

## La cristallisation de la spiritualité orthodoxe dans les IV<sup>e</sup> et V<sup>e</sup> siècles. L'émergence de l'œuvre de Saint Diadoque

Protos. Dr. Vasile BÎRZU\*

### Abstract:

The work of Saint Diadochus of Photicée, spiritual writer from fifth century, was appreciated by the early critics and theologians of the last century as a dialectic synthesis between messalian and macarian sentimentalism and évagriean intellectualism. His writings have been considered influenced by Messalianism – expressed by expressions borrowed from Pseudo-Macarius - and by those closer or attached to Pseudo-Macarian Corpus and even as a synthesis and a correction of it. This design was later adjourned, by patrologists scholars, both from Western and Eastern world, admitting a larger inspiration of Saint Diadochus from his spiritual environment. Our study proposes, in line with the latest updates, to show that the understanding of the work of Saint Diadochus must be made in the light of Tradition, as an organic synthesis of the elements of the oral, cultural and apophtegmiqum tradition of his time. We will analyze and reassess the dates on doctrinal disputes of the epoch and their inter-determination according to the geographical and cultural context in which Saint Diadochus lived and wrote his works. Also we will emphasize the rapprochement and parenting of the work of Saint Diadochus with works of other contemporary spiritual writers.

We uphold on the considerations made by the patristic critics and evaluations about the work of Diadochus, and enriching them with new observations, we wish to highlight the influence of his work not only by the Corpus of Pseudo-macarian Homilies and the works of Evagrius, but also by other conventional sources and writers, both Greek than Latin, his spirituality being a response both to the Messalianism-évagrieanisme but also to other akin heresies and disputes.

---

\* Protos. Dr. Vasile Bîrzu, maître-assistant à la Faculté de Théologie *Andrei Şaguna* de l'Université *Lucian Blaga* de Sibiu, Roumanie, Timisoar. E-mail: perevasile@yahoo.fr.

*La cristallisation de la spiritualité orthodoxe dans les IV<sup>e</sup> et V<sup>e</sup> siècles*

We intend to show that the work of Saint Diadochus and his spirituality are at the heart of Tradition, achieving an organic synthesis between two spiritual currents, messalien and évagrien and between several trends caused by the common issue in the course of be specified in the fifth century: the content and mode of communion, by grace, of the soul with God. In this way we hope to achieve a deepening of the patristic argument of Professor Alexandre Golitzin, who reveals the center position and the importance of the anthropomorphite dispute for the definition of Christian spirituality.

**Keywords:**

*Diadoque of Photicee, spirituality, messalianism, hesychasm.*

**Une nouvelle compréhension de la Tradition spirituelle par ses sources**

Les IV<sup>e</sup> et V<sup>e</sup> siècles représentent pour la chrétienté l'époque des grandes définitions, de la cristallisation des dogmes trinitaires, christologiques et sotériologiques, qui trouvent leur expression plénière dans les décisions des Troisième et Quatrième Conciles œcuméniques. Comme reflet de ses cristallisations dogmatiques, au plan spirituel se développe le processus des grandes hérésies spirituelles, le messalianisme d'origine mésopotamienne, le pélagianisme venu de l'Occident et l'origénisme venu de l'Égypte. Ces disputes et hérésies passent maintenant par des différentes étapes conflictuelles et doctrinales. Les tendances promues par ces hérésies et les disputes qu'elles ont entraînées à l'époque, leur simultanéité et leur problématique spirituelle commune, ont créé un environnement spirituel complexe, lié par une connexion intérieure et une dépendance profonde, qui vont modeler la spiritualité orientale. La connexion intérieure donnée par le fond commun des idées débattues nous fait percevoir la lutte contre les hérésies et l'acribie théologique pour préciser la spiritualité, comme un processus unique, unitaire par le but poursuivi. On ne l'apercevra donc pas scolastiquement, (comme dans le passé la théologie catholique moderne), comme une évolution séparée des tendances et écoles de spiritualité, selon leurs caractéristiques spécifiques<sup>1</sup>.

La réévaluation de cette compréhension par les représentants mêmes de la théologie contemporaine - qui ont une vie spirituelle authentique, qu'ils soient ca-

<sup>1</sup> Irène Hausherr, *Les grands courants de la spiritualité orientale*, OCP, 1 (1935) p. 116, a défini scolastiquement „selon des présuppositions psychologiques”, „les buts et les moyens engagés pour atteindre ces buts”, les différentes écoles et tendances de la spiritualité, en mettant plus en évidence les différences et la diversité des écoles historiques de spiritualité. Cela conduit à la transformation de l'étude patristique en critique historico-philologique d'identification des appartenances des œuvres spirituelles à l'une ou l'autre des tendances prédéfinies, avec la falsification, souvent, du sens authentique de l'œuvre par sa situation dans un contexte historique et littéraire inadéquat.

tholiques comme le bénédictin Gabriel Bünge, ou qu'ils soient orthodoxes comme Alexandre Golitzin -, a mis en évidence les défauts de l'encadrement des œuvres patristiques spirituelles dans des différentes „écoles” ou „tendances” de la spiritualité. Aussi cette réévaluation nous permet de voir - au-delà des nuances spécifiques à chacune de ces œuvres considérées comme hérétiques ou orthodoxes, au-delà des tendances souvent opposées qu'elles ont manifestées en autorisant ces étiquettes - justement le fondement commun, la ligne de conduite de la spiritualité dans la formation de l'Église.

Cela se réalise par l'effort d'assumer existentiellement l'enseignement spirituel qui démonte cette manière scolastique d'aborder les œuvres spirituelles, exactement de la même façon que les Pères qui ont compris et rectifié certaines œuvres, comblant par la sagesse de la sainteté l'impuissance à résoudre amiablement le manque de consensus dans le langage théologique, doctrinal, ou même celui des problèmes politiques, sociaux ou ecclésiaux de l'époque. L'échec de cette méthode d'analyse rationnelle-philosophique des œuvres spirituelles est souligné de plus en plus par des études patristiques nouvelles qui mettent en lumière, avec beaucoup d'érudition, l'encadrement de ces œuvres dans la tradition vivante de l'Église. C'est, dans cette perspective que les accusations de semipélagianisme contre Jean Cassien<sup>2</sup>, formulées par les adversaires prédestinationnistes augustinien, (combattues, naturellement, par l'influence écrasante de ses *Conférences* sur la pensée oc-

---

<sup>2</sup> Sur l'histoire des accusations de semipélagianisme contre Saint Jean-Cassien et son influence sur la spiritualité occidentale voir Dom E. Pichery, *Introduction au texte 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. „Théologie morale et spirituelle, recherches et synthèses” (éd. P. Lethielleux, Paris, 1961), O. Chadwick, *John Cassian*, Cambridge, 1965 tous ces érudits réaffirmant dans l'époque contemporaine son semipélagianisme malgré une doctrine orthodoxe claire, comprise par la lecture contextuelle des *Conversation XIII* de l'auteur antique. Pour une brève histoire de la dispute et une qualification orthodoxe de la doctrine de Saint Jean-Cassien avec la mise en lumière de la mauvaise intention de son dénigreur, Prospère d'Aquitaine, voir Saint Jean-Cassien, *Scripturae alessae*, trad. roum. par prof. Vasile Cojocaru et David Popescu, préface, étude introductive et notes par Nicolae Chițescu, en PSB 57, éd. IBMBOR, 1990, p. 51-56, et la note 3 p. 530, et Columba Stewart, *Cassian Monahul, Învățătura ascetico-mistică*, trad. roum. par Ioan I. Ică jr et Cristian Pop, éd. Deisis, Sibiu 2000, surtout pp. 133-140. C'est la *Conversation XIII* qui a provoqué son accusation de semipélagianisme par Prospère et par un décret autoritaire attribués à la fois au pape Damasus (366-384) et Gelasius (492-496) ou Hormisdas (514-523) qui condamnait la formule „quand Il (Dieu) voit qu'une étincelle de bonté brille faiblement, quand bien même elle serait faible, ou même s'Il la faisait briller du roc de notre cœur, Il la protégerait avec miséricorde, la chaufferait et la fortifierait par le souffle de sa bouche” (*Convorbirea XIII*, vii, 1). La possibilité que la nature humaine „brille faiblement... de bonté” est assurée par la conception anthropologique de la grâce de Saint Jean-Cassien, selon laquelle „le don de la nature (humaine), venant de la miséricorde du Créateur, apporte souvent les débuts de nos bonnes intentions” (*Convorbirea XIII*, ix, 4) et non pas notre nature elle-même, déchué totalement, comme ses

*La cristallisation de la spiritualité orthodoxe dans les IV<sup>e</sup> et V<sup>e</sup> siècles*

cidentale) ; que les accusations d'intellectualisme et de gnosticisme adressées aux écrits évagriens (démontrées de plus en plus infondées par l'érudit Gabriel Bünge<sup>3</sup>) ; que les reproches de néoplatonisme apportés au corpus des écrits aréopagites (dissipés par les études du professeur A. Louth<sup>4</sup> et par celles du hiéromoine Al. Golitzin<sup>5</sup>, tous les deux faisant preuve d'une correcte compréhension de l'œuvre dionysienne dans le cadre de la Tradition) ; et que les accusations de messalianisme contre les *Homélies pseudo-macariennes*<sup>6</sup> (améliorées, du fait de l'inspiration puisée par leur auteur dans la „diction théologique et spirituelle syriaque”), prouvent le caractère valable de la généralisation de l'observation qui a été faite pour la controverse messalienne, considérée en son entier comme un problème de „mauvaise communication culturelle” entre les évêques grecs et les hérétiques messaliens<sup>7</sup>.

---

adversaire le croient. „L'homme peut parfois, par ses propres tendances, aspirer aux vertus, mais il a toujours besoin de l'aide de Dieu” (*Convorbirea XIII*, ix, 4).

