

## Témoignages patristiques sur la vie et l'œuvre de Saint Diadoque de Photice

Protos. Dr. Vasile Bîrzu\*

### Abstract:

This study is presenting in a short overview the principal mentions about the life and work of the spiritual and philocalic father of Church, Saint Diadochus of Photice, evaluating their perception, by some scholars, as influenced by messalianism. Thus, it is emphasized the kinship and the close link between the work of Saint Diadochus and its spiritual thematic, and various other works and spiritual disputes from his epoch, few biographical and historical data on the life of St. Diadochus allowing optimally, to place him as the successor of synthesis of Christian spiritual tradition which took place in his time.

### Keywords:

Diadochus of Photice, messalianism, spiritual tradition of Church.

Nous essayons ci-dessous de reconstruire, à partir des données stockées dans les sources historiques et patristique, et, aussi, de l'analyse contextuelle doctrinale de sa œuvre, la vie et l'attachement doctrinale de l'œuvre de Saint Diadoque de Photice, et donc d'apporter une preuve en plus sur l'invalidité de classification scolastique – comme une synthèse de mystique macairienne et evagrienne et aussi comme résumé étroitement et délibérément conçu des Homélie pseudo-Macairienne – de son œuvre par la critique patristique de dernier siècle par ses principaux représentants, Friedrich Dor<sup>1</sup> et Herman Dorries.<sup>2</sup>

---

\* Protos. Dr. Vasile Bîrzu, maître-assistant à la Faculté de Théologie *Andrei Șaguna* de l'Université *Lucian Blaga* de Sibiu, Roumanie, Timisoar. 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 κεφαλαία γνωστικά zum Messalianismus*, in *Wort und Stunde* I, Göttingen, 1966, p. 396-399.

*Témoignages patristiques sur la vie et l'œuvre de Saint Diadoque de Photice*

Il ya des informations qui indiquent l'étroite relation entre les disputes de l'époque dans laquelle son œuvre a été écrit, mais il existent, encore d'autres données qui confirment la présence uniforme, à l'époque, dans l'espace méditerranéen, de la problématique de la communion par la grâce et de la vision de Dieu, comme, aussi des œuvres des Pères qui constituent, par leur thématique apparentée a ce de la Kephalia gnostica de saint Diadoque, des précédents qui confirme une perception plus distante du corpus Pseudo-Macairien, aux réponses ou corrections amené par Saint Diadoque à la doctrine messalienne.

**Le rapprochement de l'œuvre de Saint Diadoque de celles des autres écrivains spirituels**

Il y a des ressemblances et des parallèles thématiques entre Diadoque et le philosophe stoïcien Epictète non seulement en ce qui concerne le style littéraire, comme l'a montré E. des Places<sup>3</sup>, mais il est aussi possible d'affirmer que Saint Diadoque emprunte à Epictète, avec la même naturalité qu'au Pseudo Macaire, des images, des métaphores, des comparaisons ou des thèmes communs à tous les discours de la philosophie morale de l'époque, et qu'il les transpose dans ses chapitres théologiques<sup>4</sup>.

L'écrivain de l'église, Origène, dans ses écrits *Contre Celse, Des Principes et Des Discussions avec Héraclide*, en affirmant pour la première fois la doctrine de sens divin, utilise des phrases et des images semblables à ceux trouvés à Saint Diadoque de Photice. Ce fait nous permet de regarder sur Origène comme source d'inspiration directe pour St. Diadoque et non seulement des Homélies de pseudo-Macaire. Dans *Des Principes* Origène affirme la même conception ancien-testamentaire sur la divinité que St. Diadoque répète aussi: «Notre Dieu est un feu dévorant», expliquant comme Saint-Diadoque que «Dieu dévore les mauvaises pensées de la conscience, les pensées lubriques, convoitises, pécheresses...»<sup>5</sup> L'exégèse d'Origène fondée sur la citation de Psaume 35, 9: «nous voyons la lumière dans Ta lumière» inspire probablement St. Diadoque lors de la définition des contemplations divines de l'âme comme «vues dans l'air de lumière de l'œuvres

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

<sup>4</sup> Il y a de nombreux exemples éloquentes sur la libre utilisation et le développement par Diadoque des thèmes et des expressions originaires chez Epictète, comme par exemple : la nécessité de préserver le silence intérieur M 90 < KG 70 ; la distinction entre le tribunal des juges et le tribunal de la justice M 109 < KG 63, 64 ; la comparaison de l'âme avec un bassin plein d'eau M 183 < KG 22, 26 ; la recommandation d'éviter les bains et les lieux publics M 202 – 206 < KG 52 ; etc. cf. *Les Maximes d'Epictète, philosophe stoïcien*, traduites par Dacier, Paris 1865.

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

Protos. Dr. Vasile Bîrzu

de lumière».<sup>6</sup> Dans *Des Principes*, I, 1, IX, en exposant la sixième Bonheur, Mt. 5, 8, Origène traduit et définit le «sens du divin» comme «la connaissance de Dieu», qui se réalise par le biais d'un «travail propre qui a comme pouvoir le cœur compatissant.»<sup>7</sup> Il définit «l'esprit charnel» tout comme il définira aussi St. Diadoque dans le même contexte de l'existence de deux âmes dans l'homme, l'une divine et céleste et l'autre corporelles ou inférieure.<sup>8</sup>

La définition de la vision de Dieu donnée par Saint Diadoque comme éclat de la lumière de la nature divine dans le Fils incarné, comme présence de la beauté divine, perceptible toujours grâce à la volonté de Dieu qui Se manifeste dans Sa gloire et non dans Sa nature même<sup>9</sup> présente des similitudes avec celle donnée par Saint Irénée de Lyon dans *Adversus Haereses*, et confirme l'affinité de Saint Diadoque avec l'espace culturel de l'Occident<sup>10</sup>.

Dans ses *Soliloques* écrits en 387, Saint Augustin débat le même problème de la possibilité de la connaissance de Dieu par les sens spirituels et par la raison, en énonçant des formules dont la ressemblance à celles de Saint Diadoque confirme une fois de plus la préoccupation commune de l'époque à cet égard. Une

---

<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].

<sup>7</sup> Cf. KG 28, 30: le sens de l'esprit est à grignoter précisément les réalités distinct du monde invisible, 88 en *Des principes*, IV, 4, X p. 312, en expliquant la citation des Proverbes 2, 5, «vous allez acquérir des connaissances de Dieu», Origène affirme que «les réalités spirituelles, nous les goûtons pas avec le sens corporels, mais avec un sens différent, appelé divine. Dans ce sens, nous devons envisager les êtres réfléchissants ... et il faut écouter ce que nous disons et réfléchir à ce qui nous écrivons. Parce que l'être divin sait même ce qui nous méditons en silence en notre intériorité».

<sup>8</sup> *Despre Principii* III, 4, II cf. KG 42, 88, p. 462. În *Convorbiri cu Heraclide*, Origène a développé la doctrine de l'homme intérieur et de ses sens spirituels en utilisant, entre autres, des expressions du Ps. 33, 8 et I Pt. 2, 3, trouvé aussi à Saint Diadoque KG 30; nous trouvons la même conception sur grâce, comme énergie sur le «sens de Dieu», qui sent quand il existe la puissance divine de guérison et de réconfort, ainsi que sur les «os» de l'âme se référant par eux, comme aussi à St. Diadoque, a la structure ou l'être profonde de l'homme résidant dans «l'harmonie de l'âme et dans la fermeté du conscience». p. 339, cf. și K. Rahner, *Le debut d'une doctrine des cinq sens spirituels chez Origene*, RAM p. 113 – 145.

