

## Mărturii patristice despre viața și opera Sfântului Diadoh al Foticeei

Protos. Lect. Dr. Vasile Bîrzu\*

### Rezumat:

Studiul prezintă o scurtă sinteză a principalelor referiri la viața și lucrarea duhovnicescului și filocalicului Părinte al Bisericii, Sfântul Diadoh al Foticeei, evaluând percepția lor de către unii cercetători ca influențat de mesalianism. Astfel, se subliniază afinitatea și strânsa legătură dintre lucrarea și tematica spirituală a Sfântului Diadoh, și diferite alte lucrări și dispute spirituale ale epocii sale, și doar puține detalii biografice și istorice permit considerarea lui ca succesor al sintezei tradiției spiritualității creștine care s-a dezvoltat acum.

### Cuvinte-cheie:

Diadoh al Foticeei, mesalianism, tradiție bisericească

Încercăm, în cele ce urmează, să reconstituim, din datele păstrate în izvoarele istorice și patristice, dar și din analiza contextual-doctrinară a operei sale, viața și atașarea doctrinară a operei Sfântului Diadoh al Foticeei, aducând, astfel, mărturii în plus privind nevalabilitatea încadrării scolastice – ca sinteză dintre mistica macariană și cea evagriană și ca rezumat strâns și deliberat al *Omiliilor Pseudo-Macariene* – a operei sale de către critica patristică a secolului trecut, prin reprezentanții ei de seamă, Friedrich Dor<sup>1</sup> și Herman Dorries<sup>2</sup>.

---

\* Protos. Dr. Vasile Bîrzu, lector la Facultatea de Teologie Ortodoxă *Andrei Șaguna*, Universitatea *Lucian Blaga* din Sibiu. E-mail: perevasile@yahoo.fr

<sup>1</sup> Fr. Dörr – *Diadochus von Photike und die Messalianer. Ein Kampf zwischen wahrer und falscher Mystik im fünften Jahrhundert*, Freiburg im Breisgau, 1937, p. 17.

<sup>2</sup> H. Dörries, *Diadochus und Symeon: Das Verhältnis der κεφάλαια γνωστικά zum Messalianismus*, în *Wort und Stunde* I, Göttingen, 1966, p. 396-399.

Există informații ce arată legătura strânsă dintre disputele epocii în care a fost scrisă opera Sfântului Diadoh, dar mai există încă și alte date ce confirmă prezența uniformă a problematicii comuniunii harice și a vederii lui Dumnezeu în epocă în spațiul mediteranean, precum și cazuri de alte opere ale altor Sfinți Părinți (decât Pseudo-Macarie), filosofi sau scriitori ce se constituie, prin tematica lor înrudită cea a *Centuriei gnostice* a Sfântului Diadoh, ca un precedent argumentând perceperea mai distanțată de corpusul Pseudo-Macarian al răspunsurilor sau îndreptărilor aduse de Sfântul Diadoh doctrinei messaliene.

### **Înrudirea operei Sfântului Diadoh cu cea a altor scriitori spirituali.**

Există asemănări și paralele tematice între Diadoh și filosoful stoic Epictet nu numai în ceea ce privește stilul literar, așa cum este arătat de către E. des Places<sup>3</sup>, dar este de asemenea posibil să se afirme că Sfântul Diadoh împrumută de la Epictet cu aceeași naturalețe ca și de la Pseudo-Macarie, imagini, metafore, comparații sau teme comune tuturor discursurilor de filosofie morală din epocă, și că le transpune în capitolele sale teologice<sup>4</sup>.

Scriitorul bisericesc Origen, în scrierile sale *Contra lui Celsus*, *Despre Principii* și *Convorbiri cu Heraclide*, afirmând pentru prima dată doctrina despre simțământul dumnezeiesc, folosește expresii și imagini similare celor regăsite și la Sfântul Diadoh al Foticeei, fapt ce ne permite să-l privim pe Sfântul Diadoh ca inspirându-se și, direct, din Origen, iar nu doar din *Omiliile pseudo-macariene*. În *Despre Principii* Origen afirmă aceeași concepție vetero-testamentară despre divinitate repetată și de Sfântul Diadoh: „Dumnezeul nostru e foc mistuitor”, explicând la fel ca Sfântul Diadoh că „Dumnezeu mistuie gândurile rele ale cugetului, faptele de rușine, poftetele păcătoase...”<sup>5</sup> Exegeza origenistă întemeiată în citatul din Psalmul 35, 9: „Întru lumina Ta vom vedea lumină” îl inspiră, probabil, pe Sfântul Diadoh atunci când definește contemplările dumnezeiești ale sufletului drept „vederi în văzduh de lumină ale lucrărilor luminii”<sup>6</sup>. În *Despre Principii*, I, 1, IX, tâlcuind fericirea a șasea, Mt 5, 8, Origen traduce și definește „simțământ-

<sup>3</sup> Edouard des Places, *Introduction*, S. Ch. 5, p. 60.

<sup>4</sup> Există numeroase exemple elocvente asupra liberei utilizări și dezvoltări de către Diadoh a unor teme și expresii originare la Epictet, ca de exemplu: necesitatea păstrării tăcerii interioare M 90 < KG 70; distincția între tribunalul judecătorilor și tribunalul dreptății M 109 < KG 63, 64; comparația sufletului cu un bazin plin de apă M 183 < KG 22, 26; recomandarea de a evita băile și locurile publice M 202 – 206 < KG 52; etc. cf. *Les Maximes d'Epictète, philosophe stoicien*, traduites par Dacier, Paris 1865.

<sup>5</sup> Deut. 4, 24, cf. KG 28.

<sup>6</sup> *Despre Principii* I, 1, I, PSB 8, p. 45, cf. KG 75, ed. rom. p. 451; „văzând cele ale lumii într-un aer de lumină” [cf. Ps. 35, 9].

## Mărturii patristice despre viața și opera Sfântului Diadoh al Foticeei

„tul dumnezeiesc” drept „cunoaștere de Dumnezeu”, aceasta realizându-se printr-o „lucrare a inimii curate ce are putere înțelegătoare”<sup>7</sup>. El definește „cugetul trupesc” la fel cum îl va defini și Sfântul Diadoh, în același context al existenței a două suflete în om, unul ceresc sau divin și altul trupesc sau inferior<sup>8</sup>.

Definirea de către Sfântul Diadoh a vederii lui Dumnezeu ca strălucire a luminii firii divine în Fiul întrupat, ca strălucire a frumuseții divine realizată întotdeauna prin voința lui Dumnezeu ce manifestă slava divină, iar nu prin însăși natura divină<sup>9</sup>, definire similară celei a Sfântului Irineu al Lyonului din *Adversus Haereses*, arată înrudirea concepției Sfântului Diadoh cu cea a acestuia și confirmă afinitatea Sfântului Diadoh la spațiul cultural teologic apusean<sup>10</sup>.

În *Solilocviile* sale, scrise la anul 387, Fericitul Augustin dezbate aceeași problemă a posibilității cunoașterii lui Dumnezeu prin simțurile duhovnicești și rațiune, enunțând formule a căror similaritate cu cele ale Sfântului Diadoh, confirmă încă o dată preocuparea comună a epocii în această privință. O analiză mai atentă a operelor celor doi autori ne permite perceperea primului cap al *Centuriei* Sfântului Diadoh ca posibilă rezumare a capitolelor al 6-lea și al 7-lea din cartea I a *Solilocviilor* augustiniene, presupunând deci o influență din partea operei Fericitului Augustin asupra Sfântului Diadoh, fapt posibil să se fi întâmplat dacă ne gândim și la dependența jurisdicțională a provinciei Epirului vechi, unde a activat Sfântul Diadoh, de scaunul Romei. Deși putându-se revendica din rădăcina plato-

<sup>7</sup> Cf. KG 28, 30: simțirea minții constă în gustarea precisă a realităților distincte din lumea nevăzută, 88, În *Despre Principii*, IV, 4, X, p. 312, explicând citatul din Pilde 2, 5, „vei dobândi cunoașterea de Dumnezeu”, Origen afirmă că „realitățile duhovnicești nu le gustăm cu simțurile trupesti, ci cu un alt simț, numit dumnezeiesc. Cu acest simț trebuie să contemplăm și noi ființele cugetătoare... și cu el să ascultăm ce zicem și să cugetăm ce scriem. Căci ființa dumnezeiască știe chiar și ce medităm noi în tăcere înlăuntrul nostru”.

<sup>8</sup> *Despre Principii* III, 4, II, cf. KG 42, 88, p. 462. În *Convorbiri cu Heraclide*, Origen dezvoltă doctrina despre omul lăuntric și simțurile spirituale ale acestuia folosind, între altele și expresii din Ps. 33, 8 și *1 Pt* 2, 3, regăsite și la Sfântul Diadoh KG 30; găsim aceeași concepție harică, energetică despre „simțul dumnezeiesc” care simte, atunci când există, puterea divină tămăduitoare și mângâietoare, precum și despre „oasele” sufletului referindu-se prin ele, la fel ca și Sfântul Diadoh, la structura sau ființa profundă a omului ce rezidă în „armonia sufletului și statornicia cugetului” p. 339, cf. și K. Rahner, *Le debut d'une doctrine des cinq sens spirituels chez Origene*, RAM p. 113-145.