<sup>3</sup> Victime d'une dispute origéniste dans laquelle Saint Jérôme a attiré son œuvre après sa mort, Evagre a été reçu de la même manière par l'époque contemporaine, comme un hérétique dont l'œuvre est pleine d'influences de la philosophie platonicienne et de spéculations gnostiques, à cause de la massive monographie (1962) du professeur A. Guillaumont, *Kephalaia Gnostika*, qui présente Evagre comme un origéniste authentique, adepte d'une „métaphysique hétérodoxe” condamnée par le V<sup>e</sup> Concile œcuménique. La même image est aussi conservée dans la théologie orthodoxe, à cause de la présentation de John Meyendorf dans le troisième chapitre de son œuvre *Le Christ dans la pensée chrétienne orientale*. Les études et les œuvres de Bünge sur Evagre réussissent à montrer l'authenticité traditionnelle de la pensée évagrienne, en surclassant exactement la vue scolastique, philologique et textuelle, détachée des réalités spirituelles que l'auteur essaie de présenter. Cf. les études traduites en roumaine, 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.

<sup>4</sup> Andrew Louth, *Dionisie Areopagitul, o introduce*, trad. Arhid. dr. Ioan I. Ică jr., Ed. Deisis 1997.

<sup>5</sup> 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, 447p.

<sup>6</sup> A partir des coïncidences littéraires des propositions des listes hérésiologiques de Saint Jean Damascène et de certains passages des *Homélies spirituelles pseudo-macariennes* et de la mention dans certains manuscrits arabes des *Homélies* d'un certain Syméon (l'Ascète ou le Stylite) la critique philologique et patristique a établi que les *Homélies spirituelles* posées sous le nom de Saint Macaire l'Égyptien représentent en effet une correction de l'*Ascetikon* messalien, faite par l'un des membres du groupe hérétique condamné à Ephes, c'est-à-dire Syméon, le dernier mentionné dans la liste de Théodoret de Cyr et par suite probablement plus jeune que Adelphe, le dirigeant principal du groupe. Vincent Desprez, *Pseudo-Macaire, Œuvres spirituelles*, S.Ch. Nr. 275, pp. 37-46. W. Jaeger croit que le nom de Syméon des manuscrits arabes des *Homélies* serait du à l'association du nom de Saint Siméon le Métaphraste (le. X e s.) ou à un autre Siméon qui a vécu auparavant et a fait des *Homélies* macairienne. H.G. Beck, (*Kirche und theologische Literatur im byzantinischen Reich*, 1959, p. 364) considère que sous le nom de Syméon se cacherait un certain Siméon le Mésopotamien qui aurait vécu vers la fin du XIII-e siècle.

<sup>7</sup> C. Stewart, *Working the earth of the heart*, pp. 234-240, et aussi les conclusions sur la controverse messalienne de Al. Golitzin, *op. cit.* nota 148, p. 250.

Protos. Dr. Vasile Bîrzu

Tous ces cas, énumérés plus haut, prouvent, dans leur ensemble, l'authenticité de cette voie de compréhension des œuvres patristiques et de spiritualité, dans le cadre de la Tradition ; cette voie doit être continuée justement pour une vision plus complète sur la spiritualité comme lieu de manifestation dynamique de la vie de l'Église qui guide l'homme vers la vraie liberté spirituelle<sup>8</sup>. En particulier, étant donné le caractère non fondé de l'accusation d'intellectualisme des écrits évagriens<sup>9</sup>, et la réévaluation orthodoxe de la dispute messalienne et du Corpus Pseudo-macarienne, ils prouvent que la perception de l'œuvre de Saint Diadoque comme une synthèse dialectique<sup>10</sup> des deux courants considérés opposés soit au moins défectueuse.

Alexandre Golitzin identifie, à la place des "courants" ou des "écoles" de spiritualité, une seule spiritualité de l'Orient Orthodoxe, fondée sur une seule tradition - ou sur "le même grand courant de spiritualité" - orientée vers "l'unique controverse", celle anthropomorphite, qui discute et définit le contenu et la manière de contempler Dieu par l'homme, en tant qu'idéal de la vie chrétienne<sup>11</sup>, controverse envisagée par toutes les grandes personnalités des disputes ascéti-co-mystiques, autant celles orthodoxes que celles plus ou moins hétérodoxes.

A la base de cette unique controverse se trouve le complexe de traditions archaïques rattaché au thème de la *visio Dei* existant dans l'apocalyptique intertes-

---

<sup>8</sup> Toutes ces œuvres spirituelles sont comprises et présentées de cette manière, comme des étapes du développement de la tradition unique de l'Église dans son évolution vers une définition de plus en plus précise du contenu et de la manière d'accomplir la communion avec Dieu, comme but suprême de la spiritualité, dans l'œuvre synthétique de Hiéromoine Al. Golitzin à peine citée et dans ses études *Liturgie și mistică. Experiența lui Dumnezeu în creștinismul ortodox și „Forma lui Dumnezeu” și „vederea Slavei”. Reflecții asupra controversei „antropomorfită” din anul 399 d. Hr.*, dans le vol. *Mistagogia, experiența lui Dumnezeu în Ortodoxie*, trad. Arhid. Dr. Ioan I. Ică jr., Ed. Deisis, Sibiu 1998.

<sup>9</sup> G. Bunge, *Evagrie Ponticul o introducere*, spécialement le chapitre „A vieții după minte” sau despre așa-zisul "intellectualism" al spiritualității evagriene, pp. 148-161.

<sup>10</sup> John Meyendorff, *Hristos în gândirea creștină răsăriteană*, trad. en roumaine par Nicolai Buga 1997, p. 49 sq. et par le même auteur *Sfântul Grigorie Palamas și mistica ortodoxă*, trad. roum. par Angela Pagu, Ed. Enciclopedică, Buc. 1995, p. 27, conception prie par Arhid. dr. Ioan I. Ică dans „Sfântul Diadoh al Foticeei, despre îndumnezeire și vederea lui Dumnezeu”, dans *Mitropolia Ardealului*, nr. 3, 1989, p. 53-54, mais corrigée dans la préface de G. Bunge, *Evagrie Ponticul, o introducere*, p. 9. Le messalianisme et l'évagianisme comme „déviation de la spiritualité biblique et orthodoxe de l'Église” ont été perçues comme thèse et antithèse de la synthèse dans l'œuvre de Saint Diadoque.

<sup>11</sup> Al. Golitzin, „Forma lui Dumnezeu” și „vederea slavei”. *Reflecții asupra controversei „antropomorfită” din anul 399 după J.C.*, *Ibidem* p. 222-223. Al Golitzin voit dans la manière différente - des orientaux d'un côté et d'Augustin de l'autre - de répondre et de résoudre cette controverse, la cause de l'existence d'une spiritualité identifiée à la Tradition en Orient et de plusieurs spiritualités dans le christianisme latin.

*La cristallisation de la spiritualité orthodoxe dans les IV<sup>e</sup> et V<sup>e</sup> siècles*

tamentaire et ses révélations mystiques, le complexe repris et développé par le *kérygme apostolique* et par la vie ascétique des Pères du désert et des premiers grands écrivains spirituels. L'idéal de la contemplation de la gloire divine, d'atteindre un état semblable à celui des anges, *issangellos*, fut "l'idée coextensive avec l'ascétisme chrétien, celui-ci coextensif avec le christianisme même"<sup>12</sup>. La manière d'atteindre cet état a été, exactement, la transposition dans la vie intérieure, spirituelle de la liturgie cosmique et ecclésiale illustrée par la découverte de la gloire divine dans l'Ancien et le Nouveau Testament, pratiquement une "apocalyptique intériorisée" dans l'âme de l'ascète chrétien entendu comme microcosme ou petite église.

La spiritualité du christianisme oriental trouve ainsi ses racines dans la vie liturgique ecclésiale, à la recherche continue de l'ascète chrétien de vivre la liturgie cosmique des anges révélées sur les monts Sinaï, Tabor ou directement aux prophètes, dans la liturgie ecclésiale commune ou dans la transposition de celle-ci dans la vie de l'âme, la préparation ascétique en vue de cette dernière transposition provoquant toute la problématique de la vie spirituelle discutée au cours des controverses et hérésies de nature spirituelle.

En se référant à la dispute anthropomorphite des IV<sup>e</sup> et V<sup>e</sup> siècles, Al. Golitzin affirme l'appartenance commune au même complexe de traditions intertestamentaires des auteurs de cette période. Élargissant son hypothèse de travail aussi sur la période apostolique, postapostolique, des martyrs, on peut dire que la propagation ou le kérygme apostolique et postapostolique, et les persécutions contre le christianisme qui augmentaient la peur eschatologique, ont déterminé les premières tentatives destinées à préciser un comportement spirituel orienté vers une totale communion avec Dieu, réalisée par une vie ascétique ou le sacrifice du martyr, de tels modèles faisant déjà partie de la spiritualité essénienne ou prophétique.

L'assimilation, afin de définir les expériences spirituelles, des diverses conceptions philosophiques, gnostiques sur la matière, le corps, l'âme, la divinité, le dualisme cosmogonique et spirituel, tout comme des autres aspects tels que le refus de travailler et de se marier, l'écart des biens, les réunions à la belle étoile, les fausses manifestations extatiques, les prétentions d'être considérés spirituels, privilégiés du Saint-Esprit, et tant d'autres manifestations présentes dans les hérésies du II<sup>e</sup> et du III<sup>e</sup> siècles, doivent être jugées dans leur contexte, de même que les efforts d'atteindre l'état de contemplation, ou la communion avec Dieu. Voilà pourquoi l'Église fut obligée de préciser sa position au cours des premiers conciles<sup>13</sup>.

<sup>12</sup> *Ibidem* p. 223-232.

<sup>13</sup> Pr. Prof. Ioan Rămureanu, Milan Şesan, Teodor Bodogae, *Istoria Bisericească Universală*, vol. I, Ed. IBM al BOR, Bucureşti, 1982, pp. 139-140.



Sans contester les différences spécifiques et conjoncturelles des hérésies de cette période, leur fil unificateur est évident, exactement leur rapport aux questions de la communion avec Dieu et de la vision de la gloire divine, la persistance des idées spécifiques mais parentés les fait voir comme des étapes de la même tradition ecclésiastique en cours de développement et précision. Golitzin relève leur unité intérieure dans le cadre de la spiritualité chrétienne des deux premiers siècles par l'analyse des concepts de *martyr*, *gnostique* et *ascète*, orientés déjà vers l'intériorité spirituelle par la liturgie comme moyen d'atteindre la contemplation<sup>14</sup>.