<sup>9</sup> La beauté de Dieu est informelle et l'on ne peut la connaître que par la manifestation de la gloire divine, étant la vertu même de Dieu qui se révèle à ceux qui prient contemplativement, selon la tradition hésychaste que Saint Diadoque anticipe un millénaire avant, seulement quand Dieu le veut: *Vision*, 15 (173, 9-10), cf. aussi 19, 20 (175, 6-10): ...καλλος θεοῦ ἢ δοξα ἐστι τῆς οὐσίας τοῦ θεοῦ.

<sup>10</sup> *Adversus Haereses* IV, 20, 5; PG. 7, col. 1035: „De lui-même, l'homme ne voit pas Dieu, mais Dieu, parce qu'il le veut se rend visible aux hommes, à ceux de qui il veut se faire voir, quand il veut, comme il veut”. On rencontre de semblables définitions, centrant sur la volonté divine la possibilité de voir Dieu, chez Saint Epiphane de Salamyne et chez Saint Grégoire de Nysse, comme nous le verrons plus bas.

*Témoignages patristiques sur la vie et l'œuvre de Saint Diadoque de Photice*

analyse plus attentive des œuvres de ces deux auteurs nous permet la perception du premier chapitre de la *Centurie* de Saint Diadoque comme possible résumé des chapitres 6 et 7 du livre premier des *Soliloques* augustinien, en supposant une influence de la part de l'œuvre d'Augustin sur celle de Diadoque, possible si l'on pense à la dépendance juridictionnelle de la province de l'Epyr ancien, ou a activé Saint Diadoque, du siège de Rome. Même si on pouvait se revendiquer des racines platoniciennes et stoïques communes, qui identifient la vertu avec la raison droite et parfaite, la liaison qui existe chez ces deux auteurs entre l'achèvement de l'état de la vertu dans la vie spirituelle et les trois vertus cardinales chrétiennes : la foi, l'espérance et la charité, rend possible une influence de l'œuvre d'Augustin sur celle du saint Diadoque et donne une perspective plus large à son œuvre<sup>11</sup>.

Ce sont aussi des similitudes thématiques et d'expression entre les chapitres X et XI des *Confessiones* et de *Kephalaia Gnostika* qui confirment la possibilité de l'influence d'Augustin sur Diadoque. C'est pour quoi on peut conclure que ces mêmes similitudes, thématique et de langage, entre Diadoque et des Pères antérieurs de qui il s'est sûrement inspiré, situent notre auteur dans le courant de précision de la tradition mystagogique de l'Église.

Dans le chapitre 89 de sa *Centurie*, Diadoque, en parlant de synergie dans la réalisation par l'homme de la ressemblance à Dieu, trouve les limites de cette ressemblance justement dans la capacité réduite de l'homme de la recevoir. Il met l'accent sur la possibilité de l'homme de „l'imaginer”, ou de ressembler à Dieu par le travail de l'esprit dans l'état de contemplation, dans la volonté ou le pouvoir de l'homme de faire cela<sup>12</sup> d'une manière semblable à celle de Saint Epiphane de Salamine, le premier à être engagé dans la dispute anthropomorphe, manière retrouve d'ailleurs dans toute la tradition philosophique ancienne<sup>13</sup>. Epi-

<sup>11</sup> Le but des *Soliloques* est similaire aux débats de la *Vision* de saint Diadoque, c'est-à-dire „connaître Dieu et ce qu'est exactement l'âme”. Aug. c. I, chap. 2, et la définition de la raison comme œil de l'esprit, de la vertu parfaite comme la raison qu'a atteinte le but proposé, la vision de Dieu considéré comme „beauté unique et véritable”, expression retrouvée d'une certaine façon chez saint Diadoque, atteste au moins la possibilité que l'œuvre de saint Diadoque de ne soit pas strictement circonscrite qu'à la dispute messalienne. Fer. Augustin, *Soliloquia*, PL, vol. XXXII, col. 869-904; voir aussi Paul Ludwig Landsberg, *Les sens spirituels chez S. Augustin*, en *Dieu vivant*, n° 11, 1948, pp. 83-105.

<sup>12</sup> Vision 13-14 (172, 23-24 – 173, 2). „Quand l'homme atteint l'incorruptibilité de la chair et est plus près de Dieu, ainsi Dieu sera-t-il vu par les humains, autant que l'homme peut voir Dieu” (ὡς δύναται πάλιν ἄνθρωπος ἰδεῖν θεόν) cela veut dire „en vertu de la gloire de Dieu” (ἐν ἀρετῇ δοξῆς). KG 89 (150, 5-7): „Quand il ressemblera à la vertu de Dieu (tant que cela est possible aux humains) alors il portera la ressemblance de l'amour divin”.

<sup>13</sup> cf. l'observation de E. des Places note 1 p. 150, concernant la possible inspiration de Diadoque de Platon Théét, 176 b 1-2 et surtout Rép., X, 613 a 9-b1, ou des autres écrivains qui n'ont pas lu Platon (cf. I. Lemaître, *Dict. de Spir.*, II, c. 1828).

phane exprime cette même idée par un paradoxe : „Dieu l’Invisible Se fait visible comment, quand et à qui Il veut, autant que la nature de ceux à qui Il Se fait visible peut endurer”<sup>14</sup>. Dix ou quinze ans plus tard, Saint Grégoire de Nysse, dans son *Homélie pour la Fête du Saint martyr et archidiacre Étienne*, fait le rapport entre la possibilité pour l’homme de contempler Dieu et de se déifier, et ses capacités limitées de le faire : „Parce qu’il est impossible d’esquisser ne serait-ce qu’une seule caractéristique de la gloire du Père, l’athlète Étienne regardait le rayon [divin] sous la forme [*eidôs*] sous laquelle il s’est fait voir par les humains : car Il s’est montré dans cette forme, dans la mesure de laquelle il est possible à la nature humaine [de contempler Dieu]”<sup>15</sup>. Les similitudes de langage (image, forme, rayon) pour décrire le même but de la contemplation, observées par tous ceux qui analysent attentivement les œuvres des Pères spirituels, confirment la continuité et le développement dynamique de la tradition mystagogique de l’Église.

Entre 395-431, dans ses écrits spirituels, Saint Nil l’Ascète critique certains moines, facilement identifiables comme les représentants des messaliens, qui „en fuyant des monastères ne veulent pas garder les règles de la vie, en se débauchant dans les villes”<sup>16</sup>. La thématique des écrits de saint Nil, combinant des éléments de philosophie platonicienne et aristotélique (arrivés jusqu’à lui par la filière d’Évagre) avec ceux d’inspiration messalienne, montre la synthèse active de cette époque, nécessaire justement pour pouvoir réintégrer dans l’Église ceux qui devaient dans l’expérience de la foi<sup>17</sup>. La présence des messaliens en Asie Mineure, dans la province de Galatie, ainsi que la mention, par Nil, dans le chap. 21 de *De voluntaria paupertate*, de leur manière embrouillée de s’exprimer, à Constantinople, à côté des moines acémetes dirigés par Adelphe et Alexandre, nous suggèrent l’atmosphère spirituelle où s’est formé et a écrit saint Diadoque. L’un des récits de Nil sur ces moines précisant qu’ils „croient que la dévotion est une op-

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

<sup>15</sup> PG 46, 713; aussi la doctrine sur les sens du corps comme des fenêtres de l’âme trouvée chez Diadoque peut être d’inspiration grégorienne, *Viața lui Moise*, PSB 29, p. 38, où l’on rencontre l’expression „sentiment corporel et spirituel, vers lequel la nature humaine est dirigée de s’orienter”, cf. KG 41 (109, 1-2) ἀπωλίσθησεν, 88; cf. aussi *Despre rugăciunea Domnească*, cuv. V, p. 448: „Qui n’a pas connu ce que dit l’Écriture: «Par les fenêtres est entrée la mort» (Ier. 9, 21)? Car l’Écriture a nommé par *fenêtres* les sens par lesquels l’âme tombe, en s’attachant aux choses qu’elle aime”; cf. KG 57 (118, 5).

