

Hiéromoine Macaire de Simonos Pétra

# MYSTAGOGIE DU GRAND CARÊME

ESSAI DE THÉOLOGIE DU TEMPS LITURGIQUE



ΑΡΧΑΙΟΛΟΓΙΑ

## « Doxologie »

Collection d'études liturgiques dirigée par Bernard Le Caro

Chaque année, la fête Pâques est l'occasion pour les fidèles de faire une expérience renouvelée de leur baptême et d'approfondir le mystère de leur vie en Christ. Le Carême, période de quarante jours de jeûne et de prière, précédé de trois semaines préparatoires, s'est constitué sur le modèle de l'ultime préparation des catéchumènes à l'initiation baptismale qui, dans l'Église ancienne, avait lieu de manière privilégiée lors de la nuit pascale. À la catéchèse sur les rudiments de la foi, dispensée par l'évêque, s'est substituée la catéchèse spirituelle sur les vertus, prodiguée par les lectures et les hymnes, consignées dans le Triodion, livre liturgique qui récapitule l'expérience séculaire de l'Église. Il ne s'agit d'ailleurs pas d'un enseignement théorique, mais le jeûne, les prosternations, les modifications dans la célébration des offices et la structure même du Grand Carême introduisent les fidèles dans un mode d'existence nouveau qui leur permet de vivre le temps liturgique comme une anticipation de l'éternité. Cet ouvrage vise à montrer l'harmonie profonde entre l'enseignement spirituel des Pères de l'Église, l'hymnographie et les règles liturgiques qui concourent à l'accomplissement en nous du grand mystère de la foi.

Français d'origine, le hiéromoine Macaire a découvert les richesses de la Liturgie orthodoxe au cours d'une quête spirituelle dont cet ouvrage, présenté comme thèse à l'École Pratique des Hautes Études en 1978, avait marqué l'aboutissement. Il est ensuite entré au monastère de Simonos Pétra sur la Sainte Montagne de l'Athos, où il exerce depuis plus de trente ans la charge de responsable des célébrations liturgiques (typikariste). Il est par ailleurs l'auteur du *Synaxaire*, recueil en six volumes des *Vies* abrégées de tous les saints de l'Église orthodoxe.

**HIÉROMOINE MACAIRE DE SIMONOS PÉTRA**

**MYSTAGOGIE DU GRAND CARÊME**

**ESSAI DE THÉOLOGIE DU TEMPS LITURGIQUE**

Publié avec la bénédiction de  
Monseigneur JOSEPH,  
Archevêque d'Europe Occidentale,  
Métropolitte de la Métropole Orthodoxe Roumaine  
d'Europe Occidentale et Méridionale

**APOSTOLIA**  
**2018**

« Doxologie »

Collection d'études liturgiques dirigée par Bernard Le Caro

Icône de couverture: Échelle de saint Jean Climaque, Mont Sinaï XII<sup>e</sup> s.

© 2018 Monastère de Simonos Pétra, Mont Athos.

APOSTOLIA  
1, Boulevard du Général Leclerc,  
91470 Limours  
FRANCE

[asso.apostolia@mitropolia.eu](mailto:asso.apostolia@mitropolia.eu)

ISBN: 979-10-97454-29-6

Reproduction interdite

## AVANT-PROPOS

Le présent ouvrage avait été initialement présenté, en 1978, comme mémoire à la Cinquième Section de l'École Pratique des Hautes Études (Sorbonne). Cette étude n'avait pas tant pour but une habilitation en vue d'une carrière scientifique que la préparation – autant que le permettait le cadre académique – à la vie monastique. Il constituait aussi l'aboutissement d'une démarche de redécouverte de la foi, dont il ne serait peut-être pas tout à fait inutile de retracer brièvement les étapes.

Rejetons de la génération de «Mai 68» – ce soubresaut rapidement avorté, mais qui à long terme a fait craquer les fondements culturels d'une société – nous étions alors un petit groupe d'amis qui, malgré leur jeunesse et leur inexpérience, avait le pressentiment que la crise qui avait éclaté n'était pas d'ordre politique ou économique, mais qu'il s'agissait d'un «mal d'être». Une génération se révoltait, sans trop savoir contre quoi, réclamant un sens à l'existence, mais elle ne pouvait exprimer ce malaise que dans le cadre des idéologies politiques en cours.

Ayant échappé, grâce à Dieu, à la tyrannie des idées qui s'exerçait dans les milieux prétendument «libertaires», nous sommes partis à la quête du sens de la vie, en nous engageant dans la recherche théâtrale dans la mouvance de groupes comme le «Living Theatre» et Jerzy Grotowski. Le point commun de ces expériences était la quête confuse d'une sacralité de l'expression dramatique, telle qu'elle avait été pressentie, malgré ses élans de délire, par Antonin Artaud. Plus attirés par l'aspect théorique de cette activité que par ses réalisations scéniques, nous nous sommes avidement tournés vers le théâtre oriental – indien en particulier – qui semblait avoir conservé le secret de cet art sacré perdu en Occident depuis longtemps.

