

Cristalizarea spiritualității ortodoxe în secolele al IV-lea - al V-lea. Emergența operei Sfântului Diadoh

Protos. Lect. Dr. Vasile BÎRZU*

Rezumat:

Opera Sfântului Diadoh al Photiceii, scriitor spiritual din secolul al cincilea, a fost apreciată de primii critici și teologi ai secolului trecut ca o sinteză dialectică între sentimentalismul mesalian și Macarian și intelectualismul evagrian. Scrierile sale au fost considerate influențate de mesalianism – exprimat prin expresii împrumutate din Pseudo-Macarie – și de către cei mai apropiați sau atașați de Corpusul Pseudo-Macarian și chiar ca o sinteză și o corecție a acestuia. Această perspectivă a fost ulterior abandonată, de către patrologi, atât din lumea occidentală, cât și din cea răsăriteană, care admit o inspirație mai mare a Sfântului Diadoh din mediul său spiritual. Studiul nostru își propune, în conformitate cu cele mai recente actualizări, să arăte că înțelegerea operei Sfântului Diadoh trebuie să fie făcută în lumina tradiției, ca o sinteză organică a elementelor tradiției orale, culturale și apoftegme ale epocii sale. Vom analiza și reevalua datele cu privire la disputele doctrinare ale epocii și interrelaționarea lor în funcție de contextul geografic și cultural în care a trăit Sfântul Diadoh și a scris lucrările sale. De asemenea, vom sublinia apropierea și înrudirea operei Sfântului Diadoh cu lucrări ale altor scriitori spirituali contemporani.

Promovând considerațiile făcute de criticii patrologi și evaluările despre activitatea Sf. Diadoh, și îmbogățindu-le cu observații noi, dorim să subliniem influențarea operei sale nu numai de către Corpusul Omiliilor Pseudo-Macariene și de lucrările lui Evagrie, ci și de alte surse și scriitori convenționali, atât grecești cât și latine, spiritualitatea lui fiind un răspuns atât la messalianism-evagrianism, cât și la alte erezii și dispute asemănătoare.

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

Ne propunem să arătăm că opera Sfântului Diadoh și spiritualitatea lui sunt în centrul tradiției, realizând o sinteză organică între două curente spirituale, messalian și évagrian, și între mai multe tendințe cauzate de problema comună în curs de precizare în secolul al cincilea: conținutul și modul comuniunii, prin har, a sufletului cu Dumnezeu. În acest fel, sperăm să realizăm o aprofundare a argumentului patristic al profesorului Alexandre Golitzin, care dezvăluie poziția de centru și importanța disputei antropomorfite pentru definirea spiritualității creștine.

Cuvinte cheie:

Sfântul Diadoh al Photiceii, spiritualitate, messalianism, isihasm

O nouă înțelegere a Tradiției spirituale la izvoarele ei

Secolele al IV-lea și al V-lea reprezintă pentru creștinism perioada marilor definiții dogmatice, a cristalizării dogmelor trinitare, hristologice și soteriologice, ce-și găsesc expresia deplină în hotărârile celor două mari Sinoade, al III-lea și al IV-lea Ecumenice. Ca un reflex al acestor cristalizări dogmatice, pe plan spiritual se desfășoară procesul marilor erezii de natură spirituală, messalianismul de origine mesopotamiană, pelagianismul venit din Apus și origenismul venit din Egipt, dispute și erezii ce-și trăiesc acum diferitele faze conflictuale și doctrinare. Tendințele spirituale promovate de aceste erezii și disputele animate de ele în epocă, simultaneitatea și problematica lor spirituală comună au creat un mediu spiritual complex cu o adâncă legătură interioară și o interdependență profundă, în care se vor preciza trăsăturile viitoarei spiritualități răsăritene. Această legătură internă dată de fondul comun de idei dezbătute, ne face să percepem lupta antieretică și dezbaterea teologică de precizare a spiritualității în cele din urmă ca pe un fenomen unic, unitar prin scopul urmărit, iar nu ca evoluția separată a unor curente și școli de spiritualitate, așa cum le-a definit în mod scolastic, în trecut, după trăsăturile lor specifice, teologia catolică contemporană¹.

Reevaluarea acestei înțelegeri chiar de către reprezentanți ai teologiei moderne cu o viață duhovnicească autentică, fie catolici, ca benedictinul Gabriel Bunge, fie ortodocși, ca Ieromonahul Alexandre Golitzin, evidențierea de către aceștia tocmai a defectelor acestei încadrări scolastice în diferite „școli” sau „curente” de

¹ Irene Hausherr, *Les grand courants de la spiritualité orientale*, OCP, 1 (1935) p. 116, a definit în mod scolastic „după presupuziții psihologice”, „scopuri și mijloacele folosite pentru a atinge aceste scopuri”, diferitele școli și curente de spiritualitate, accentuând mai mult, e drept și din considerente didactice, pe deosebiri și diversitatea școlilor istorice de spiritualitate. Acest fapt a dus la transformarea studiului patristic în critică istorico-filologică de identificare a apartenenței operelor duhovnicești la unul sau altul dintre curentele predefinite, cu falsificarea adeseori a înțelesului autentic al operei prin plasarea sa într-un context istoric și literar impropriu.

Cristalizarea spiritualității ortodoxe în secolele al IV-lea - al V-lea

spiritualitate ale scrierilor patristice duhovnicești, ne permite să vedem dincolo de nuanțele specifice fiecărei opere de spiritualitate receptată ca eretică sau ortodoxă, dincolo de tendințele uneori opuse pe care le-au manifestat, îndreptățind astfel această etichetare, tocmai fundamentul lor comun, firul călăuzitor al spiritualității în formare a Bisericii.

Iar aceasta prin efortul de asumare existențială a învățaturii duhovnicești ce demontează această abordare scolastică din zilele noastre a operelor duhovnicești, întocmai așa cum o făcuseră și Sfinții Părinți ce au înțeles și au îndreptat unele dintre aceste opere, covârșind prin înțelepciunea sfințeniei neputința de a rezolva amiabil lipsa de consens în limbajul teologic, doctrinar sau chiar lipsa de consens în problemele politice și social bisericesti ale epocii. Falimentul acestei metode de analiză raționalist-filologică a operelor duhovnicești e vădit de tot mai multe noi studii patristice ce reliefează, prin multă erudiție, încadrarea operelor de spiritualitate în tradiția vie a Bisericii. Faptul că, de exemplu, acuzele de semipelagianism, formulate de adversarii predestinaționiști augustinieni și de reprezentanți contemporani ai teologiei apusene, împotriva Sfântului Ioan Casian² au rămas fără valoare fiind combătute în mod zdrobitor prin influența și contribuția exclusivă a *Conferințelor* sale asupra spiritualității Bisericii apusene; că acuzele de intelectualism și gnosticism – origenism adresate celor evagriene,

² Asupra istoricului acuzelor de semipelagianism împotriva Sfântului Ioan Casian și a influențelor spiritualității sale în Apus, vezi lucrările Dom E. Pichery, *Introduction au text latin, traduction et notes à Jean Cassien, Conférences (I-VIII)* vol. I, col. Sources chrétiennes, nr. 42, (Ed. Du Cerf, Paris, 1955); Jean-Claude Guy, *Jean Cassien, vie et doctrine spirituelle*, col. „Theologie morale et spirituelle, recherches et synthèses” (ed. P. Lethielleux, Paris, 1961); O. Chadwick, *John Cassian, Cambridge*, 1965, toți acești trei erudiți reafirmând în contemporaneitate semipelagianismul acestuia, în ciuda unei clare doctrine ortodoxe ne-semipelagiene înțelese citind contextual *Convorbirea a XIII-a* a Sfântului Ioan Casian. Pentru un scurt istoric al disputei și o calificare ortodoxă a concepției Sf. Casian cu reliefarea relei intenții a principalului său denigrator, Prosper de Aquitania, vezi de asemenea, Sf. Ioan Casian, *Scrieri alese*, trad. de prof. Vasile Cojocaru și David Popescu, prefață, studiu introductiv și note de Nicolae Chițescu, în PSB 57, ed. IBMBOR, 1990, p. 51-56, și nota 3 p. 530 și Columba Stewart, Cassian Monahul, *Învățătura ascetico-mistică*, trad. rom. Ioan I. Ică jr și Cristian Pop, Ed. Deisis, Sibiu 2000, îndeosebi pp. 133-140. *Convorbirea a XIII-a* a Sf. Ioan Casian a fost cea care a provocat acuzarea sa de semipelagianism de către Prosper de Aquitania și de un edict autoritativ atribuit pe rând papilor Damasus (366-384), Gelasius (492-496) sau Hormisdas (514-523) ce osândește formula: „când vede că licăre în noi o scânteie de bunătate, oricât de mică, sau când El însuși face ca ea să răsără din piatra aspră a inimii noastre, cu mărinimie o ocrotește, o încălzește și o întărește cu suflarea lui” (*Convorbirea XIII*, vii, 1). Posibilitatea ca firea omenească să „licăre ... scânteia de bunătate” e dată, pentru Sfântul Ioan Casian, de concepția sa antropologică harică conform căreia „darul naturii (al firii omenești), venind din mărinimia Creatorului, aduce uneori începuturile bunelor noastre intenții” (*Convorbirea XIII*, ix, 5), iar nu firea omenească singură, căzută total, cum afirmau adversarii săi despre el. „Omul poate uneori prin propriile sale porniri să tindă către virtuți, dar întotdeauna are nevoie de ajutorul lui Dumnezeu” (*Convorbirea XIII*, ix, 4).

se vădesc în tot mai mare măsură neîntemeiate grație reliefării ortodoxiei lor de către eruditul Ieromonah Gabriel Bunge³; că acuzele de messalianism adresate Omiliilor pseudomacariene⁴, au la bază inspirația autorului acestora din „dicția teologică și spirituală siriacă”, ce relevă în cele din urmă întreaga controversă messaliană ca o „problemă de proastă comunicare culturală” dintre episcopii greci și ereticii messalieni⁵; faptul că acuzele de neoplatonism aduse corpusului scrierilor areopagitice au fost demontate prin studiile Profesorului A. Louth⁶,

³ Victimă a disputei origeniste în care e atrasă opera sa de către Fericitul Ieronim după moartea sa, Evagrie Ponticul a fost receptat în același mod și în contemporaneitate, ca eretic ale cărui scrieri sunt pline de influențe ale filozofiei platonice și de speculații gnostice, datorită masivei monografii (1962) a profesorului A. Guillaumont, *Kephalaia Gnostika*, lucrare care-l prezintă pe Evagrie ca origenist autentic și adept al unei „metafizici eterodoxe” condamnate la Sinodul al V-lea Ecumenic. Aceeași imagine a sa e prezentă și în cadrul teologiei ortodoxe datorată prezentării ei de către reverendul John Meyendorf, în capitolul al 3-lea al lucrării *Hristos în gândirea creștină răsăriteană*. Studiile și lucrările Ieromonahului G. Bunge despre spiritualitatea lui Evagrie Ponticul reușesc să reliefeze autenticitatea tradițională a gândirii evagriene, depășind tocmai interpretarea scolastică filologică și textuală, ruptă de realitățile duhovnicești pe care autorul urmărește să le evoce. Cf. studiile extinse, traduse acum și în română de Arhid. dr. Ioan I. Ică jr.: *Mânia și terapia ei după avva Evagrie Ponticul*, Deisis, Sibiu 1998; *Akedia, Plictiseala și terapia ei după avva Evagrie Ponticul ...*, Deisis, Sibiu 1999; *Părintele duhovnicesc și gnoza creștină după avva Evagrie Ponticul*, Sibiu 2000.