<sup>16</sup> Saint Nil l’Ascète, *Cuvânt ascetic*, cap. 8, FG I p. 194 (12-14), en FR I, Ed. Harisma, Buc. 1993, p. 200.

<sup>17</sup> Le thème des sens spirituels et la réfutation de la misère des moines dans les cités sont les notes de l’anti-messalianisme dans les écrits de Nil: *Cuvânt ascetic* scris pe la anul 425, Migne PG 79, 720-809 *Către Magna, diaconeasă din Ancyra, despre sărăcia de bună voie* écrit en 427, Migne PG, 79, 967-1060.

*Témoignages patristiques sur la vie et l'œuvre de Saint Diadoque de Photice*

portunité d'acquies des bonnes choses matérielles"<sup>18</sup>, ressemble complètement à l'Épître<sup>19</sup> de saint Cyril d'Alexandrie à Calosyrius, évêque d'Arsinoe, concernant des moines d'Égypte ayant fait des excès ascétiques et anthropomorphites. Cela montre leur présence un peu partout, et nous constatons que la problématique spirituelle était en train de se préciser, motif pour lequel ils étaient assimilés et étiquetés comme des messaliens. Finalement, le messalianisme sera perçu comme un cas particulier du problème de la relation entre la liberté et la grâce.

Dans la correspondance de Cyril d'Alexandrie est racontée la présence, en 431-437, dans l'espace oriental d'où venait Rufin, d'un groupe de moines avec des conceptions anthropomorphites semblables à celles combattues par Diadoque dans sa *Vision* et avec des conceptions pareilles aux messaliens concernant de l'état d'impassibilité, *apatheia*<sup>20</sup>.

La présence de manichéistes à Rome durant l'hiver 443-444, les procès<sup>21</sup> que l'on leur a intentés, des lettres, des sermons et des homélies<sup>22</sup> à travers lesquels le Pape Léon avertit à leur égard, ainsi que la *Constitution* de l'empereur Valentinian III de juin 445<sup>23</sup>, constituent autant de témoignages sur la crise manichéenne

<sup>18</sup> Nil l'Ascete, *op. cit.* Cap 7, FG I p. 193 (28-30), FR. I, p. 199. Dates sur ce conflit dans *De voluntaria paupertate* et *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. aussi Voobus, *History of Asceticism in the Syrian Orient II* (CSCO 1971) Louvain, 1960, 185-196.

<sup>19</sup> L'Épître 82 du Cyril, en PG 77, col. 376, cf. *Acta Conciliorum oecumenicorum* 1.1.5, pp. 126. 29-31, Ed. Ed. Schwartz, *Collectio Palatina*, 36, *apud*. C. Stewart, *op. cit.* p. 48. Cyril raconte dans la lettre à Calosyrius sur des moines de Calamon, en Égypte, dont les pratiques ascétiques et spirituelles étaient équivoques, que certaines de ces pratiques étaient semblables à celles des messaliens: des conceptions anthropomorphiques, du zèle spécial en ascèse, la revendication de l'état d'impassibilité («BV2g4») atteint dans la prière sans travailler, la réfutation de la sainteté du pain eucharistique le second jour après la consécration. Ce témoignage montre l'aire de la propagation des conceptions messaliennes, la perception des messaliens comme des membres de l'Église et les efforts pour les intégrer complètement dans l'Église.

<sup>20</sup> Cyril of Alexandria, *Selected Letters*, La Réponse 12, pp. 178-179, à la question de la connotation messalienne sur le problème de savoir si „l'arrêt total des passions corporelles peut être atteint dans cette vie?”. Plus largement sur ce groupe dans l'introduction de Lionel Wickham aux écrits cyrilliens et à Al. Golitzin, *op. cit.* p. 213-217.

<sup>21</sup> Cf. *Saint Léon le Grand et le Manichéisme Romain*, dans *Studia Patristica* vol. XI, pp. 203-209, *Le Cronicon* de Prosper d'Aquitaine PL 27, col 721, cf. de as. Art. *Manichéisme* dans 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, *sermo* XV, XXIV, XXXIV, XLII, LXXVI, comme aussi l'Épître du pape Léon à l'évêque Turribius de 21 juillet 447, attestant la continuité de la présence des groupes manichéens à Rome au milieu du V<sup>e</sup> siècle.

<sup>23</sup> Ep. 8, PL 54, 622A-624A. La présence des moines de Syrie dans l'espace occidental est confirmée aussi au VI<sup>e</sup> siècle quand auprès du pape Grégoire à Spolete est venu de Syrie un moine, Isaac, qui prétendait prier jour et nuit. Le Pape Grégoire lui rend des louanges dans ses *Dialogues*, après celles rendu à Benedict de Nursia, en se prosternant devant sa sainteté. Adalbert de Vogue,

à Rome au milieu du V<sup>e</sup> siècle. La problématique du mode opératoire de la grâce dans l'âme était donc toujours d'actualité, entretenue par le dualisme gnostique manichéen auquel Diadoque répond indirectement. Ce manichéisme (connu peut-être par Diadoque, à cause de son appartenance juridictionnelle au patriarcat de Rome) à côté de la présence des pélagiens durant la seconde moitié du V<sup>e</sup> siècle en Dalmatie, voisine de l'Epyr<sup>24</sup>, suggèrent le contexte spirituel, marqué par le matérialisme mystique et par le rationalisme volontariste, auxquels répondaient les écrits de Diadoque. À la propagation du manichéisme ont contribué aussi les invasions vandales d'Afrique, d'Epyr et d'Italie, entraînant des dislocations de populations, dont Diadoque a été victime.

L'existence, parmi les Scolies de *L'Échelle* de Saint Jean Climaque, d'une scolie identifiée par Isaïe l'Ermite comme pratiquement identique au chap. 57 de la *Centurie gnostique* de Diadoque, montre au moins la réception par la tradition byzantine de cette *Centurie*, dans le cadre de la même spiritualité sinaïtique dont firent partie Isaïe l'Ermite, Diadoque et Jean Climaque. Si, par ailleurs, la scolie du chap. 27 de *L'Échelle* ou le KG 57 de la *Centurie* de Diadoque appartiennent à Isaïe, qui a vécu aux environs de 370 dans le désert d'Égypte, alors on aurait pratiquement la preuve de l'inspiration de Diadoque non seulement des *Homélies* de Pseudo-Macaire, mais aussi des écrits d'Isaïe, disciple<sup>25</sup> de Macaire. Le fait que le chapitre 57 de la *Centurie* diadochéenne soit si bien intégré dans le reste du texte, soutenu par les chapitres précédents et suivants, justifie l'opinion selon laquelle soit les copistes, soit ceux qui ont construit les scolies de *L'Échelle*, ont attribué erronément dans les Scolies, à un texte inconnu de Abba Isaïe, ce texte (attribué à Diadoque par toute la tradition écrite), assorti à Isaïe seulement parce que le thème „de la forteresse des vertus gardiennes de la citadelle de sa chasteté” se rencontre souvent chez lui<sup>26</sup>, même si l'attribution de ce texte à Diadoque est sou-

---

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

<sup>24</sup> Les successeurs du pape Léon et le pape Gelase écrivaient vers 490 à l'encontre des pélagiens présents en Dalmatie, en admonestant les évêques de la zone. La présence devant le pape de Rome d'un vieux Seneca qui prêchait le pélagianisme en Picenum est mentionnée. L. Duchesne, *Histoire ancienne de l'Église*, tome III, Paris 1911, pp. 664-665.