Parallèlement à cette investigation, nos lectures ainsi que des rencontres providentielles nous avaient amenés à transposer l'élan de contestation, qui était commun à toute notre génération, en une critique plus radicale du monde moderne, c'est-à-dire non d'un mode de production économique, mais d'une civilisation – la seule dans l'histoire de l'humanité – qui a prétendu s'édifier en s'émancipant de Dieu et du sacré. Bien vite cependant, nous nous sommes rendu compte des limitations des auteurs dits «traditionalistes», et des graves dangers de syncrétisme et d'orgueil intellectuel qu'ils recèlent. Une question s'imposait : ce sacré – vécu en Orient dans le théâtre rituel – pouvait-il nous être accessible aujourd'hui à nous, hommes de la société postindustrielle ?

C'est alors que nous avons découvert avec éblouissement la splendeur de la liturgie orthodoxe dans les modestes paroisses parisiennes de l'émigration.

L'expression du «mystère», de cette communion entre l'homme et le monde divin, que nous étions allés chercher si loin, n'était autre que la liturgie chrétienne. Nos yeux se sont ouverts et nous avons alors compris que la liturgie, bien plus que le théâtre sacré, est en fait essentiellement une «mystagogie».

Dans le même temps, la découverte de la théologie mystique orthodoxe, par la lecture des théologiens russes et des Pères de l'Église tels Denys l'Aréopagite, saint Maxime le Confesseur et saint Grégoire Palamas, nous confirmait dans la justesse de ce pressentiment.

Alors que nous avons été éduqués dans un catholicisme d'une piété sincère, mais limitée dans ses perspectives, nous découvrons que l'essence même du christianisme, de sa liturgie, de sa vie morale et spirituelle, est d'actualiser la présence parmi nous du Dieu-Homme, afin de nous faire participer à sa vie.

En cours de route, nous avons allégrement abandonné les recherches sur le théâtre et sur l'Orient, pour retrouver de manière renouvelée la foi de notre enfance, enrichie de cette dimension mystagogique que seule l'Orthodoxie pouvait nous offrir. Tout cela était pourtant si évident dans l'Évangile ! Mais il nous avait fallu faire ce détour pour redécouvrir avec un œil neuf que la liturgie et les rites qui ponctuent la vie du chrétien ne sont pas des cérémonies figées, chargées tout au plus d'une interprétation allégorique et moralisante, mais qu'ils sont l'actualisation même du «grand Mystère du Salut».

Désireux de profiter du cadre académique pour mettre au clair mes idées, j'avais d'abord entrepris la rédaction d'un mémoire de maîtrise sur le symbolisme du temps liturgique, en prenant pour objet d'étude l'œuvre du liturgiste médiéval Durand de Mende. Une fois achevé ce travail, encore encombré d'idées contestables, je désirais approfondir ma connaissance de la théologie byzantine et poursuivre cette recherche sur le temps liturgique dans un cadre et avec des critères strictement orthodoxes. Par la grâce de Dieu, j'ai été amené à choisir l'étude du Triode de Carême, qui me permettait d'entrer au cœur même de la vie ecclésiale, de cette expérience mystagogique vécue par les fidèles. Cette représentation rituelle est bien le cadre de l'élan spirituel du chrétien, qui n'a donc pas besoin d'un théâtre sacré ou d'un quelconque ésotérisme, mais qui trouve au long de l'année liturgique tout ce qui lui est nécessaire pour progresser intérieurement.

Le temps liturgique est un temps de type cyclique – une répétition rituelle – lequel suppose cependant un effort ascétique et une tension mystique personnelle qui représente un progrès infini, par «des commencements qui n'ont jamais de fin»<sup>1</sup>. La représentation du temps chrétien, tel qu'il est réellement vécu, pourrait donc être celle d'une spirale ascendante qui, tout en s'approchant de son terme, s'étend à l'infini pour embrasser, telle une sphère, l'univers entier. Cette course

---

1. GRÉGOIRE DE NYSSE, *Homélie sur le Cantique des cantiques VIII*, éd. Langerbeck, *Gregorii Nysseni opera*, vol. 6, Leiden 1960, p. 247.

à la rencontre de «Celui qui ne cesse de s'approcher de nous»<sup>2</sup>, est une extase hors du monde, laquelle embrasse néanmoins dans son élan le temps, l'espace, le cosmos tout entier, pour les réunir au plus intime du cœur de l'homme. On peut retrouver là, sur le plan cosmologique, la dimension universelle de la «prière pour l'Adam total», telle qu'elle a été inlassablement soulignée par le Père Sophrony dans ses écrits. Cette expérience n'est donc pas le privilège des états mystiques les plus élevés, mais elle est aussi celle de la «vie en Christ», menée au fil des années par tous les fidèles dans la tradition liturgique de l'Église.

Après la soutenance de ce Mémoire, plusieurs propositions d'édition n'ont pas trouvé d'issue, à cause de l'impossibilité pratique de faire les adaptations nécessaires. Seule la traduction roumaine de ce travail a pu être publiée, grâce aux soins du Père Ioan Ică de Sibiu. Alors que près de quarante ans se sont écoulés, répondant à l'aimable proposition de la Métropole de l'Église Roumaine en Europe Occidentale, je suis heureux de livrer aujourd'hui cette étude au public francophone. L'expérience des années, passées au rythme de l'éternité sur la Sainte Montagne, n'a fait que confirmer les intuitions d'un jeune novice, admiratif devant les trésors de la tradition de l'Église. Depuis, peu d'études scientifiques sur le Triode et sa signification ont été publiées, et elles ne nécessitent pas de modifier les thèses qui étaient exposées dans ce Mémoire<sup>3</sup>. Je me suis donc contenté de corriger des erreurs, d'ajouter quelques détails, et d'actualiser la bibliographie et les notes.