⁴ Pe baza coincidenței literare dintre propozițiile din listele ereziologice ale Sfântului Ioan Damaschin și anumite pasaje din *Omiliile duhovnicești pseudo-macariene*, și a menționării în unele manuscrise arabe ale Omiliilor ca autor pe un anume Symeon (Ascetul sau Stilitul), critica filologică și patristică a stabilit că *Omiliile duhovnicești* puse sub numele Sfântului Macarie Egipteanul reprezintă de fapt o corectare a *Asceticonului messalian*, operată de unul dintre membrii grupului de eretici condamnat la Sinodul de la Efes, anume Simeon, ultimul pomenit în lista dată de Teodoret al Cyrului și, deci, probabil mult mai tânăr decât Adelfie, conducătorul principal de atunci al grupului. Vincet Desprez, *Pseudo-Macaire, Oeuvres spirituelles*, S.Ch. Nr. 275, p. 37-46. W. Jaeger credea că numele Symeon din manuscrisele arabe ale Omiliilor s-ar datora asocierii numelui Sfântului Simeon Metafrastul (sec. X) sau altui Simeon ce a trăit mai înainte de acesta și a făcut niște excerpte din acestea. H.G. Beck, *Kirche und theologische Literatur im byzantinischen Reich*, 1959, p. 364 consideră că sub numele de Symeon s-ar ascunde un anume Simeon Mesopotamianul ce a trăit cândva pe la sfârșitul sec. al XIII-lea. Prof. N. Chițescu în *Introducerea la traducerea română a Omiliilor de către Pr. Prof. Dr. Constantin Cornițescu*, PSB 34, îmbrățișează ipoteza lui Vincent Desprez, larg acceptată de critica teologică, recunoscând în Pseudo-Macarie pe sirianul Simeon sau oricum un alt autor de origine siriană, bănuit, de altfel, încă din sec. XIII-XIV de unii cititori bizantini ce au lăsat însemnări pe manuscrise (d.e. ms. Atheniensis Graecus 423), de călugărul athonit, Neofit Kavsokalyvitul, în sec. XVIII, cât și de renumitul studiu al lui L. Vilecourt, *La date et l'origine des Homélies Spirituelles attribuées à Macaire, Comptes-rendus des sessions de l'Académie des inscriptions et Belle-Lettres*, 1920, pp. 250-258, ce a făcut larg cunoscută și acceptată în modernitate această ipoteză.

⁵ C. Stewart, *Working the earth of the heart*, pp. 234-240, și concluziile rezumative asupra controversii messaliene ale lui Al. Golitzin, *op. cit.*, nota 148, p. 250.

⁶ Andrew Louth, *Dionisie Areopagitul, o introducere*, trad. Arhid. dr. Ioan I. Ică jr., Ed. Deisis 1997.

Cristalizarea spiritualității ortodoxe în secolele al IV-lea - al V-lea

anglican convertit la Ortodoxie, și ale Ieromonahului Al. Golitzin⁷, ambii relie-fând înțelegerea în cadrul Tradiției a operei dionisiene, arată autenticitatea ace-stei căi, a asumării existențiale în cadrul Tradiției a operelor patristice, care se cere a fi continuată tocmai prin precizarea mai completă a viziunii ortodoxe asupra spiritualității ca loc de manifestare dinamică a vieții harice a Bisericii ce călăuzește pe om spre adevărul libertății duhovnicești⁸.

Alexandre Golitzin identifică, în loc de „curente” sau „școli” de spiritualitate, o singură spiritualitate a Răsăritului ortodox având la bază o singură tradiție sau „un același mare curent de spiritualitate” orientat de o „unică controversă”, cea antropomorfită care dezbată și definește conținutul și modul vederii lui Dumnezeu de către om ca ideal al vieții creștine⁹, controversă la care s-au raportat toate ma-rile personalități ale disputelor ascetico-mistice, atât cele ortodoxe, cât și cele mai mult sau mai puțin eterodoxe.

La baza acestei unice controverse stă complexul de tradiții arhaice legat de tema vederii lui Dumnezeu (*visio Dei*) existent în apocaliptica inter-testamentară și în revelațiile ei mistice, complex preluat, răspândit și dezvoltat de propovă-duirea apostolică și de viața ascetică și mistică a primilor nevoitori creștini, a Părinților Pustiului și a primilor mari scriitori duhovnicești. Idealul vederii slavei divine, al ajungerii la starea asemănătoare celei a îngerilor, *issaggelos*, a fost „ide-ea (polarizatoare) coextensivă cu ascetismul creștin, iar acesta din urmă coexten-siv cu însuși creștinismul”¹⁰, modul în care s-a înțeles să se ajungă la această stare fiind transpunerea în viața interioară, sufletească a liturghiei cosmice și eclesiale ilustrată în descoperirile slavei divine din Vechiul și din Noul Testament, practic o „apocaliptică interiorizată” în sufletul ascetului creștin înțeles ca microcosmos sau ca mică biserică.

⁷ Al. Golitzin, *Et introibo ad altare Dei. The Mistagogy of Dionysius Areopagita with Special Reference to its Predecessors in the Eastern Christian Tradition*, Analekta Vlatadon 59, Thessaloniki, 1994, 447 p.

⁸ Toate aceste opere duhovnicești sunt înțelese și prezentate astfel, ca stadii ale dezvoltării Tra-diției unice a Bisericii în evoluția ei spre definirea tot mai precisă a conținutului și modului realizării comuniunii cu Dumnezeu ca scop ultim al spiritualității, în lucrarea de sinteză a Ieromonahului Al. Golitzin tocmai citată, și în studiile sale, *Liturghie și mistică. Experiența lui Dumnezeu în creștinismul ortodox și „Forma lui Dumnezeu” și „vederea Slavei”*. *Reflecții asupra controversei „antropomorfită” din anul 399 d.Hr.*, în vol. *Mistagogia, experiența lui Dumnezeu în Ortodoxie*, trad. Arhid. Dr. Ioan I. Ică jr., Ed. Deisis, Sibiu 1998.

⁹ Al. Golitzin, „Forma lui Dumnezeu” și „vederea slavei”. *Reflecții asupra controversei „antropomorfită” din anul 399 d.Hr.*, *Ibidem* p. 222-223. Al. Golitzin vede în modul diferit, al răsă-ritenilor pe de o parte și a lui Augustin pe de alta, de a răspunde și rezolva această controversă, cauza existenței unei unice spiritualități identificate cu Tradiția în Răsărit și a mai multor spiritualități ale creștinismului latin.

¹⁰ *Ibidem* p. 223-232.

Spiritualitatea creștinismului răsăritean se vedește astfel înrădăcinată în viața liturgică eclezială, în căutarea continuă a ascetului creștin de a retrăi teofaniile sau descoperirile lui Dumnezeu făcute pe muntele Sinai, pe Tabor sau direct profeților, în liturgia eclezială comunitară sau în transpunerea interioară a acesteia în viața sufletului, pregătirea ascetică în vederea acesteia declanșând întreaga problematică a vieții spirituale dezbătută în controversele de natură spirituală.

Referindu-se la disputa antropomorfită din veacurile IV–V, Al. Golitzin afirmă apartenența comună la același complex de tradiții intertestamentare a autorilor acestei perioade. Extinzând ipoteza sa de lucru și asupra perioadelor postapostolice și martirice se poate afirma că, înțelese în contextul aceleiași apocaliptici vechi iudeo-creștine, propovăduirea apostolică și postapostolică și persecuțiile împotriva creștinismului, ce sporeau sentimentul fricii eshatologice, au fost cele ce au determinat primele încercări de precizare a unui comportament spiritual orientat spre o mai deplină comuniune cu Dumnezeu, realizată prin trăirea ascetică sau prin jertfa martiriului, modelele acestei trăiri ascetice sau jertfiri martirice fiind prezente deja în spiritualitatea iudaică eseniană sau profetică.

Improprierea, în scopul definirii experiențelor spirituale, a diferitelor concepții filosofice, gnostice despre materie, trup, suflet, divinitate, dualismul cosmologic și spiritual, precum și diferite aspecte sociale ca dezorganizarea socială, refuzul muncii, al averilor, renunțarea la căsătorie din considerente spirituale, adunări cultice sub cerul liber, false manifestări extatice, pretenții de a se considera spirituali (πνευματικοί), privilegiați ai Sfântului Duh, concepții hiliaste și pretenții profetice și de vizionari ale creștinilor, toate manifestări prezente în ereziile veacurilor II-III, se vădesc, înțelese în contextul lor propriu, ca eforturi ale ajungerii la contemplație, la transpunerea interioară a comuniunii cu Dumnezeu, ce au determinat Biserica să-și precizeze poziția în cadrul primelor sinoade¹¹.