<sup>25</sup> Isaïe l'Ermite a vécu, comme le raconte Augustin dans le Prologue à sa première édition (1911) des *Paroles spirituelles*, environ 370 dans le désert de l'Égypte, étant contemporain de saint Macaire et par conséquent d'Évagre le Pontique (mort en 399). On déduit qu'Isaïe a été le disciple de Macaire l'Égyptien de l'*Apophtegmata Patrum* M 26: Patericul Égyptean p. 136, Ed. Alba Iulia, 1990. Dans ce cas avait raison le Père Stăniloae qui fixait l'écrit de la *Centurie* de Diadoque au commencement du V<sup>e</sup> siècle comme résumé de la spiritualité des *Homélies pseudo-macarienne* FR 5, Buc. 1995, p. 293.

<sup>26</sup> Chapitre. 4, 7, 12; FR 12 p. 58, 66; cf. KG 57 (118, 2-3) ; le thème de l'impassibilité est souvent rencontré à cette époque, en développant une vraie doctrine ecclésiologique par la *De civitate Dei* d'Augustin.

*Témoignages patristiques sur la vie et l'œuvre de Saint Diadoque de Photice*

tenue par l'identité complète et le style vivant et animé spécifique à Diadoque. La fréquence avec laquelle on rencontre des thèmes communs à Isaïe, dans les *Homélies pseudo-macariennes* et aussi aux œuvres de Diadoque, confirme l'hypothèse d'une lecture et d'une compréhension des œuvres de Diadoque indépendante ou, du moins, plus éloignée des *Homélies pseudo-macariennes*, dans le contexte des IV-V siècles. De toute façon, on peut sûrement attribuer l'inspiration de Diadoque à la spiritualité du désert d'Égypte, sur la base d'une similitude thématique et d'expression qu'on peut identifier dans les deux sources<sup>27</sup>.

Vers cette conclusion nous dirige l'analyse du contexte de l'époque, orienté par les Saints Pères vers la réconciliation et vers la réintégration des hérétiques dans l'Église. Ce sont des efforts faits dans le but d'amener à l'Orthodoxie les communautés monastiques eustathiennes et messaliennes, de corriger les œuvres spirituelles selon lesquelles ces communautés menaient leur vie, effort attestés par les *Règles* de saint Basile, par les traités *Sur l'enseignement chrétien* et *Sur la virginité* de saint Grégoire de Nysse, et par le corpus des *Homélies pseudo-macariennes*. Toutes ces œuvres relèvent justement l'existence d'un courant spirituel dont les idées ont circulé et été utilisées pour la réalisation des synthèses de diverses tendances qui se manifestent dans la Tradition<sup>28</sup>. La mention faite par Grégoire de Nysse concernant les mésopotamiens, « qui renouvellent parmi nous les charismes de l'Église primaire » et emploient leur zèle au service de la réintégration dans l'Église des macédoniens dissidents montre l'effort concret de corri-

<sup>27</sup> En observant la présence des messaliens dans le désert égyptien, cf. Abba Luche 1, la pré-occupation commune chez abba Daniel 9 et Marc l'Ascète sur l'identité du patriarche Melchisédech; aussi la similarité entre M 19: „Abba Macaire dit: si en toi la diffamation est comme la louange et la pauvreté comme la richesse et le manque comme l'abondance ne mourras pas...” avec la quatrième définition de Diadoque (84, 8-9), de même que la similarité entre les conseils, d'éviter les bains publics, conseils retrouvés chez Abba Daniel 12 et cap. 52 de la *Centurie* diadochéenne.

<sup>28</sup> Il y a eu un processus général de correction des tendances déviantes sectaires et hérétiques présentes dans des différentes parts de l'Église, guidé par différents évêques et dirigeants. Le cercle d'ascètes eustathiens „caractérisé par une sensibilité envers les messaliens et les *Homélies pseudo-macariennes*”, a accepté la reformation des monastères de Basile en 364-370, deux d'entre eux venant, comme nous dit Basile le Grand, à son secours pour fonder la *Vasiliada* (*Ep.* 119, Saint Basile, *Letters*, trad. Y. Courtonne [CUF, 3 vol.] Paris, Les Belles Lettres, 1957-1966). Eustache de Sébaste discutait librement avec les saints hiérarques Basile et Grégoire pour corriger la spiritualité des groupes d'ascètes d'Asie Mineure (cf. *Ep.* 223, 5) alors qu'existait la possibilité, donnée par la citation de certains manuscrits par l'historien Sozomen, que „l'Ascétikon basilien soit composé par Eustache”. Cf. Vincent Desprez, *Le Monachisme Primitif*, Ed. Bellefontaine, 1998, p. 329. Saint Basile formule les chapitres 21-84 sur le péché des *Règles Mineures* dans le contexte prémessalien, en se distinguant justement par les défauts doctrinaux et spirituels des messaliens: akedia ou la paralysie spirituelle due au refus du travail physique (*Rg.* 21, 80) ainsi que le problème de l'homme comme collaborateur du péché (*Rg.* 75). Vincent Desprez, *idem* pp. 363, 364.



ger la spiritualité de l'époque. Cet effort fut initié notamment par l'affirmation du dogme de la consubstantialité (*homôousios*) au 1<sup>er</sup> concile oecuménique<sup>29</sup>.

Formé par l'École du désert dans l'esprit de la tradition cappadocienne, Diadoque a continué cette tradition, qui avait initié elle-même, au début, une synthèse entre les traditions bibliques juive et syrienne, et « la tradition grec, plus philosophique et intellectuelle »<sup>30</sup>. La tradition proto-monastique syrienne d'une part (dont les représentants ont été les messaliens), pleine de thèmes et d'images de la mystique – et la tradition du monachisme égyptien d'autre part, feront que tout « ce que l'on trouve aux écrivains du V<sup>e</sup> s. soit une interprétation, dans de différentes proportions, des traditions desquelles chaque auteur s'est inspiré individuellement... » ; les trois grandes traditions syriaque, grecque (représentée spécialement à ce niveau par les œuvres d'Evagre, qui ont été répandues aussi bien en Syrie, qu'en Occident par Jean Cassien) et latine occidentale ont fait preuve d'interactions directes et indirectes, souvent « d'une façon imprévue, sur la bases des racines communes, dues au message de l'Évangile »<sup>31</sup>. La spiritualité de Diadoque qui façonne avec des instruments évagriens des expressions et des images qui se retrouvent seulement dans la tradition biblique juive ou syriaque (le thème du dénuement [msarrquta>kenosis>gymnos], le thème du mariage de l'âme avec le Christ époux [nymphagogie], le thème du charisme de la théologie comme joie de ce mariage, le thème du travail<raffinage de la terre du cœur etc.), et précise, à l'encontre du messalianisme oriental et du pélagianisme occidental, les voies de la communion par la grâce et de la vision de Dieu peut être comprise seulement dans le contexte de ces traditions.