Livrant au lecteur ce travail, qui n'a pas la prétention d'apporter quelque chose de nouveau à la connaissance historique du Triode, j'espère qu'il pourra permettre à certains un approfondissement de leur expérience liturgique et aider, peut-être, d'autres chercheurs de Dieu à trouver dans notre tradition chrétienne orthodoxe l'*eau vive* qu'ils s'efforcent de découvrir vainement dans des «citernes crevassées».

---

2. GRÉGOIRE DE NAZIANZE, *Éloge de S. Athanase* 7, SC 270, 13.

3. On pourrait mentionner surtout l'ouvrage de G. BERTONIERE sur les dimanches du Carême, qui a un caractère purement historique.



# ABRÉVIATIONS

## 1. ABRÉVIATIONS LITURGIQUES

|   |  |
|---|--|
| Apol.   | Apolytikion.   |
| Ap.   | Apostiche des Vêpres ou de l'Orthros.  |
| c.  | canon.   |
| Cath.   | Cathisme poétique après les stichologies des psaumes (Cath. I, II ou III) ou après la 3 <sup>e</sup> ode du canon (Cath. 3 <sup>e</sup> o.). |
| Doxa  | Idiomèle après le <i>Gloire au Père</i> du Lucernaire, des Apostiches ou des Laudes.   |
| Exapost.  | Exapostilaire.   |
| G. Compl.   | Grandes Complies.  |
| Idiom.  | Stichère idiomèle (rédaction palestinienne du Tr.) des Vêpres et de l'Orthros.   |
| Ke  | Stichères du Lucernaire (Κύριε ἐκέκραξα).  |
| Kont.   | Kontakion.   |
| o.  | ode du canon.  |
| Kont.   | Kontakion.   |
| Ort.  | Orthros, office du matin.  |
| Par.  | <i>Paraclitique.</i>   |
| Pent.   | <i>Pentekostarion</i>  |
| st.   | stichère.  |
| st.La.  | stichère des Laudes (Αἴνυοι).  |
| Syn.  | Synaxaire lu après la 6 <sup>e</sup> ode du canon.   |
| Théot.  | Théotokion.  |
| tp.   | Tropeaire.   |
| Tr  | <i>Triodion.</i>   |
| Vp/Vs   | Vêpres précédant le jour liturgique / Vêpres suivantes.  |
| Dim.  | Dimanche, suivi du nombre de la semaine du Carême ou de l'abréviation de la fête.  |
| Lu. Lundi ; Ma. Mardi ; Me. Mercredi ; Je. Jeudi ; Ve. Vendredi ; Sa. Samedi. |  |
| G. Lu.  | Grand Lundi, etc.  |
| G. C.   | Grand Canon de saint André de Crète  |

Exemples :

Dim. II (3 Ke) = Deuxième Dimanche, 3<sup>e</sup> stichère du Lucernaire.

Lu. III (2 c, 1 o, 3 tp) = Lundi de la 3<sup>e</sup> semaine, 2<sup>e</sup> canon de l'Orthros, 1<sup>ère</sup> ode, 3<sup>e</sup> tropaïre.

## 2. ABRÉVIATIONS BIBLIOGRAPHIQUES

- BHG*<sup>3</sup> F. HALKIN, *Bibliotheca Hagiographica Graeca*, (Subsidia Hagiographica 8, 65), 1957, 1984.
- BZ* *Byzantinische Zeitschrift*.
- DACL* *Dictionnaire d'archéologie chrétienne et de liturgie*, 15 vols, Paris 1907-1953.
- DECA* A.D. BERARDINO éd., *Dictionnaire encyclopédique du Christianisme Ancien*, Paris 1983.
- DHGE* BAUDRILLARD, etc, éd., *Dictionnaire d'Histoire et de Géographie ecclésiastiques*, Paris 1912—.
- DOP* *Dumbarton Oaks Papers*, Washington DC.
- DSp* *Dictionnaire de Spiritualité, ascétique et mystique, doctrine et histoire*, 16 vols, Paris 1937-1995.
- DTC* Vacant, etc., *Dictionnaire de Théologie Catholique*, 15 vols., Paris 1909-1950.
- EO* *Échos d'Orient*.
- EEBΣ* *Ἐπετηρὶς Ἐταιρείας Βυζαντινῶν Σπουδῶν*, Athènes.
- LMD* *La Maison Dieu*, Paris, 1945—.
- LTK* *Lexikon für Theologie und Kirche*, 11 vols., Fribourg, 1993-2001.
- MEPREO* *Messenger de l'Exarchat du Patriarcat Russe en Europe Occidentale*, Paris.
- OCP* *Orientalia Christiana Periodica*, Rome.
- OCA* *Orientalia Christiana Analecta*, Rome.
- ODB* A. KAZHDAN, etc., *Oxford Dictionary of Byzantium*, New York Oxford, 1992.
- PE* PAUL DE L'ÉVERGÉTIS, *Ἐνεργετινὸς ἤτοι Συναγωγὴ τῶν θεοφθόγγων ρημάτων καὶ διδασκαλιῶν τῶν θεοφόρων καὶ Ἁγίων Πατέρων*, 6<sup>e</sup> éd., Athènes 1992 = *Évergetinos ou Recueil des paroles inspirées et des enseignements des Pères saints et théophores*, trad. hiéromoine Nicolas Molinier, 4 vols., Monastère Saint-Antoine-Le-Grand & Monastère de Solan, 2009.

