Festugie` re, 123); trans. Russell, p. 107.

14. Evagrius Ponticus, Ep. 58.5,

ذکرشده در:

Jeremy Driscoll, ed., *Evagrius Ponticus: Ad Monachos*, ACW 59 (Mahwah, NJ: Paulist Press, 2003), p. 290.

۱۵. به این معنا که نام کسی باید از کلیه گزارش‌های رسمی حذف شود؛ و این کار با تخریب آثار فرد محکوم، و پاک‌سازی کلیه نسخ و مدارک از نام او و حتی بازنویسی تاریخ در مقیاس وسیع صورت می‌گیرد (م.).

16. proverbial medicine

۱۷. تاریخ پژوهش در «رهبانیت» را در اینجا به تفصیل خواهم آورد:

*The Oxford Handbook of Early Christian Studies*, ed. David Hunter and Susan Ashbrook Harvey (New York: Oxford University Press, forthcoming).

18. Louis Bouyer, *History of Spirituality*, vol. 1, *The Spirituality of the New Testament and the Fathers* (1963; reprint: New York: Seabury Press, 1982), p. 381.

19. Hans Urs von Balthasar, “The Metaphysics and Mystical Theology of Evagrius,” *Monastic Studies* 3 (1965): 183.

20. Merton, *Inner Experience*, pp. 67–68.

21. John Eudes Bamberger, ed., *Evagrius Ponticus: The Praktikos; Chapters on Prayer*, CS 4 (Kalamazoo, MI: Cistercian Publications, 1981).

ژان لکلرگ در مقدمه اشاره می‌کند که مرتون «کسی بود که نخستین بار این ترجمه را تشویق می‌کرد»  
 ۲۲. سینکوویچ آثار یونانی موجود از اوگریوس، به جز نکات موجز (*scholia*) او را ترجمه کرده است.  
 دیگر آثار ترجمه نشده از قبیل برخی نکات موجز و آثاری که صرفاً به زبان سریانی آمده است، امروزه در Casiday موجود است، که در آن ترجمه تازه‌ای از نامه در باب ایمان و نامه به ملنیا نیز یافت می‌شود.

23. Evagrius Ponticus, *De oratione* 60 (PG 79:1180); trans. Sinkewicz, p. 199.

24. Evagrius Ponticus, *De oratione* 35 (PG 79:1173); trans. Sinkewicz, p. 196.

25. Evagrius Ponticus, *Praktikos*, prol. (SC 171:492); Sinkewicz, p. 96.

26. Evagrius Ponticus, *Praktikos* 91 (SC 171:692); trans. Sinkewicz, p. 112.

27. Evagrius Ponticus, *Praktikos* 100 (SC 171:710); trans. Sinkewicz, p. 113.

28. Evagrius Ponticus, *Praktikos* 6 (SC 171:506–508); Sinkewicz, pp. 97–98.

29. John Cassian, *De institutis* V.1, X.1 (SC 109:90, 384).

30. Evagrius Ponticus, *Praktikos* 12 (SC 171:520–526); trans. Sinkewicz, p. 99.

31. Evagrius Ponticus, *De octo spiritibus malitiae* 6.6 (PG 79:1157); trans. Sinkewicz, p. 84.

من از شماره گذاری مجدد سینکوویچ برای بندهای این رساله، تبعیت کرده‌ام.

32. Evagrius Ponticus, *De octo spiritibus malitiae* 6.14 (PG 79:1160); trans. Sinkewicz, p. 84.

33. Evagrius Ponticus, *De octo spiritibus malitiae* 6.14 (PG 79:1160); trans. Sinkewicz, p. 84.

34. David Brakke, *Demons and the Making of the Monk: Spiritual Combat in Early Christianity* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 2006), pp. 48–77.
35. Evagrius Ponticus, *Praktikos* 78 (SC 171:666); trans. Sinkewicz, 110, modified  
سینکویچ *praktike* را «زندگی عملی» (practical life) ترجمه می‌کند، ترجمه‌ای به شدت تحت‌اللفظی که به راحتی می‌تواند موجب برداشت غلط انگلیسی‌زبانان شود.
۳۶. این روان‌شناسی سه‌بخشی به افلاطون باز می‌گردد، اما اوگریوس در (SC 171:680; *Praktikos* 89 Sinkewicz, 111) می‌گوید آن را از استاد پیرش گریگوری نازیانزوسی آموخته است. کسی که اوگریوس او را «استاد حکیم ما» می‌خواندش. در این باره نک.:  
Guillaumont, SC 171: 683–684.
37. Evagrius Ponticus, *Praktikos* 89 (SC 171:688); trans. Sinkewicz, pp. 111–112.
38. passionlessness
39. Evagrius Ponticus, *Gnostikos* 2.  
برای متن یونانی نک.:
- See: Antoine Guillaumont, ed., *E' vague le Pontique: Le gnostique ou a celui qui est devenu digne de la science*, SC 356 (Paris: E' ditions du Cerf, 1989), p. 90.  
ترجمه‌ای که در اینجا آمده، از خود من است.
40. Evagrius Ponticus, *Skemmata* 3.  
برای متن یونانی نک.: Muyltermans؛ متنی که اینجا آمده، در صفحه ۳۷۴ است. ترجمه از:  
William Harmless and Raymond Fitzgerald, “The Sapphire Light of the Mind: The Skemmata of Evagrius Ponticus,” *Theological Studies* 63 (2001): 498–529.
41. Athanasius, *Orationes contra Arianos* 3.34 (PG 396–397).
42. Evagrius Ponticus, *De oratione* 71 (PG 79:1181); trans. Sinkewicz, p. 200.
43. Evagrius Ponticus, *Praktikos* 56 (SC 171:630); Sinkewicz, p. 107.
44. Evagrius Ponticus, *Praktikos* 64 (SC 171:648); trans. my own.
45. Jeremy Driscoll, *Steps to Spiritual Perfection: Studies on Spiritual Progress in Evagrius Ponticus* (Mahwah, NJ: Newman Press/Paulist Press, 2005), pp. 94–123.
46. Evagrius Ponticus, *Praktikos* 81, 84 (SC 171:670, 674); trans. my own.
47. Evagrius Ponticus, *Praktikos* 89 (SC 171:680–688); trans. my own.
48. Evagrius Ponticus, *Praktikos* 100 (SC 171:710); trans. Sinkewicz, p. 113.