Le fait de situer la vie de saint Marc l'Ascète (et cela par la majeure partie des érudits) avant le concile d'Ephes de 431<sup>32</sup> et l'affirmation, par la tradition

<sup>29</sup> Dans l'*Homélies* XI, 11; XVIII, 12-22; XXIV, 3.

<sup>30</sup> M. Parmentier, *Saint Gregory of Nyssa's Doctrine of the Holy Spirit*, reproduction de *Ekklesiastikos Pharos* vol. 58 (1976), 59 (1977), și 60 (1978), pp. 725, 726, montre les voies par lesquelles les cappadociens et Grégoire de Nysse particulièrement, ont pu se mettre en contact avec la spiritualité de facture biblique syrienne, par les visites de Saint Basile le Grand et les siennes (en 381) en Syrie, ainsi que par les connections entre les eustathiens et les messaliens.

<sup>31</sup> Sebastian Broock, *The Syriac Fathers on Prayer and the Spiritual Life*, Preface: Oriental Christianity, p. XXXIII.

<sup>32</sup> Les principales trois hypothèses sur la période du développement de l'activité du saint Marc l'Ascète le situe en Palestine ou en Egypte, polémisant à l'encontre du nestorianisme, en 380-431. Cf. Jean Gribomont *Marc le Moine*, art. en *D. Sp.* tom. X, (1977), cols. 274-283, avec la bibliographie correspondante. Kallistos Ware soutient une hypothèse mixte entre Dr. Chadwick et Grillmeier, situant la vie de saint Marc l'Ascète entre 430-535, comme abba d'une communauté monastique près de Tarse, en s'opposant à l'évagianisme; de toute façon, entre eux il y a eu une différence de quelques décennies pp. XL-XLI; K. Ware, *Marc le Moine, Traités spirituels et théologiques*, Introduction, p. XV, col. Spiritualité orientale, nr. 41, 1985. Le contenu doctrinal des traités

*Témoignages patristiques sur la vie et l'œuvre de Saint Diadoque de Photice*

manuscrite, de la perception de ses œuvres dans le cadre de *Corpus pseudo-macarien*<sup>33</sup>, toujours antérieur aux écrits de Diadoque, offre un précédent sur la circulation des idées messaliennes, à l'époque, dans les milieux monastiques qui ont inspiré Diadoque. Le manque de filiation directe entre Marc l'Ascète et Pseudo Macaire-Syméon prouve l'invalidité de celle imaginée par la critique moderne entre Saint Diadoque et Pseudo Macaire-Syméon. Le rejet qu'il exprimait à l'encontre « de ceux qui croient qu'ils peuvent se justifier par de bonnes œuvres »<sup>34</sup>, thème spécifique de la dispute pélagienne, révèle de nouveau le caractère semblable des deux disputes.

Le fait qui a conduit à ce que leurs idées soient reprises par la majorité des écrivains spirituels dans le processus général de correction du dogme chrétien, a été ce fondement beaucoup plus profond, biblique et apocalyptique, qui constitue la source d'inspiration du monachisme en général, et des *Homélies pseudo-macariennes* en particulier. La déficience anthropologique de la doctrine de saint Marc l'Ascète, qui conçoit comme nécessaire la pénitence comme remède au péché originel<sup>35</sup>, ne comprenant pas le dualisme moral de l'état de l'homme d'après le baptême qui hérite l'infirmité et la dualité de la volonté<sup>36</sup>, justifie l'opinion selon laquelle Marc aurait été antérieur à Diadoque ou qu'il n'ait pas connu l'œuvre de Diadoque. Très probablement, ce dernier s'est inspiré de l'œuvre de Marc l'Ascète, la preuve de cette hypothèse étant les nombreuses expressions et points doctrinaux communs<sup>37</sup>, générés par le même cadre confessionnel dominé par les idées messaliennes. Le fait que Marc ait développé dans toutes ces œuvres anti-messaliennes les thèmes de la liturgie de l'esprit, confirme la tendance générale, déjà soulignée, de définir la spiritualité par la polarisation autour de l'idéal de la communion et de la vision de Dieu, par l'intériorisation de la liturgie, tendance initiée par la controverse anthropomorphite.

Revenons à Evagre et à Pseudo-Macaire ; les œuvres de ces auteurs relèvent, après analyse des expressions et du langage, la continuité et l'unité dans les mêmes

---

*Sur la loi spirituelle, Sur le baptême et Sur ceux qui croient qu'ils se justifient par les faits*, atteste sa participation à la correction des idées messaliennes qu'on colportait, l'encadrement dans l'effort général de les corriger et de les apporter dans les cadres de la spiritualité orthodoxe.

<sup>33</sup> La critique théologique a établi la ressemblance entre les œuvres *De temperantia* PG. 65 col. 1053-1069 et le Discours 4 + le Discours 8, entre *De paradiso et lege spirituali* et l'*Homélie 37*, collection II, entre *De paraenisi* et l'*Homélie 5* de Macaire-Siméon et entre le fragment PG. 65, col. 903-904 et la collection I le Discours 2, 1; Kallistos Ware, *Ibidem*.

<sup>34</sup> Marc l'Ascète, *De his qui putant se ex operibus justificari*, Ed. Migne PG 65, 929-966

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

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

<sup>37</sup> Kallistos Ware décrit en général les points de ressemblance et de différence entre saint Diadoque et Marc l'Ascète chez *Marc le Moine, Traités spirituels et théologiques. Introduction* p. XL-XLII.

traditions, et nous pouvons les nommer, comme Gabriel Bunge, « la spiritualité de Kellia et Sketis »<sup>38</sup>. L'inspiration de l'œuvre de Diadoque des *Homélies pseudo-macariennes* et d'Evagre est indiscutable, mais son œuvre ne doit pas être perçue comme tributaire uniquement à ces deux auteurs, comme l'a bien montré Marcus Plested dans une très claire étude<sup>39</sup> : elle ne doit pas être vue comme le résultat « de la compilation éclectique de deux traditions spirituelles différentes », origénisme évagrien et le messalianisme macarien, perçue ainsi faussement par la critique théologique moderne. La présence dans ces deux „traditions” du thème des sens spirituelles, l'analyse du concept de *voûç* chez Evagre et Macaire, mettent en relief la similitude de sa compréhension chez les deux auteurs<sup>40</sup> ; d'autres thèmes communs constituent aussi des témoignages de l'évolution de la tradition spirituelle unique de l'Église vers la définition de la manière de la communion et de la vision de Dieu. « L'opposition entre Evagre et Macaire, dont Diadoque fait la synthèse, est dans une certaine mesure plus apparente que réelle ». Déjà dans les *Homélies* est présente une culture philosophique de substance platonique, certainement origéniste, témoignage du correctif que l'on apporte encore à ce niveau à l'expérience matérialiste-sentimentale messalienne. „Diadoque continue et accomplit cette synthèse présente en germe chez Macaire”<sup>41</sup>, en s'encadrant selon un autre érudit patrologue, P. Christou dans l'effort de définition de la manière de la connaissance et de la vision de Dieu, ayant des origines chez les philosophes Platon et Aristote et continuant par tous les Pères antérieurs et postérieurs à lui, par une modification relative et une diversification „de la terminologie de la définition des étapes de la vie spirituelle” de la théologie origéniste et évagrienne qu'il a fait siennes<sup>42</sup>.