- PG *Patrologiae cursus completus, Series graeca*, éd. J-P. Migne, 166 vols., Paris 1857-66.
- PGL Lampe, *Patristic Greek Lexikon*, Oxford 1968.
- PL *Patrologiae cursus completus, Series latina*, éd. J-P. Migne, 222 vols., Paris 1844-80.
- PO *Patrologia Orientalis*, Paris, Turnhout 1907—.
- RAC *Reallexikon für Antike und Christentum*, Stuttgart 1950—.
- REB *Revue des Études Byzantines*, Paris.
- RP RHALLÈS & POTLÈS, *Σύνταγμα τῶν θ. καὶ ἰ. Κανόνων*, Athènes, 1852-1854.
- SC Sources Chrétiennes, Paris.
- SO Spiritualité Orientale, Abbaye de Bellefontaine.
- SÉTL Semaines d'Études Liturgiques, Conférences de l'Institut Saint-Serge, Paris.
- Synax. MACAIRE DE SIMONOS PÉTRA, *Le Synaxaire. Vies des saints de l'Église Orthodoxe*, 2<sup>e</sup> éd., 6 vols., Athènes-Mont Athos, 2008-2015.

Abréviations des sources, voir Bibliographie 1-2.

Les références des ouvrages cités dans la bibliographie sont indiquées de manière abrégée dans les notes.



## PRÉFACE

Dans le domaine des études byzantines, la liturgie est, jusqu'à nos jours, restée un domaine quelque peu marginal. Victime du cloisonnement des disciplines, celle-ci a fait l'objet le plus souvent d'études uniquement historiques ou, plus récemment, d'études de liturgies comparées. Mais on ne s'est guère préoccupé encore de sa place réelle dans la tradition théologico-spirituelle orthodoxe ainsi que dans la culture byzantine. Si bien que le regret, exprimé par Paul Florensky au début du *xx*<sup>e</sup> siècle au sujet de l'absence d'une véritable théologie liturgique, reste encore valable<sup>4</sup>. Cette carence a commencé d'être comblée dans les années qui précédèrent la Révolution par une école de brillants liturgistes russes comme Mansvetov, Dimitrievsky, Nikolsky, Karabinov, Skaballanovitch, qui préparèrent le terrain à une future théologie liturgique orthodoxe par de vastes études historiques gardant encore de nos jours toute leur valeur. Cette école russe a trouvé de savants disciples à Rome (J. Mateos, R. Taft et M. Arranz) et commence à porter quelques fruits proprement théologiques dans des travaux comme la thèse de A. SCHMEMMANN : *Introduction to liturgical Theology*, dans laquelle est tenté un essai de conceptualisation du culte. On peut toutefois déplorer que ce mouvement soit encore assez embryonnaire et remarquer que les éléments d'une véritable théologie liturgique, fondée sur la tradition patristique et digne de la profondeur de son objet, restent encore à forger.

La liturgie orthodoxe n'est pas une discipline annexe de la théologie, mais elle en est plutôt son application pratique et effectivement vécue, car la vraie foi est la norme de la « droite glorification ». Comme l'affirmait saint Grégoire de Nysse :

C'est dans la profession des Personnes divines que consiste l'essentiel du mystère de la religion, et dans la participation aux rites et aux symboles mystiques que se réalise le salut<sup>5</sup>.

C'est en nous fondant sur cet axiome et avec la volonté, certes bien ambitieuse, de montrer comment la théologie « post-chalcédonienne »<sup>6</sup> trouve son application dans la tradition ascétique et liturgique, que nous avons entrepris l'étude du *Triodion*. Parmi tous les autres livres liturgiques, le choix de celui-ci

---

4. *La colonne et le fondement de la vérité*. (coll. « Sophia »), tr. C. Andronikoff, Lausanne 1975, p. 196.

5. *Contre Eunome* III, 9, 56, éd. W. Jaeger, vol. 2. 2, Leiden 1960, p. 285.

6. Voir par ex. J. MEYENDORFF, *Le Christ dans la Théologie byzantine*, Paris 1969, p. 34sv.

s'imposait, car il est celui qui par son histoire représente le plus synthétiquement toute la tradition liturgique (Introduction, 1) et qui par son objet – la préparation à la fête de Pâques – manifeste le plus clairement que l'essence même de la liturgie chrétienne (que ce soit les sacrements proprement dits ou l'ensemble des activités liturgiques) est le *Mystère*<sup>7</sup>, c'est-à-dire : « l'accomplissement du grand dessein de Dieu de se réconcilier l'humanité dans le Christ et de l'appeler à la participation des biens célestes en faisant habiter en elle l'Esprit Saint qui l'initierait à une vie divine »<sup>8</sup>. Le Mystère liturgique est donc la réalisation de la déification, âme et corps, de la personne humaine par sa participation à la plénitude divino-humaine de la Personne du Christ, en son Corps, l'Église.