<sup>9</sup> Frumusețea lui Dumnezeu e fără formă și nu se cunoaște decât în manifestarea slavei divine, fiind însăși virtutea lui Dumnezeu ce se comunică rugătorului contemplativ, așa cum învață tradiția isihastă pe care Sfântul Diadoh o anticipă cu aproape un mileniu, doar atunci când voiește Dumnezeu: *Vedere*, 15 (173, 9-10), cf. și 19, 20 (175, 6-10): ...καλλος θεου ή δοξα εστι Ιης ουσιας του θεου.

<sup>10</sup> *Adversus Haereses* IV, 20, 5; PG. 7, col. 1035: „de la el însuși, omul nu-l vede pe Dumnezeu, însă Dumnezeu, fiindcă vrea aceasta, se face văzut de oameni, și anume de aceia pe care îi vrea El, când vrea El și cum vrea El.” Definițiile asemănătoare, centrând în voința divină posibilitatea vederii lui Dumnezeu, se întâlnesc de asemenea și la Sfântul Epifanie al Salaminei și la Sfântul Grigorie de Nyssa, așa cum vom vedea mai jos.

niciană și stoică comună, ce identifică virtutea cu rațiunea dreaptă și desăvârșită, raportarea de către ambii autori a împlinirii acesteia în viața duhovnicească la cele trei virtuți cardinale creștine: credința, nădejdea și dragostea, face posibilă existența unei influențe a operei Fericitului Augustin asupra Sfântului Diadoh și, oricum posibilitatea unei raportări mult mai largi a operei acestuia<sup>11</sup>.

De asemenea, confirmând posibilitatea influenței Fericitului Augustin asupra Sfântului Diadoh al Foticeei, sunt similaritățile tematice și de expresii existente în capitolele cărților X și XI din *Confesiunile* Fericitului Augustin și *Centuria gnostică* a Sfântului Diadoh, în special tema memoriei ca sediu al prezenței divine în om, la care se ajunge depășind simțurile trupești și ajungând „la largile câmpii și spațioasele [sale] palate..., unde sunt strânse comorile imaginilor și gândurilor noastre”<sup>12</sup>.

De aceea se poate conchide că similaritatea tematică, de expresii și de limbaj între unele locuri din scrierile Sfântului Diadoh și cele din operele unor Sfinți Părinți anteriori din care cu siguranța s-a inspirat, confirmă încadrarea mai largă a operei diadohiene în cadrul aceluiași curent de precizare a tradiției mistagogice a Bisericii: „Atunci când omul, atingând nesticăciunea trupului, ajunge mai aproape de Dumnezeu, ne spune Sfântul Diadoh, așa va fi văzut Dumnezeu de oameni, așa cum poate, la rândul său, și omul să-l vadă pe Dumnezeu” (ὡς δύναται πάλιν άνθρωπος ιδεῖν θεόν), adică „într-o virtute a slavei lui Dumnezeu” (ἐν ἀρετῇ δοξῆς)<sup>13</sup>.

În capitolul 89 al *Centuriei* sale, Sfântul Diadoh, referindu-se la sinergia realizării de către om a asemănării cu Dumnezeu, găsește limitele acesteia în capacitatea redusă a omului de a primi această asemănare. El spune: „Iar când se va asemana cu virtutea lui Dumnezeu (vorbesc de asemănare, cât e cu puțință omului), atunci va purta și asemănarea dragostei dumnezeiești”. În ambele citate Sfântul Diadoh centrează posibilitatea omului de a-L „închipui”, sau de a se asemana cu Dumnezeu prin lucrarea minții în contemplație, în voința sau puterea omului de a face aceasta. Sfântul Epifanie al Salaminei, primul din tradiția și dispuța antropomorfită, exprimă aceeași idee spunând tot în același mod paradoxal:

<sup>11</sup> Scopul *Soliloquiilor* este similar dezbaterii *Vederii* Sfântului Diadoh, „de a-L cunoaște pe Dumnezeu și ce anume este sufletul”, Aug. c. I, cap. 2, iar definirea rațiunii ca și ochi al spiritului, a virtuții perfecte, ca fiind rațiunea ce a ajuns la ținta propusă, vederea lui Dumnezeu socotită ca „frumusețea unică și adevărată”, expresie oarecum regăsită și la Sfântul Diadoh, atestă iarăși cel puțin posibilitatea necircumscrierii stricte a operei Sfântului Diadoh nu doar la disputa messaliană. Fer. Augustin, *Soliloquia*, PL, vol. XXXII, col. 869-904; vezi de asemenea și Paul Ludwig Landsberg, *Les sens spirituels chez S. Augustin*, în *Dieu vivant*, nr. 11, 1948, pp. 83-105.

<sup>12</sup> Fericitul Augustin, *Confesiuni*, X, 7; cf. de asemenea și X, 5 și X, 8-20 similară expresiilor „cămările amintirii” și „jitnițele firii” regăsite și la Sfântul Diadoh, precum și distincția și analiza ce o face Fericitul Augustin (cartea XI, 6, 7) între Cuvântul lui Dumnezeu și cuvintele omenești; cf. KG 7, 11.

<sup>13</sup> *Vedere* 13 (172, 25-26), 14 (172, 24-26 – 173, 1-2).

## Mărturii patristice despre viața și opera Sfântului Diadoh al Foticeei

„Dumnezeul nevăzut Se face văzut cum, când și cui vrea El, atât cât poate îndura firea celor cărora li se arată”<sup>14</sup>, iar 10-15 ani mai târziu, Sfântul Grigorie de Nyssa, în *Omilia la Praznicul Sfântului Mucenic și arhidiacon Ștefan*, leagă la fel, folosind o expresie asemănătoare, posibilitatea contemplației lui Dumnezeu și îndumnezeirea de capacitatea redusă a omului: „Întrucât însă nu e cu puțință să schițeze vreo trăsătură a slavei Tatălui, atletul Ștefan privea raza Lui în chipul (eidos) în care s-a arătat oamenilor: căci în măsura în care e cu puțință firii omenești (de a-L contempla pe Dumnezeu), El S-a arătat în acest chip”<sup>15</sup>. Similaritate de limbaj, (chip, formă, rază) pentru a descrie același scop al contemplației, observată de oricine analizează atent operele acestor Părinți duhovnicești, confirmă continuitatea și dezvoltarea dinamică a tradiției mistagogice a Bisericii.

În perioada 395-431, în scrierile sale duhovnicești, Sfântul Nil Ascetul critică pe anumiți monahi, ușor de identificat cu reprezentanții messalienilor, care „fugind din mănăstiri, fiindcă nu vor să țină pravila vieții, se destrăbălează prin orașe”<sup>16</sup>. Apartenența acestora la monahism și tematica scrierilor Sfântului Nil îmbinând elemente de filosofie platonice și aristotelice preluate prin filiera evagriană cu cele de vădită inspirație messaliană, arată sinteza activă ce avea loc în epocă tocmai pentru a integra în Biserică pe cei ce deviau în trăirea credinței<sup>17</sup>. Prezența messalienilor în Asia Mică, în provincia Galatia, precum și menționarea, în cap. 21 din *De voluntaria paupertate*, de către Nil despre manifestarea lor zgomotoasă la Constantinopol, alături de călugării achimiți conduși de Adelfie și Alexandru Achimitul, ne sugerează atmosfera spirituală în care s-a putut forma și a scris Sfântul Diadoh. Faptul că una din relatările Sfântului Nil despre acești călugări, anume că ei „cred că evlavia ar fi un prilej de agonisire de lucruri”<sup>18</sup>, se aseamănă

<sup>14</sup> *Panarion* 70, 7, 6-9 (239).

<sup>15</sup> *PG* 46, 713; de posibilă inspirație gregoriană la Sfântul Diadoh e de asemenea doctrina despre simțurile trupului ca ferestre ale sufletului, *Viața lui Moise*, *PSB* 29, p. 38, unde întâlnim expresia „simțirea trupească și sufletească, spre care e îndemnată să se rostogolească firea omenească”, cf. *KG* 41 (109, 1-2) ἀπωλίσθησεν, 88; cf. de asemenea *Despre rugăciunea Domnească*, cuv. V, p. 448: „Cine n-a cunoscut ce se spune prin ghicitura Scripturii: «Prin ferestre a intrat moartea» (*Ier.* 9, 21)? Căci Scriptura a numit ferestre simțurile prin care sufletul cade, alipindu-se de lucrurile care-i plac”. cf. *KG* 57 (118, 5).

<sup>16</sup> Sfântul Nil Ascetul, *Cuvânt ascetic*, cap. 8, *FG I* p. 194 (12-14), în *FR I*, ed. Harisma, Buc. 1993, p. 200.

<sup>17</sup> Tema simțurilor duhovnicești și combaterea cerșetoriei călugărilor prin orașe sunt notele anti-mesaliene ale scrierilor Sfântului Nil Ascetul regăsite în scrieri precum: *Cuvânt ascetic*, scris pe la anul 425, *Migne PG* 79, 720-809 *Către Magna, diaconița din Ancyra, despre sărăcia de bună voie*, scrisă pe la anul 427, *Migne PG*, 79, 967-1060.