Cette vision unificatrice sur le modèle de l'évolution de la spiritualité chrétienne demande que l'histoire de la spiritualité soit comprise comme une histoire des dogmes, un lieu de manifestation de la providence guidant par le Saint-Esprit vers toute la vérité, et non comme un domaine de la catégorisation scolastique par l'identification des buts et des moyens spirituels particuliers relevés dans l'un ou l'autre des écrits des Pères, qui séparent ces œuvres de la Tradition même, en transformant l'étude de la spiritualité de l'Église dans une critique historique, philologique et philosophique des textes patristiques<sup>15</sup>.

L'abord scolastique et la taxonomie dans les écoles et les courants de spiritualité qui dominent encore la spiritualité chrétienne orthodoxe, qui ont comme excuse l'impossibilité des auteurs catholiques au commencement de l'époque néo patristique d'avoir une vision d'ensemble sur la tradition orthodoxe, ainsi que l'intention de faciliter la compréhension didactique de l'évolution de la spiritualité, ont occulté, en effet, cette vision intégrative, nécessaire à la compréhension correcte de la spiritualité, comme phénomène provenant de l'expérience vivante de la vie culturelle et morale ecclésiastique orientée vers la découverte en gloire de la Vérité qui est la Parole de Dieu révélée au monde.

Le processus évolutif de la définition de la spiritualité orthodoxe, orienté vers ce but fondamental de la vie de l'ascète chrétien - la vision de Dieu en gloire (*visio Dei*) -, s'est développé en étroite dépendance de l'évolution de la conception christologique de l'Antiquité chrétienne : « L'anthropomorphisme des représentants de la spiritualité chrétienne impliqués à l'époque dans la dispute anthropomorphite, représentait une christologie de très ancienne provenance, ayant ses racines dans

---

<sup>14</sup> Al Golitzin, *Liturghie și mistică, Experiența lui Dumnezeu în creștinismul ortodox*, dans le vol. *Mistagogia...*, trad. par Arhid. Dr. Ioan I. Ică jr., Ed. Deisis, Sibiu 1998, pp. 45-56 ; Sebastian Brock affirme la même conception dans son étude *The prayer of the heart in syriac tradition*, en parlant de « a dramatic internalisation of the Eucharistic liturgy » par la vie ascétique et de prière ; rev. Sobornost, vol. 4 nr. 2, 1982, p. 137.

<sup>15</sup> Pour une critique constructive du philologisme des écoles patristiques rationalistes, en relevant l'importance d'assumer existentiellement la spiritualité par les moines spécialistes en tradition, voir l'étude introductive de Arhid. dr. Ioan I. Ică jr. la Ierom Gabriel Bunge, *Evagrie Ponticul, O introduce*, Deisis, Sibiu 1997.

*La cristallisation de la spiritualité orthodoxe dans les IV<sup>e</sup> et V<sup>e</sup> siècles*

la tradition visionnaire de l'apocalyptique préchrétienne et des parallèles possibles avec les intérêts de certains cercles rabbiniques dans la spéculation mystique sur le *Chariot de la gloire divine* ou *merkabah* d'Ezéchiel, chap. 1 »<sup>16</sup>.

Les accusations d'hérésie formulées contre le *Corpus pseudo-macarien* et contre l'œuvre de Diadoque doivent être corrigées dans la perspective de cette étroite liaison entre le dogme christologique et la spiritualité, puisque ces œuvres assimilent ce substrat de la spiritualité sémitique plein d'images, symboles et métaphores, parfois avec nuance anthropomorphique, et l'expriment dans le milieu culturel hellénique, permettant ces accuses, dues à leur caractère imprécis en comparaison avec le langage philosophique grec qui a servi pour la formulation des dogmes : « Les métaphores et la terminologie associées au messalianisme ne sont que la manifestation dramatique du christianisme syrien dans des vêtements grecs, et peuvent être considérées totalement hétérodoxes seulement du point de vue de l'orthodoxie de l'Église impériale qui parlait la langue grecque »<sup>17</sup>.

Le processus de la définition des dogmes a déterminé celui de la définition de la doctrine spirituelle de l'Église. Si sur le terrain dogmatique la lutte a été polarisée autour de la définition du dogme christologique, sur le terrain spirituel elle s'est développée par la définition de l'horizon mystagogique, celui de la possibilité et de la manière de communion de l'homme avec Dieu à travers la grâce, et de la contemplation de Dieu par l'homme, comme but suprême de la vie chrétienne. Selon Golitzin il y a eu « une activation des conséquences, au plan spirituel, par le dogme de la consubstantialité du Fils au Père »<sup>18</sup>, c'est-à-dire la détermination de la manière de communion de la grâce entre le Christ et les gens et, sur cette base, la détermination du mode et du contenu de la révélation de Dieu.

Les déviations comportementales et les erreurs doctrinales énumérées ci-dessus comme appartenant aux hérésies gnostiques des II<sup>e</sup> et III<sup>e</sup> siècles - manichéisme, montanisme, marcionisme - se retrouvent sous une forme et dans un langage plus évolués au cours des deux siècles suivants, leur problématique se précisant pendant les disputes messaliennes et origénistes à l'Est, et donatistes, pélagiennes et prédestinationnistes à l'Ouest. Golitzin voit le messalianisme comme « un exemple particulier d'une tradition, ou d'un complexe de traditions, un substrat coextensif à la propagation géographique du christianisme même

<sup>16</sup> Alexander Golitzin, „Forma lui Dumnezeu și vederea slavei. Reflecții asupra controversei antropomorfe din anul 399 d. Hr.”, dans *Mistagogia, experiența lui Dumnezeu în Ortodoxie*, trad. Arhid. Ioan I. Ică jr., Ed. Deisis, 1998, p. 185.

<sup>17</sup> Columba Stewart, raffinant l'affirmation de Reinhart Staats faite dans son article “Messalianerforschung” 53, dans *Working the earth of the heart*, p. 10.

<sup>18</sup> Alexander Golitzin, *Ibidem* p. 211.



Protos. Dr. Vasile Bîrzu

à la fin du IV<sup>e</sup> siècle et au début du siècle suivant<sup>19</sup>. Ainsi, toutes les hérésies peuvent être comprises comme des expressions de la même dispute anthropomorphite qui, par le but établi, a polarisé tout l'effort ascétique et mystique de l'Antiquité chrétienne.

Pour appuyer cette supposition, nous faisons référence aux résultats des érudits orientalistes, spécialistes en syriaque, R. Murray et S. Brock qui relèvent les doctrines hérétiques comme des fruits de la conceptualisation diviseuse et schizogène de la façon de communier avec Christ, compris comme „image de Dieu” dans le milieu culturel hellénique et, symboliquement, comme „Époux céleste” avec lequel l'âme „se marie spirituellement par les sacrements”, s'Y joignant, par la contemplation, pour unir les trois Églises (céleste, terrestre et celle de l'âme) dans l'espace culturel sémitique<sup>20</sup>. Cette compréhension symbolique du Christ correspond au filon de la spiritualité inspirée par l'apocalyptique intertestamentaire juive, mieux conservée dans l'espace ecclésial et culturel syrien, étant l'expression d'une christologie archaïque, identifiée par Golitzin.

La spiritualité orthodoxe se révèle ainsi comme un processus à évolution organique, ayant comme tronc la christologie de l'époque et, comme branches, les disputes et les controverses à thématique spirituelle, qui génèrent des définitions normatives pour la vie spirituelle. Au-delà des erreurs, caractéristiques ou déterminations réciproques rencontrées dans certaines hérésies antiques (pélagianisme - prédestinarianisme, anthropomorphisme - origénisme intellectuel), ces disputes essaient de définir - dans un langage spirituel qui avait besoin, aussi que celui dogmatique, d'une précision - tant les caractéristiques de la communion de l'homme avec Dieu par la grâce, que les coordonnées divino humaines du service ou du culte que l'homme offre à Dieu dans la vie ecclésiale, vécue sous ses trois aspects (liturgie céleste, liturgie intérieure et de l'âme, et liturgie ecclésiale proprement dite). Le dogme christologique est celui qui structure la vie spirituelle qui emmène l'ascète au rendez-vous avec le Christ.

Il faut, en conséquence, regarder toutes ces hérésies de l'Antiquité chrétienne non comme des sujets de dispute et analyse critique, philosophique ou philologique, mais comme un effort de précision de la tradition spirituelle vers le but d'accomplir la communion avec Dieu, et de définir la vie mystagogique de l'Église. Il faut qu'au-delà des accuses d'hérésie, (expressions de la réduction d'un auteur ou d'une œuvre à un système hâtivement défini) que l'on voit à l'époque l'ensemble des interrelations possibles de ces caractéristiques qui ont

---

<sup>19</sup> *Ibidem*, p. 219.

<sup>20</sup> Robert Murray, *Symbols of Church and Kingdom. A Study in Early Syriac Tradition*, Cambridge University Press, 1975, p. 4-37, cf. aussi Ioan I. Ică jr. *Sfântul Efreim Sirul, creștinismul siriac și cealaltă teologie*, introduction au vol. Sebastian Brock – *Efreim Sirul, O introducere*. pp. 9, 11.

*La cristallisation de la spiritualité orthodoxe dans les IV<sup>e</sup> et V<sup>e</sup> siècles*

défini le problème du rapport complexe, bien qu'unique, entre la nature, la grâce, la perfection et la contemplation.

Selon cette perspective, les similitudes thématiques ou de langage, découvertes dans différentes œuvres spirituelles, ne seront pas des témoignages de l'appartenance à l'une ou à l'autre des écoles spirituelles, mais des témoignages de la synthèse consciente et délibérément accomplie à l'intérieur de la tradition par des auteurs spirituels, sur les œuvres et les idées des précurseurs qui avaient une circulation et une polarisation plus grandes que l'on ne croît vers le même but, celui de définir la *visio Dei*.

**La réception par les scolastiques et par les orthodoxes de l'œuvre de Saint Diadoque**

Frederich Dörr et Herman Dörries, par leurs premières approches des *Kephalaia gnostika* de Saint Diadoque, ont imprimé à une grande partie des études et écrits scientifiques qui ont analysé sa doctrine spirituelle, la tendance d'attacher ses écrits spirituels à la dispute messalienne et de les comprendre comme correctif des *Homélies pseudo-macariennes* ou comme synthèse consciente des „spiritualités” évagrienne et macarienne, qui aurait résulté de l'étude critique, sur texte, fait par Saint Diadoque sur les œuvres d'Évagre et de Macaire.