Pour résumer, on peut réduire à trois le nombre des auteurs principaux qui ont constitué la source d'inspiration de Saint Diadoque : Évagre, Pseudo Symeon-Ma-

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

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

<sup>40</sup> Contre l'intellectualisme évagrien, Gabriel Bunge a montré que „Evagre définit le *nous* comme l'image de Dieu qui se réfère à la relation entre la création et son Créateur... Le *nous* d'Evagre n'est pas un intellect, mais le caractère personnel de l'existence créée...” G Bunge, *Das Geistgebet. Studien zum Traktat De Oratione des Evagrius Pontikos* Koinonia XXV, Köln, 1987, p. 11, et en *Commentariul la proverbe*, (In *Prov. 11: 17, S C 340*, p. 224) Evagre définit comme „corps” les parts irascibles et concupiscentes de l'âme de l'homme sous-entendue au Pseudo-Macaire dans le même contexte de la location de l'image de Dieu de l'homme dans l'âme comme substance intellectuelle (*τῆς νοεραῆς οὐσίας*) de l'homme, II, 15, 23, comme volonté libre II, 15, 23 et comme vertu III, 26, 7, 2. „L'âme est un corps subtil, et l'image de Dieu est dans le «corps de l'âme»” III, 18, 2, 1.

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

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

*Témoignages patristiques sur la vie et l'œuvre de Saint Diadoque de Photice*

caire et Marc l'Ascète, bien que sa brève œuvre révèle une appropriation libre de la théologie ascétique et mystique pauline, du style littéraire expressif des pères cappadociens, des échos de la sagesse apoftegmatique des Pères du désert, de la philosophie et de la thérapeutique spirituelle grecque, tout cela ayant la marque du style doctrinal complexe duquel il s'inspire et auquel il répond. Diadoque doit être compris dans l'effort de précision conceptuelle de la forme de la connaissance et de la vision de Dieu, comme celui qui adopte et exprime la spiritualité dans un langage marqué par les influences du complexe de traditions de l'époque, et dont son œuvre se fait l'écho.

**Érudition et exil – modèle de la vie apostolique incarné dans la personne de Diadoque**

L'époque de Diadoque, approximativement 400-486, a été marquée par la présence d'hérétiques messaliens en l'Asie Mineure et dans la partie occidentale de l'Empire Byzantin, et aussi par des crises dues à d'autres disputes dogmatiques et spirituelles. C'est pourquoi il est impossible de ne pas remarquer celui qui venait de devenir „un si grand pontife”, selon la caractérisation de Victor de Vita. Il est impossible aussi d'ignorer les mesures prises par les autorités ecclésiastiques à l'encontre de différents hérétiques afin de résoudre les disputes et réintégrer leurs représentants. Le décret de l'empereur Théodose du 30 mai 428 contre „les méchancetés des hérétiques”, interdisant aux messaliens le droit de se réunir et de prier partout sur le territoire romain<sup>43</sup>, les synodes anti-messaliens de Constantinople (426) et celui œcuménique d'Éphèse (431), la crise du monachisme dans capitale byzantine<sup>44</sup>, le procès intenté entre 455 et 460 à Comane en Césarée de Cappadoce contre le moine Lampetius accusé de messalianisme sur la base de sa conception sur l'impassibilité<sup>45</sup>, tout cela donc, ainsi d'autres événements et disputes de la vie de l'Église ont été probablement connus par Diadoque et a influencé son orientation spirituelle avec. „Diadoque ne paraît pas avoir eu de contact direct avec des ascètes mésopotamiens comme Pseudo-Macaire, mais il est possible d'avoir eu accès aux listes du synode de 426 de Constantinople, transmises par le presbytère Timothée au VII<sup>e</sup> siècle, et il a sûrement connu les

<sup>43</sup> T. Mommsen, *Codex Theodosianus*, 16.5.60, *apud* C. Stewart, *op.cit.* p. 47.

<sup>44</sup> Il s'agit de la crise déterminée par la propagation des idées „antisociales” et la constatation de l'autorité politique et épiscopale par Alexandre l'Acémète, moine syrien d'origine mésopotamienne et de son amphitryon de Constantinople, le moine Hypatios. *Cf.* Jean Gribomont, *Le dossier des origines du Messalianisme*, en Epektasis, *Mélanges patristiques offerts au Cardinal J. Daniélou*, Paris, 1972, p. 617.

<sup>45</sup> Theodore Bar Koni, *Livres des Scolies*, XI, XX, *apud* J. Gouillard, *Quatre procès de mystiques à Byzance*, p. 12.

accusations de la liste de Jean Damascène (provenant du Synode d'Éphèse de 431, selon Dörries<sup>46</sup>), qui relèvent l'idée de la coexistence du péché et de la grâce dans l'âme<sup>47</sup>. Le synode de Calcédoine de 451, dont il a signé les actes, et les grandes perturbations de la vie de l'Église provoquées par les persécutions ariennes contre les orthodoxes de Carthage, dirigées par les rois vandales Genseric et Huneric en 470-486, par l'influence qu'ils ont exercée sur lui, nous obligent de voir en Diadoque un participant actif à l'effort de synthèse de la tradition ecclésiale.

On connaît à peine sa biographie, celle-ci provenant de trois sources situées à très grande distance dans le temps et dans l'espace :

La Bibliothèque du patriarche Photius qui mentionne, parmi les opposants du monophysisme, l'évêque de Photice „nommé Diadoque”<sup>48</sup>, il aussi en mentionnant Saint Diadoques comme „plus superior au Jean de Charpatia;

L'éveque Andre de Cezaree dans sa *Therapeutica*<sup>49</sup>;

2. La lettre des évêques de la province du vieux Epyr signée, entre autres, par “Didacus episcopus Fotice” et adressée à l'empereur Léon I après l'assassinat du patriarche Proterios d'Alexandrie, en 457<sup>50</sup> ;

3. *L'histoire des persécutions des Vandales*, qui présente Diadoque comme un „pontife digne de tout le respect”, mort déjà aux environs de 486, et qui avait été le maître du futur évêque de Carthage, Eugène<sup>51</sup>, et qui situe Diadoque dans un espace géographique et dans un contexte culturel et théologique ouverts aux influences occidentales et byzantines, à la confluence de l'espace méditerranéen.

« Le plus occidental des pères du Levant, qui avait des relations étroites avec l'Occident »<sup>52</sup>, Diadoque a pu connaître les problèmes du Levant aussi bien que ceux de l'Occident. L'Epyr ancien, appartenant à la province grecque de l'Empire

---

<sup>46</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.

<sup>47</sup> Vincent Desprez, *Diadoque de Photice: un lecteur ou disciple...*, p. 2.

<sup>48</sup> Cod 231 PG, 103, c. 1089C, cf. aussi ed. R Henry *Bibliothèque byzantine*, t. 3, Paris, 1962, p. 100s, 231; Photius voit en Diadoque un „adversaire des monophysites et de Marc l'Ascète, qui était lui-même un adversaire des messaliens, mais pas des ceux-ci (les monophysites)”.

<sup>49</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 DÖRRIES, *Diadochos...* 417.

<sup>50</sup> Mansi, J.D., *Sacrorum conciliorum nova et amplissima collectio*, Paris-Leipzig, 1901-1927, réédité. par 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 d'histoire et géographie ecclésiastique*, vol. XIV, 1960, col. 375.

<sup>51</sup> Victor de Vita, *De bello vandalico*, (I 5, 22), CSEL, VII, 1881, p. 2, l. 1-3.

<sup>52</sup> E. des Places, *Diadoque de Photice, Cent Chapitres sur la perfection spirituelle*, Paris, 1943, Introduction, p. 64.