<sup>18</sup> Sfântul Nil Ascetul, *op. cit.*, cap. 7, *FG I* p. 193 (28-30), *FR I*, p. 199. Date despre acest conflict oferind posibilitatea unui raport cu istorisirea despre Adelfie și messalieni ne sunt furnizate de scrierea *De voluntaria paupertate* și de corespondența Sfântului Nil al Ancyrei, precum și de *Viața lui Alexandru*

întru totul cu cea din Epistola<sup>19</sup> Sfântului Chiril al Alexandriei către Calosyrius, episcop de Arsinoe, despre unii călugări cu excese ascetice și antropomorfe din Egipt, arată larga răspândire a acestora, a problematicii spirituale în curs de precizare pentru care erau asimilați și etichetați ca messalieni și, în cele din urmă, faptul că messalianismul era doar un caz particular al problemei de fond privind relația sufletului cu harul, iar o corectă înțelegere a scrierilor duhovnicești ale perioadei, și deci și a operei diadohiene, trebuie să țină cont de aceasta.

Din spațiul oriental de unde venea Rufin Sirianul, din Palestina de astă dată, e relatată tot în corespondența Sfântului Chiril al Alexandriei, prezența, pe la 431-437, a unui grup de monahi cu concepții antropomorfe asemănătoare celor combătute de Sfântul Diadoh în *Vederea* sa și, de asemenea, cu concepții apropiate de ale messalienilor în privința stării de nepătimire, *apatheia*<sup>20</sup>.

Prezența maniheilor la Roma în iarna anului 443-444, procesul<sup>21</sup> care li s-a intentat, precum și scrisorile, predicile și cuvântările<sup>22</sup> în care Papa Leon avertizează împotriva lor mărturisesc, împreună cu *Constituția* împăratului Valentinian III din iunie 445<sup>23</sup>, despre criza maniheană petrecută în Roma la jumătatea veacu-

---

*Achimitul*, care ne furnizează numeroase exemple de rechiziții forțate în favoarea săracilor și a monahilor ambulanti, ce tulburau viața municipalităților bizantine. *Vie d'Alexandre l'Acemete*, ed. E. de Stoop, *Patrologia Orientalis* 6, 5, Paris, 1911, & 24, 33, 34, 35, 38, 39, 40, 41, 48, 49, 50; cf. de asemenea Voobus, *History of Asceticism in the Syrian Orient II* (CSCO 1971) Louvain, 1960, 185-196.

<sup>19</sup> *Epistola 82* a Sfântului Chiril, în *PG 77*, col. 376, cf și *Acta Conciliorum oecumenicorum* 1.1.5, pp. 126. 29-31, ed. Ed. Schwartz, *Collectio Palatina*, 36, apud C. Stewart, *op. cit.* p. 48. Sfântul Chiril relatează în scrisoarea către Calosyrius, episcop de Arsinoe, despre unii călugări din regiunea Calamon, la S-V de Arsinoe, în Egipt, ale căror practici ascetice și spirituale erau greșite, unele dintre ele asemănându-se întrucâtva cu cele messaliene: concepții antropomorfe, zel deosebit în asceză, revendicarea stării de nepătimire (απάθεια) atinsă doar prin rugăciune fără a lucra, contestarea sfințeniei pâinii euharistice a doua zi de la consacrare. Această mărturie atestă larga răspândire a concepțiilor messaliene, perceperea messalienilor ca membri ai Bisericii și eforturile ce se făceau în epocă spre a fi încadrați deplin în Biserică.

<sup>20</sup> Cyril of Alexandria, *Selected Letters*, Răspunsul 12, p. 178-179, la întrebarea cu vădită conotație messaliană dacă „încetarea desăvârșită a plăcerilor trupești poate fi atinsă în această viață?” Mai pe larg despre acest grup și despre asemănarea sa cu messalienii în introducerea lui Lionel Wickham la scrisorile chiriliene, și la Al. Golitzin, *op. cit.*, p. 213-217.

<sup>21</sup> Cf. „Saint Leon le Grand et le Manicheism Romain”, în *Studia Patristica*, vol. XI, pp. 203-209, *Cronicomul* lui Prosper de Aquitania, *PL 27*, col. 721, cf. de as. Art. *Manicheism*, în D. Sp., tom. X, col. 201.

<sup>22</sup> Ep. 7, *PL 54*, 620-622, cf. *Tractatus* 16,4-5, CCL 138, p. 64-66, și *Sermo* XV, XXIV, XXXIV, XLII, LXXVI, precum și *Epistola* papei Leon către episcopul Turribius din 21 iulie 447, atestând continuitatea prezenței maniheilor în Roma la jumătatea secolului V.

<sup>23</sup> Ep. 8, *PL 54*, 622A-624A. Prezența călugărilor din Siria în spațiul apusean e confirmată și în secolul al VI-lea, când la papa Grigorie a venit din Siria la Spolete un călugăr pe nume Isaac, care pretindea a nu face altceva ziua și noaptea decât a se ruga. Papa Grigorie îi aduce elogii, în *Dialogurile* sale, chiar după cele aduse Sfântului Benedict de Nursia, închinându-se înaintea sfințeniei lui. Adalbert

*Mărturii patristice despre viața și opera Sfântului Diadoh al Foticeei*

lui al V-lea, criză care relevă actualitatea perpetuă a problematicii modului lucrării harului în suflet, întreținută de dualismul gnostic manihean căruia îi răspunde indirect și Sfântul Diadoh. Acest maniheism (posibil cunoscut Sfântului Diadoh datorită apartenenței sale jurisdicționale de patriarhia Romei), alături de prezența pelagienilor de-a lungul celei de a doua jumătăți a secolului al V-lea în Dalmația, învecinată Epirului<sup>24</sup>, sugerează contextul spiritual marcat de materialism mistic și raționalism voluntarist căruia scrierile Sfântului Diadoh a răspuns. Iar la răspândirea acestuia au contribuit și invaziile și raidurile vandale în Africa, Epir și Italia, antrenând dislocări ale populațiilor cărora i-au căzut victimă și Sfântul Diadoh.

Existența între scoliile *Scării* Sfântului Ioan Scărarul a unei scoli pusă sub numele lui Isaia Pustnicul la treapta a 27-a a *Scării*, identică practic cu capitolul 57 din *Centuria gnostică* a Sfântului Diadoh, arată cel puțin receptarea de către tradiția bizantină a *Centuriei* diadohiene în cadrul aceleiași spiritualități sinaitice din care a făcut parte atât Isaia Pustnicul, cât și Sfântul Diadoh și Ioan Scărarul. Dacă într-adevăr scolia la capul 27 al *Scării* sau KG 57 din *Centuria* Sfântului Diadoh aparține lui Isaia Pustnicul ce a trăit pe la anul 370 în pustiul Egiptului, atunci, practic, am avea o dovadă a inspirației Sfântului Diadoh nu doar din *Omiliile* lui Pseudo-Macarie Egipteanul, ci și din scrierile lui Isaia Pustnicul, ucenicul<sup>25</sup> lui Macarie. În acest caz ar avea dreptate Părintele Stăniloae când fixează scrierea *Centuriei* Sfântului Diadoh pe la începutul sec. al V-lea ca rezumare a spiritualității *Omiliilor pseudo-macariene*<sup>26</sup>. Însă potrivirea foarte clară a capitolului 57 al *Centuriei* diadohiene în text, susținută de capitolele ce îl preced și îl urmează, îndreptățește opinia că totuși fie copiii, fie cei ce au alcătuit scoliile la *Scară*, au atribuit greșit în scoli „unui text necunoscut al Avvei Isaia” acest text (atribuit Sfântului Diadoh de întreaga tradiție manuscrisă), potrivit lui Isaia Pustnicul doar prin faptul că tema „cetății virtuților străjere la poarta viețuirii curate” e destul de des întâlnită la el<sup>27</sup>, deși atri-

---

de Vogue, *Le monachisme en occident avant Saint Benoit*, Vie Monastique 35, p. 22, 1998, Abbaye de Bellefontaine.

<sup>24</sup> Urmașii papei Leon și Papa Ghelasie scriau în jurul anului 490 împotriva pelagienilor prezenți în Dalmația, admonestând episcopii din zonă, fiind menționată înfățișarea înaintea pontifului Romei a unui bătrân Seneca ce predica pelagianismul în Picenum. L Duchesne, *Histoire ancienne de l'Eglise*, tome III, Paris, 1911, p. 664-665.

<sup>25</sup> Cuviosul Isaia Pustnicul a trăit, după cum ne relatează monahul Augustin în Prologul la prima ediție (1911) a *Cuvintelor duhovnicești*, pe la anul 370 în pustiurile Egiptului, fiind contemporan cu Sfântul Macarie Egipteanul și, deci, contemporan cu Evagrie Ponticul (mort la 399). Faptul că Isaia Pustnicul i-a fost ucenic Sfântului Macarie Egipteanul se deduce și din *Apophthegmata Patrum* M 26: *Patericul Egiptean*, p. 136, Ed. Alba Iulia, 1990.

<sup>26</sup> FR 5, Buc. 1995, p. 293.

<sup>27</sup> Cuv. 4, 7, 12; FR 12, p. 58, 66; tema nepătimirii ca și „cetate a virtuților” în suflet era, de altfel, destul de întâlnită în epocă, dezvoltând o adevărată doctrină eclesiologică prin *De civitate Dei* a Fericitului Augustin.

buirea acestui text Sfântului Diadoh e întărită de identitatea completă și de stilul viu și colorat specific Sfântului Diadoh. Frecvența cu care se întâlnesc, de altfel, în opera Cuviosului Isaia Pustnicul nenumărate teme comune atât *Omiliilor pseudo-macariene*, cât și Sfântului Diadoh, confirmă ipoteza vehiculată tot mai mult actualmente, a unei lecturi sau înțelegeri a Sfântului Diadoh independente sau cel puțin mai distante de *Omiliile pseudo-macariene*, anume în contextul general al spiritualității secolelor IV-V, din care s-au inspirat și acești autori. Oricum, se poate afirma cu siguranță inspirația Sfântului Diadoh din spiritualitatea pustului Egiptului pe baza unor similarități tematice și de exprimare ce pot fi identificate în ambele surse<sup>28</sup>.