Un très bref résumé montrera donc l'opinion initiale de ces deux grands érudits patrologues, touché par leur méthode critique philologique. En considérant Diadoque influencé par Evagre, Dörr pense qu'il s'est adressé dans la *Centurie* seulement contre le messalianisme. Selon lui, les *Homélies spirituelles* de Pseudo-Macaire ont constitué pour Diadoque le paradigme et l'opportunité de lutter contre le messalianisme, comme il apparaît chez Macaire, mais aussi dans d'autres écrits qui existaient sûrement au V<sup>e</sup> siècle parallèlement à l'*Asketikon messalien*<sup>21</sup>. Même s'il avait raison quand il disait que Diadoque a développé dans sa *Centurie* la réfutation la plus complète et la réponse la plus concrète aux problèmes que le messalianisme posait, Dörr a exagéré en disant que Diadoque synthétise et résume très fort Pseudo-Macaire qui n'exprime pas très clairement quelques idées du messalianisme, comme la lutte dans le cœur entre les deux forces – celle du péché et celle de la grâce –, et la prétention des messaliens de voir la Trinité avec leurs yeux corporels<sup>22</sup>. Dörr cherche intentionnellement montrer que Diadoque a formulé „les erreurs fondamentales des messaliens sur la base non seulement des *Homélies*”, mais en prenant des *Homélies* la synthèse de présentation si vivante

<sup>21</sup> Fr. Dörr, *Diadochus von Photike und die Messalianer. Ein Kampf zwischen wahrer und falscher Mystik im fünften Jahrhundert*, Freiburg im Breisgau, 1937. p. 42.

<sup>22</sup> Ibid., p. 17.

du messalianisme, sans toutefois renoncer à ses propres style et vocabulaire. Il explique les différences de langage et des lieux parallèles identifiés chez les deux comme étant motivées par le fait que „les citations mot à mot ne faisaient pas partie du style littéraire des antiques”<sup>23</sup>. La perspective de l’œuvre du Saint Diadoque est par cela sérieusement restreinte.

A son tour, Herman Dörries a considéré Diadoque comme peu influencé par Evagre, en affirmant surtout l’hypothèse de la filiation spirituelle entre Diadoque et Pseudo Symeon-Macaire de Mésopotamie, du fait que „Diadoque corrige celui-ci plus qu’il ne le rejette, en prenant dans son vocabulaire des idées et des intuitions qu’il rétrécit parfois”. Entre les deux il y a une étroite relation de réciprocité. Dans la *Centurie* Diadoque critique Macaire ou ses disciples, et la lecture des Homélie *pseudo-macariennes* nous fera comprendre ses objections envers le maître<sup>24</sup>. Diadoque ne réfute chez ses adversaires que la thèse de la cohabitation du péché et de la grâce, qui est déjà une note antimessalienne chez Macaire. En faisant cela, „sa réfutation semble plus une dispute écolière qu’un acte ecclésiastique d’un évêque à l’encontre d’un hérétique”<sup>25</sup>. Diadoque est moins sévère avec cette opinion qu’avec les opinions de ceux qui entrent dans la vie monastique pour avoir des visions, c’est-à-dire les anciens messaliens<sup>26</sup>. La théologie de la grâce baptismale qui agit dans le cœur, est à la base de ces controverses. Cette théologie, affirmée par Macaire<sup>27</sup>, a été reformulée par Diadoque dans la *Centurie*<sup>28</sup> dans des chapitres polémiques distincts, toujours avec un volume plus réduit comparativement à la doctrine de la sensation de la grâce – typique au messaliens. „C’est pourquoi Saint Diadoque est aussi messalien que Macaire, et sa foi concernant le démon «travaillant» dans l’homme avant le baptême le fait passible de sentences synodales dans la même mesure que

---

<sup>23</sup> *Ibidem*, pp. 15, 17, 20.

<sup>24</sup> H. Dörries, *Diadochus und Symeon: Das Verhältnis der ὁμοφασίαι γνωστικά zum Messalianismus*, in *Wort und Stunde* I, Göttingen, 1966, pp. 396-399, cf. aussi l’étude de Prof. Vincent Desprez “*Diadoque de Photice, lecteur ou disciple indépendant du pseudo-Macaire?*” pas encore publié, mais mis à notre disposition par l’auteur comme manuscrit. Nous lui devons beaucoup de nos intuitions sur l’attachement par Dörries de Diadoque à la dispute messalienne et au corpus pseudo-macarien.

<sup>25</sup> *Idem*, pp. 402-404.

<sup>26</sup> *Idem*, pp. 358-361, cf. nota 17, p. 360, où Dörries considère que le messalianisme ancien porte sur l’hérétique Adelfius, dont nous parle Philoxène de Mabburg dans *Lettre à Patrice d’Edesse*, PO 30, 1964, p. 850.

<sup>27</sup> *Idem* p. 399-401, cf. V. Desprez „*Le baptême de feu chez le Pseudo-Macaire*”, EO 5 1988, 121-155.

<sup>28</sup> *Idem* p. 141, la note 135, Dörries montre que le terme *aisthesis* et ses dérivés apparaissent 60 fois dans la *Centurie*.

*La cristallisation de la spiritualité orthodoxe dans les IV<sup>e</sup> et V<sup>e</sup> siècles*

son maître<sup>29</sup>. Dörries laisse ouverte la possibilité que Diadoque ait connu Macaire aussi par les écrits - perdus pour nous - et affirme que, dans la polémique à l'égard de la grâce baptismale, il a introduit la notion incertaine de „quelques-uns” (τίνας) pour pouvoir contester la doctrine de son maître sans laisser l'impression qu'il l'attaque<sup>30</sup>. Diadoque a été considéré, ainsi, comme disciple direct de Syméon-Macaire et comme représentant d'un messalianisme modéré ou réformé, et qui, dans son effort de corriger de l'intérieur la spiritualité messalienne, a souffert des influences de la part de celle-ci, ayant même de la sympathie pour le messalianisme<sup>31</sup>. Ultérieurement, à la fin de sa vie, dans son dernier livre, Dörries aura reconsidéré le caractère messalien de Pseudo-Macaire et implicitement de Diadoque<sup>32</sup>, en s'approchant plus de la vraie perception, dans la Tradition, de l'œuvre de Diadoque.

C'est Edouard des Places qui, dans son introduction à l'édition critique des œuvres de Diadoque<sup>33</sup>, a souligné l'emprunt des idées de Saint Diadoque aux autres sources patristiques et philosophiques, élargissant ainsi la façon dont on doit comprendre Diadoque - attaché non seulement à Pseudo-Macaire et à Evagre. Édouard des Places considère que Diadoque a pu connaître aussi „les grands alexandrins Clément et Origène, les Cappadociens, et est aussi entré en relation avec Pallade et Saint Jean Cassien, disciples du moine pontique”, recevant l'influence incontestable de ce dernier dans „l'université du désert égyptien où se sont formés les grands médecins spirituels”<sup>3436</sup>.

Du même opinion est Vincent Desprez disant que «Diadoque a été formé, sans aucun doute - dans les années 430- 440, donc après la condamnation du messalianisme par le Conseil d'Ephèse et longtemps après *le floruit du Ps. Macaire* – dans un monastère du mouvement de Constantinople, cet a dire eustatienne, et sa ceinture reflète l'enseignement ascétique inspiré par Basile, Evagrius ; la Vie d'Antoine, par Grégoire de Nysse, peut-être, parmi d'autres.»<sup>35</sup> Dans le

<sup>29</sup> *Idem* p. 401, la note 116; sur le même chemin, mais indépendant à Dörries, H. U. von Balthasar a remarqué que Diadoque, par son appel constant au sentiment, est au moins aussi subjectiviste que Macaire et que le critère de l'orthodoxie, défini par Irène Hausherr (ne pas confondre la grâce et le sentiment de la grâce) est aussi valable pour Diadoque que pour Macaire. H.-U. von Balthasar, *La gloire et la Croix*, t. 1, Paris, 1965, p. 2.

<sup>30</sup> KG 78 (136, 10); *Idem* p. 391, la note 97.

<sup>31</sup> H. Dörries attache Saint Diadoque aux *Homélies pseudo-macariennes* comme représentant d'un messalianisme modéré et réformé dans ses œuvres: *Symeon von Mésopotamien. Die Überlieferung des messalianischen Makarios-Schriften*, Leipzig, 1941 et *Diadochus und Symeon: Das Verhältnis der 6gN»8»4»...*, pp. 352-422.

<sup>32</sup> H. Dörries, *Die Théologie des Makarios/Symeon*, Göttingen, 1978, pp. 11-13 et 445-455.

<sup>33</sup> Sources Chrétiennes 5, Les éditions du Cerf, Paris, 1966, p. 7-81.

<sup>34 36</sup> E. des Places, *Diadoque de Photice, Œuvres spirituelles*, SC 5, 1966, p. 11.

<sup>35</sup> Vincent Desprez, *Diadoque de Photice, et le Pseudo-Macaire, un état des questions*; *Scriinium II* (2006). Universum Hagiographicum, p. 120.

même contexte, E. des Places noté des similitudes possibles entre Jean Cassien et Diadoque référant à Evagrius et, aussi au langage Macarian différent de Evagrie et d'autres auteurs ascétiques connexes à Origène, langage présent aussi à Diadoque, sur lequel il a été plus directement soupçonné de messalianisme que Cassien.

En référence à ce dernier auteur spirituelle, Jean Cassien, qui préserve aussi de nombreuses expressions spécifiques de la spiritualité des Homélies de pseudo-Macarie, Columba Stewart a remarqué la similarité des synthèses que saint Diadoque et Saint-Cassien l'ont réalisées entre les deux traditions ; de Evagrius et de Macaire ; tout en définissant et en les reliant les uns aux autres à l'époque: «Si chronologiquement est impossible que Jean Cassien soit dépendant du travail de Diadoque, aussi impossible étant la preuve que Diadoque avait connu les écrits de Cassien, les deux à la fois ont réalisé une intégration étonnamment similaires de ces deux traditions de la spiritualité, puis représentant sources clés pour le travail des auteurs plus tardives.»<sup>36</sup>

Diadoque a beaucoup utilisé, pour exprimer sa spiritualité, l'Évangile selon Saint Jean, les Épîtres pauliniennes et aussi les œuvres des écrivains et philosophes antiques, Aristote, Platon et Épictète, faisant, dans le même but, par son style littéraire, allusion à plusieurs éléments de la mythologie et de la littérature classiques.