Le but de cette étude est de montrer que la période du Carême illustre de manière spécifique cette dimension mystagogique fondamentale du temps liturgique, et, qu'étant une transposition de l'ancienne préparation des catéchumènes à l'initiation pascale (Introduction, 2), tous les éléments qui la constituent – tant sur le plan hymnographique que sur le plan structurel – sont marqués de cette empreinte mystagogique et théandrique.

La théologie chrétienne du temps consiste en une antinomie irréductible entre le salut déjà accompli par le Christ, mais présent « dans le mystère », et l'attente de sa future manifestation une fois atteint le plérôme de l'humanité et de la course du temps. Le temps liturgique apparaît comme une application de cette antinomie, une transposition dans la durée de l'opération divino-humaine qui se réalise dans tous les actes de l'Église. C'est pour illustrer cette thèse, et à cause de la nécessité pratique de restreindre un sujet si vaste, que nous nous sommes limités ici à l'étude du seul Grand Carême et de sa période préparatoire, en laissant de côté la Grande Semaine qui est pourtant le point culminant du Triode. En effet, la plus grande partie de ce travail trouve sa cohérence en ce qu'il vise à montrer que la Grande Semaine – la participation mystérique à la Passion – est déjà présente à tout moment et dans tous les aspects du Carême. L'ascèse est une préparation, mais elle est aussi une communion au *Mystère du Christ* (Col 4, 3) et une Pâque anticipée, c'est-à-dire un acte théandrique. Cette limitation au Grand Carême se justifie d'autre part historiquement puisque ces deux parties ont

---

7. Au sens paulinien du dessein de salut, caché en Dieu depuis l'origine du monde, et qui est manifesté de manière plénière dans le Corps du Christ (Col. 1, 26-28). Loin de connoter un quelconque « secret », le concept de *Mystère* signifie plutôt le processus de la manifestation de Dieu dans l'Histoire du Salut, culminant dans l'union de l'homme avec Dieu, qui est actualisé dans la vie liturgique, pour laquelle la tradition ecclésiale a appliqué la terminologie des « mystères » helléniques. Nous employons donc ici le terme de « mystagogie » pour désigner d'une part cette insertion organique dans le « Mystère du Christ », et d'autre part le commentaire théologique et spirituel des rites et symboles. Cf. notamment L. BOUYER, *Mysterion* p. 13-30 et *Le Mystère pascal*, p. 420. Sur l'introduction de la terminologie initiatique chez les Pères, P. M. GY, « La notion chrétienne de l'initiation », p. 34-43.

8. H. I. DALMAIS, « Le Mystère, introduction à la théologie de la liturgie », p. 85.

toujours constitué deux périodes distinctes, aussi bien dans l'histoire de la fixation du jeûne pré-pascal que dans l'hymnographie (Grand Carême à Constantinople, Grande Semaine à Jérusalem).

Sur le plan proprement liturgique, nous avons voulu souligner ici l'intime compénétration de la forme et du contenu dans le *Triodion*, de l'hymnographie et des rubriques du *Typikon*. Trop souvent, on a limité l'étude théologique aux seuls textes liturgiques qui sont, on le sait, d'une extraordinaire richesse ; mais il convient de montrer que la forme elle-même leur est aussi inséparable que le corps l'est de l'âme, et que les règles du *Typikon* sont en fait également « mystagogiques », autant marquées de cette dimension divino-humaine que l'hymnologie. C'est pour cette raison que les parties de ce travail se divisent comme suit :

- \* L'INTRODUCTION rappelle tout d'abord les grands traits de l'évolution du Triode, en se fondant essentiellement sur l'étude de KARABINOV, *Postnaja Triod*, et un deuxième chapitre illustre la centralité du thème baptismal dans la tradition monastique et la liturgie.
- \* La PREMIÈRE PARTIE est une rapide étude des thèmes principaux de l'hymnographie du *Triodion*. En cherchant à être le plus concis possible, nous avons essayé de souligner le caractère théandrique des vertus à la pratique desquelles les fidèles sont alors appelés, et de replacer ces thèmes dans la tradition patristique, en nous référant de préférence aux Pères du IV<sup>e</sup> siècle et à leurs successeurs, ainsi qu'aux « Pères ascètes » dans la ligne des Pères du désert et de Jean Climaque. Il ne s'agit pas là d'une recherche des sources, ni même d'une exploitation exhaustive de l'hymnographie du *Triodion*, mais seulement d'une illustration du caractère profondément traditionnel et patristique de celle-ci.
- \* La DEUXIÈME PARTIE est réservée à l'étude du *Typikon* dans ses deux dimensions : les règles du jeûne et les rubriques des offices. Le jeûne est l'objet fondamental de l'ascèse du Carême, le thème central de la catéchèse hymnographique, et ses règles sont l'aboutissement d'une longue tradition. Aussi nous sommes-nous attachés à montrer comment l'hymnographie et le *Typikon* se complètent de manière particulièrement heureuse au sujet du jeûne : l'un engageant au jeûne du corps et l'autre au jeûne de l'âme. La seconde section de cette partie, qui occupe la plus grande place dans ce travail, est constituée par l'étude des offices du Carême, toujours dans le but de montrer leur dimension mystagogique et théandrique, ainsi que l'articulation entre le *Typikon* et l'hymnographie. Après quelques courts chapitres sur les caractères particuliers des offices au cours du Carême et un chapitre assez développé sur le système des lectures bibliques et patristiques, qui nous permet d'avancer