Spre această concluzie ne îndreaptă și atmosfera generală a epocii, orientată de Sfinții Părinți spre conciliere și reintegrare a ereticilor în sânul Bisericii, efortul de aducere la ortodoxie a comunităților monahale eustațiene și messaliene, de îndreptare a operelor duhovnicești după care acestea se conduceau, efort atestat de *Regulile* Sfântului Vasile cel Mare, de tratatele *Despre învățământul creștin și Despre feciorie* ale Sfântului Grigorie de Nyssa, și de corpusul *Omiliilor pseudo-macariene*. Toate aceste opere relevă tocmai existența unui mediu spiritual în care ideile au avut o largă circulație, fiind întrebuițate ca atare în scopul realizării unei sinteze a tendințelor diverse în cadrul Tradiției<sup>29</sup>. Menționarea de către Sfântul Grigorie de Nyssa a mesopotamienilor „care reînnoiesc printre noi harismele Bisericii primare”, ca angajați prin zelul lor deosebit în slujba readucerii în Biserică a macedonienilor disidenți, arată desfășurarea concretă a acestui efort al epocii de

---

<sup>28</sup> A se observa prezența messalienilor în pustiu egiptean, cf. Avva Luchie 1, preocuparea comună la avva Daniel 9 și la Marcu Ascetul despre identitatea patriarhului Melchisedec; de asemenea și similaritatea dintre M 19: „Zis-a avva Macarie: de s-a făcut întru tine defăimarea ca lauda și sărăcia ca bogăția și lipsa ca îndestularea, nu vei muri...” cu definiția a 4-a a Sfântului Diadoh (84, 8-9), precum și similaritatea în ce privește sfătuirile de evitare a îmbăierilor publice: Avva Daniel 12 și cap. 52 al *Centuriei* diadohiene.

<sup>29</sup> A existat un proces general de îndreptare a tendințelor deviate sectare și eretice prezente în diferite părți ale Bisericii, proces îndrumat de diferiți episcopi sau conducători. Cercul de asceți eustațieni „caracterizat printr-o sensibilitate față de messalieni și față de *Omiliile pseudo-macariene*” a acceptat reforma vasiliană a mănăstirilor în anii 364-370, doi dintre ei venind, așa cum ne spune Sfântul Vasile, în ajutorul său pentru a întemeia Vasiliada. (Ep. 119, Saint Basile, *Letters*, trad. Y. Courtonne [CUF, 3 vol.] Paris, Les Belles Lettres, 1957-1966). De altfel, Eustație al Sebastiei discuta liber cu Sfinții Ierarhi Vasile și Grigorie pentru a îndrepta spiritualitatea grupurilor de asceți din Asia Mică (cf. Ep. 223, 5), existând posibilitatea, dată de citarea unor manuscrise de către istoricul Sozomen, ca „Asceticonul vasilian să fi fost compus de către Eustațiu al Sebastiei”. Cf. Vincent Desprez, *Le Monachisme Primitif*, Ed. Bellefontaine, 1998, p. 329. Sfântul Vasile cel Mare formulează capitolele 21-84 despre păcat ale *Regulilor* sale *Mici* în contextul premessalian, distingându-se tocmai defectele doctrinare și spirituale ale messalienilor: acedia sau paralizia spirituală datorată refuzului muncii fizice (Reg. 21, 80), precum și problema omului ca și colaborator al păcatului (Reg. 75). Vincent Desprez, *idem*, pp. 363, 364.



*Mărturii patristice despre viața și opera Sfântului Diadoh al Foticeei*

îndreptare a spiritualității, inițiat de afirmarea dogmei homoousianității de către Sinodul I Ecumenic<sup>30</sup>.

Formându-se la școala pustiului și în duhul tradiției capadociene, Sfântul Diadoh a continuat această tradiție ce inițiasă ea însăși, dintru început, o sinteză între tradiția biblică evreiască și siriană și cea elenă mai filosofică și intelectuală<sup>31</sup>. E tocmai sinteza dintre tradiția protomonastică siriană (ai cărei exponenți au fost și mesalienii), plină de teme și imagini ale misticii iudaice, și tradiția monahismului egiptean ce va face ca tot „ceea ce găsim la scriitorii din secolul al V-lea în continuare să fie o interpretare, în diferite proporții, a diferitelor tradiții din care fiecare autor individual s-a inspirat...”, anume cele 3 mari tradiții: siriană, grecească (reprezentată eminamente la acest nivel prin operele lui Evagrius ce se răspândesc atât în Siria, cât și în Apus prin Ioan Cassian) și latină-apuseană, care „au interacționat între ele direct și indirect și adesea în manieră neașteptată, pe baza rădăcinilor comune în mesajul Evangheliei”<sup>32</sup>. Iar spiritualitatea Sfântului Diadoh, ce prelucreează cu instrumente evagriene expresii și imagini ce se regăsesc doar în tradiția biblică iudaică sau siriană (tema golirii de sine [msarrquta> kenosis>gimnos], a nunții sufletului cu mirele Hristos [nimfagogia], a harisimei teologiei ca bucurie a acestei nunți, tema lucrării pământului inimii, etc.), și precizează, atât față de mesalianismul răsăritean, cât și față de pelagianismul apusean, coordonatele comuniunii harice și ale vederii lui Dumnezeu, poate fi înțeleasă doar în contextul acestor tradiții.

Plasarea vieții Sfântului Marcu Ascetul de către majoritatea cercetătorilor înainte de Sinodul de la Efes din 431<sup>33</sup> și faptul că tradiția manuscrisă afirmă per-

<sup>30</sup> În *Omiliile* XI, 11; XVIII, 12-22; XXIV, 3.

<sup>31</sup> M. Parmentier, *Saint Gregory of Nyssa's Doctrine of the Holy Spirit*, reproducere din *Ekklesiastikos Pharos*, vol. 58 (1976), 59 (1977), și 60 (1978), pp. 725, 726, arată căile prin care capadocienii și Grigorie de Nyssa, în special, au putut lua contact cu spiritualitatea de factură biblică siriană, prin vizitele Sfântului Vasile cel Mare și ale sale (prin anii 381) în Siria, precum și prin legăturile dintre eustațieni și messalieni.

<sup>32</sup> Sebastian Broock, *The Syriac Fathers on Prayer and the Spiritual Life*, Preface: Oriental Christianity, p. XXXIII.

<sup>33</sup> Principalele trei ipoteze privind perioada desfășurării activității Sfântului Marcu Ascetul îl plasează undeva în Palestina sau Egipt, polemizând împotriva nestorianismului, cândva în perioada 380-431. Cf. Jean Gribomont *Marc le Moine*, art. în *D. Sp.* tom. X, (1977), cols. 274-283, cu bibliografia aferentă. Kallistos Ware susține o ipoteză mixtă între Dr. Chadwick și Grillmeier, situând viața Sfântului Marcu Ascetul între 430-535, ca avvă al unei comunități monastice aproape de Tars, opunându-se evagrianismului; oricum între cei doi a existat, conform ipotezelor, doar o diferență de câteva decenii a perioadelor când au trăit: p. XL-XLI; K. Ware, *Marc le Moine, Traités spirituels et théologiques*, Introduction, p. XV, col. Spiritualité orientale, nr. 41, 1985. Conținutul doctrinar al tratatelor *Despre legea duhovnicească*, *Despre botez* și *Despre cei ce cred că se îndreptează din fapte* atestă participarea sa la corijarea ideilor messaliene ce se vehiculau în epocă, încadrarea sa în efortul general al epocii de a le îndrepta și aduce în cadrele spiritualității ortodoxe.

ceperea operelor lui în cadrul *Corpusului pseudo-macarian*<sup>34</sup> și întotdeauna precedând scrierile Sfântului Diadoh, oferă un precedent clar privind larga circulație a ideilor messaliene în epocă în mediul monahal, din care s-a putut inspira și Sfântul Diadoh. Lipsa unei relații directe de filiație între Marcu Ascetul și Pseudo Macarie-Simeon, dovedește nevalabilitatea celei imaginate de critica modernă între Sfântul Diadoh și Pseudo Macarie-Symeon. Combaterea în cadrul disputei messaliene a „celor ce cred că se îndreptează din fapte”, temă specifică disputei pelagiene, relevă iarăși perceperea ca înrudite în epocă a celor două dispute. Ceea ce a făcut ca ideile lor să fie preluate de majoritatea scriitorilor duhovnicești în cadrul procesului general de corijare a lor ce a existat în epocă, a fost acel fundament mult mai profund, biblic și apocaliptic, din care se inspiră monahismul în ansamblu și *Omiliile pseudo-macariene* în mod particular. Deficiența antropologică a doctrinei Sfântului Marcu Ascetul ce concepe ca necesară și pocăința pentru păcatul original<sup>35</sup>, neînțelegând dualismul moral al stării omului de după Botez ce moștenește încă infirmitatea sau dualitatea voinței<sup>36</sup>, îndreptățește opinia că Marcu Ascetul a fost, totuși, anterior Sfântului Diadoh sau, oricum, nu a cunoscut opera Sfântului Diadoh. Foarte probabil Sfântul Diadoh s-a putut inspira din Marcu Ascetul, dovadă în acest sens fiind nenumăratele expresii și puncte doctrinare comune<sup>37</sup> generate de același mediu confesional dominat de ideile messaliene. De asemenea, dezvoltarea de către Marcu Ascetul, în aceste opere antimessaliene, a temei liturghiei minții confirmă tendința generală, reliefată deja, de definire a spiritualității epocii prin polarizare în jurul idealului comuniunii și vederii lui Dumnezeu prin interiorizarea liturghiei, tendință inițiată de controversa antropomorfită.