En conséquence, même si après cette constatation, l'opinion - fondée exclusivement sur l'analyse philologique des textes patristiques et de spiritualité - selon laquelle l'œuvre de Diadoque restait attachée à la seule doctrine pseudo-macarienne, a été dépassée, Diadoque reste dans la conscience patristique moderne comme un « synthétiseur » actif et conscient des deux courants de spiritualité : évagriens et macariens, „plus éloigné de Macaire et du mouvement messalien que Dörries ne l'imagine”<sup>37</sup>, ayant eu „contact direct avec Evagre et les *Homélies pseudo-macarienne* [...] et combinant délibérément ces deux tendances”<sup>38</sup>.

Mais la démonstration comme non fondée de l'accusation de l'intellectualisme des écrits d'Evagrius<sup>39</sup>, et aussi, la démonstration comme non fondée de l'accusation de messalianisme radicale et sentimentalisme des *Homélies de pseudo-Macaire*, et la compréhension de ces deux auteurs spirituelle en tant que représentants de la même spiritualité de substrat apocalyptique-sémitique, rend que

---

<sup>36</sup> 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.

<sup>37</sup> Vincent Desprez, *Pseudo Macaire Symeon*, art. dans D. Sp. Tom X, col. 39-40.

<sup>38</sup> Bishop Kallistos of Diokleia, *The Jesus prayer in St. Diadochus of Photice*, in Aksum – Thyatera, Festschrift to Archbishop Methodios, p. 559, considère qu'il est „raisonnable d'accorder l'influence due des deux auteurs sur Diadoque”, analysant brièvement ces influences.

<sup>39</sup> G. Bunge, *Evagrie Ponticul o introduce*, în special capitolul “A vieții după minte” sau despre așa-zisul “intellectualism” al spiritualității evagriene, pp. 148-161.

*La cristallisation de la spiritualité orthodoxe dans les IV<sup>e</sup> et V<sup>e</sup> siècles*

la perception de son œuvre comme une synthèse dialectique<sup>40</sup> des deux courants considérée comme opposés, soit la moins imparfaite. «Diadoque qui lisent à la fois Evagrius et Macaire, poursuit simplement l'ajustation initiale par celles-ci ses de quelques schèmes de pensée théologique archaïque.»<sup>41</sup> Sa synthèse n'est pas une synthèse dialectique fleurissant un autre produit dialectique, la dispute et la théologie Palamite (dont l'avant-garde a été l'œuvre de Saint Diadoque) compris de cette manière par la théologie catholique, mais une synthèse organique dans le même corps de la Tradition afin de l'approfondir plus plénière, la théologie Palamite étant précisément la résumé créatrice des éléments qui convergent dans les œuvres des Pères théoriciens de l'Hesyhasme, parmi lesquelles se trouvent, aussi, celle de Saint Diadoque.

Toutefois, même si le contact de Diadoque avec les *Homélies* pseudo-macarienne et avec la spiritualité des *Kephalaia gnostika* d'Évagre est incontestable, la compréhension de son œuvre souffrirait d'appauvrissement si on l'a limitait à ce rapprochement. C'est le mérite des érudits Vincent Desprez et Alexandre Golitzin (par leur vision complète, équilibrée et intégrative de la spiritualité de l'Orient orthodoxe) de réaffirmer la nécessité d'une encore plus large compréhension de l'œuvre diadochéenne, comme étant inspirée par d'autres sources patristiques et philosophiques et comme répondant pas seulement à la dispute messalienne : "Les points de connexion avec le *Corpus pseudo-macarien* montrent sûrement que Diadoque l'a connu et l'a assimilé, mais cette seule influence ne saurait rendre compte de toute sa pensée"<sup>42</sup>. «Diadoque ne semble pas avoir été en contact avec des ascètes mésopotamiens comme Pseudo-Macaire, mais il est plutôt un dialogue avec ses écrits... Les points de contact de son œuvre avec Ps. Macaire suggère qu'il savait et utilisé avec discernement le Corpus Macairienne, et dans cette perspective devrait relire sa ceinture».<sup>43</sup>

<sup>40</sup> 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.

<sup>41</sup> Al. Golitzin, "Forma lui Dumnezeu și vederea slavei. Reflecții asupra controversei antropomorfită din anul 399 d. Hr. ", în vol. *Mistagogia, experiența lui Dumnezeu în Ortodoxie*, ed Deisis, 1998, nota 148, p. 251.

<sup>42</sup> Vincent Desprez, *Diadoque de Photice, un lecteur ou disciple indépendant du Pseudo-Macaire?*, p. 2.

<sup>43</sup> Idem, *Diadoque de Photice, et le Pseudo-Macaire, un état des questions* ; Scriptorium II (2006). Universum Hagiographicum, p. 119.



Diadoque doit être regardé davantage selon la tradition authentique du Levant orthodoxe, ce qui implique l'inspiration de son œuvre par le contexte spirituel évoqué par les écrivains de son époque. Cela le rapporte directement aux disputes du milieu spirituel contemporain à lui. C'est de la même manière que pense Golitzin quand il affirme que : „les caractéristiques contre lesquelles Diadoque avertit peuvent très difficilement être limitées seulement au messalianisme” parce que „les caractéristiques messaliennes” de son œuvre - respectivement les expressions de la lumière et du feu par laquelle on décrit la gloire divine - ne peuvent pas être considérées comme „métaphore pure”<sup>44</sup>. La fréquence de leur apparition dans les disputes de l'époque (la dispute anthropomorphite, celle audiane, celle origéniste, celle messalienne) les montre comme parts d'un complexe de traditions plus vieilles – la spiritualité de la kérygme apostolique populaire, pleine d'éléments apocalyptiques vétérotestamentaires, qui a été le fondement de la doctrine de l'époque sur la *visio Dei*, en étant coextensif avec la propagation géographique du christianisme de ces temps-là<sup>45</sup>. C'est exactement à ce filon de la Tradition que doit être rapportée l'œuvre et la spiritualité de Saint Diadoque parce que „Diadoque, qui a lu Évagre et Macaire, continue purement et simplement l'ajustement initié par eux des schèmes de pensée théologique ancienne”<sup>46</sup>.

C'est dans cette perspective que nous envisageons d'enrichir les données qui soutiennent cette conception par un approfondissement des informations connues concernant le contexte géographique et culturel doctrinal dans lequel a vécu Saint Diadoque.

Considérant la phénoménologie spirituelle dynamique de la spiritualité orthodoxe en cours d'être précisée au V<sup>e</sup> siècle, les arguments que nous allons proposer quant à l'étroite relation et inter-détermination des disputes des IV<sup>e</sup> et V<sup>e</sup> siècles, imposent et demandent la compréhension suivante : l'œuvre de Diadoque se trouve dans la continuité du même et unique „courant” de la spiritualité orientale - apocalyptique sémitique - que nous allons définir comme noyau de la Tradition spirituelle, et exprimé en son temps par la dispute „anthropomorphite” dans laquelle les messaliens et Évagre ont été impliqués. Même si „la connaissance précise des auteurs d'avant Diadoque, desquels il s'inspire, reste très difficile à établir, parce qu'il

---

<sup>44</sup> E. des Places, *op. cit.* p. 44.

<sup>45</sup> Alexander Golitzin, „Forma lui Dumnezeu” și „vederea slavei”..., éd. cit., p. 219; ce sont aussi bien les conclusions de Vincent Desprez dans son étude *Diadoque de Photice, lecteur ou disciple...*, citée ci-dessus, que celles de Mr. Marcus Plested, „*The Place of the Macarian Writings in the Eastern Christian Tradition to 700 AD*”, chap. VI, p. 2, D. Phil. thesis, Oxford 1999.

<sup>46</sup> Al. Golitzin, „Forma lui Dumnezeu și vederea slavei. Reflecții asupra controversei antropomorfite din anul 399 d. Hr.”, dans le vol. *Mistagogia, experiența lui Dumnezeu în Ortodoxie*, Ed Deisis, 1998, la note 148, p. 251.

*La cristallisation de la spiritualité orthodoxe dans les IV<sup>e</sup> et V<sup>e</sup> siècles*

ne mentionne pas le nom de ses sources<sup>47</sup>, et bien que Diadoque ne répond pas aux aspects et aux erreurs spécifiques à la problématique de la communion avec Dieu abordée par chaque dispute de l'époque, il est nécessaire de mentionner au moins les interrelations de ces disputes et l'atmosphère spirituelle dans laquelle il a écrit, afin de compléter la signification de son œuvre. Diadoque s'est inspiré d'autres Pères, sans doute, et a répondu, en assimilant les éléments créateurs de la mystique évagrienne, non seulement au messalianisme, mais indirectement aux autres disputes spirituelles contemporaines parentes. Les idées origéniste, pélagiennes, augustinienne, opposés soit au gnosticisme, soit au manichéisme, formaient le contexte spirituel de l'époque. Sa synthèse n'est pas une synthèse dialectique, qui engendrerait un autre produit de la dialectique - la dispute et la théologie palamite (dont on trouve les signes avant-coureurs dans l'œuvre de Diadoque), comprise différemment dans la théologie catholique<sup>48</sup> - mais une synthèse organique dans le cadre du même corpus de la Tradition, amenant à l'approfondissement de plus en plus plénier de cette-ci. La théologie palamite représente donc à juste titre la concentration créatrice des éléments qui convergent des œuvres des Pères doctrinaires de l'hésychasme, parmi lesquels on compte aussi Diadoque.

Quel serait-il, alors, le complexe idéique auquel Saint Diadoque répond et dans lequel il s'encadre en synthétisant organiquement, pas dialectiquement, Evagre et Macaire ? Pour répondre à cette question, nous devons en première instance présenter les nouvelles considérations de quelques théologiens modernes sur la spiritualité du Levant orthodoxe aux sources de sa définition comme doctrine.