*Témoignages patristiques sur la vie et l'œuvre de Saint Diadoque de Photice*

Byzantin, l'Illicum ecclésiastique restait encore, du temps de Diadoque, dans l'obédience du patriarche de Rome.<sup>53</sup>

Le contexte culturel et spirituel d'Epyr est configuré par quelques éléments fondamentaux. Le christianisme d'origine apostolique, apporté par l'apôtre Paul à Nicopolis, la confrontation entre la culture grecque et la kérygme apostolique néotestamentaire, la présence d'une colonie juive à Epyr, vivant dans la zone commerciale, au bord de la mer, tout cela crée le creuset culturel propice au développement organique de la tradition, précisant le dogme de la consubstantialité de la nature divine, celui de la dynamique de la communion par la grâce, et celui du mode de contemplation de Dieu par l'homme. C'était un milieu marqué par le messalianisme et par le matérialisme mystique syrien, sous une forme théologique plus avancée que celle originaire, syrienne, similaire à celle corrigée par Marc l'Ascète dans ses oeuvres<sup>54</sup>. Diadoque s'y oppose de la même manière dont Saint Basile l'avait fait quelques décennies auparavant.

Le langage et le style littéraire de ses œuvres évoquent un « milieu culturel similaire à celui évagrien et cappadocien », et font penser, de par sa manière de s'exprimer, plutôt à la spiritualité alexandrine et à la sensibilité anthropologique de Clément d'Alexandrie<sup>55</sup>. La présence d'éléments d'anthropologie et de mystique confirme sa large inspiration de la tradition patristique de son époque.

Diadoque oppose sa spiritualité à celle des autres monastères qui existaient dans les environs, influencées par le matérialisme et l'intellectualisme. Il écrit d'abord en tant que moine, avant d'être évêque<sup>56</sup>. Il « respire » en sa œuvre l'influence de la spiritualité syrienne d'Afraat, d'Ephraïm, de Joachim de Sarug ou de moines qui avaient reçu la spiritualité monastique à travers les prescriptions de Saint Basile, tout en mettant en pratique l'orientation intellectuelle et mystique alexandrine, par une compréhension pratique et volontariste des commandements des Écritures<sup>57</sup>.

<sup>53</sup> Duchesne – *Autonomies ecclésiastiques, Églises séparées...*, Paris, 1896, p. 229-279, *apud* H. I. Marrou - *Diadoque de Photice et Victor de Vita*, en *Revue des Etudes anciennes*, XLV, 1943, p. 229-230.

<sup>54</sup> K. Baus, *Il primo monachesimo cristiano: sviluppo ed espansione in Oriente*, in *Storia della chiesa*, ed. H. Jedin, II, Milano 1977, p. 404; *Cf.* aussi. L. Duchesne, *Histoire ancienne de l'Église*, vol. III, Paris 1911, p. 311.

<sup>55</sup> Vincenzo Messana, *Teologia della speranza nella paideia di Clemente Allessandrino*, *Sales* 40 (1978), pp. 591-600.

<sup>56</sup> *Cf.* E. des Places, *Messalianisme*, p. 593; Dörries, *Diadochos...*, p. 416, fait un parallèle avec la mention de la spiritualité eucharistique dans *Centurie* et dans la *Vie d'Antoine, Sur la virginité, Sur l'enseignement chrétien* de Grégoire de Nysse.

<sup>57</sup> Vincenzo Messana, *Diadoco di Fotica e la cultura cristiana in Epiro nel V secolo*, in *Augustinianum* 19 (1973), p. 163. Voir aussi, même avec une réserve sur la division en écoles de spiritualité, I. Hausherr, *Les grands courants de la spiritualité orientale*, OCP 1, 1935, pp. 114-138.

Protos. Dr. Vasile Bîrzu

Ce contexte spirituel, propice à la perception de l'œuvre de Diadoque à la confluence des grandes disputes de l'époque, a sûrement existé à Carthage durant sa servitude aux vandales. Les informations fournies par Victor de Vita dans le prologue de la lettre dédiée à l'évêque Eugène de Carthage (481-505) nous font percevoir Diadoque comme un évêque érudit, avec de „nombreux écrits, comme des étoiles éclairantes, illustrant le dogme catholique”, se trouvant à Carthage du moins au début de l'année 474, étant capable d'éduquer le future évêque Eugène. La solide éducation que Diadoque a donnée à Eugène est confirmée par l'érudition de ce dernier, enviée par l'évêque arien Cyrila, qui lui interdit de prêcher. L'atmosphère spirituelle de l'Afrique proconsulaire des vandales était dominée par l'arianisme et le manichéisme<sup>58</sup>, étant semblable à celle d'Epyr. Diadoque, par son érudition, a du faire ici un effort pour décrire, par opposition, la communion de la grâce et la contemplation de Dieu par l'homme spirituel.

Le contexte africain et le drame de la servitude, ont constitué une occasion pour prêcher la vraie théologie. Cela a favorisé la réalisation par Diadoque d'une synthèse plus ample de la spiritualité du V<sup>e</sup> siècle, faisant ressortir une fois de plus son style, qui révèle un homme de culture et un écrivain talentueux<sup>59</sup>. Ce sont uniquement les aléas de l'histoire qui ont fait que nous n'héritons pas plusieurs manuscrits de son œuvre.

Tous ces éléments biographiques, concernant sa pérégrination comme martyrium et son implication active dans les disputes doctrinales de V<sup>e</sup> siècle, montrent de manière très claire sa place dans le cadre de la Tradition en cours de développement, comme rectificateur et synthétiseur de celle-ci. Il est certain que Saint Diadoque doit être compris dans le contexte de l'effort de redéfinition de la communion de la grâce par l'intermédiaire de celle-ci, effort initié par le dogme nicéen concernant la Trinité, avec tous les développements du Concile de Calcedon. C'est de cette façon que l'on doit comprendre sa spiritualité, qui présente la forme de l'expérience de la communion et de la vision de Dieu, sur la base du dogme nicéen et calcédonien.

### Conclusions

On peut conclure que Dörr et Dörries, hormis le fait que leur mérite dans l'étude des œuvres du Pseudo-Macaire et de Diadoque est incontestable, par leur approche plus philologique des *Homélies pseudo-macariennes* et *Kephalaia*

---

<sup>58</sup> Evocateur pour cela est le compte d'un moine arien de la cour de Huneric qui avait fait un tatouage sur sa hanche: „Manichaeus discipulus Christi Iesu”. L. Duchesne, *Histoire ancienne de l'Eglise*, Tome III, Paris 1911, p. 635.

<sup>59</sup> E. de Places, *op. cit.*, S. Ch. nr. 5, *Introduction*, p. 12.

*Témoignages patristiques sur la vie et l'œuvre de Saint Diadoque de Photice*

*Gnostika* de Diadoque, n'ont pas réussi à insérer ces œuvres dans la perspective de l'effort de la tradition spirituelle pour préciser le rapport nature-grâce-liberté-contemplation. Même s'il y a eu une relation entre Diadoque et Pseudo-Macaire, la perspective dans laquelle la critique moderne approche l'œuvre de Diadoque réduit la valeur de celle-ci pour l'histoire de la spiritualité. On refuse de placer l'œuvre de Diadoque dans l'effort de synthèse vivante, à travers l'exemple de sa vie personnelle aussi, de la tradition de la vie de communion et contemplation de Dieu, point de doctrine qui sera le guide de cette tradition en Levant et en Occident. La continuité de la problématique charitologique, liée à la variété et à la nécessité du sentiment de la grâce et de la sanctification personnelle, en partant du donatisme et du messalianisme, pour arriver aux bogomiles du Moyen Âge, indique le substrat conflictuel générateur de synthèses successives dans la spiritualité chrétienne.