certaines hypothèses sur les fondements mêmes du temps liturgique, un long développement est consacré à l'analyse détaillée de chacun des offices, de leur caractère général, de leurs particularités quadragésimales et de leur signification dans l'ensemble de la représentation ascétique du temps dans le Triode. Cette deuxième partie se termine par un chapitre sur la place des saints et des fêtes fixes, dans lequel sont mises en évidence les implications spirituelles des règles techniques qui les commandent.

- \* La TROISIÈME PARTIE enfin s'attache à la combinaison des deux dimensions, hymnographique et rubricale, dans la structure même du Carême et dans sa continuité. Cependant, avant d'aborder l'étude de détail, il était nécessaire de considérer l'ensemble de la période du Triode de manière synthétique dans la perspective de la théologie du temps. Dans ce chapitre, le Grand Carême est mis en rapport avec l'ensemble du cycle mobile ainsi qu'avec la Semaine de la Passion, principalement à partir d'une réflexion sur le symbolisme des nombres. L'étude suivie de la période préparatoire et du Grand Carême, jusqu'au seuil de la Grande Semaine, le vendredi précédant le Samedi de Lazare, se trouve considérablement allégée puisque les parties précédentes ont permis d'aborder une grande partie des sujets. Elle vise principalement les commémorations particulières du Triode et tente de dégager la signification et la structure de cette préparation rythmée et progressive à Pâques. Cette dernière partie nous permet, surtout à propos de la fête de la Croix, de constater que la structure formelle du Triode est, elle aussi, profondément marquée par la mystagogie et l'anticipation de la Grande Semaine.

Cette division en trois parties distinctes entraîne quelques répétitions ; mais ce sera, nous l'espérons, au profit d'une plus grande clarté dans un sujet qui a précisément pour caractère de voir tous ses éléments s'interpénétrer étroitement et se renvoyer sans cesse l'un à l'autre.

Ce travail visant à dégager une interprétation théologique du Carême, notre perspective sur le *Triodion* a été essentiellement synchronique. Sans négliger les renseignements historiques que nous avons pu trouver, nous avons pris comme base de la recherche l'édition grecque courante du *Triodion*<sup>9</sup>.

Pour ce qui est du *Typikon*, la source principale utilisée est le *Typikon de Saint-Sabas*<sup>10</sup>, d'où sont issues les rubriques insérées dans le *Triodion* et qui reste

---

9. Cette édition reproduit les éditions plus anciennes de Venise, que nous prendrons en considération pour certains détails, ainsi que l'édition de Rome (1879), laquelle repose sur des manuscrits d'Italie du Sud.

10. Nous utilisons l'édition du Monastère de Saint-Sabas, parue en 2012 (et l'édition annotée du Monastère de Tatarnis, de 2010), substantiellement identique à celle de 1545, décrite par A. DIMITRIE-VSKY, *Opisanie*, I, p. 508.

aujourd'hui le *Typikon* officiel de l'Église russe et des monastères grecs. C'est surtout pour cet aspect de l'organisation et de la célébration des offices que le recours à la tradition vécue de la Sainte Montagne de l'Athos, telle qu'elle est consignée dans les *Typika* des monastères de Dionysiou et de Xiropotamou<sup>11</sup>, peut souvent éclairer les ambiguïtés ou les insuffisances des documents écrits (rappe-lons d'ailleurs que les livres liturgiques ont toujours été considérés comme des sortes de guides, d'aide-mémoire de la pratique, sans qu'ils ne puissent jamais totalement s'y substituer). Alors que pour ce qui est de l'hymnographie, nous nous sommes limités au seul *Triodion* imprimé, pour le *Typikon*, une étude comparée était nécessaire à une meilleure intelligence des usages liturgiques et monastiques. C'est pourquoi, à côté du *Typikon de Saint-Sabas* et de ses variantes éditées par Dimitrievsky, nous avons aussi utilisé les *Typika* du monastère de l'Évergétis à Constantinople et du monastère du Saint-Sauveur à Messine, tous deux du XII<sup>e</sup> siècle, comme étant les plus complets et les plus accessibles<sup>12</sup>. D'autres sources, plus partielles, comme l'*Hypotyposis* du Monastère de Stoudios (IX<sup>e</sup> s.), la *Diatyposis* d'Athanase l'Athonite (X<sup>e</sup> s.), le *Taktikon* de Nicon de la Montagne Noire (XI<sup>e</sup> s.), sont précieuses pour l'histoire du Triode. Lorsque cela était nécessaire, nous avons aussi exploité le *Typikon de la Grande Église* du X<sup>e</sup> siècle, les *Typika* des monastères byzantins et, avec plus de prudence, le *Typikon* paroissial actuel de Constantinople, issu de la réforme de 1838. Ces comparaisons des sources ne sont pas non plus systématiques, elles servent seulement à illustrer tel ou tel point de vue.