### **Interrelation et interdétermination dans la définition de la doctrine de la *visio Dei***

L'analyse comparative, du point de vue doctrinal spirituel, de l'évolution chronologique et de la propagation géographique des hérésies et disputes au V<sup>e</sup> siècle, nous révèle les premiers problèmes communs de spiritualité auxquels les hérétiques, aussi bien que les Pères ou les théologiens se sont heurtés à l'époque, quand ils voulaient définir la doctrine du rapport entre la nature, la grâce, la déification de l'homme et la vision de Dieu, qui constituent le contenu de la communion par la grâce de l'homme avec Dieu et définit l'horizon de sa vie mystagogique. Ces problèmes, par leur fréquence et leur imbrication dans les disputes de l'époque, constituent le complexe idéal auquel Diadoque a dû répondre, et dans lequel son œuvre doit être comprise.

<sup>47</sup> Bishop Kallistos of Diokleia, *The Jesus prayer in St. Diadochus of Photice*, in Aksum – Thyatera, Festschrift to Archbishop Methodios, p. 559.

<sup>48</sup> I. Hausherr est celui qui commence cette attitude envers le palamisme par son étude *L'Erreur fondamentale et la logique du messalianisme*, OCP, nr.1, 1935, pp. 328-360.

Sans entrer dans les détails, nous allons souligner seulement deux appréciations, fort illustratives pour l'interconnexion qui a eu lieu entre les soi-disant „courants spirituels” de l'époque. F. Dörr a eu l'intuition - qu'il n'a pas approfondie - (ce qui a déterminé la perception unilatérale de l'œuvre de Diadoque comme étant attachée seulement au *Corpus pseudo-macarien*) du parallèle existant entre le messalianisme et le pélagianisme: „ils ont été nécessaires trente ans depuis la fin de la controverse pélagienne à l'Ouest pour trouver des formules doctrinaires similaires à l'Est” justement chez Diadoque qui, „dans le contexte différent” créé par la présence du messalianisme à l'Est, à la place du pélagianisme, „a joué un rôle similaire à celui d'Augustin” à l'Ouest. C'est pourquoi Dörr croit „qu'il n'est pas impossible d'établir des liens entre Saint Diadoque, comme le plus occidental des évêques orthodoxes, et le monde latin”<sup>49</sup>. Ce parentage entre les deux auteurs est le résultat du fait que tous les deux répondent aux éléments doctrinaux manichéens, Augustin directement - mais déterminé et orienté par la présence des pélagiens - et Diadoque corrigeant le messalianisme ; il est le résultat des similitudes structurelles existantes entre le messalianisme et le pélagianisme, relatives à la doctrine de la grâce, ces deux hérésies conditionnant la grâce et le salut qu'elle apporte par l'œuvre autonome des bonnes actions et de la prière<sup>50</sup>.

D'autre part, le même contexte doctrinal est à la base de la ressemblance entre le messalianisme et l'augustinisme, les deux doctrines soulignant, cette fois en accord avec le manichéisme, „la gravité et l'importance du péché originaires”, comprenant d'une façon similaire, mais exprimant différemment, les effets du sacrement du Baptême, selon „la façon dont le péché pénètre aux racines de la volonté humaine”<sup>51</sup>. C'est pourquoi une analyse correcte de la spiritualité de Saint Diadoque implique obligatoirement un rapport au messalianisme, au pélagianisme et au augustinisme prédestinationniste, parce que le messalianisme, aussi bien que l'augustinisme, ont été soumis à des puissantes influences manichéennes, présentes d'ailleurs aussi dans le désert égyptien où se développait la dispute origéniste<sup>52</sup>. L'importance accordée au péché et à son action sur la volonté a constitué le fondement de cette dispute.

---

<sup>49</sup> Fr. Dörr – *Diadochus von Photike und die Messalianer. Ein Kampf zwischen wahrer und falscher Mystik im fünften Jahrhundert*, Freiburg im Breisgau, 1937. p. 63f.

<sup>50</sup> Une analyse de cette similarité structurelle existante entre le pélagianisme et le messalianisme, voir A. Louth dans „Messalianism and Pelagianism”, *Studia Patristica*, vol. XVII, 1, pp. 127 sq.; les éléments de cette similarité structurelle décrite par A. Louth seront utilisés pour l'illustration de la suite.

<sup>51</sup> *Ibidem*, p. 130.

<sup>52</sup> La présence des conceptions manichéennes dans le désert d'Égypte est attestée par Evagre dans ses *Centuries gnostiques*, KG IV, 60.

*La cristallisation de la spiritualité orthodoxe dans les IV<sup>e</sup> et V<sup>e</sup> siècles*

Le second fait révélateur pour l'interconnexion qui a existé entre ces disputes spirituelles, est la progressive correction de la déformation messalienne concernant la relation iconique entre la nature humaine et le Christ, appliquée successivement non seulement par ceux qui ont combattu le messalianisme, mais aussi par les autres Pères, qui ont lutté au V<sup>e</sup> siècle contre le monophysisme. „L'accent mis par Diadoque sur la distinction entre la ressemblance à Dieu, perfectible par la grâce, et l'image de Dieu dans la nature humaine qui se trouve ainsi refaite<sup>53</sup>, doit être compris dans le contexte – en dépassant le messalianisme – de lutte contre les monophysites et de crise anthropomorphite présente dans le messalianisme aussi que dans l'origénisme. Cette crise a été provoquée par la proclamation du dogme de la consubstantialité du Fils et du Père, entraînant des changements dans l'anthropologie et dans la christologie d'inspiration biblique.

L'analyse des disputes dénote un mélange et un très étroit parentage idéal, possibles justement grâce à ce substrat de la spiritualité biblique passée par beaucoup d'âmes comme par des filtres (le filtre poétique syrien, celui rationaliste grec, celui juridique romain) pour exprimer d'une façon différente la manière de communion par la grâce avec Dieu, dans des cultures différentes. Ces disputes cherchent à exprimer la relation de l'homme déchu avec la grâce, bien que tous les mouvements religieux soient très hétérogènes ; l'origénisme est trop spiritualiste et intellectualiste, le pélagianisme est très volontariste et ascétique, le messalianisme est piétiste et sentimentaliste, le prédestinatianisme augustinien est fataliste.

En synthétisant, le messalianisme représente une application de la doctrine pélagienne dans le problème strict de la prière ou, compte tenu de l'antériorité historique du messalianisme par rapport au pélagianisme, ce dernier peut être conçu comme une généralisation du messalianisme qui comprend exclusivement la prière comme unique salvatrice et génératrice de l'état de grâce visé par le pélagianisme à travers de l'effort personnel. Le pélagianisme est une application de la doctrine origéniste du péché originel au problème du salut des enfants, l'origénisme étant la réponse à ce problème posé par le gnosticisme et le manichéisme, dont les influences se sont réverbérées dans le messalianisme. Concernant le problème de l'image de Dieu dans l'homme et de la vision de Dieu, le messalianisme garde les éléments d'anthropomorphisme présents aussi dans l'origénisme.

On peut en déduire qu'il y a eu une unité idéal de ces disputes, déterminée par le climat culturel et spirituel de l'époque, pour qu'elles soient comprises comme „des opinions poussées à l'extrême, qui flottent dans l'air un moment, en faisant en sorte que l'hérésie ne naisse pas par génération spontanée”. Ce sont

<sup>53</sup> KG 89 cf. G. Prosser, *A defence of Icons during the messalian controversy*, *Studia Patristica*, vol. XXV, Leuven 1993, p. 448; aussi les notes 28 et 29 qui présente les principaux auteurs qui corrigent la relation iconique entre les natures divine et humaine dans le messalianisme.

justement elles qui génèrent les hérésies. Toutes ces hérésies sont les extrêmes erronés de la vérité qu'elles cachent. La remarque de I. Hausherr est valable non seulement pour le messalianisme, mais aussi pour toutes les hérésies de l'époque qui ont une thématique spirituelle, "étant formées lentement dans une ambiance encore manquant de distinction certaine entre le naturel et le surnaturel, entre la grâce inconsciente et la conscience de la grâce"<sup>54</sup>.

Des éléments du messalianisme et des autres hérésies ont été largement répandus à travers les sources orales et écrites de l'époque. Saint Diadoque a pu s'inspirer, dans sa rédaction de la réponse contre ceux qui confondaient la présence de la grâce et du péché dans l'âme, non seulement des *Homélies pseudo-macariennes*, mais aussi de l'atmosphère spirituelle même de l'époque. Le manque d'informations exactes, pour la plupart cherchées dans les sources préexistantes, fait impossible la définition précise des hérésies et des disputes, à l'époque beaucoup d'entre elles étant parentes. Comme Blond a montré encore en 1944 en parlant de „l'hérésie" encratite, dont les éléments doctrinaux spécifiques se retrouvent dans le messalianisme, bien que dans d'autres hérésies aussi : „la diversité des noms des hérésies couvre uniquement les différences accidentelles, qui se réfèrent soit aux personnalités auxquelles est attaché un groupe hérétique ou un autre, soit aux pratiques défectueuses adoptées"<sup>55</sup>.

L'évolution historique et géographique de ces disputes confirme l'interrelation de leurs conceptions. Toutes se sont développées vers la fin du IV<sup>e</sup> siècle et au début du suivant. Chacune d'entre elles a évolué et a répandu ses propres idées de l'Est à l'Ouest et vice-versa, dans le même espace méditerranéen. Une très brève présentation de l'histoire de ces disputes avec la mise en évidence des points doctrinaux possiblement communs (par exemple la propagation de l'hérésie messalienne à laquelle est traditionnellement attachée l'œuvre de Saint

---

<sup>54</sup> OCP VI, 1940, p. 249, dans la recension d'A. Kemmer, O.S.B., *Charisma Maximum. Untersuchung zu Cassians Vollkommensehre und seiner Stellung zum Messalianismus*, Louvain, 1938, dans laquelle affirme la présence des éléments messaliens dans l'œuvre de Saint Jean-Cassien. Saint Jean-Cassien et d'autres Pères exégètes ou philocaliques comme S. Grégoire de Nysse, Abba Isaïa l'Érmite, Marc l'Ascète etc. ont reçu aussi l'influence du messalianisme. A ce propos, I. Hausherr remarquait l'affirmation qui suit comme valable pour toute la tradition et pour toutes les hérésies: „Ces parties de doctrine qu'il (Saint Jean-Cassien) a empruntées et que nous ne trouvons pas suspectes n'appartiennent pas au messalianisme, mais aux sources dans lesquelles les messaliens et les autres les ont mises”.