Essentielle et illustrative pour la compréhension de cet effort est la remarque d'Élisabeth Clark sur la controverse origéniste : „Il paraît évident que la controverse soit non seulement centrée sur les écrits d'Origène, mais qu'elle joue un rôle plus important, parce que la dispute sur la *représentation de Dieu* avait des ramifications dans le domaine du culte et de la pratique ascétique, et dans celui de l'anthropologie et de la théologie en soi. C'était une dispute avec le passé, concrétisée historiquement dans la conversion des égyptiens du paganisme au christianisme, et théologiquement dans la dispute arienne et le langage cherchant à définir Dieu, résultat des disputes des alexandrins et des antiochiens. La controverse s'est focalisée non seulement sur ces événements ou sur la théologie d'Origène, mais aussi sur les conceptions débattues dans le désert d'Égypte exprimées dans la théologie d'Évagre<sup>60</sup>. Et cela avait influencé aussi bien le *Corpus pseudo-macarien* que Saint Diadoque.

A la base de la précision de la spiritualité se situent la redéfinition du dogme christologique dans tout le monde chrétien du V<sup>e</sup> siècle, ainsi que toutes les disputes spirituelles s'y rapportant et interprétant différemment le mode de la communion par la grâce (le messalianisme, le pélagianisme encore présent en Dalmatie, ainsi que le nestorianisme et le monophysisme combattus aux synodes œcuméniques). Ces débats ont eu lieu durant la seconde moitié du V<sup>e</sup> siècle et l'effort de redéfinition constitue une étape dans l'œuvre de Diadoque.

La spiritualité de Saint Diadoque est marquée par la mystique macarienne et évagrienne<sup>61</sup>, et par la tradition apostolique et patristique combattant non seulement le messalianisme, mais faisant référence au contexte spirituel plus complexe qu'on a essayé de définir. En répondant au messalianisme des Homélie *pseudo-maca-*

<sup>60</sup> Elisabeth Clark, *The Origenist controversy*, ed. cit. p. 50.

<sup>61</sup> Kallistos Ware: „Marc l'Ascète a adopté, avec Diadoque, une position médiane entre la mystique matérialiste des messaliens et 'l'intellectualisme' évagrien”: *op. cit.*, p. XLI.



*riennes*<sup>62</sup>, on peut considérer que Saint Diadoque a formulé, par son orthodoxie, une réponse au pélagianisme, présent de même en Epyr, où il activait, parce que l'un et l'autre appartiennent au naturalisme et au positivisme<sup>63</sup> fondant la vie spirituelle non pas sur la communion par grâce et sacramentelle avec Dieu, mais sur le propre effort ascétique.

Le spectre doctrinal auquel l'œuvre de Diadoque répond, a attiré les éloges des chercheurs modernes. Dom Cellier affirme en 1740 que „il y a peu de traités dans l'Antiquité qui soient au niveau du livre de Diadoque”<sup>64</sup>. Père Stăniloae, suivant M. Viller et K. Rahner, considère que la *Centurie gnostique* est un „traité complet sur la vie spirituelle, écrit par quelqu'un qui l'a pratiquée”, édificateur „sur l'atmosphère du monde des moines... à l'époque des synodes œcuméniques et des disputes christologiques”<sup>65</sup>.

Le Prof. Ioan Gh. Savin caractérise la *Parole ascétique* de Diadoque comme „peut-être la seule œuvre antérieure à celle de Saint Jean Climaque, qui se présente comme une unité, comme un écrit systématiquement conçu, qui comprenne, brièvement, presque toutes les éléments de la vie ascétique dont on a écrit, plus tard, des nombreux traités”<sup>66</sup>. Par conséquent, comme l'a conclu aussi E. Des Places, parce que sa doctrine orthodoxe, St. Diadoque a été tenu en haute estime dans la spiritualité pratique des monastères grecs de l'Est, en particulier pour sa doctrine de discernement des esprits (KG 26-40, 75-89) qui a été souvent reproduite séparé, mais aussi pour sa doctrine sur la prière d'une pensée unique, monologistos, comme premier synthétiseur de la tradition chrétienne d'invoquer le nom de Jésus (KG 31, 59, 61, 85, 97), étant «avec Evagrius Ponticus, maître de spiritualité orientale».<sup>67</sup>

---

<sup>62</sup> La thèse reconnue et acceptée a été lancée pour la première fois par Ir. Hausherr, en 1935, *L'Erreur fondamentale et la logique du Messalianisme*, OCP I (1935), p. 68, 73, et développée par prof. Fr. Dörr dans son livre *Diadochus von Photike und die Messalianer, ein Kampf zwischen wahrer und falscher Mystic im funften Jahrhundert*, Freiburg im Breisgau, 1937, en l'étendant aussi aux écrits ascétiques de Marc. Il faut mentionner l'accusation exagérée adressée par le père D. Stăniloae à I. Hausherr dans laquelle il l'accuse d'avoir dit que Diadoque aurait eu des influences semi-messaliennes dans le *Kephalaia Gnostika* (nota 53, p. 26, D. Stăniloae, *În jurul "Omiliilor duhovnicești" ale sfântului Macarie Egipteanul*, MO, X, 1958, nr. 1-2, pp. 15-38). Irène Hausherr affirme au contraire que grâce au langage presque messalien, Diadoque a été „mécompris” mais que lui ainsi que les autres pères qui ont utilisé la doctrine du sentiment du surnaturel „a été tout à fait orthodoxe”, p. 128. (Irène Hausherr, *Les grands courants de la spiritualité orientale*, OCP, I (1935) pp. 114-138).

<sup>63</sup> Irène Hausherr, *L'erreur fondamentale et la logique du messalianisme*, OCP I (1935), p. 74.

<sup>64</sup> *Apud* Fr Dörr, *Ein währe...* Freiburg im Breisgau, 1937, p. 1.

<sup>65</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>66</sup> Cf. Ioan Gh. Savin, *Mistica și ascetica ortodoxă*, ed. tipografiei eparhiale Sibiu, 1996, p. 95.

<sup>67</sup> E. de Places, *op. cit.*, S. Ch. nr. 5, *Introduction*, p. 66.

*Témoignages patristiques sur la vie et l'œuvre de Saint Diadoque de Photice*

Son œuvre, bien qu'incomplètement conservé, représente une première synthèse créatrice de la tradition antérieure et une première réponse équilibrée et entièrement orthodoxe aux disputes de l'époque. Elle comprend, *in nuce*, les caractéristiques principales de la spiritualité levantine qui a inspiré d'autres développements et approfondissements chez les grands mystiques de l'Antiquité chrétienne, comme saints Maxime le Confesseur, Siméon le Nouveau Théologien et Grégoire Palamas. Ce qui a fait qu'on a surnommé Diadoque le „père de l'hésychasme”<sup>68</sup> et de la mystique ascétique, antérieurement à Denis l'Aréopagite<sup>69</sup>.

---

<sup>68</sup> Pan. K. Cristou, *O Diadochos Photikes kai he didaskalia autou* (1952), reprise aussi dans *Theologika meletemata III: Neptika kai hesychastika*, Thessalonike, 1977, p.82-83, cf. aussi Vl. Lossky, *Vederea lui Dumnezeu*, Ed. Deisis, Sibiu 1995, p. 106.

<sup>69</sup> J Stiglmayr, *Ascese und Mystik des sogenannten Dionysius Areopagita*, Scholastik, 2 (1928), pp. 161-207.