En présentant donc cette étude plus comme un essai sur la théologie et la spiritualité du Triode que comme un examen historique, nous espérons qu'elle procurera à ses lecteurs le goût d'approfondir les textes et la vie liturgique de l'Église et d'engager chaque année avec un zèle renouvelé le « bon combat » du Grand Carême, afin de communier à la glorieuse Résurrection de notre Dieu et Sauveur Jésus-Christ.

---

11. Ces deux *Typika*, comme les autres *Typika* athonites contemporains, qui sont pour la plupart inédits, constituent en fait des extensions du *Typikon de Saint-Sabas*. Nous avons aussi recours ici à la pratique du monastère de Simonos Pétra.

12. Comparaison et présentation des différents *Typika* liturgiques dans M. ARRANZ, « Les grandes étapes de la liturgie byzantine : Palestine, Byzance, Russie », p. 62sv.



# **INTRODUCTION**



## CHAPITRE PREMIER

# L'ÉVOLUTION DU TRIODION

Le *Triodion*<sup>1</sup> qui est actuellement utilisé dans l'Église Orthodoxe constitue l'aboutissement d'une longue évolution qui remonte aux origines du calendrier liturgique chrétien et garde dans sa structure les traces des principales étapes de celle-ci.

Dès le second siècle, les controverses violentes qui se déchaînèrent sur la question de la fixation de la date de Pâques en fonction de la Pâque juive, témoignent de l'importance que revêtait pour les chrétiens d'alors l'actualisation rituelle périodique de la mort et de la Résurrection du Christ<sup>2</sup>. Cette querelle pascale était d'autant plus importante qu'à cette époque où la persécution était la réalité quotidienne, la périodisation du temps liturgique restait encore embryonnaire et le jour de la Résurrection (Pâques et dimanche) constituait la seule fête distincte, d'ailleurs intimement liée à l'Eucharistie<sup>3</sup>. Il serait plutôt préférable de dire que le sentiment de proximité de la « fin », présente au cœur de l'histoire, était si fort, chaque instant si plein d'éternité du fait de la permanence de l'appel au martyr, que chaque jour était alors virtuellement un Grand Vendredi et une Pâque, une expérience complète et synthétique de la « vie en Christ » et de la Croix d'où rayonne la lumière du huitième jour. Le temps liturgique ne connaîtra justement des différenciations progressives que dans la mesure où cette réalité brûlante du martyr s'estompera pour laisser place à une « civilisation chrétienne », qui a essayé de concilier, souvent en vain, la vie du chrétien dans le monde et son aspiration à l'éternité.

La fin des persécutions et la paix constantinienne entraînèrent de profondes modifications dans la manière de concevoir la place du fidèle dans le monde. Le culte s'ouvrit aux larges foules, mais aussi aux négligents, aux mondains et aux dangers de voir piétiner les mystères par les indignes. C'est pourquoi, comme l'a bien montré le P. Alexandre Schmemmann<sup>4</sup>, la liturgie chrétienne changea alors profondément de forme pour mieux sauvegarder sa finalité essentielle. De la

---

1. Tout au long de ce travail, les termes *Triodion* (abrég. Tr.) et *Pentekostarion* désigneront les livres liturgiques, et les termes Triode et Pentecostaire, les périodes qui vont du Dimanche du Pharisien et du Publicain jusqu'à la Grande Semaine d'une part, et de Pâques à la Pentecôte d'autre part.

2. EUSÈBE DE CÉSARÉE, *Histoire ecclésiastique* V, 23-25, SC 41, 66-72. O. CASEL, *La fête de Pâques dans l'Église des Pères*, p. 29-36. Jusqu'à nos jours, Pâques reste « le centre de l'année ecclésiastique, le foyer où tout converge et la source de laquelle tout découle », L. BOUYER, *Le mystère pascal*, p. 9.

3. « Notre religion ne sépare pas les mystères », S. CYRILLE DE JÉRUSALEM, *Cat. XVI*, 4, PG 33, 924.

4. A. SCHMEMMANN, *Introduction to Liturgical Theology*, p. 133.

réunion de petites communautés, où l'on improvisait le plus souvent les prières toutes brûlantes de l'impatience eschatologique des martyrs, on est passé à une dramatisation rituelle et mystagogique de la « vie en Christ » et de la participation à son mystère théandrique<sup>5</sup>. On différencia de plus en plus en moments séparés les commémorations des étapes principales de la vie terrestre du Christ de manière à la résumer dans l'année<sup>6</sup>. Puis on compléta l'année liturgique par les fêtes de la Vierge et des saints toujours dans le même but fondamental : initier les chrétiens à la vie divine et à l'éternité par la communion, dans le Corps mystique de l'Église, à l'humanité transfigurée du Christ et des saints. Le monde désormais pacifié par l'empereur chrétien – la Croix apparaissant triomphalement dans tout l'univers à la tête des armées chrétiennes, sur tous les bâtiments publics et dans toutes les maisons –, le danger était grand de voir l'idéal eschatologique des martyrs et des premiers chrétiens soumis à l'esprit du monde et la Jérusalem céleste remplacée par la *Polis*, toute chrétienne qu'elle fût devenue. C'est pourquoi le « Baptême du sang » des martyrs<sup>7</sup> fit place au « Baptême des larmes »<sup>8</sup> et au « martyre de la conscience »<sup>9</sup> des ascètes, qui fuyaient vers les déserts pour anticiper dès ce monde le Royaume éternel.