<sup>55</sup> G. Blond, 'L' "Hérésie" Encratite vers la fin du quatrième siècle', en *Science Religieuse, Travaux et Recherches* (Recherches de science religieuse 32: Paris 1944), p. 209. Le messalianisme, comme hérésie à laquelle sont souvent attachés les *Kephalaia Gnostika* de Diadoque, est défini par Saint Ephrem le Syrien dans *Panarion* comme un caméléon, et les listes ultérieures des Pères qui le condamnent, parce qu'elles sont extraites de l'*Asceticonul* messalien ou de corpus des *Homélies pseudo-macariennes* accusées elles aussi de messalianisme, ne peuvent servir de preuve.

*La cristallisation de la spiritualité orthodoxe dans les IV<sup>e</sup> et V<sup>e</sup> siècles*

Diadoque), soulignera l'existence d'un complexe idéal commun, présent partout dans le monde méditerranéen, qui a pu influencer Diadoque indirectement, et non en tant que disciple de Symeon-Macaire. Donc, son œuvre doit être rapportée à ce complexe idéal.

La dispute origéniste éclate à Rome à la fin du V<sup>e</sup> siècle, en Palestine, en se déployant pendant un siècle et demi dans tout le bassin méditerranéen (Égypte, Palestine, Constantinople, Rome) impliquant activement les sommets de la hiérarchie et de l'intellectualité chrétienne. Le débat sur la doctrine anthropomorphite, qui a polarisé l'effort de précision de la spiritualité, comme aussi la vaste problématique de nature spirituelle qu'elle a créée, fait d'elle l'arrière plan du débat théologique qui a eu une influence sur les autres disputes et sur les œuvres des écrivains chrétiens. Est suggestive la remarque d'Élisabeth Clark : „Par le réseau d'origéniste et d'antiorigénistes, les idées d'Évagre – lui-même inconnu dans la dispute [antiorigéniste] - ont commencé à circuler dans tout le monde méditerranéen”<sup>56</sup>.

En extrapolant, on peut sûrement paraphraser en disant que, par les réponses et les corrections qu'on a faites à l'*Asketikon* messalien, les idées spécifiques aux *Homélies pseudo-macariennes* se répandent en créant une émulation spirituelle dans tout le bassin de la Mer Méditerranée, ce qui exclut, encore une fois, la possibilité d'imaginer des liens de filiation spirituelle si étroite comme celle imaginée par la critique moderne entre Saint Diadoque et Pseudo-Macaire. Le messalianisme apparu en Mésopotamie au début du IV<sup>e</sup> siècle se dirige continûment vers les provinces levantines de l'Empire Byzantin, après les renvois successifs de la part des synodes locaux et centraux<sup>57</sup>, en arrivant même que la présence des messaliens soit signalée chez les grands ermites du désert d'Égypte<sup>58</sup> et de l'Afrique

<sup>56</sup> Cf. E. Clark, *op. cit.* p. 50: et p. 6 à l'égard de l'irradiation du même contexte idéal à l'Ouest: „La dispute entre les pélagiens et Augustin concernant le péché originel peut être relu profitablement comme une résolution de la controverse origéniste à l'Ouest”.

<sup>57</sup> Pour une présentation de la dispute messalienne, dont la plus proche serait Saint Diadoque aussi, voir Jean Gribomont, *Le dossier des origines du Messalianisme*, en Epektasis, Mélanges patristiques offerts au Cardinal J. Daniélou, Paris, 1972, p. 617. Après son renvoi en Syrie les groupes de messaliens sont venus en Asie Mineure, spécialement en Pamphylie et Lycaonie, en attirant ainsi l'attention dans la capitale byzantine. Photius nous dit dans sa *Bibliotheca* de deux lettres que le Patriarche Atticus de Constantinople (406-425) a écrit, l'une aux évêques de Pamphylie, en leur conseillant de chasser les messaliens, et l'autre à Amphilochius de Side, qu'on dit avoir participé aux synodes de 426 de Constantinople et de Ephes de 431. (Photius, *Bibliotheca*, 52, éd. R. Henry, *La Bibliothèque de Photius* [Collection Byzantine; Paris, 1959], 38. 11-18).

<sup>58</sup> L'hypothèse du père Placide Deseille est intéressante. Selon cette hypothèse, les *Homélies* sont la transcription des „conférences” ou des réponses aux questions posées aux vieux égyptiens par les dirigeants du mouvement messalien (Adelphios, Symeon et ceux de leur cercle). „Les *Homélies* ont des caractéristiques qui les engendrent avec les *Lettres* d'Antoine à Ammonas, avec les lettres d'Isaïas l'Hérémite et même avec les *Collationnes*” de Saint Jean-Cassien. Elles seraient la première



Protos. Dr. Vasile Bîrzu

du Nord, du temps de Saint Augustin<sup>59</sup>, ainsi qu'à Byzance<sup>60</sup> et même à Rome<sup>61</sup>. Sa persistance depuis le V<sup>e</sup> siècle et jusqu'à la chute de l'Empire Byzantin, fera du messalianisme l'étiquette dénigrante pour tout membre non-conformiste de l'Église, ou du monachisme.

Les origines du pélagianisme se cachent dans l'Orient aussi sous l'identité de celui que l'on appelle Rufin le Syrien. La dispute éclate à Rome en 410 et ses idées se répandent en Afrique, en Palestine et même dans l'espace du monde grec (comme l'atteste le langage plein d'optimisme de Saint Diadoque), de telle sorte qu'elles conduisent, par contre réaction, à l'excès lapsarien et prédestinationniste de Saint Augustin. Étant, de par sa thématique, « cousine » du messalianisme et de l'origénisme, la dispute pélagienne constitue - à côté de celle origéniste - le facteur principal qui a provoqué la propagation et l'éclaircissement de la spiritualité chrétienne.

### Coclusions

Sans pour autant espérer d'éclaircir pleinement le problème des rapports complexes entre les disputes du V<sup>e</sup> siècle, nous allons exposer quelques dates

---

forme de l'*Asketikon* messalien. Placide Deseille, *La spiritualité orthodoxe et la Philocalie*, Bayard Éditions, 1997, Paris, p. 28.

<sup>59</sup> En *De opere monachorum*, (PL. 40, 547-582) Saint Augustin répond à la demande de l'évêque Aurelius de Carthage, à la tendance des moines des monastères récemment fondés près de Carthage, qui refusaient le travail physique pour s'entretenir, en fondant ce refus sur le verset biblique de Mt. 6, 26. Celui-ci ne se réfère pas aux messaliens; la problématique doit avoir été souvent rencontrée dans l'Église et dans le monachisme primitif, en laissant lieu à l'interprétation plus large et de l'œuvre de Saint Diadoque.

<sup>60</sup> La présence des messaliens à Constantinople au V<sup>e</sup> siècle, évoquée par la crise du monachisme de la capitale byzantine déterminée par la propagation des idées „antisociales” et contestataires de l'autorité politique et épiscopale par Alexandre l'Acemete, moine syrien originaire de Mésopotamie, et par son amphitryon de Constantinople, le moine Hypatios. Jean Gribomont, *op. cit.* p. 617

<sup>61</sup> Le caractère imprécis de l'hérésie messalienne, aussi comme les dérivés ou les substituts consignés dans les sources historiques des V-VI<sup>e</sup> siècles, les lampetiens ont fondé des monastères en Isaurie et Cilicie près du pays des messaliens, Lycaonie, et les moines marcionites (assimilés au messaliens) se rendent à Rome à la fin du VI<sup>e</sup> siècle sans que quiconque les accuse de messalianisme, (même si les avocats romains demandaient aux accusateurs byzantins de préciser en quoi consistait l'hérésie des marcionites), nous relève que ces „quelques-uns” KG 80 (137, 23) ( οἱ λογοντες ceux qui disent), 85 (144, 13) ( ἢ J4H si quelqu'un) auxquels se réfère Saint Diadoque pouvaient être des moines appartenant aux mouvements assimilés ou même identiques (en considérant le caractère imprécis du messalianisme), qui provoquaient en effet, comme plus tard à Byzance, un courant général d'accusations de messalianisme. Il est évident que dans le chemin vers Rome de ces mouvements, ils sont passés par Epir, en créant le climat hérésiologique auquel Saint Diadoque a répondu. Pour la présence des messaliens à Rome cf. Gregorius Magnus, *Registrum epistolarum*, VI, 14-17 (éd. D. Norberg), CCL 140, 1982, p. 382-387 et, en général, l'étude de K. Fitschen, Kiel – *Did Messalianism exist in Asia Minor after AD 431?*, en *Studia Patristica*, vol. XXV, Oxford 1991, p. 355.

*La cristallisation de la spiritualité orthodoxe dans les IV<sup>e</sup> et V<sup>e</sup> siècles*

historiques pour argumenter leur fort rapprochement thématique et l'orientation commune vers le même but : éclaircir la doctrine concernant la communion avec Dieu. Il y a de nombreux témoignages qui confirment le rapprochement de toutes ces hérésies, leur perception comme étant parentes de par la réponse semblable qu'elles essayaient toutes de donner au problème de l'époque concernant l'action du péché et celle de la grâce dans l'âme.

Saint Jérôme est celui qui, contestant le pélagianisme, associe à lui toutes les hérésies qui avaient tort de la même façon. Le problème de l'impassibilité (ἀπάθεια), présente dans la doctrine pélagienne, est associé par lui à l'hérésie origéniste dont le représentant était pour lui plus spécialement Évagre le Pontique, dont la spiritualité a inspiré Saint Diadoque. Aussi bien dans la *Lettre 133*, que dans le *Commentaire à Jérémie*, et dans *Sur les actions de Pelage*, 24, Saint Jérôme décrit la filiation, chez les chrétiens, de la doctrine sur ἀπάθεια ou ἀναμάρτησια, empruntée par Origène des philosophes païens stoïques et professée maintenant par les hérétiques syriens qui s'appellent des messaliens ou des *evhites*. Dans la préface à *Dialogus adversus Pelagianos* (écrit en 415), en s'adressant premièrement aux pélagiens, il assimile avec ceux-ci les messaliens aussi. C'est toujours lui qui nous confirme ici la présence des manifestations similaires du messalianisme, aussi en Égypte<sup>62</sup>.