Fără a nega diferențele specifice și conjuncturale ale ereziilor acestei perioade, firul unificator dat de raportarea lor la problematica comuniunii cu Dumnezeu, a vederii slavei divine, e evident, persistența ideilor lor specifice dar înrudite vădindu-le ca stadii ale aceleiași tradiții bisericești spirituale în curs de dezvoltare și precizare. Alexandre Golitzin însuși relevă unitatea lor internă în cadrul spiritualității creștine a primelor două veacuri prin analiza conceptelor de martir, gnostic și ascet orientate încă de acum spre interiorizarea spirituală a liturghiei ca mijloc de atingere a contemplației¹².

¹¹ Pr. Prof. Ioan Rămureanu, Milan Șesan, Teodor Bodogae, *Istoria Bisericească Universală*, vol. I, Ed. IBM al BOR, București, 1982, pp. 139-140.

¹² Al Golitzin, *Liturghie și mistică, Experiența lui Dumnezeu în creștinismul ortodox*, în vol. *Mistagogia...*, trad. Arhid. Dr. Ioan I. Ică jr, Ed. Deisis, Sibiu, 1998, pp. 45-56.

Cristalizarea spiritualității ortodoxe în secolele al IV-lea - al V-lea

Această viziune unificatoare asupra modului evoluției spiritualității creștine cere ca istoria spiritualității să fie înțeleasă asemenea istoriei dogmelor, ca un loc al manifestării proniei călăuzitoare a Duhului Sfânt spre tot Adevărul, iar nu ca un domeniu al categorisirilor scolastice prin identificarea de scopuri și mijloace spirituale particulare reliefate în una sau alta dintre scrierile Sfinților Părinți, ce rup din chiar sânul Tradiției aceste opere și transformă practic studiul spiritualității Bisericii într-o critică istorico-filosofică a textelor patristice¹³.

Abordarea scolastică și taxonomia în școli și curente de spiritualitate ce domină încă studiile de spiritualitate ortodoxă, scuzabilă de altfel prin imposibilitatea autorilor catolici de a avea la începutul perioadei neopatrstice o viziune de ansamblu asupra Tradiției ortodoxe și prin intenția de a facilita înțelegerea didactică a evoluției spiritualității, a obnubilat, de fapt, această viziune integrativă necesară înțelegerii corecte a spiritualității, ca fenomen izvorât din trăirea vie a vieții cultice și moral-eclesiale orientate spre descoperirea în slavă a Adevărului, care e Cuvântul lui Dumnezeu revelat omenirii.

Procesul evolutiv al definirii spiritualității ortodoxe orientate spre acest scop fundamental al vieții ascetului creștin, vederea lui Dumnezeu în slavă (*visio Dei*), s-a desfășurat în strânsă dependență de evoluția concepției hristologice a Antichității creștine: „Antropomorfismul reprezentanților spiritualității creștine implicați în epocă în disputa antropomorfită, reprezenta de fapt o hristologie de proveniență extrem de veche, cu rădăcini în tradiția vizionară a apocalipticii precreștine și cu paralele posibile în interesele pe care anumite cercuri rabinice le aveau în speculația mistică asupra așa-numitului *Car al slavei divine* sau *merkabah* din *Iezechiel* capitolul 1”¹⁴.

Acuzațiile de erezie împotriva Corpusului pseudo-macarian și împotriva operei lui Diadoh trebuie corectate în perspectiva acestei legături strânse între dogma hristologică și spiritualitate, deoarece aceste lucrări asimilează acest substrat al spiritualității semitice plin de imagini, simboluri și metafore, uneori cu nuanțe antropomorfe, și le exprimă în mediul cultural grec, permițând asemenea acuze, din cauza neclarității în comparație cu limbajul grec filosofic care a fost utilizat pentru formularea dogmelor: „Metaforele și terminologia asociată cu mesalianismul sunt doar manifestarea dramatică a creștinismului sirian în haine greacă, și pot fi

¹³ Pentru o critică constructivă a filologismului școlilor patristice raționaliste, reliefând importanța asumării existențiale a spiritualității de către monahi specialiști în tradiție, vezi studiul introductiv al Arhid. dr. Ioan I. Ică jr. la Ierom Gabriel Bunge, *Evagrie Ponticul. O introducere*, Deisis, Sibiu, 1997.

¹⁴ Alexander Golitzin, „Forma lui Dumnezeu și vederea slavei. Reflecții asupra controverselor antropomorfe din anul 399 d.Hr.”, în vol. *Mistagogia, experiența lui Dumnezeu în Ortodoxie*, trad. Arhid. Ioan I. Ică jr., ed. Deisis, 1998, p. 185.

considerate complet heterodoxe doar din punctul de vedere al ortodoxiei bisericii imperiale care vorbea limba greacă¹⁵.

Așadar procesul de definire a dogmelor a determinat pe cel de definire a doctrinei spirituale a Bisericii, iar dacă pe teren dogmatic lupta a fost polarizată în jurul definirii dogmei hristologice, pe teren spiritual lupta s-a dat pentru definirea orizontului mistagogic, a posibilității și modului comuniunii prin har a omului cu Dumnezeu și a vederii lui Dumnezeu de către om, ca scop ultim al întregii vieți creștine. A avut loc, așa cum subliniază Ierom. Al. Golitzin, o activare de către dogma *homoousianității Fiului cu Tatăl a consecințelor ce decurg din ea pe plan spiritual*¹⁶, anume precizarea modului comuniunii harice dintre Hristos și oameni și pe baza acesteia, a modului și conținutului vederii sau descoperirii lui Dumnezeu către oameni.

Devierile comportamentale și erorile doctrinare enumerate mai sus ca aparținând ereziilor gnostice ale veacurilor al II-lea și al III-lea, maniheism, montanism, marcionism, se regăsesc într-o formă și într-un limbaj mai evoluat în secolele al IV-lea și al V-lea, problematica lor continuându-se în cadrul disputelor messaliană și origenistă în Răsărit, și în cele donatistă, pelagiană și predestinaționistă în Apus. Alexandre Golitzin vede, de altfel, messalianismul „ca un exemplu particular al unei tradiții sau complex de tradiții, un fel de substrat – ce pare a fi fost coextensiv cu răspândirea geografică a creștinismului însuși la sfârșitul secolului al IV-lea și începutul secolului al V-lea”¹⁷ – al antropomorfismului și al hristologiei de tip antropomorfite de care am vorbit. Și, extinzând, toate ereziile pot fi înțelese astfel ca expresii sau ramuri ale aceleiași dispute antropomorfite, care, prin scopul vizat, a polarizat întregul efort ascetic și mistic al Antichității creștine.

În sprijinul acestei supoziții vin și rezultatele cercetărilor orientaliști specialiști în siriacă cum ar fi R. Murray și Prof. Sebastian Brock, ce relevă doctrinele eretice ca roade ale conceptualizării raționaliste divizive și schizogene ale modului comuniunii cu Hristos, înțeles ca „chip al Tatălui” în spațiul cultural raționalist elen, și în mod simbolic ca Mire Ceresc cu care sufletul „prin Sfintele Taine intră în căsătorie spirituală” împreunându-se prin contemplație spre a uni cele trei biserici (din cer, de pe pământ și din suflet), în spațiul cultural semit¹⁸. Această din urmă înțelegere simbolică a lui Hristos corespunde tocmai filonului spiritualității

¹⁵ Columba Stewart, raffinant l’affirmation de Reinhart Staats faite dans son article „Messalianerforschung” 53, dans *Working the earth of the heart*, p. 10.

¹⁶ *Ibidem*, p. 211.

¹⁷ *Ibidem*, p. 219.

¹⁸ Robert Murray, *Symbols of Church and Kingdom. A Study in Early Syriac Tradition*, Cambridge University Press, 1975, p. 4-37, cf. Ioan I. Ică jr, *Sfântul Efrem Sirul, creștinismul siriacă și cealaltă teologie*, introducere la vol. Sebastian Brock – *Efrem Sirul, O introducere*, pp. 9, 11.

Cristalizarea spiritualității ortodoxe în secolele al IV-lea - al V-lea

inspirate din apocaliptica intertestamentară iudaică păstrată mult mai bine în spațiul eclesial și cultural sirian, fiind expresia acelei hristologii arhaice identificate de Golitzin.

Spiritualitatea ortodoxă se vedește astfel ca un proces cu o evoluție organică având drept fir călăuzitor hristologia epocii, iar ca ramuri, disputele și controversele cu tematică spirituală, care rodesc definițiile normative vieții duhovnicești. Dincolo de greșelile, trăsăturile și determinările reciproce întâlnite în cazul unora din ereziile Antichității creștine (pelagianism – predestinaționism), (antropomorfism – origenism intelectualist), toate aceste erezii caută să definească, într-un limbaj spiritual care se cerea, ca și cel dogmatic de altfel, precizat, caracteristicile comuniunii harice a omului cu Dumnezeu, coordonatele divino-umane ale slujirii lui Dumnezeu de către om în viața eclesială înțelegând în întregul ei aspect de liturghie cerească, liturghie interioară, a sufletului și liturghie propriu-zis eclesială. Dogma hristologică e cea care structurează viața spirituală ce-l duce pe ascet la întâlnirea cu Hristos.

Se cere de fapt a privi la toate aceste erezii sau frământări spirituale ale Antichității creștine nu ca la subiecte de dispută și analiză critică, filosofică sau filologică, ci ca la un efort de precizare a tradiției duhovnicești spre scopul realizării comuniunii cu Dumnezeu, spre definirea doctrinei mistagogice a Bisericii. Se cere ca dincolo de acuzele de erezii, ca expresii ale încadrării unui autor sau a unei opere într-un sistem definit doar prin câteva trăsături (metodă specifică teologiei scolastice), a se vedea în epocă ansamblul interrelaționărilor posibile ale acestor trăsături ce au definit problematica raportului complex, dar totuși unic, natură-har-desăvârșire-contemplație.

Similitudinile de limbaj sau tematice, descoperite în diferite opere duhovnicești, privite în această perspectivă, nu se vor mai constitui ca mărturii ale apartenenței la o școală spirituală sau alta, ci ca mărturii ale sintezei conștiente și deliberat făcute în sânul Tradiției de către autori duhovnicești asupra operelor și ideilor înaintașilor ce aveau o circulație și o polarizare mult mai mare decât se crede, spre același scop al definirii doctrinei despre *visio Dei*.