Revenind la Evagrie și Pseudo-Macarie, analiza operelor acestor autori relevă, prin înrudirile de expresii și limbaj, continuitatea și unitatea lor în cadrul aceleiași tradiții, ce poate fi numită, așa cum o face și părintele Gabriel Bunge, „spiritualitatea din Kellia și Sketis”<sup>38</sup>. Inspirația operei Sfântului Diadoh din *Omiliile pseudo-macariene* și din Evagrie e indiscutabilă, mărturie în acest sens stând nenumăratele locuri comune ambilor autori. Însă, opera sa nu trebuie atașată doar acestora, și mai ales, așa cum arată și Marcus Plested într-un foarte bine orien-

---

<sup>34</sup> Critica teologică a stabilit asemănarea între operele *De temperantia*, PG 65 col. 1053-1069 și Discursul 4 + discursul 8, între *De paradiso et lege spirituali* și *Omilia 37*, colecția II, între *De paraenesis* și *Omilia a 5-a* a lui Macarie-Simeon și între fragmentul PG. 65, col. 903-904 și colecția I, discursul 2, 1; Kallistos Ware, *Ibidem*.

<sup>35</sup> *De poenitentia*, PG 65, 981C.

<sup>36</sup> *Idem*, PG 65, 981AB.

<sup>37</sup> Kallistos Ware descrie, în general, punctele de asemănare și deosebire între Sfântul Diadoh și Marcu Ascetul în *Marc le Moine, Traités spirituels et théologiques. Introducere*, p. XL-XLII.

<sup>38</sup> G. Bunge, „*Evagre le Pontique...*”, p. 357.

*Mărturii patristice despre viața și opera Sfântului Diadoh al Foticeei*

tat studiu<sup>39</sup>, nu trebuie privită ca rezultatul „combinării eclecticice a două tradiții spirituale divergente”, origenismul evagrian și messalianismul macarian, percepute astfel, în mod fals, de către critica teologică modernă. Prezența comună în ambele „tradiții” a temei simțurilor duhovnicești, analiza conceptului de *voûç* la Evagrie și la Macarie reliefând similaritatea înțelegerii acestuia la cei doi autori duhovnicești<sup>40</sup>, precum și alte teme comune sunt mărturii ale evoluției tradiției duhovnicești unice a Bisericii spre definirea modului comuniunii și vederii lui Dumnezeu. „Opoziția dintre Evagrie și Macarie, între care Sfântul Diadoh ar efectua sinteza, este, într-o anumită măsură, mai mult aparentă decât reală.” Încă în *Omiliile Pseudo-Macariene* e prezentă o „cultură filosofică difuză de coloratură platonice și în mod cert origenistă”, mărturie a corectivului ce i se aduce încă de la acest nivel experienței duhovnicești materialist-sentimentale messaliene. „Sfântul Diadoh continuă și desăvârșește această sinteză prezentă în germen la Macarie”<sup>41</sup>, încadrându-se, conform unui alt erudit patrolog, P. Christou, în efortul de definire a modului cunoașterii și vederii lui Dumnezeu, având origini la filozofii Platon și Aristotel și continuând prin toți Sfinții Părinți anteriori și posteriori lui, printr-o „modificare relativă” și diversificare, pentru a da doar un exemplu, „a terminologiei definirii treptelor vieții spirituale” din teologia origenistă și evagriană pe care și-a impropiat-o<sup>42</sup>.

Rezumând, am putea reduce la trei numărul autorilor principali din care se inspiră îndeaproape Sfântul Diadoh: Evagrie Ponticul, Pseudo Symeon-Macarie și Marcu Ascetul, deși scurta sa operă relevă de asemenea, de departe, o impropiere liberă a teologiei ascetice și mistice pauline, a stilului literar colorat și expresiv al părinților capadocieni<sup>43</sup> și latini (Fericitul Augustin, Sfântul Ioan Cassian), a ecourilor înțelepciunii apoftegmeice a Părinților Pustiei și a filosofiei și teraputicii

<sup>39</sup> Marcus Plested, *Macarius and Diadochus: An Essay in Comparison*, Studia Patristica, vol. XXX, Oxford, 1995, pp. 235-240.

<sup>40</sup> Împotriva intelectualismului evagrian, Gabriel Bunge a arătat că „Evagrie definește *nousul* drept chip al lui Dumnezeu ce se referă la relația personală a creaturii cu Creatorul ei... *Nousul* lui Evagrie nu este, așadar, un intelect, ci caracterul personal al existenței create...” G Bunge, *Das Geistgebete. Studien zum Traktat De Oratione des Evagrius Pontikos* Koinonia XXV, Köln, 1987, p. 11, iar în *Comentariul la proverbe (In Prov. 11: 17, S C 340, p. 224)*, Evagrie definește ca „trup” părțile irascibilă și concupiscentă ale sufletului, o definiție subînțeleasă și la Pseudo-Macarie în același context al localizării chipului lui Dumnezeu din om, în suflet ca substanță intelectuală (τῆς νοεραῦς οὐσίας) a omului, II, 15, 23, ca voință liberă, II, 15, 23 și ca virtuți. III, 26, 7, 2. „Sufletul este un trup subtil, iar chipul lui Dumnezeu e în «trupul sufletului»”, III, 18, 2, 1.

<sup>41</sup> Marcus Plested, *Ibidem*, p. 239, 240.

<sup>42</sup> P.C. Christou, *Double Knowledge according to Palamas*, Studia Patristica IX, 1969, pp. 20-29, p. 28.

<sup>43</sup> De exemplu, atât Sfântul Grigorie de Nazianz, cât și Sfântul Diadoh folosesc aceeași referință la Ecclesiast 1, 18 „cel ce adaugă știință, adaugă durere”, pentru a sublinia necesitatea cunoașterii teo-

spirituale grecești, toate purtând amprenta stilului propriu și a mediului doctrinar complex din care se inspiră și căruia îi răspunde. Sfântul Diadoh trebuie înțeles, așadar, în cadrul efortului de precizare conceptuală a modului cunoașterii și vederii lui Dumnezeu, ca cel ce adoptă și exprimă spiritualitatea sa într-un limbaj marcat de influențele complexului de tradiții a căror confluență și interrelaționare am subliniat-o.

### ***Erudiție și surghiun – modelul vieții apostolice întrupat de Sfântul Diadoh***

Perioada în care e plasată cu aproximație viața Sfântului Diadoh, aproximativ 400-486, a fost marcată de prezența ereticilor messalieni în spațiul Asiei Mici și în partea apuseană a Imperiului Bizantin, dar și de criza acută a celorlalte dispute dogmatice și spirituale. De aceea măsurile luate de autoritățile bisericești împotriva diferiților eretici și pentru rezolvarea disputelor și integrarea reprezentanților acestora, e imposibil să fi trecut neobservate pe lângă cel ce avea să devină „un așa mare pontif”, după cum îl caracterizează istoricul Victor de Vita. Decretul imperial împotriva „răutății ereticilor”, dat la 30 mai 428 de împăratul Teodosie interzicând messalienilor dreptul de a se aduna și a se ruga pretutindeni pe pământul roman<sup>44</sup>, Sinoadele antimessaliene de la Constantinopol (426) și cel ecumenic de la Efes, din 431, criza monahismului din capitala bizantină<sup>45</sup>, procesul desfășurat între 455 și 460 la Comana în Cezarea Capadociei împotriva călugărului Lampetius, acuzat de messalianism în baza concepției sale despre nepătimire<sup>46</sup>, au fost probabil cunoscute Sfântului Diadoh și au influențat în mare măsură orientarea sa spirituală, alături de alte evenimente și dispute din viața bisericească. „Sfântul Diadoh nu pare să fi avut contacte directe cu asceții mesopotamieni precum Pseudo-Macarie, însă e posibil să fi avut acces la lista Sinodului din 426 de la Constantinopol, ce s-a transmis de către presbiterul Timotei în secolul al VII-lea, și a cunoscut capetele de acuzare din lista Sfântului Ioan Damaschin (provenind de la Sinodul din Efes din 431, conform lui Dörries<sup>47</sup>), care relevă ideea coexis-

---

logice; Grigorie de Nazianz, *Despre preoție*, cap. LXXV, p. 217, ed. IBM al BOR, București, 1998, cf. KG 60 (120, 5-7).

<sup>44</sup> T. Mommsen, *Codex Theodosianus*, 16.5.60, apud C. Stewart, *op.cit.*, p. 47.

<sup>45</sup> Este vorba de criza determinată de răspândirea ideilor „antisociale” și contestatare a autorității politice și episcopale de către Alexandru Achimitul, călugăr sirian originar din Mesopotamia, și de găzduitorul său în Constantinopol, călugărul Hypatios. Cf. Jean Gribomont, *Le dossier des origines du Messalianisme*, în Epektasis, *Melanges patristiques offerts au Cardinal J. Danielou*, Paris, 1972, p. 617.