49. Evagrius Ponticus, *Praktikos*, prol. (SC 171:492); trans. my own.
50. Evagrius Ponticus, *Gnostikos* 49 (SC 356:190–191); trans. my own.
51. Evagrius Ponticus, *Praktikos* 84 (SC 171:674); *Gnostikos* 49 (SC 356: 190–191).
52. Evagrius Ponticus, *De oratione* 60 (PG 79:1180); trans. Sinkewicz, p. 199.
53. Evagrius Ponticus, *Praktikos* 3 (SC 171:500); Sinkewicz, p. 97.
54. Evagrius Ponticus, *Gnostikos* 3 (SC 356:90); trans. my own.
55. Evagrius Ponticus, *Praktikos* 49 (SC 171:610–612); trans. Sinkewicz, p. 106.
56. Kallistos Ware, “The Origins of the Jesus Prayer: Diadochus, Gaza, Sinai,” in: *The Study of Spirituality*, ed. Cheslyn Jones, Geoffrey Wainwright, and Edward Yarnold (New York: Oxford University Press, 1986), pp. 175–184; Gabriel Bunge, “‘Priez sans cesse’: Aux origines de la prière he’sychaste,” *Studia Monastica* 30 (1988): 7–16

۵۷. باستان‌شناسان در حفاری‌های صورت‌گرفته در کلیا کتیبه‌هایی متعلق به قرن ششم را بر روی دیوار حجره‌ای کشف کرده‌اند که نشان می‌دهد نیایش مسیح بخشی از مناسک عبادی ایشان بوده است، نک.:

Antoine Guillaumont, “The Jesus Prayer among the Monks of Egypt,” *Eastern Churches Review* 6 (1974): 66–71.

58. Cassian, *Collationes* 10.10 (SC 54:85–90);

برای ترجمه آن نک.:

Boniface Ramsey, *John Cassian: The Conferences*, ACW 57 (New York: Paulist, 1997), pp. 379–383.

59. Evagrius Ponticus, *De oratione* 66 (PG 79:1181); trans. Sinkewicz, p. 199.
60. Evagrius Ponticus, *De oratione* 117–120 (PG 79:1193); trans. Sinkewicz, p. 206.
61. Dysinger, *Psalmody and Prayer*, 5–6, 196–198.
62. Evagrius Ponticus, *De oratione* 3 (PG 79:1168); trans. my own.
63. Evagrius Ponticus, *De oratione* 70 (PG 79:1181); trans. my own.
64. Evagrius Ponticus, *De oratione* 35 (PG 79:1173); trans. my own.

در اینجا در شماره‌گذاری متن یونانی یک اختلاف وجود دارد؛ ویرایش صورت‌گرفته در *Philokalia* این را ذیل شماره ۳۶ می‌گنجاند.



65. Evagrius Ponticus, *Kephalaia gnostica* 4.90

برای متن سریانی نک.:

Antoine Guillaumont, *Les six centuries des "Kephalaia gnostica" d'E' vagre le Pontique: E' dition critique de la version syriaque commune et e' dition d'une nouvelle version syriaque*, PO 28, fasc. 2 (Paris: Firmin Didot, 1958), p. 175.

ترجمه‌ای که در اینجا آمده، از خود من است.

66. Evagrius Ponticus, *De oratione* 84 (PG 79:1185); trans. my own. Cf. *Praktikos* 49 (SC 171: 612)

67. Evagrius Ponticus, *De oratione* 34a; trans. my own.

متن یونانی این باب (فصل) در نسخه خطی پیداشده در PG موجود نیست، اما در *Philokalia* [موجود است]؛ نک.:

Hausherr, *Les leçons d'un contemplative: Le Traite' de l'oraison d'E' vagre le Pontique* (Paris: Beauchesne, 1960), pp. 52–53.