Receptarea scolastică și ortodoxă a operei Sfântului Diadoh

Deși, spre deosebire de cazurile menționate mai sus, scrierile duhovnicești ale Sfântului Diadoh s-au bucurat atât în trecut, cât și în contemporaneitate de o înțelegere duhovnicească în contextul Tradiției, totuși, și în cazul lor a existat și există tendința de a le atașa mai mult disputei messaliene și a le înțelege drept corectiv al *Omiliilor pseudo-macariene*, ori ca sinteză conștientă a „spiritualităților” evagriană și macariană, ca una ce ar fi rezultat din studiu critic, pe text, operat

de către Sfântul Diadoh asupra operelor lui Evagrie și Macarie. Mare parte din studiile și lucrările științifice care i-au analizat învățătura duhovnicească suferă de această orientare imprimată de către primele abordări ale *Kephaliei* sale *Gnostice* scrise de către Frederich Dörr și Herman Dörries.

Socotindu-l pe Sfântul Diadoh influențat de spiritualitatea evagriană, Dörr consideră că el s-a adresat în *Centuria* sa doar împotriva messalianismului. Astfel *Omiliile duhovnicești* ale lui Pseudo-Macarie au constituit pentru Diadoh paradigma și prilejul de a lupta cu messalianismul, așa cum apărea el la Macarie, dar și în alte scrieri care, cu siguranță, au existat în secolul al V-lea în paralel cu *Asceticonul messalian*¹⁹. Corect în afirmația că Diadoh a alcătuit în *Centuria* sa cea mai subtilă respingere și cel mai temeinic răspuns ortodox dat problemelor ridicate de messalianism, Friederich Dörr a exagerat însă, afirmând că Diadoh îl sintetizează și rezumă puternic pe Pseudo-Macarie care nu exprimă clar unele din ideile specifice messalianismului, anume lupta din inimă între cele două forțe, a păcatului și a harului și, de asemenea, pretenția messalienilor de a vedea Treimea²⁰. Dörr caută intenționat să arate că Diadoh a formulat „chiar dacă, poate, nu exclusiv pe baza *Omiliilor*, erorile fundamentale ale messalienilor” culegându-și din *Omiliile* sinteza de prezentare atât de vie a messalianismului, însă fără să renunțe la propriul stil și vocabular, diferențele de limbaj ale locurilor paralele identificate la cei doi motivându-le prin faptul că „citatele cuvânt cu cuvânt nu făceau parte din stilul anticilor”²¹. Perspectiva operei Sfântului Diadoh e astfel îngustată.

Continuând această tendință de atașare strânsă a operei Sfântului Diadoh doar la disputa messaliană și la corpusul pseudo-macarian, Herman Dörries îl consideră pe Diadoh ca mai puțin influențat de Evagrie Ponticul, afirmând ipoteza filiației duhovnicești dintre Diadoh și Pseudo-Symeon-Macarie din Mesopotamia, datorită faptului că „Diadoh îl corijează pe acesta mai mult decât îl respinge, preluând vocabularul său, ideile și intuițiile pe care le îngustează uneori”. Între cei doi autori e o foarte strânsă relație de reciprocitate. Dacă în *Centuria* sa Diadoh îl critică pe Macarie sau pe unii din discipolii săi, din *Omiliile pseudo-macariene* se înțeleg obiecțiile lui Diadoh față de maestrul său²². Diadoh nu refuză la adversari decât conlocuirea

¹⁹ Fr. Dörr – *Diadochus von Photike und die Messalianer. Ein Kampf zwischen wahrer und falscher Mystik im fünften Jahrhundert*, Freiburg im Breisgau, 1937. p. 42.

²⁰ *Ibidem*, p. 17.

²¹ *Ibidem*, pp. 15, 17, 20.

²² H. Dörries, *Diadochus und Symeon: Das Verhältnis der κεφαλαία γνωστικά zum Messalianismus*, în *Wort und Stunde* I, Göttingen, 1966, p. 396-399, cf. și studiul Prof. Vincent Desprez „*Diadoque de Photice, lecteur ou disciple indépendant du Pseudo-Macaire?*”, nepublicat încă, dar pus la dispoziția noastră de autor în formă de manuscris, căruia îi datorăm multe din intuițiile asupra atașării strânse de către Dörries la disputa messaliană și la corpusul Pseudo-Macarian a Sfântului Diadoh.

Cristalizarea spiritualității ortodoxe în secolele al IV-lea - al V-lea

păcatului cu harul care este o notă deja antimessaliană la Macarie. Însă chiar când face aceasta, combaterea sa „seamnă mai degrabă cu o dispută de școală decât cu un proces ecclesiastic intentat de către un episcop unui eretic”²³. Cu toate acestea, Sfântul Diadoh este cu mult mai puțin sever împotriva acestei opinii, decât împotriva celor ce intră în viața ascetică pentru a avea viziuni, adică împotriva messalienilor primitivi²⁴. La baza acestor puncte de controversă doctrinară stă teologia harului baptismal lucrător în inimă, impropriată, așa cum arată Dörries, de la Pseudo Macarie²⁵ și formulată de Sfântul Diadoh în capete polemice speciale, reduse totuși ca pondere în cuprinsul *Centuriei* în comparație cu doctrina simțirii harului – tipică climatului messalian – prezentă de la un capăt la altul al *Centuriei*²⁶. „De aceea Sfântul Diadoh e cel puțin tot atât de messalian ca Macarie, iar credința sa despre demonul ‘lucrând’ în om înainte de Botez îl face pasibil de sentințele sinodale pentru același motiv ca și pe maestrul său”²⁷. H. Dörries lasă deschisă posibilitatea ca Diadoh să-l fi cunoscut pe Macarie de asemenea prin scrierile pierdute pentru noi și afirmă că, în polemica sa privitoare la harul baptismal, el a introdus noțiunea incertă „unii” (τίνας) pentru a putea contesta doctrina maestrului său fără a părea că-l atacă²⁸. Sfântul Diadoh e, astfel, considerat ucenic direct al lui Symeon-Macarie și reprezentant al unui messalianism moderat sau reformat care, în efortul său de a îndrepta din interior spiritualitatea messaliană a suferit influențe din partea acesteia, având chiar simpatie față de mișcarea messaliană²⁹. Ulterior, spre sfârșitul vieții, în ultima sa carte, Dörries va reconsidera caracterul messalian al lui Pseudo-Macarie și implicit al Sfântului Diadoh³⁰, apropiindu-se mai mult de adevărata percepere, în cadrul Tradiției, a operei diadohiene.

²³ *Idem*, pp. 402-404.

²⁴ *Idem*, p. 358-361, cf. nota 17, p. 360, unde H. Dörries consideră că prin acest mesalianism primitiv ar fi vizat ereticul messalian Adelfius, despre care ne vorbește Philoxene de Mabboug în *Lettre a Patrice d'Edesse*, PO 30, 1964, p. 850.

²⁵ *Idem* p. 399-401, cf. și V. Desprez „Le baptême de feu chez le Pseudo-Macaire”, EO 5 1988, p. 121-155.

²⁶ *Idem* p. 141, nota 135, Dörries arată că termenul *aisthesis* și derivatele lui apar de 60 de ori în *Centurie*.

²⁷ *Idem* p. 401, nota 116; pe aceeași linie, însă independent de Dörries, H. U. von Balthasar a remarcat că Diadoh, prin apelul său constant la sentiment, este cel puțin tot atât de subiectivist ca și Macarie și că criteriul ortodoxiei definit de către Irene Hausherr: de a nu confunda harul cu sentimentul harului, e la fel de valabil pentru Diadoh ca și pentru Macarie. H.-U. von Balthasar, *La gloire et la Croix*, t. 1, Paris, 1965, p. 2.

²⁸ KG 78 (136, 10); *Idem*, p. 391, nota 97.

²⁹ H. Dörries, îl atașează strâns pe Sfântul Diadoh de *Omiile pseudo-macariene* ca reprezentant al unui messalianism moderat și reformat în lucrările sale: *Symeon von Mesopotamien. Die Überlieferung des messalianischen Makarios-Schriften*, Leipzig, 1941 și *Diadochus und Symeon: Das Verhältnis der κεφαλαία...*, p. 352-422.

³⁰ H. Dörries, *Die Theologie des Makarios/Symeon*, Göttingen, 1978, p. 11-13 și 445-455.

Rezultatul acestor atașări întemeiate doar pe analiza filologică a textelor patristice și de spiritualitate a fost că Sfântul Diadoh, în cele din urmă, a rămas a fi înțeles ca sintetizator activ și conștient, al celor două curente de spiritualitate: evagrian și macarian, „mai îndepărtat de Macarie și de mișcarea messaliană decât crede Dörries”³¹, având „contact direct atât cu Evagrie, cât și cu *Omiliile pseudo-macariene*... combinând deliberat aceste două tendințe”³².

Însă vădirea ca neîntemeiată a acuzei de intelectualism a scrierilor evagriene³³, și de asemenea, așa cum am arătat, vădirea ca neîntemeiată a acuzei de messalianism radical și sentimentalism a *Omiliilor pseudo-macariene* și înțelegerea ambilor acestor autori duhovnicești ca exponenți ai aceluiași substrat al spiritualității apocaliptic-semitice, face ca perceperea operei sale ca o sinteză dialectică³⁴ a celor două curente considerate opuse, să fie cel puțin defectuoasă. „Diadoh, care i-a citit atât pe Evagrie, cât și pe Macarie, continuă pur și simplu ajustarea inițiată de ei a unor scheme de gândire teologică arhaică”³⁵. Sinteza sa nu e una dialectică rodind un alt produs al dialecticii, disputa și teologia palamită (a cărei înaintemergătoare a fost opera Sfântului Diadoh), înțeală astfel de teologia catolică³⁶, ci una organică în cadrul aceluiași corp al Tradiției spre aprofundarea acesteia tot mai plenară, teologia palamită fiind tocmai însumarea creatoare a elementelor ce converg din operele Sfinților Părinți doctrinari ai isihasmului, între care se numără și cea a Sfântului Diadoh.

Deși tangența cu *Omiliile duhovnicești* pseudo-macariene și cu spiritualitatea scrierilor evagriene a *Capetelor gnostice* ale Sfântului Diadoh e incontestabilă, totuși considerăm că opera sa suferă o îngustare a bogăției spirituale dacă e redusă

³¹ Vincent Desprez, *Pseudo Macarie Symeon*, art. în D. Sp. Tom X, col. 39-40.