<sup>46</sup> Theodore Bar Koni, *Livres des Scolies*, XI, XX, apud J. Gouillard, *Quatre proces de mystiques à Byzance*, p. 12.

<sup>47</sup> H. Dörries, *Symeon von Mesopotamien. Die Überlieferung des messalianischen Makarios-Schriften*, Leipzig, 1941, p. 425ss, și în „Urteil und Verurteilung. Kirche und Messalianer: Zum Umgang der Alten Kirche mit Haretikern”, in *Wort und Stunde*, I, pp. 334-351.

*Mărturii patristice despre viața și opera Sfântului Diadoh al Foticeei*

tenței păcatului și a harului în suflet<sup>48</sup>. Sinodul de la Calcedon din 451, ale cărui acte le semnează, și marile tulburări ale vieții bisericești provocate de persecuțiile ariene împotriva ortodocșilor din Cartagina, conduse de regii vandali Genserich și Huneric în perioada 470-486, prin influența ce au avut-o asupra sa, ne obligă să vedem în Sfântul Diadoh un participant activ la efortul de sintetizare a Tradiției bisericești, „un spirit ce se îngrijea de ortodoxia credinței, apt prin aceasta pentru însărcinarea episcopală<sup>49</sup>, deschis cunoașterii întregului context spiritual și doctrinar al epocii, iar nu circumscris doar unei anume dispute.

Datele istorice referitoare la viața sa, foarte puține la număr și provenind din doar câteva surse situate la distanță mare în timp și spațiu unele de altele: *Biblioteca Patriarhului Fotie al Constantinopolului* ce-l menționează printre opozanții monofizitismului combătut la Sinodul al IV-lea Ecumenic, pe „episcopul de Foticeea numit Diadoh<sup>50</sup>, tot el menționându-l ca fiind „mult superior și lui Ioan Carpathiul<sup>51</sup>; episcopul Andrei de Cezareea în *Therapeutica* sa<sup>52</sup>; scrisoarea episcopilor provinciei Vechiului Epir semnată, printre alți episcopi, și de „Didacus episcopus Fotice” și adresată de aceștia împăratului Leon I după asasinarea patriarhului Proterios al Alexandriei, în anul 457<sup>53</sup>, și *Istoria persecuției vandalilor* ce-l prezintă pe Sfântul Diadoh ca pe „un pontif demn de toată lauda”, mort deja pe la anul 486, dar care fusese învățător al viitorului episcop al Cartaginei, Eugen<sup>54</sup>. Aceste date îl plasează pe Sfântul Diadoh într-un spațiu geografic și context cultural și teologic deschis atât influențelor apusene, cât și celor bizantine și orientale, la confluența disputelor spirituale ce animau întreg spațiul spiritual mediteranean.

„Cel mai apusean dintre Părinții Răsăritului și care avea strânse relații cu Apusul<sup>55</sup>, Sfântul Diadoh a putut cunoaște așadar atât frământările teologice ale Răsăritului bizantin, cât și pe cele ale Apusului roman. Epirul Vechi, parte a pro-

<sup>48</sup> Vincent Desprez, *Diadoque de Photice: un lectuer ou disciple...*, p. 2.

<sup>49</sup> *Ibidem*.

<sup>50</sup> Cod 231 *PG*, 103, c. 1089C, cf și ed. R Henry *Bibliothèque byzantine*, t. 3, Paris, 1962, p. 100s, 231; Fotie vede în Diadoh un „adversar al monofiziților și a lui Marcu Ascetul, acesta el însuși adversar al messalienilor, dar nu și al acestora (monofiziților)”.

<sup>51</sup> *Philokalia* I, 1982, p. 275, cf. Biblioteca patriarhului Fotie, codice 201, *PG* 103, 673 A.

<sup>52</sup> Cf. Diadoque, *Œuvres...* p. 84, 85, și 163 pentru cateheză. Andrei de Cezareea utilizează capitolul 90 al *Centuriei* în *Therapeutica* sa, éd. F. Diekamp, *Analecta patristica* (Rome, 1938) (OCA 117) 168; utilizarea e semnalată de către DÖRRRIES, *Diadochos...* 417.

<sup>53</sup> Mansi, J.D, *Sacrorum conciliorum nova et amplissima collectio*, Paris-Leipzig, 1901-1927, reedit. de J.B. Martin și L.Petit. t. VII, c. 619B, și Schwartz, *Acta Conciliorum oecumenicorum*, II-5, p. 95, apud D. Stiernon, art. „Diadoque de Photice”, în *Dictionnaire de histoire et géographie ecclésiastique*, vol. XIV, 1960, col. 375.

<sup>54</sup> Victor de Vita, *De bello vandalico*, (I 5, 22), CSEL, VII, 1881, p. 2, l. 1-3.

<sup>55</sup> E. des Places, *Diadoche de Photice, Cent Chapitres sur la perfection spirituelle*, Paris, 1943, Introduction, p. 64.

vinciei grecești a Imperiului Bizantin, Iliricul eclesiastic, deși trecut după anul 395 sub cârmuirea politică a părții de răsărit a Imperiului, rămâne însă subordonat din punct de vedere eclesiastic patriarhatului Romei<sup>56</sup>.

Mediul cultural și spiritual al Epirului vechi al secolului al V-lea e configurat de câteva elemente definitorii. Dintre acestea creștinismul de origine apostolică, adus de Sfântul Apostol Pavel la Nicopole, confruntarea activă dintre cultura greacă și kerigma apostolică neotestamentară, prezența unei colonii iudaice în Epir, viețuind în zona comercială de pe coasta mării, conferă, alături de toate celelalte interconexiuni spirituale evocate, contextul cultural necesar dezvoltării organice a tradiției precizând, pe baza dogmei homoousianității, natura și dinamica comuniunii harice și a contemplației lui Dumnezeu de către om. Era, de fapt, un mediu îmbibat de messalianism, de materialism mistic sirian, în forme teologice mai elevate decât cele originare siriene, similare oarecum celor îndreptate de Sfântul Marcu Ascetul în lucrările sale<sup>57</sup>. Sfântul Diadoh se opune acestora, la fel cum Sfântul Vasile cel Mare o făcuse cu câteva decenii înainte împotriva asceților extremiști ai lui Eustație al Sevastei.

Limbajul și stilul literar al scrierilor sale duhovnicești evocă un „mediu cultural... similar celui evagrian și capadocian, care depinde, totuși, prin tonul plin de speranță, mai degrabă de spiritualitatea alexandrină și de sensibilitatea antropologică a lui Clement al Alexandriei<sup>58</sup>. Prezența elementelor de antropologie și mistică stoică confirmă larga sa inspirație din tradiția patristică formată pe această filieră.

Sfântul Diadoh opune spiritualitatea sa, prin care își păstorește comunitatea de monahi, celei a altor mănăstiri ce, probabil, existau în împrejurimi, marcate pe de o parte de intelectualismul evagrian și pelagian și acelora marcate de materialismul eustațian și messalian. El scrie, probabil, în calitate de călugăr înainte de a fi ajuns episcop<sup>59</sup>, dar fiind deja pregătit pentru a face față slujirii

---

<sup>56</sup> Duchesne, *Autonomies ecclésiastiques, Églises séparées...*, Paris, 1896, p. 229-279, apud H.I. Marrou, „Diadoque de Photice et Victor de Vita”, în *Revue des Etudes anciennes*, XLV, 1943, p. 229-230.

<sup>57</sup> K. Baus, *Il primo monachesimo cristiano: sviluppo ed espansione in Oriente*, in *Storia della chiesa*, ed. H. Jedin, II, Milano 1977, p. 404; „la jumătatea secolului al V-lea sirienii sunt prezenți în întregul Imperiu Bizantin ca principali comercianți, răspânditori ai materialismului mistic messalian; faima vieții ascetice a Sfântului Simeon Stilitul, la anul 459, e răspândită de aceștia din Antiohia până în Paris; întemeierea de comunități religioase de către aceștia trebuie considerat un fapt foarte facil, dat fiind înclinația lor nativă spre misticism”. cf. de as. L. Duchesne, *Histoire ancienne de l'Eglise*, vol. III, Paris 1911, p. 311.

<sup>58</sup> Vincenzo Messana, *Teologia della speranza nella paideia di Clemente Allessandrino*, Sales 40 (1978), pp. 591-600.

<sup>59</sup> Cf. Des Places, *Messalianisme*, p. 593; Dörries, *Diadochos...*, p. 416, făcând paralelă cu menționarea spiritualității euharistice în *Centuria diadohiană*, ca și în *Viața lui Antonie* scrisă de Sfântul Atanasie și în *Despre feciorie și Despre învățământul creștin* ale Sfântului Grigorie de Nyssa.

*Mărturii patristice despre viața și opera Sfântului Diadoh al Foticeei*

de episcop<sup>60</sup>. Respiră, de asemenea, în stilul său „influența posibilă a spiritualității siriene a lui Afraat Persanul, Efreem Sirul și Ioachim de Sarug, sau cea a unor monahi ce-și impropiaseră spiritualitatea monastică de largă deschidere socială a regulilor Sfântului Vasile cel Mare, punând în practică orientarea lor intelectuală, mistică alexandrină printr-o înțelegere practică, voluntaristă a poruncilor Scripturii”<sup>61</sup>.