Un autre écrivain, Saint Jean d'Antioche, dans sa lettre envers Rufus de Thessalonique, accuse Saint Cyril d'Alexandrie et l'évêque Memnon d'Éphèse, parmi d'autres „trahisons”, de la „réception dans la communion de ceux qui avaient été excommuniés dans d'autres endroits, inclusivement des *evhites* (ευχόμενοι) ou des *enthousiastes* (έντουσιαστοί), qui pensent comme Caelestius et Pélagé<sup>63</sup>. Dans la lettre adressée à l'empereur pendant le troisième synode œcuménique d'Éphèse, il indique les messaliens comme étant encadrés dans les structures officielles de l'Église d'Asie<sup>64</sup>.

On peut voir clairement au-delà du subjectivisme possible de ces témoignages des Saints Pères engagés en disputes que ces hérésies ont eu des liens communs, perçus ainsi par les penseurs et les écrivains de l'époque. La remarque du professeur Guillaumont est suggestive à ce propos : « il est possible que ce mé-

<sup>62</sup> Saint Jérôme, *Dialogus adversus Pelagianos, prologus 1* (PL 23, 517), *Epître 133, 1, 2, 3, 5, 8, 13* (CSEL 56, 242-260), *In Ieremiam IV, 1* (CCL 74, 174), cf. E. Clark, *Origenist controversy*, p. 222-223, 226-227 surtout le chapitre V, „From Origenism to Pelagianism”, pp. 194-244.

<sup>63</sup> *Acta Conciliorum oecumenicorum* 1.1.3, p. 42. 8-9, Collectio Palatina, 36, éd. Ed. Schwartz, apud C. Stewart, *op. cit.* p. 48.

<sup>64</sup> *Ibidem* 1.1.5, pp. 126. 29-31. Jean d'Antioche accuse Saint Cyril d'avoir apporté plus d'évêques de son éparchie que l'empereur n'en avait demandé, ainsi qu'au synode furent „50 égyptiens et 40 évêques d'Asie, dirigés par Memnon, le dirigeant de la tyrannie, et 12 hérétiques de Pamphylie nommés Messaliens”.

lange du pélagianisme avec l'origénisme [et avec le messalianisme on oserait de compléter] n'a pas existé seulement dans l'intellect de Saint Jérôme »<sup>65</sup>. L'origine même du pélagianisme, comme les recherches le confirment<sup>66</sup>, est liée à l'espace oriental où est apparu le messalianisme. Saint Augustin affirme que Caelestius, le promoteur du pélagianisme à Rome, répondait à une question du diacre Paulinus de Milan, en affirmant qu'il avait appris à nier le péché originel „du saint prêtre Rufinus qui vivait à Rome avec saint Pammachius”<sup>67</sup>. Marius Mercator (environ 400-450) confirme l'information en disant que l'hérésie pélagienne est apparu en Orient et de là a été apportée à Rome au temps du pape Anastasius par un certain Rufinus de Syrie. La liaison de ce Rufinus avec le messalianisme est possible à imaginer, sur la base de l'affirmation de Marius Mercator que celui-ci „a été trop fourbe pour propager lui même cette doctrine hérétique, mais mystérieusement l'a communiqué à Pelagius, un moine britannique, qui a commencé ensuite la répandre plus ouvertement...”<sup>68</sup>. L'information peut être crédible si nous nous rappelons que sur les hérétiques messaliens les sources historiques affirment qu'ils avaient un comportement parjure, niant et dissimulant, selon les circonstances, la propre hérésie. Les sources historiques ne nous conférant pas des témoignages complets, on peut toujours se demander à quelle hérésie pélagienne se réfère Marius Mercator, comme hérésie apparue en Orient, parce que les sources historiques n'en font cas d'aucune sauf le messalianisme qui soit semblable, par la thématique, au pélagianisme<sup>69</sup>. La contestation, dans le pélagianisme, de la présence et de la diffusion du péché dans l'âme des descendants peut être relue, dans un autre

---

<sup>65</sup> A Guillaumont, *Les Kephalaia Gnostica d'Evagre*, p. 67.

<sup>66</sup> 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.

<sup>67</sup> 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”.

<sup>68</sup> Cf. Marius Mercator, *Commonitorium prologus*, 3, 1 (ACO 1, 5:5); cf. aussi H. I. Marrou, *Les attaches orientales du pélagianisme*, 1969, et Lionel Wickham, “*Pelagianism in the East*” în *The Making of Orthodoxy: Essay in Honour of Henry Chadwick*, éd. R. Williams, Cambridge University Press, 1989, pp. 205-208.

<sup>69</sup> Pour une analyse des engendremets et des différences entre le pélagianisme et le messalianisme, cf. I. Hausherr, *L'erreur fondamentale et la logique du Messalianisme ...* p. 74, où il résume à la suite de l'analyse les deux hérésies comme deux formes de naturalisme ou positivisme, l'un déiste (le pélagianisme), l'autre mystique (le messalianisme); cf. aussi E. Clark, *The Origenist Controversy, the cultural construction of an early christian debate*, Princeton University Press, pp. 202-205, où il montre ponctuellement que „presque tous les postulats de la critique de l'œuvre d'Origène par Rufin le Syrien [...] représentent ce que l'on peut nommer, en rétrospective, une forme de pélagianisme avant l'heure”, p. 205.

*La cristallisation de la spiritualité orthodoxe dans les IV<sup>e</sup> et V<sup>e</sup> siècles*

espace culturel marqué par le rationalisme et le juridisme, dans la doctrine spécifique au messalianisme concernant l'inefficacité du Baptême dans l'éradication du péché originaire de l'âme. Dans cette même direction, John Meyendorf appelle le messalianisme „du pélagianisme oriental”<sup>70</sup>, la notion de « bonnes actions », accomplies de manière autonome par la propre volonté, étant restreinte à la seule prière pour les messaliens, en pélagianisme étant généralisée.

Le niveau où ont lieu l'émigration et la transposition des doctrines spirituelles est celui christologique, inspiré par la théologie nestorienne de Théodore de Mopsuestia, qui posait l'accent exactement sur l'humanité du Christ, et par conséquent sur la volonté autonome. Le même Marius Mercator soutient l'origine syrienne des hérésies pélagienne et nestorienne et voit en Théodore de Mopsuestia leur inspirateur commun, laissant entendre qu'en ce qui concerne l'origine, l'essence et la propagation du pélagianisme, il s'agit moins d'une constatation géographique, que d'une filiation théologique qui va de Theodoret, Rufinus, Pelagius et Celestius jusqu'à Julien d'Eclanum<sup>71</sup>.

Quant aux *Kephalaia gnostika* de Saint Diadoque même si elles doivent être comprises comme partant de l'expérience de la vie en Christ, vie de relation d'amour spirituel exprimant exactement la subtilité de l'action de la grâce dans l'âme, des expressions comme „la grâce habitue, *au début* (ἡ χάρις τὴν ἀρχὴν ἐν αἰσθήσει πολλῆ...), de remplir l'âme de lumière, par beaucoup de sentiment”<sup>72</sup>; „la voie de la vertu se montre à ceux *qui commencent* à aimer la dévotion simple et sobre” ; „Le Seigneur, en nous emmenant *au début* de la voie du salut...”<sup>73</sup>; „au début des souffrances (παρα τὴν ἀρχὴν τῆς ἀγωνίας) on doit accomplir les commandements de Dieu d'une volonté obligée, pour que, le bon Seigneur, voyant notre intention et nos travaux, nous envoie sa volonté qui est prête à nous aider”<sup>74</sup>, constitue indiscutablement des témoignages d'une réponse pour le moins inconsciente, sinon délibérée au dilemme du rapport volonté-grâce, comme commencement du salut subjectif, spécifique au semipélagianisme. En ce sens est essentielle la remarque de Vincenzo Messina : „Il y a dans les chapitres gnostiques [de Saint Diadoque] un ton optimiste propre à l'orientation pélagienne

<sup>70</sup> John Meyendorf, *Sf. Grigorie Palamas și mistica ortodoxă*, trad. rom. de Angela Pagu, éd. Enciclopedică, Buc. 1995, p. 24.

<sup>71</sup> Cf. Otto Wermelinger, art. *Marius Mercator* în *D. Sp.* tom X, col. 611-612.

<sup>72</sup> Nous allons utiliser pour indiquer la cote des citations l'édition du texte critique bilingue: E. des Places, *Diadoque de Photice*, Œuvres Spirituelles, SC 5, 1966, citée seulement par le nombre du chapitre KG 69 suivi par la page et la ligne ou lignes où se trouve le texte entre parenthèse: (129, 10-11).

<sup>73</sup> KG 93 (154, 15-16): ἡ τῆς ἀρετῆς οδὸς τοῖς μὲν ἀρχομενοῖς ἢ 18-19: ὁ κυριὸς εἰσαγὼν μὲν ἡμᾶς...

<sup>74</sup> KG 93 (155, 4).

Protos. Dr. Vasile Bîrzu

ou semipélagienne antiochienne, retrouvé dans des expressions qui détermineront en Occident l'opposition de Saint Augustin et qui accomplissent la nuance orthodoxe du discours antimessalian de Saint Diadoque<sup>75</sup>.

Cette possible influence du pélagianisme sur l'œuvre de Saint Diadoque s'explique justement par l'ample débat théologique initié par le dogme nicéen de la *consubstantialité*, avec toutes ses réverbérations dans des divers milieux culturels et théologiques de l'époque, en offrant exactement le substrat doctrinal nécessaire aux approches qui existent entre le pélagianisme et le messalianisme d'une part, et entre le pélagianisme et l'origénisme, le messalianisme et l'anthropomorphisme, d'autre part, contexte dans lequel on doit comprendre l'œuvre de Saint Diadoque.

---

<sup>75</sup> Vincenzo Messina, *Diadoco di Fotica e la cultura cristiana in Epiro nel V secolo*, in *Augustinianum* 19 (1973), pp. 159, 160.