³² Bishop Kallistos of Diokleia, *The Jesus prayer in St. Diadochus of Photice*, in Aksum – Thyatera, Festschrift to Archbishop Methodios, p. 559, consideră că e „rezonabil a acorda cuvenita influența asupra lui Diadoh a celor doi autori”, analizând succint aceste influențe.

³³ G. Bunge, *Evagrie Ponticul – o introducere*, în special capitolul „A vieții după minte” sau despre așa-zisul „intelectualism” al spiritualității evagriene, pp. 148-161.

³⁴ John Meyendorff, *Hristos în gândirea creștină răsăriteană*, trad. în românește de Nicolai Buga, 1997, p. 49 sq și de același autor, *Sfântul Grigorie Palamas și mistica ortodoxă*, trad. rom. de Angela Pagu, Ed. Enciclopedică, Buc. 1995, p. 27, concepție preluată și de Arhid. dr. Ioan I. Ică în art. „Sfântul Diadoh al Foticeei, despre îndumnezeire și vederea lui Dumnezeu”, în *Mitropolia Ardealului*, nr. 3, 1989, p. 53-54, însă corectată în prefața la G. Bunge, *Evagrie Ponticul, o introducere*, p. 9. Mesalianismul și evagrianismul ca „devieri de la spiritualitatea biblică și ortodoxă a Bisericii” au fost percepute ca teză și antiteză ale sintezei din opera Sfântului Diadoh.

³⁵ Al. Golitzin, „Forma lui Dumnezeu și vederea slavei. Reflecții asupra controversei antropomorfe din anul 399 d. Hr. ”, în vol. *Mistagogia, experiența lui Dumnezeu în Ortodoxie*, ed. Deisis, 1998, nota 148, p. 251.

³⁶ I. Hausherr e cel ce inaugurează această atitudine față de palamism prin studiul său *L'Erreur fondamentale et la logique du messalianisme*, OCP, nr. 1, 1935, pp. 328-360.

Cristalizarea spiritualității ortodoxe în secolele al IV-lea - al V-lea

doar la atât. Este meritul savanților Vincent Desprez și Alexander Golitzin (pentru viziunea lor completă, echilibrată și integrativă asupra spiritualității Orientului ortodox) de a fi reafirmat necesitatea unei înțelegeri mai largi a operei diadohiene, ca inspirată de alte surse patristice și filosofice și, răspunzând nu numai disputei messaliene: „Punctele de contact cu *Corpusul pseudo-macarian* arată aproape sigur că Sfântul Diadoh l-a cunoscut și l-a asimilat pe acesta; însă această influență e departe de a da seama de toată gândirea sa”³⁷. „Diadoh nu pare să fi fost în contact cu asceții mesopotamieni ca Pseudo-Macarie, ci el e mai degrabă în dialog cu scrierile acestuia... Punctele de contact ale operei sale cu Ps.-Macarie sugerează că el a cunoscut și a utilizat cu discernământ corpusul macarian și în această perspectivă trebuie recitită Centuria sa”³⁸.

Sfântul Diadoh s-a inspirat cu siguranță și din alți Părinți și a răspuns, asimilând creator elemente din mistica evagriană, nu doar messalianismului, ci, indirect, și celorlalte dispute spirituale contemporane și înrudite acestuia, origenistă, pelagiană, augustiniană, ale căror idei, opuse fie gnosticismului, fie maniheismului, formau contextul spiritual al epocii. Diadoh a folosit mult pentru a exprima spiritualitatea lui, Evanghelia după Ioan, epistolele pauline și, de asemenea, operele scriitorilor și filosofilor antici, Aristotel, Platon și Epictet, făcând în același scop, prin stilul său literar, referire la multe elemente de mitologie și literatură clasică.

Edouard des Places consideră că Sfântul Diadoh i-a putut cunoaște pe „marii alexandrini, Clement și Origen, și pe Capadocieni și, de asemenea, a intrat în relație cu Paladie și cu Sfântul Ioan Casian, ucenici ai monahului pontic”, primind influența incontestabilă a acestuia din urmă la „universitatea pustului egiptean unde s-au format marii doctori duhovnicești”³⁹.

De aceeași părere e și Vincent Desprez spunând că „Diadoh se va fi format, fără îndoială – în anii 430-440, deci după condamnarea messalianismului de către Sinodul de la Éfes și cu mult timp după *le floruit du Ps.Macaire* — într-o mănăstire din mișcarea constantinopolitană, deci eustațiană, iar Centuria lui reflectă o învățătură ascetică inspirată de Vasile, de Evagrie, din Viața lui Antonie, de Grigorie de Nyssa, probabil, printre alții”⁴⁰. În același context, E. des Places remarcă posibilele similarități dintre Ioan Cassian și Diadoh cu referire la Evagrie, dar și

³⁷ Vincent Desprez, *Diadoque de Photice, un lecteur ou disciple independent du Pseudo-Macaire?*, p. 2.

³⁸ Idem, *Diadoque de Photice, et le Pseudo-Macaire, un état des questions*; Scriinium II (2006). Universum Hagiographicum, p. 119.

³⁹ E. des Places, *Diadoque de Photice, Oeuvres spirituelles*, SC 5, 1966, p. 11; cf. și Dorries, „*Diadochus und Symeon*”.

⁴⁰ Vincent Desprez, *Diadoque de Photice, et le Pseudo-Macaire, un état des questions*; Scriinium II (2006). Universum Hagiographicum, p. 120.

limbajul macarian, diferit de Evagrie și de orice alt autor ascetic înrudit lui Origen, prezent la Diadoh, pe baza cărui Diadoh o fost mai direct suspectat de messalianism decât Cassian.

Cu referire la acest din urmă autor duhovnicesc, Ioan Cassian, la care se regăsesc, de asemenea, foarte multe expresii specifice spiritualității Omiliilor Pseudo-Macariene, Columba Stewart a sesizat similaritatea sintezelor pe care Sfântul Diadoh și Sfântul Cassian le-au realizat între cele două tradiții evagriană și macariană, definind totodată și raportarea lor unul față de celălalt în epocă: „Dacă din punct de vedere cronologic este imposibil ca Ioan Casian să depindă de opera lui Diadoh, la fel de imposibilă fiind demonstrația faptului că Diadoh ar fi cunoscut scrierile lui Casian, amândoi au realizat o integrare surprinzător de asemănătoare a acestor două tradiții ale spiritualității, reprezentând apoi surse-cheie pentru opera autorilor târzii”⁴¹.

Diadoh este astfel privit mult mai în tradiția autentică a Răsăritului ortodox implicând inspirația sa din contextul spiritual evocat de operele scriitorilor duhovnicești ai epocii sale și cerând raportarea sa la disputele din mediul spiritual contemporan lui. La aceasta conchide și Al. Golitzin când spune că „trăsăturile împotriva cărora avertizează Sfântul Diadoh nu pot fi limitate decât cu greu la messalieni”, deoarece „trăsăturile clasic messaliene” din opera sa, respectiv expresiile luminii și focului prin care e descrisă slava divină, nu pot fi considerate, așa cum o face E. des Places, doar „pură metaforă”⁴², întrucât frecvența cu care acestea sunt întâlnite în cadrul disputelor din epocă, antropomorfită, audiană, origenistă, messaliană, le arată de departe ca aparținând unui complex de tradiții mai vechi – spiritualității kerigmei apostolice populare plină de elemente apocaliptice vetero-testamentare, ce a stat la baza formării doctrinei despre *visio Dei* în epocă, fiind coextensiv cu răspândirea geografică a creștinismului de atunci⁴³.

Și e normal să fie așa. Noua viziune integrativă asupra spiritualității Răsăritului ortodox rezumată mai sus, împreună cu datele ce le vom expune în continuare privind strânsa înrudire și interrelaționare a disputelor spirituale din secolele al IV-lea și al V-lea cer cu necesitate o asemenea înțelegere. Opera Sfântului Diadoh se află în continuitatea aceluiași unic „curent” al spiritualității răsăritene, cel apocaliptic semitic, pe care-l putem defini ca măduvă sau miez al Tradiției,

⁴¹ Columba Stewart, *Cassian Monahul, Învățătura ascetico-mistică*, ed. Deisis, Sibiu, 2000, p. 189-190, citând pe Dorr, Diadochus von Photike und die Messalianer, p. 64n.

⁴² E. des Places, *op. cit.* p. 44.

⁴³ Alexander Golitzin, „Forma lui Dumnezeu” și „vederea slavei”..., ed. cit., p. 219; spre aceasta se îndreaptă și concluziile Prof. Vincent Desprez din studiul său, *Diadoque de Photice, lecteur ou disciple...*, citat mai sus, precum și cele ale Mr. Marcus Plested, „The Place of the Macarian Writings in the Eastern Christian Tradition to 700 AD”, cap. VI, p. 2, D. Phil. thesis, Oxford 1999.

Cristalizarea spiritualității ortodoxe în secolele al IV-lea - al V-lea

exprimat în timpul său prin disputa „antropomorfită”, în care atât messalienii cât și Evagrie și mulți alții au fost implicați. Deși „cunoașterea precisă a autorilor mai timpurii din care Diadoh se inspiră e greu de stabilit, întrucât el nu-și citează sursele sale pe nume”⁴⁴ și, deși Sfântul Diadoh nu răspunde aspectelor și erorilor specifice problematicii comuniunii cu Dumnezeu abordate de fiecare din disputele epocii, totuși e necesar a schița măcar interrelaționările acestor dispute, atmosfera spirituală în care el a scris, pentru a se întregi mai deplin semnificația operei sale. Care ar fi, așadar complexul ideatic căruia Sfântul Diadoh îi răspunde și în care se încadrează sintetizând organic, iar nu dialectic pe Evagrie și Macarie?