Iar acest mediu și context spiritual propice perceperii operei Sfântului Diadoh la confluența marilor dispute spirituale au existat, cu siguranță, și în Cartagina în timpul robirii sale de către vandali. Informațiile furnizate de episcopul african Victor de Vita, în scrisoarea dedicată episcopului Eugen al Cartaginei (481-505) în prologul lucrării sale *Istoria persecuției vandale*, îl înfățișează pe Sfântul Diadoh ca un foarte erudit episcop, cu „nenumărate scrieri, ca stelele strălucitoare, ilustrând dogma catolică”, ce s-a aflat în Cartagina cel puțin începând de pe la anul 474, luat probabil rob de vandalii lui Genserich în unul din raidurile lor din anii 467-474, putând educa, deci, în aceste împrejurări pe viitorul episcop Eugen al Cartaginei<sup>62</sup>. Educația solidă ce i-a putut-o da acestuia e confirmată de erudiția episcopului Eugen al Cartaginei care, datorită harismei și înțelepciunii sale, a stârnit invidia episcopului arian susținut de vandali, Cyrila, ce-i interzice a mai sta în scaunul episcopal și a mai predica. Acest fapt implică o ședere destul de lungă a Sfântului Diadoh în Africa. Atmosfera spirituală a Africii Proconsulare stăpânită de vandali era, așadar, dominată de arianism și de maniheism<sup>63</sup>, deci oarecum înrudită celei din Epirul Vechi, erudiția duhovnicească a Sfântului Diadoh trebuind cu siguranță, să depună și aici un efort apologetic care să descrie, prin opoziție

<sup>60</sup> Cf. Vincent Desprez, *Diadoque de Photice, et le Pseudo-Macaire, un état des questions*; Scriptorium II (2006). Universum Hagiographicum, p. 120.

<sup>61</sup> Vincenzo Messana, *Diadoco di Fotica e la cultura cristiana in Epiro nel V secolo*, în Augustinianum 19 (1973), p. 163. Vezi, de asemenea, pentru o privire de ansamblu asupra interrelațiilor curentelor din epocă, deși cu rezerva împărțirii în școli de spiritualitate, I. Hausherr, *Les grands courants de la spiritualité orientale*, OCP 1, 1935, pp. 114-138.

<sup>62</sup> Procopius, în *De bello vandalico* (I 5, 22). Victor de Vita se adresează astfel lui Eugen al Cartaginei: ai „primit tot darul desăvârșit și toată darea cea bună (Iacob 1,17), fiind discipol al unui așa mare pontif, demn de toată lauda, al prea Sfântului Diadoh, de la care ne-au rămas, strălucitoare ca stelele, opere așa de numeroase pe care el le-a consacrat dogmei catolice”, H.I. Marrou – *Diadoque de Photike et Victor de Vita*, pp. 230-232. Asupra relației dintre Sfântul Diadoh și episcopul Eugen al Cartaginei, părerile erudiților patrologi sunt împărțite, Dorr și Marrou admitând ucenicia lui Eugen la Cartagina pe lângă Diadoh, iar Curtois (*Victor de Vita et son œuvre*, p. 21) și Dorries (*Diadochus und Symeon*, p. 421-422), respingând-o. Solignac plasează această ucenicie nu la Cartagina, ci altundeva în Răsăritul Ortodox de unde era originar și Eugen, la Cartagina cei doi doar reîntâlnindu-se (cf. Solignac Aime, *Victor de Vita*, art. în D.Sp. 16, col 548).

<sup>63</sup> Evocator pentru aceasta e relatarea despre un călugăr arian de la curtea regelui Huneric care-și tatuase pe coapsă inscripția: „Manichaeus discipulus Christi Iesu”. L. Duchesne, *Histoire ancienne de l'Eglise*, Tome III, Paris, 1911, p. 635.

față de acestea, modul comuniunii harice și al contemplării lui Dumnezeu de către omul duhovnicesc.

Atât contextul geografic și spiritual, cât și drama robiei în Africa, transformată în prilej de propovăduire a adevăratei învățături, au favorizat, așadar, realizarea de către Sfântul Diadoh a unei sinteze mult mai ample a spiritualității veacului al V-lea, așa cum confirmă stilul său literar erudit trădând „un om de înaltă cultură și un scriitor înnăscut”<sup>64</sup>. Doar vitregia istoriei ce a făcut ca din „nenumăratele sale scrieri” să nu se păstreze decât câteva, ne împiedică să avem o viziune mai sigură și mai completă a efortului său literar și apologetic de definire a învățaturii doctrinare și duhovnicești.

Cu siguranță însă el trebuie înțeles în contextul efortului general al epocii de redefinire a modului comuniunii harice pe baza dogmei niceene a *homoousiei*, cu dezvoltările ce i s-au adus la Sinodul al IV-lea Ecumenic și la care a luat parte în mod activ. Și la fel trebuie înțeleasă și spiritualitatea sa, ca una ce precizează, prin observații de fină analiză duhovnicească, modul experienței, al comuniunii și vederii lui Dumnezeu tocmai pe baza dogmei niceene și calcedoniene.

### Concluzii

De aceea putem conchide că Dör și Dörries au făcut studii de caz în filologie pe baza textelor *Omiliilor pseudo-macariene* și a *Centuriei gnostice* a Sfântului Diadoh, refuzând să încadreze aceste opere în efortul epocii de precizare a spiritualității, a raportului natură-har-libertate-contemplație. Abordarea lor e specifică raționalismului apusean al școlilor moderne de teologie, care privesc în istoria spiritualității ca într-un domeniu în care pronia și lucrarea Duhului Sfânt de călăuzire la tot adevărul sunt absente aproape cu desăvârșire. Chiar dacă ar fi existat o relație de împrumut sau rezumare atât de strânsă între Sfântul Diadoh și Pseudo-Macarie, perspectiva din care critica modernă abordează opera Sfântului Diadoh reduce valoarea acesteia pentru istoria spiritualității, refuzând să înțeleagă, în contextul refuzului general din partea catolică al teologiei palamite, tocmai plasarea operei Sfântului Diadoh în punctul central al efortului de sintetizare vie, prin trăire personală a tradiției vieții de comuniune și contemplare a lui Dumnezeu, punct din care se va extinde linia sau firul călăuzitor al acestei tradiții atât în Răsărit, cât și în Apus. Continuitatea problematicii haritologice, legată de validitatea și de necesitatea simțirii harului și sfințeniei personale a săvârșitorului, susținută începând de la donatism, messalianism, până la bogomilii din Evul Mediu, arată substratul conflictual generator al unor sinteze succesive în spiritualitatea creștină, făcute de Sfinți Părinți ce se vor ridica la statura de teologi ai Duhului Sfânt, denunțând

---

<sup>64</sup> E. de Places, *op. cit.*, SC nr. 5, *Introduction*, p. 12.



## Mărturii patristice despre viața și opera Sfântului Diadoh al Foticeei

astfel orice concepție scolastică a rezumărilor și compilațiilor operelor anterioare, așa cum susține Dörries sau Dör.

Esențială și ilustrativă pentru înțelegerea în ansamblu a acestui efort al epocii și pentru înțelegerea modului de decantare a spiritualității creștine prin aceste dispute teologice larg răspândite și strâns legate în același timp, e remarcă Elisabetei Clark cu privire la controversa origenistă, referitoare la unul din aspectele ei înrudite și definitorii pentru subiectul nostru – antropomorfismul – căruia și Sfântul Diadoh i-a răspuns. „Pare evident că controversa teologică, dar nu numai o controversă centrată pur și simplu pe scrierile lui Origen, a jucat un rol mult mai semnificativ decât este sugerat de relațiile istoricilor bisericești, pentru că disputa despre reprezentarea lui Dumnezeu avea ramificații ce se extindeau nu doar la domeniul cultului și al practicii ascetice, ci și în cel al antropologiei și al teologiei în sine. A fost o dispută cu trecutul, un trecut localizat din punct de vedere istoric în conversia egiptenilor băștinași de la păgânism (idolatrie) la creștinism, iar din punct de vedere teologic în controversa ariană, în mod special cu privire la precizarea limbajului despre Dumnezeu pe care-l precizau dezbaterile dintre arieni și Părinții Capadocieni. Controversa e focalizată nu doar pe aceste evenimente ale trecutului recent sau pe teologia scrisă a lui Origen, ci pe concepțiile origeniste în dezbateri în deșertul egiptean la trecerea în secolul al V-lea, și aceasta e teologia lui Evagrie Ponticul”<sup>65</sup>. Iar aceasta influențase, așa cum am văzut, atât *Corpusul pseudo-macarian*, cât și pe Sfântul Diadoh.

La baza precizării spiritualității a stat, așadar, redefinirea dogmei hristologice în întreaga lume creștină mediteraneană a secolului al V-lea, toate disputele spirituale raportându-se la aceasta și interpretând fiecare deosebit, pe baza ei, modul comuniunii harice. Iar messalianismul, căruia îi răspunde direct, pelagianismul, ce era încă prezent în Dalmația situată la nord de provincia Epir, precum și nestorianismul și monofizitismul, ce se combat în Sinoadele ecumenice și a căror dezbateri a fost activă în a doua jumătate a secolului al V-lea, sunt stadii ale acestui efort de redefinire, constituind cadrul spiritual al operei Sfântului Diadoh.