68. Evagrius Ponticus, *Gnostikos* 45 (SC 356:178); *Skemmata* 2 (Muyldermans, 38).

69. Evagrius Ponticus, *Praktikos* 64 (SC 171:648); Sinkewicz, p. 109.

۷۰. شهری در مصر باستان (م.).

۷۱. نام شهری باستانی در مصر سفلی (م.).

72. Evagrius Ponticus, *Antirrhethikos* VI.16. For the Syriac text, see Frankenberg, 524.

ترجمه‌ای که در اینجا است از آن من است

73. Evagrius Ponticus, *Peri logismon* 39 (SC 438:286–288); trans. my own. Cf. *Skemmata* 2 and 4 (Muyldermans, 38); Ep. 39 (Frankenberg, 592).

۷۴. ترجمه این دو آیه از «عهد عتیق»، ترجمه پیروز سیار گرفته شده است (م.).

75. Evagrius Ponticus, *Skemmata* 25 (Muyldermans, 41); trans. Harmless and Fitzgerald, p. 526.

76. Evagrius Ponticus, *Skemmata* 23 (Muyldermans, 41); trans. Harmless and Fitzgerald, p. 525.

77. Evagrius Ponticus, *Kephalaia gnostica* 1.35 (PO 28:33): "God, in his essence, is light."

78. Evagrius Ponticus, *Skemmata* 27 (Muyldermans, 41); trans. my own.

79. Antoine Guillaumont, "La vision de l'intellect par lui-me^me dans la mystique e'vagrienne," in *E' tudes sur la spiritualite' de l'Orient chre'tien, Spiritualite' orientale* 66 (Be'grolles-en-Mauges: Abbaye de Bellefontaine, 1996), pp. 148–149.

80. Evagrius Ponticus, *Kephalaia gnostica* 3.57 (PO 28:121); trans. my own.

81. Evagrius Ponticus, Ep. ad Melaniam 5–6

فرانکنبرگ (Frankenberg) فقط نیمه اول متن سیرانی را می‌دانسته و آن را منتشر کرده است، در:

*Euagrius Pontikos*, pp. 610–619

نیمه بعدی‌اش نیز در اینجا آمده است:

Goösta Vitestam, *Seconde partie du traite', qui passe sous le nom de "La grande lettre d'E' vague le Pontique a` Me'lanie l'Ancienne,"* publiée et traduite d'apre`s le manuscrit du British Museum Add. 17192, *Scripta minora* 31 (Lund: Regiae Societatis Humaniorum Litterarum Lundensis, 1964).

ترجمه اینجا از Casiday, pp. 56-66 است.

82. Evagrius Ponticus, *Ep. ad Melaniam* 27; trans. Casiday, p. 69.

83. Evagrius Ponticus, *Ep. ad Melaniam* 64–66; trans. Casiday, pp. 76–77.

۸۴. درباره استفاده ماکسیموس از [آثار] اوگریوس، نک.:

Andrew Louth, *Maximus the Confessor, Early Christian Fathers* (London: Routledge, 1996), esp. 35–38.

85. Isaac of Nineveh, *Discourse* II.35.12.

برای متن سیرانی با ترجمه انگلیسی، نک.:

Sebastian Brock, ed., *Isaac of Nineveh: "The Second Part,"* Chapters IV–XVI, CSCO 554 (Louvain, 1995), pp. 142–143.

درباره زندگی و آموزه‌های اسحاق، نک.:

Hilarion Alfeyev, *The Spiritual World of Isaac the Syrian*, CS 175 (Kalamazoo: Cistercian Publications, 2000).

86. Isaac of Nineveh, *Discourse* II.22.

در این باره نک.:

Sebastian Brock, ed., *The Syriac Fathers on Prayer and the Spiritual Life*, CS 101 (Kalamazoo, MI: Cistercian Publications, 1987), pp. 262–263.

87. Isaac of Nineveh, *Discourse* I.71; trans. Brock, *Syriac Fathers*, p. 251.

۸۸. درباره کاسین، نک.:

Harmless, *Desert Christians*, pp. 373–413; Columba Stewart, *Cassian the Monk, Oxford Studies in Historical Theology* (New York: Oxford University Press, 1998).

عارفی در قامت خطاط صحرا: اوگریوس پانتیکوس / ۱۹۷

۸۹. در برابر Greek East این تقسیم‌بندی به دوران امپراتوری روم شرقی برمی‌گردد که در آن امپراتوری روم به دو بخش لاتین‌زبان (غرب) و یونانی‌زبان (شرق) تقسیم شده بود (م.).

90. Cassian, *Collationes* 10.6 (SC 54:80); trans. Ramsey, ACW 57: 375.

91. Cassian, *Collationes* 10.7.2 (SC 54:81); trans. Ramsey, ACW 57: 375–376.

۹۲. مراد یکی از فصول پیشین کتابی است که مقاله حاضر از آن ترجمه شده است (م.).