Interrelaționare și interdeterminare în definirea doctrinei despre *visio Dei*

Analiza comparativă a problematicii doctrinare spirituale, a evoluției cronologice și a răspândirii geografice a ereziilor și disputelor din epocă relevă principalele probleme comune de spiritualitate cu care ereziarhii și părinții duhovnicești sau teologii secolelor al IV-lea și al V-lea s-au confruntat în definirea raportului natură-har-îndumnezeire-vederea lui Dumnezeu, ce constituie de fapt conținutul comuniunii harice a omului cu Dumnezeu și definește orizontul trăirii mistagogice a acestuia. Aceste probleme, prin frecvența și interconexiunile lor în disputele spirituale ale epocii, constituie complexul ideatic căruia și Sfântul Diadoh a trebuit să-i răspundă și în care opera sa trebuie înțeleasă.

Fără a intra în amănunte, vom sublinia doar două aprecieri ilustrative pentru interconexiunea care a existat între așa-numitele „curente spirituale” ale epocii. Profesorul Frederich Dörr remarcă, fără a dezvolta mai mult (fapt ce a determinat de altfel perceperea unilaterală a operei Sfântului Diadoh ca atașată doar *Corpusului pseudo-macarian*), paralela intuită de el între messalianism și pelagianism: „au trebuit treizeci de ani de la sfârșitul controversei pelagiene în Apus, pentru a găsi formule doctrinare similare în Răsărit”, tocmai la Sfântul Diadoh, care „în contextul diferit”, dat de prezența messalianismului în Răsărit în locul pelagianismului, „a jucat un rol similar celui al Fericitului Augustin” în Apus. De aceea, consideră Dörr, „nu e imposibil a stabili legături între Sfântul Diadoh, ca cel mai apusean dintre episcopii ortodocși, și lumea latină”⁴⁵. Această înrudire între cei doi autori e datorată faptului că amândoi răspund elementelor doctrinare maniheice, Fericitul Augustin direct, dar determinat și orientat de prezența pelagienilor, iar Sfântul Diadoh corectând messalianismul, precum și similitudini structurale ce

⁴⁴ Bishop Kallistos of Diokleia, *The Jesus prayer in St. Diadochus of Photice*, in Aksum – Thyatera, Festschrift to Archbishop Methodios, p. 559.

⁴⁵ Fr. Dörr – *Diadochus von Photike und die Messalianer. Ein Kampf zwischen wahrer und falscher Mystik im fünften Jahrhundert*, Freiburg im Breisgau, 1937. p. 63f.

există între messalianism și pelagianism relativ la învățătura despre har, ambele erezii condiționând harul și mântuirea venită prin acesta de lucrarea autonomă a faptei bune sau a rugăciunii⁴⁶.

Pe de altă parte, același context doctrinar stă la baza asemănării ce există între messalianism și augustinianism, ambele doctrine accentuând, în consonanță cu maniheismul de astă dată, „gravitatea și importanța păcatului strămoșesc”, înțelegând într-un mod similar, dar exprimând conceptual diferit, efectele Tainei Botezului în baza „modului în care păcatul pătrunde rădăcinile voinței umane”⁴⁷. De aceea o analiză corectă a spiritualității Sfântului Diadoh implică numaidecât o raportare atât la messalianism, cât și la pelagianism și augustinianism, pentru că atât messalianismul, cât și augustinianismul predestinaționist sufereau de puternice influențe maniheice, prezente, de altfel, și în pustiul Egiptului unde se desfășurase disputa origenistă⁴⁸, la baza lor stând importanța deosebită acordată păcatului și acțiunii lui asupra voinței.

Cel de al doilea fapt relevant pentru interconexiunea ce a existat între disputele spirituale ale epocii e corectivul adus deformării messaliene a relației iconice dintre firile omenească și divină în Hristos, corectiv aplicat succesiv nu doar de cei ce au combătut direct messalianismul, ci de toți Sfinții Părinți care au luptat în veacul al V-lea împotriva monofizitismului. „Accentul pus de Sfântul Diadoh pe distincția dintre asemănarea cu Dumnezeu perfectibilă prin har și chipul lui Dumnezeu din firea omenească, care e astfel refăcut”⁴⁹, trebuie înțeles în acest context – depășind messalianismul – al luptei antimonofizite și mai departe în contextul crizei antropomorfe prezentă atât în messalianism, cât și în origenism, criză provocată, așa cum s-a arătat, de promulgarea dogmei niceene a homouosianității Fiului cu Tatăl antrenând schimbări în antropologia și haritologia de inspirație biblică.

Analiza disputelor acestei epoci denotă o încrucișare multiplă și o strânsă înrudire ideatică a acestora, posibilă tocmai datorită aceluși substrat al spiritualității biblice trecut prin diferite filtre sufletești, poetic sirian, raționalist elen sau juridist roman, spre a exprima în mod diferit modul comuniunii harice cu Dumnezeu în medii culturale diferite. Disputele menționate, deși opuse ca doctrine, origenis-

⁴⁶ O analiză a acestei similarități structurale dintre pelagianism și messalianism, la A. Louth în art. „Messalianism and Pelagianism”, *Studia Patristica*, vol. XVII, 1, pp. 127, ș.u; elemente ale acestei similarități structurale descrise de A. Louth vor fi folosite pentru ilustrare în continuare de-a lungul lucrării.

⁴⁷ *Ibidem*, p. 130.

⁴⁸ Prezența concepțiilor maniheice în Pustiul Egiptului e atestată de Evagrie Ponticul, în *Centuriile sale gnostice*, KG, IV, 60.

⁴⁹ KG 89 cf. G. Prosser, „A defence of Icons during the messalian controversy”, *Studia Patristica*, vol. XXV, Leuven 1993, p. 448; și notele 28 și 29 de la aceeași pagină prezentând principalii autori ce corectează relația iconică dintre firile divină și umană în messalianism, dar și în general în epocă.

Cristalizarea spiritualității ortodoxe în secolele al IV-lea - al V-lea

mul fiind excesiv spiritualist și intelectualist, pelagianismul voluntarist și ascetic, messalianismul pietist și sentimentalist, iar predestinaționismul augustinian fatalist, toate caută să exprime relația omului căzut cu harul Duhului Sfânt, fiecare accentuând un anumit aspect al acestei relații și influențându-se reciproc în epocă.

Sintetizând, din punct de vedere doctrinar, putem spune că messalianismul reprezintă o aplicație a doctrinei pelagiene în problema strictă a rugăciunii sau, mai corect, ținând cont de anterioritatea istorică a messalianismului față de pelagianism, pelagianismul e o generalizare a messalianismului ce înțelege exclusiv rugăciunea ca cea care e singura mântuitoare și provocatoare a stării harice vizate în general de pelagianism prin efortul propriu. La fel putem considera pelagianismul o aplicație strictă a doctrinei origeniste a păcatului originar la problema mântuirii copiilor, origenismul însuși fiind răspunsul acestei probleme ridicate de gnosticism și maniheism ale căror influențe s-au răsfrânt și în messalianism. În ce privește problema chipului lui Dumnezeu din om și a vederii lui Dumnezeu, messalianismul păstrează elemente de antropomorfism prezente și în origenism.

Se poate deduce că a existat o unitate ideatică a acestor dispute dată de mediul cultural și spiritual al epocii, pentru că ele pot fi înțelese ca „opiniile împinse la extremă ce plutesc în aer într-o epocă dată, făcând ca erezia să nu se nască prin generație spontanee”, ci chiar din ele. Toate aceste erezii sunt extremele greșite care se înrudesesc cu adevărul pe care-l ascund, fiind încercări nereușite de definire ale acestuia. Remarca lui I. Hausherr, citată mai sus, e valabilă nu doar pentru messalianism, ci pentru toate ereziiile epocii cu tematică spirituală ce „s-au format în mod lent într-o ambianță încă lipsită de distincțiile nete dintre natural și supranatural, dintre harul inconștient și conștiența harului...”⁵⁰, tocmai pentru a preciza aceste distincții.

Elemente ale messalianismului, dar și ale celorlalte erezii au fost larg răspândite, așadar, în izvoarele tradiției orale și scrise din epocă. Sfântul Diadoh s-a putut inspira în formularea răspunsului său împotriva celor ce confundau prezența harului și a păcatului în suflet nu numai decât din *Omiliile pseudo-macariene*, ci din chiar însăși atmosfera spirituală a epocii. Lipsa de informații exacte, a preluării acestora din izvoarele preexistente, face imposibilă în această perioadă definirea precisă a ereziiilor și disputelor, multe din acestea fiind înrudite. Așa cum a arătat

⁵⁰ OCP VI, 1940, p. 249, în recenzie la A. Kemmer, O.S.B., *Charisma Maximum. Untersuchung zu Cassians Vollkommensheitlehre und seiner Stellung zum Messalianismus*, Louvain, 1938, în care acesta afirmă prezența elementelor messaliene în opera Sfântului Ioan Casian. Influență din partea messalianismului au suferit și Sfântul Ioan Casian și alți Sfinți Părinți exegeți sau filocalici, ca de ex. Sfinții Grigorie de Nyssa, Avva Isaia Pustnicul, Marcu Ascetul etc.. Referindu-se la aceasta, I. Hausherr făcea remarca valabilă pentru întreaga tradiție și pentru toate ereziiile: „Nu aparțin messalianismului părțile din doctrina sa pe care el (Sf. Ioan Casian) le-a împrumutat și care nouă acum ni se par suspecte, ci izvoarelor în care le-au pus messalienii și mulți alții”.

G. Blond, încă din 1944, referindu-se la „erezia” encratită, ale cărei elemente doctrinare specifice se regăsesc atât în messalianism, cât și în alte erezii: „diversitatea numelor ereziilor acoperă numai diferențele accidentale, care fac aluzie fie la persoanele la care era atașată o grupare eretică sau alta, fie la practicile liturgice sau obiceiurile defectuoase adoptate”⁵¹.

Evoluția istorică și geografică a acestor dispute confirmă interrelaționarea concepțiilor lor. Toate s-au desfășurat la sfârșitul veacului al IV-lea și începutul veacului al V-lea, evoluând fiecare și răspândindu-și ideile proprii, dar înrudite, de la Răsărit la Apus și invers în același bazin al lumii mediteraneene. Prezentarea succintă a istoricului acestor dispute cu relevarea punctelor doctrinare posibile comune, precum și larga răspândire a ereziei messaliene la care e atașată în mod tradițional opera Sfântului Diadoh, reliefează existența unui complex ideatic comun, prezent pretutindeni în lumea mediteraneană ce l-a putut influența indirect pe Sfântul Diadoh, iar nu numaidecât ca discipol a lui Simeon-Macarie, opera sa trebuind a fi raportată la acest complex ideatic.