Spiritualitatea Sfântului Diadoh poartă amprenta misticii macariene și evagriene<sup>66</sup>, dar și a tradiției apostolice și patristice a epocii sale, combătând nu doar messalianismul, ci adresându-se contextului spiritual mult mai complex pe care am încercat să-l definim. *Centuria sa gnostică* sintetizează pozitiv elementele existente în epocă, dezbătând în doar 12 capete (76-82) problematica spirituală și dogmatică messaliană, referindu-se în acestea în mod direct la unii credincioși ce profesau un dualism ipostatic în privința prezenței harului în suflet. Celelalte scri-

<sup>65</sup> Elisabeth Clark, *The Origenist Controversy*, ed. cit., p. 50.

<sup>66</sup> Kallistos Ware: „Marcu Ascetul a adoptat, deliberat, în comun cu Diadoh, o poziție mediană între mistica materialistă a messalienilor și «intellectualismul» evagrian”, *op. cit.*, p. XLI.

eri ale sale, *Vederea și Cuvântarea la Înălțarea la cer a Mântuitorului*, atribuite lui cu siguranță de tradiția manuscrisă, vizează de departe întreaga spiritualitate a veacului al V-lea. De aceea, în expunerea doctrinei sale spirituale, vom reliefa punctele de învecinare și contact cu doctrina altor scriitori duhovnicești contemporani lui, precum Marcu Ascetul, Isaia Pustnicul, Ioan Cassian și Nil Ascetul, ca posibile surse de inspirație formate în cadrul aceleiași tradiții macariene și evagriene. O preeminență a messalianismului în mediul spiritual în care Sfântul Diadoh și-a scris capetele sale e neîndoielnică. Însă nu trebuie uitat că „marea erezie spirituală a Răsăritului creștin”, așa cum îl numea I. Hausherr<sup>67</sup>, își trage originile din maniheism și stoicism în ce privește materialismul psihic și mistic profesat, dar se înrudește și are puncte de contact, așa cum am văzut, și cu marile dispute pelagiană<sup>68</sup> și origenistă<sup>69</sup>, ce-și trăiesc apogeul în prima jumătate a secolului al V-lea.

Răspunzând messalianismului profesat de *Omiliile pseudo-macariene*<sup>70</sup>, Sfântul Diadoh, credem că a formulat, prin ortodoxia operei sale, un răspuns în același timp și pelagianismului, prezent și el în provincia Epirului vechi unde activa Sfântul Diadoh, pentru că și unul și altul aparțin naturalismului și pozitivismului,<sup>71</sup> întemeind viața spirituală nu în comuniunea harică și sacramentală cu Dumnezeu, ci mai ales în propriul efort ascetic; și răspunde în același timp și origenismului pentru că atât origenismul cât și messalianismul au comună, raportându-se fiecare deosebit față de ea, problema materialismului mistic, a antropomorfismului teomorfic în speță.

<sup>67</sup> I. Hausherr, *L'erreur fondamentale et la logique du messalianisme*, OCP I (1935), p. 64.

<sup>68</sup> *Ibidem* p. 64-96, cf. și referirile Fericitului Ieronim din *Dialogus adversus Pelagianos*, PL 22. 498.

<sup>69</sup> Elizabeth A. Clark, *The Origenist Controversy*, Princeton University Press, New Jersey, în-deosebi în privința antropomorfismului atribuit ființei divine de marea majoritate a călugărilor simpli egipteni în secolele al IV-lea - al V-lea, a cărui posibilă înrudire cu cel messalian s-ar putea datora călătoriei făcute de Adelfios, conducătorul lor, în Egipt sau înrudirii messalienilor cu ereticii audieni originari tot din Siria; p. 51, nota 52.

<sup>70</sup> Teza, recunoscută și larg acceptată de altfel, a fost lansată pentru prima dată de Ir. Hausherr, în 1935, *L'Erreur fondamentale et la logique du Messalianisme*, OCP I (1935), p. 68, 73, și dezvoltată de prof. Fr. Dörr în cartea sa *Diadochus von Photike und die Messalianer; ein Kampf zwischen wahrer und falscher Mystic im fünften Jahrhundert*, Freiburg im Breisgau, 1937, extinzând-o și la scrierile ascetice ale lui Marcu Ascetul. Se cuvine să menționăm tot aici acuza exagerată adusă de Părintele D. Stăniloae lui I. Hausherr că acesta ar fi acuzat pe Sfântul Diadoh de influențe semimessaliene prezente în *Capetele sale gnostice* (nota 53, p. 26, D. Stăniloae, „În jurul «Omiliilor duhovnicești» ale Sfântului Macarie Egipteanul”, *MO*, X, 1958, nr. 1-2, pp. 15-38). Dimpotrivă I. Hausherr afirmă clar că datorită folosirii limbajului apropiat de cel messalian, „Sfântul Diadoh a putut fi rău înțeles mai târziu” p. 127, dar că el, ca și alți Sfinți Părinți ce au folosit doctrina sentimentului sau a supranaturalului conștient a fost „în întregime ortodox” (*tout a fait orthodoxes*), p. 128. (Irene Hausherr, *Les grands courants de la spiritualité orientale*, OCP, I (1935), pp. 114-138).

<sup>71</sup> Irene Hausherr, *L'erreur fondamentale et la logique du messalianisme*, OCP I (1935), p. 74.

## Mărturii patristice despre viața și opera Sfântului Diadoh al Foticeei

Acest larg spectru doctrinar căruia, într-o oarecare măsură, îi răspunde opera Sfântului Diadoh a fost cauza aprecierilor elogioase pe care le-au formulat primii cunoscători moderni ai operei sale. Benedictinul Dom Ceillier afirmă la anul 1740 că „sunt puține tratate în Antichitate de nivelul cărții Sfântului Diadoh”<sup>72</sup>, iar Părințele Stăniloae, urmându-i pe M. Viller și K. Rahner, consideră *Centuria gnostică* drept „un tratat complet asupra vieții duhovnicești, scris de un om care a practicat-o”, edificator „despre duhul în care se trăia în lumea monahilor... în vremea sinoadelor ecumenice și a marilor dispute hristologice, când nici învățătura despre trăirea creștină nu era lipsită de dispute...”<sup>73</sup> De asemenea E. Des Places afirmă concludiv că „dependența de Evagrie a Sfântului Diadoh, ce rezultă cu elocvență din operele lui Reitzenstein și ale lui Bousset, din cele ale lui M. Viller, Hausherr, K. Rahner, nu ni se pare să-i fi vătămat episcopului de Foticeea”, deoarece „un simț înnăscut al ortodoxiei l-a pus la adăpost de origenism, ca și de mesalianism și de monofizitism”<sup>74</sup>.

Prof. Ioan Gh. Savin caracteriza *Cuvântul ascetic* al Sfântului Diadoh ca fiind „poate singura scriere anterioară celei a Sfântului Ioan Scărarul, care se prezintă ca un tot unitar, ca o scriere sistematic concepută și care cuprinde, în scurt, aproape toate elementele vieții ascetice, despre care s-au scris, mai târziu, atâtea voluminoase tratate”<sup>75</sup>. De aceea, așa cum concluziona și E. Des Places, pentru ortodoxia sa, Sfântul Diadoh a fost la loc de mare prețuire în spiritualitatea practică a mănăstirilor grecești din Răsărit, îndeosebi prin doctrina despre deosebirea duhurilor (KG 26-40, 75-89), ce a fost adesea copiată separat, dar și prin teoria despre rugăciunea dintr-un singur gând, *monologistos*, ca prim sintetizator al tradiției creștine a invocării numelui lui Iisus (KG 31, 59, 61, 85, 97), fiind „împreună cu Evagrie Ponticul, maestrul spiritualității orientale”<sup>76</sup>.

Opera sa, deși nepăstrată în întregime, reprezintă o primă sinteză creatoare a Tradiției de până la el și un prim răspuns echilibrat și în întregime ortodox dat disputelor epocii, cuprinzând, *in nuce*, scheletul și trăsăturile principale ale spiritualității răsăritene, care au hrănit și călăuzit spre noi dezvoltări și aprofundări pe marii mistici ai Antichității târzii creștine, Sfinții Maxim Mărturisitorul, Simeon Noul Teolog și Grigorie Palama, fapt ce i-a atras Sfântului Diadoh supranumele de „părinte al isihasmului”<sup>77</sup>, dar și al misticii ascetice, înainte chiar de Dionisie Areopagitul.<sup>78</sup>

<sup>72</sup> Apud Fr Dörr, *Ein währe...*, Freiburg im Breisgau, 1937, p. 1.

<sup>73</sup> M Viller s.j. und K. Rahner s.j., *Ascese und Mystik in der Vaterzeit. Ein Abriss*, Herder, Freiburg im Breisgau, 1939, p. 219; *FR I*, Sibiu, 1946, p. 329.

<sup>74</sup> E. de Places, *op. cit.*, *SC* nr. 5, *Introduction*, p. 66.

<sup>75</sup> Cf. Ioan Gh. Savin, *Mistica și ascetica ortodoxă*, Ed. Arhiepiscopiei Ortodoxe Sibiu, 1996, p. 95.

<sup>76</sup> E. de Places, *op. cit.*, *SC* nr. 5, *Introduction*, p. 66.

<sup>77</sup> Pan. K. Cristou, *O Diadoches Photikes kai he didaskalia autou* (1952), reluată și în *Theologika meletemata III: Neptika kai hesychastika*, Thessalonike, 1977, p.82-83, cf. de asemenea Vl. Lossky, *Vederea lui Dumnezeu*, Ed. Deisis, Sibiu, 1995, p. 106.

<sup>78</sup> J Stiglmayr, *Ascese und Mystik des sogenannten Dionysius Areopagita*, Scholastik, 2 (1928), pp. 161-207.