Disputa origenistă izbucnește la sfârșitul secolului al IV-lea în Palestina, desfășurându-se timp de peste un veac și jumătate în întreg spațiul mediteranean (Egipt, Palestina, Constantinopol, Roma), implicând activ vârful ierarhiei și ale intelectualității creștine. Dezbaterea doctrinei antropomorfită în cadrul ei, ce a polarizat efortul de precizare a spiritualității, precum și vasta problematică de natură spirituală ce a ridicat-o, fac din ea fundalul dezbaterii teologice a epocii ce a influențat cu siguranță atât celelalte dispute, cât și operele marilor scriitori duhovnicești. E sugestivă în acest sens remarca Elisabetei Clark: „Prin rețeaua de origeniști și antorigeniști, ideile lui Evagrie Ponticul – el însuși aproape necunoscut în disputa [origenistă] – au început să circule în toată lumea mediteraneană”⁵².

Extrapolând, putem parafraza cu siguranță spunând că, prin răspunsurile și îndreptările ce se aduc succesiv *Asceticonului* messalian, ideile specifice *Omiliilor pseudo-macariene* se răspândesc creând o emulație spirituală în întreg bazinul Mării Mediterane, fapt ce exclude în mare măsură posibilitatea imaginării unor legături de filiație duhovnicească atât de strânse ca cea imaginată între Sfântul Diadoh și Pseudo-Macarie. Messalianismul ivit în Mesopotamia la începutul vea-

⁵¹ G. Blond, „L'«Heresie» Encratite vers la fin du quatrième siècle”, în *Science Religieuse, Tra-vaux et Recherches* (Recherches de science religieuse 32: Paris 1944), p. 209. Messalianismul însuși, ca erezie la care sunt atașate în mod tradițional *Capetele gnostice* ale Sfântului Diadoh, e definit de Sfântul Efrem Sirul în *Panarionul* său ca un cameleon, iar listele ulterioare ale Sfinților Părinți ce-l condamnă, prin faptul că sunt extrase din chiar *Asceticonul* messalian sau din corpusul *Omiliilor pseudo-macariene* acuzate și ele de messalianism, nu pot servi ca etalon sigur de definire a acestuia.

⁵² Cf. E. Clark, *op. cit.* p. 50: și p. 6 cu privire la iradierea aceleiași context ideatic și în apus: „Disputa dintre pelagieni și Fericitul Augustin în privința păcatului originar poate fi recită în mod profitabil ca o rezoluție a controversei origeniste în Apus”.

cului al IV-lea se deplasează continuu spre provinciile răsăritene ale Imperiului Bizantin, în urma condamnărilor și expulzărilor succesive din partea sinoadelor locale și centrale⁵³ ajungându-se ca prezența messalienilor să fie semnalată atât la marii pustnici din Pustiul Egiptului⁵⁴ și în Africa Fericitului Augustin⁵⁵, cât și în Bizanț⁵⁶ și chiar în Roma⁵⁷. Persistența sa de a lungul întregului secol al V-lea și până la căderea Imperiului Bizantin va face din el eticheta denigratoare pentru

⁵³ Pentru o prezentare a istoriei disputei messaliene, disputa de care ar fi cel mai apropiat și Sfântul Diadoh, vezi Jean Gribomont, *Le dossier des origines du Messalianisme*, în Epektasis, *Melanages patristiques offerts au Cardinal J. Daniélou*, Paris, 1972, p. 617. În urma expulzării lor din Siria, grupurile de messalieni au venit în Asia Mică, în special în Pamfilia și Lycaonia, atrăgând astfel atenția autorităților din capitala bizantină. Fotie ne relatează în *Biblioteca* despre 2 scrisori pe care Patriarhul Atticus al Constantinopolului (406-425) le-a scris, una către episcopii din Pamfilia sfătuindu-i să-i alunge pe messalieni, iar cealaltă către Amfilohie de Side, despre care ni se spune că a luat parte la sinoadele din 426 de la Constantinopol și la cel de la Efes din anul 431. (Photius, *Bibliotheca*, 52, ed. R. Henry, *La Bibliothèque de Photius* [Collection Byzantine; Paris, 1959], 38. 11-18).

⁵⁴ E interesantă ipoteza lui Placide Deseille, conform căreia *Omiliile pseudo-macariene* ar fi transcrierea „conferințelor” sau răspunsurilor la întrebările puse bătrânilor pustnici egipteni de conducătorii mișcării messaliene precum Adelfie, Symeon și cei din cercul lor; „Omiliile au trăsături ce le înrudesc cu „Scrisorile” lui Antonie, lui Amonas, cu scrierile lui Isaia Pustnicul și chiar cu *Conferințele* Sfântului Ioan Casianul, cât și cu tradiția macariană coptă. Astfel ele ar fi prima formă a „Asceticonului” messalian. Placide Deseille, *La spiritualité orthodoxe et la Philocalie*, Bayard Editions, 1997, Paris, p. 28.

⁵⁵ În *De opere monachorum*, (PL 40, 547-582), lucrare scrisă pe la anul 401, Fericitul Augustin răspunde, la cererea episcopului Aureliu din Cartagina, tendinței unor călugări din mănăstirile nou înființate de lângă Cartagina, care refuzau munca fizică spre a se întreține, întemeindu-se în acest refuz pe versetul biblic *Mt* 6, 26. El nu se referă în mod sigur la messalieni; problematica e posibil să fi fost frecvent întâlnită în Biserica și monahismul primar, lăsând loc interpretării mai largi și a operei Sfântului Diadoh.

⁵⁶ Prezența messalienilor în Constantinopol în sec. al V-lea e evocată de criza monahismului din capitala bizantină 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. Jean Gribomont, *op. cit.* p. 617.

⁵⁷ Caracterul imprecis al ereziei messaliene, alături de faptul că derivatele sau substituturile acesteia consemnate în izvoarele istorice în sec. V-VI, lampetienii au întemeiat mănăstiri în Isauria și Cilicia lângă patria mamă a messalienilor Licaonia, iar călugării marcianiți (asimilați messalienilor) se deplasează la Roma la sfârșitul sec. al VI-lea fără ca cineva să-i acuze de messalianism, (deși avocații lor romani cereau acuzatorilor bizantini să precizeze în ce constă erezia marcianiților), ne relevă faptul că acei „cineva” KG 80 (137, 23) (οἱ λέγοντες cei ce spun), 85 (144, 13) (οἱ τίς dacă cineva) la care se referă Sfântul Diadoh puteau fi călugări aparținând acestor mișcări asimilate sau chiar identice (ținând cont de caracterul imprecis al) messalianismului, care provocau de fapt, ca și mai târziu în Bizanț, un curent general de acuze de messalianism. E evident că în acest drum spre Roma al acestor mișcări, acestea au trecut prin Epir, creând climatul ereziologic căruia Sfântul Diadoh i-a răspuns. Pentru prezența messalienilor la Roma cf. Gregorius Magnus, *Registrum epistolarum*, VI, 14-17 (ed. D. Norberg), CCL 140, 1982, p. 382-387 și în general studiul lui K. Fitschen, Kiel – „Did Messalianism exist in Asia Minor after AD 431?”, în *Studia Patristica*, vol. XXV, Oxford 1991, p. 355.

orice membru nonconformist al Bisericii sau monahismului, adesea ortodox sau influențat de vreo erezie.

Originile pelagianismului se ascund tot în Orient sub identitatea necunoscută a lui Rufin Sirianul. Disputa izbucnește la Roma în anul 410 răspândindu-și ideile în Africa și mai departe în Palestina și chiar în spațiul lumii grecești, așa cum atestă și limbajul plin de optimism al Sfântului Diadoh, pentru a determina prin reacția împotriva sa, excesul lapsarian și predestinaționist al Fericitului Augustin. Înrudindu-se prin tematică atât cu mesalianismul, cât și cu origenismul, disputa pelagiană constituie, alături de cea origenistă, principala provocare în răspândirea și precizarea spiritualității creștine.

Concluzii

Fără a crede că elucidăm deplin problema raporturilor complexe dintre aceste dispute ale veacului al V-lea, vom expune câteva date istorice pentru a argumenta existența înrudirii tematice dintre acestea și orientarea lor comună spre același scop al definirii comuniunii cu Dumnezeu. Există nenumărate mărturii ce confirmă apropierea ce s-a făcut între aceste erezii, perceperea lor ca înrudite în epocă, în baza răspunsului asemănător ce-l dădeau problemei lucrării păcatului și harului în suflet.

Fericitul Ieronim e cel care, combătând pelagianismul, asociază cu el toate ereziile ce greșeau în același mod. Problema nepătimirii (ἀπάθεια), prezentă în doctrina pelagiană, e asociată de el cu erezia origenistă al cărui reprezentant era pentru el îndeosebi Evagrie Ponticul, din a cărui spiritualitate s-a inspirat și Sfântul Diadoh. În *Scrisoarea 133*, în *Comentariul la Ieremia*, în *Despre faptele lui Pelagie*, 24, Fericitul Ieronim descrie filiația doctrinei despre ἀπάθεια sau ἀναμάρτησια la creștini, ca fiind împrumutată de Origen de la filosofii păgâni stoici și profesată acum de ereticii sirieni care se cheamă messalieni sau evhiți. În prefața la *Dialogus adversus Pelagianos* (scrisă în anul 415), adresându-se în primul rând pelagienilor, el îi asimilează cu aceștia și pe messalieni. Tot el ne confirmă aici prezența manifestărilor asemănătoare messalianismului și în Egipt.⁵⁸

De asemenea și Sfântul Ioan al Antiohiei, în scrisoarea sa către Rufus al Tesalonicului, îi acuză pe Sfântul Chiril și pe episcopul Memnon al Efesului, printre alte „trădări” de „primirea în comuniune a celor ce au fost excomunicați în alte locuri, inclusiv a evhiților (ευχόμενοι) ori a entuziaștilor (έντουσιαστοί), care gândesc asemenea lui Celestius și Pelagie”⁵⁹, iar în scrisoarea adresată împăratului

⁵⁸ Fericitul Ieronim, *Dialogus adversus Pelagianos, prologus 1* (PL 23, 517), *Epistola 133*, 1, 2, 3, 5, 8, 13 (CSEL 56, 242-260), *In Hieremiam IV, 1* (CCL 74, 174), cf. E. Clark, *Origenist controversy*, p. 222-223, 226-227 și îndeosebi capitolul V „From Origenism to Pelagianism”, pp. 194-244.

⁵⁹ *Acta Conciliorum oecumenicorum* 1.1.3, p. 42. 8-9, *Collectio Palatina*, 36, ed. Ed. Schwartz, apud C. Stewart, *op. cit.* p. 48.

Cristalizarea spiritualității ortodoxe în secolele al IV-lea - al V-lea

în timpul Sinodului al III-lea de la Efes îi arată pe messalieni încadrați în structurile oficiale ale Bisericii din Asia⁶⁰.

Se poate vedea foarte clar că, dincolo de subiectivismul posibil al acestor relații ale Sfinților Părinți angajați în dispute, aceste erezii au avut legături comune, percepute ca atare de gânditorii și scriitorii din epocă. Remarca profesorului Guillaumont e sugestivă în acest sens: „e posibil ca acest amestec al pelagianismului cu origenismul (și cu messalianismul îndrăznim a completa noi) să nu fi existat doar în mintea Fericitului Ieronim”⁶¹. Însăși originea pelagianismului, așa cum cercetările⁶² o confirmă, e legată de spațiul oriental din care a izvorât și messalianismul. Fericitul Augustin afirmă că Caelestius, promotorul pelagianismului la Roma, a răspuns întrebării diaconului Paulinus din Milan, că el a învățat să nege păcatul originar de la „sfântul preot Rufinus care trăia la Roma cu sfântul Pammachius”⁶³. Marius Mercator (aprox. 400-450) confirmă informația spunând că erezia pelagiană a apărut în Orient și de acolo a fost adusă la Roma în timpul papei Anastasius de un anume Rufinus din Syria. Legătura cu messalianismul a acestui Rufinus e posibil de imaginat pe baza afirmației lui Marius Mercator că acesta „a fost prea viclean pentru a propaga el însuși această doctrină eretică, ci în taină a comunicat-o lui Pelagius, un călugăr britanic, care apoi a început să o împărtășească mult mai pe față...”⁶⁴, întrucât despre ereticii messalieni izvoarele istorice afirmă că aveau un comportament sperjur, negând și disimulând, după împrejurări, propria erezie. Chiar dacă sursele istorice nu ne conferă mărturiile depline, ne putem totuși întreba la ce erezii pelagiană se referă Marius Mercator ca una ce ar fi apărut în Orient, pentru că sursele istorice nu afirmă niciuna care să se asemene cât de cât prin tematică pelagianismului în afara messalianismului⁶⁵. Iar contesta-

⁶⁰ *Ibidem* 1.1.5, pp. 126. 29-31. Ioan al Antiohiei îl acuză pe Sfântul Chiril de a fi adus cu el mai mulți episcopi din eparhia sa decât poruncise împăratul, astfel că la sinod s-au aflat „50 de egipteni și 40 de episcopi din Asia conduși de Memnon, conducătorul tiraniei, și 12 din acei eretici din Pamfilia numiți messalieni”.

⁶¹ A. Guillaumont, *Les Kephalaia Gnostica d'Evagre*, p. 67.

⁶² Cf. Gerald Bonner, „*Rufinus the Syrian and African Pelagianism*”, *Augustinian Studies* 1 (1970), pp. 30-47 și Eugene TeSelle, *Rufinus the Syrian, Caelestius, Pelagius: Explorations in the prehistory of the pelagian controversy*, *Augustinian Studies* 3 (1972), pp. 61-95.

⁶³ Fer. Augustin, *De gratia Christi et de peccato originali*, II, 3 (3) (CSEL 42, 168): Caelestius dixit: „sanctus presbyter Rufinus qui mansit cum sancto Pammachio: ego audivi illum dicent quia tradux peccati non sit”.

⁶⁴ Cf. Marius Mercator, *Commonitorium prologus*, 3, 1 (ACO 1, 5:5); cf. de asemenea H.I. Marrou, *Les attaches orientales du pelagianisme*, 1969, și Lionel Wickham, „*Pelagianism in the East*” în *The Making of Orthodoxy: Essay in Honour of Henry Chadwick*, ed. R. Williams, Cambridge University Press, 1989, pp. 205-208.

⁶⁵ Pentru o analiză a înrudirilor, dar și a deosebirilor dintre pelagianism și messalianism, vezi I. Hausherr, *L'erreur fondamentale et la logique du Messalianisme* p. 74, unde rezumă în urma anali-

rea prezenței și transiterii păcatului în sufletul urmașilor în pelagianism poate fi recitată ca o continuare, în alt spațiu cultural marcat de raționalism și juridism, a doctrinei specifice messalianismului privind ineficiența Botezului în ceea ce privește eradicarea păcatului strămoșesc din suflet. De altfel, pe bună dreptate John Meyendorf numește messalianismul „pelagianism oriental”⁶⁶, pentru messalieni fapta bună săvârșită autonom, prin propria voință, fiind restrânsă doar la rugăciune, în pelagianism aceasta fiind generalizată.

Nivelul la care are loc această emigrare și transpoziție a doctrinelor spirituale e cel hristologic, inspirat de teologia nestoriană a lui Teodor de Mopsuestia, ce pune accent tocmai pe umanitatea lui Hristos și, de aici, pe voința autonomă. Același Marius Mercator susține originea siriană a ereziilor pelagiană și nestoriană și vede în Teodor de Mopsuestia inspiratorul lor comun, dând de înțeles că în ceea ce privește originea, esența și răspândirea pelagianismului e vorba mai puțin de o constatare de ordin geografic, ci mai ales de o filiație de ordin teologic care merge de la Teodoret, Rufin Sirianul, Pelagie și Celestius până la Iulian de Eclanum⁶⁷.

Cât privește *Capetele Gnostice* ale Sfântului Diadoh, deși trebuie înțelese ca izvorând din experiența trăirii în Hristos a relației de iubire duhovnicească exprimând tocmai subtilitatea acțiunii harului în suflet, expresii de genul „harul obișnuiește *la început* (ἡ χάρις τῆν ἀρχὴν ἐν αἰσθήσει πολλῆ...) să învăluie sufletul de lumină prin simțire multă”⁶⁸, „calea virtuții se arată celor *ce încep* să iubească evlavia aspră și posomorâtă” sau „Domnul aducându-ne *la începutul* căii mântuirii...”⁶⁹, sau „*la începutul* nevoițelor (παρα τῆν ἀρχὴν τῆς ἀγωνίας) trebuie să împlinim sfintele porunci ale lui Dumnezeu cu o voință oarecum silită, ca văzând Domnul cel bun scopul și osteneala noastră, să ne trimită o voință gata

zei lor, cele două erezii ca fiind două forme de naturalism sau pozitivism, unul deist (pelagianismul), celălalt mistic (messalianismul); cf. de asemenea și E. Clark, *The Origenist Controversy; the cultural construction of an early christian debate*, Princeton University Press, pp. 202-205, unde demonstrează punct cu punct că „aproape toate postulatele criticii operei lui Origen de către Rufin Sirianul [...] reprezintă ceea ce putem numi în retrospectivă o formă timpurie de pelagianism”, p. 205.

⁶⁶ John Meyendorf, *Sf. Grigorie Palamas și mistica ortodoxă*, trad. rom. de Angela Pagu, ed. Enciclopedică, București, 1995, p. 24.

⁶⁷ Cf. Otto Wermelinger, art. *Marius Mercator*, în *D. Sp.* tom X, col. 611-612.

⁶⁸ Vom folosi pentru citare, în continuare, traducerea făcută de Părintele D. Stăniloae: *Diadoh al Foticeei, Cuvânt ascetic despre viața morală, despre cunoștință și despre dreapta socoteală duhovnicească, împărțit în 100 de capete*, cap 69 și 93, în *FR. I* pp. 447 și 467 dar pentru cotele citatelor vom trimite la ediția textului critic bilingv: E. des Places, *Diadoque de Photice, Oeuvres Spirituelles*, SC 5, 1966, citat în lucrare prin numărul capitolului KG 69 urmat în paranteză de pagina și rândul sau rândurile unde se află textul: (129, 10-11).

⁶⁹ KG 93 (154, 15-16): ‘ἡ τῆς ἀρετῆς οδὸς τοῖς μὲν ἀρχομενοῖς și 18-19: ὁ κυριὸς εἰσαγωγὸν μὲν ἡμᾶς...

Cristalizarea spiritualității ortodoxe în secolele al IV-lea - al V-lea

să slujească cu foarte mare plăcere slăvitelor Sale voiri”⁷⁰, se constituie indiscutabil ca mărturie ale unui răspuns cel puțin inconștient, dacă nu deliberat, la dilema voință-har, ca începătoare ale mântuirii subiective, specifică semipelagianismului. Iar în acest sens e esențială remarca lui Vincenzo Messana: „Răsufală în capetele gnostice (ale Sfântului Diadoh) un ton optimist propriu orientării pelagiene sau semipelagiene antiohiene, regăsit în expresii care vor determina în Apus opoziția Fericitului Augustin și care întregesc nuanța ortodoxă a discursului antimessalian al Sfântului Diadoh”⁷¹.

Această posibilă influență a pelagianismului asupra Sfântului Diadoh se explică tocmai prin ampla dezbateri teologice inițiate de dogma niceeană a *homousianității* cu răsfrângerile ei în diferitele medii culturale și teologice ale epocii, furnizând tocmai substratul doctrinar necesar apropiierilor ce există între pelagianism și messalianism, pe de o parte, și între pelagianism și origenism, messalianism și antropomorfism, pe de alta, context în cadrul căruia trebuie înțeleasă și opera Sfântului Diadoh.

⁷⁰ KG 93 (155, 4). De fapt, Sf. Diadoh întemeiază optimismul său în energiile divine prin care „...ni se pregătește o voință de către Domnul” [Prov. 8, 35], așa încât să lucrăm neîncetat binele cu multă bucurie.

⁷¹ Vincenzo Messana, *Diadoco di Fotica e la cultura cristiana in Epiro nel V secolo*, în *Augustinianum* 19 (1973), pp. 159, 160.