La tradition spirituelle se développera désormais selon ces deux modalités antinomiques : la dimension triomphale de la civilisation chrétienne, qui assume dès maintenant le monde pour le transfigurer<sup>10</sup>, et l'attente gémissante du moine, étranger *dans cette vallée de larmes* (Ps 83,7), de la future Parousie de l'Époux. L'histoire de la liturgie byzantine est un fidèle reflet de cette dialectique ; elle a essentiellement consisté en une synthèse progressive de ces deux tendances que l'on pourrait croire au premier abord radicalement opposées.

Dans les métropoles et surtout à Constantinople s'est développé l'office cathédral ou *asmatikos*<sup>11</sup> qui laissait une large place aux chants, à l'éclat des grandes cérémonies et multipliait les fêtes pour manifester ici et maintenant la dimension

5. Excellente analyse du thème de la Rédemption et de la centralité du Christ dans l'hymnographie byzantine dans B. GHIUȘ, *Taina Răscumparării în inmografia ortodoxă* et J. TYCIAK, *Das Herrenmysterium im byzantinischen Kirchenjahr*.

6. Le même phénomène aura lieu pour la Liturgie eucharistique qui sera de plus en plus soumise à une interprétation visant à faire correspondre chaque détail de l'action liturgique à un épisode de la vie du Christ, cf. H. J. SCHULZ, *Die byzantinische Liturgie* et R. BORNERT, *Les commentaires byzantins de la divine Liturgie*, p. 173-180.

7. GRÉGOIRE DE NAZIANZE, *Discours 39*, 17, SC 358, 189 ; JEAN CHRYSOSTOME, *Panegyrique de saint Lucien*, 2, PG 50, 522.

8. *Ibid.*

9. Cf. *infra* p. 28, n. & p. 174, n. 135.

10. M. H. SHEPHERD, « Liturgical expressions of the Constantinian Triumph », p. 69sv.

11. O. STRUNK, « The Byzantine office at Hagia Sophia », p. 175sv ; J. MATEOS, « Quelques problèmes de l'Orthros byzantin », p. 204 ; C. HANNICK, « Étude sur l'ἀκολουθία ἀσματική » ; E. ANTONIADIS, « Περὶ τοῦ ἀσματικοῦ ἢ βυζαντινοῦ κοσμικοῦ τυπικοῦ τῶν ἀκολουθιῶν τῆς ὀλονυκτίου προσευχῆς » ; S. PARENTI, « The Cathedral Rite of Constantinople... ».

universelle de la Résurrection du Christ. C'est ce que l'on pourrait appeler le «pôle théophanique».

Simultanément dans les monastères d'Égypte, du Sinaï et de Palestine prenait corps un office de caractère plus austère où les chants étaient le plus souvent bannis<sup>12</sup> pour laisser la place principale à la récitation des psaumes et à la lecture méditée de l'Écriture sainte<sup>13</sup>. Les règles de jeûne se transformèrent alors en de véritables rites, les offices s'allongèrent et prirent un caractère de plus en plus pénitentiel, etc. Cet aspect, que l'on pourrait appeler «pôle ascétique», n'excluait cependant pas le caractère lumineux du précédent; mais il l'a en fait progressivement assimilé, en manifestant ainsi que si le Christ est ressuscité, il faut toutefois se purifier et lutter contre tout ce qui n'est pas en nous «christifié», marqué du signe de la Croix, afin de participer en plénitude à la gloire de son Second Avènement.

C'est à partir du ix<sup>e</sup> siècle que cet office – qui avait pris sa forme la plus achevée au monastère de Saint-Sabas en Palestine – fut importé à Constantinople et fusionna peu à peu avec l'office *asmatikos* principalement grâce à l'œuvre des moines du monastère de Stoudios. À cette époque de la liquidation définitive de l'iconoclasme – qui avait entraîné nombre de bouleversements dans les observances liturgiques et nécessitait certains développements nouveaux (comme l'extension du cycle des saints) – le monachisme urbain connut un fleurissement inconnu jusqu'alors. Celui-ci appelait une certaine accommodation de la rigueur ascétique palestinienne aux conditions particulières de la vie des moines dans la capitale, aussi saint Théodore Stoudite adapta-t-il le *Typikon* sabaïte en le modifiant par certains traits de l'office *asmatikos* (comme l'addition des prières litaniques et des prières sacerdotales)<sup>14</sup>. La fin des grandes hérésies christologiques correspondait donc (ce n'était d'ailleurs pas fortuit) à la fusion des deux pôles, théophanique et ascétique, constantinopolitain et palestinien, de la spiritualité liturgique en une vaste synthèse, à la fois rituelle, théologique et spirituelle, dont le joyau et le meilleur témoin est précisément le *Triodion*.

---

12. Le témoignage le plus frappant de cette hostilité des moines anciens envers le chant des hymnes se trouve dans le récit de la visite de Sophrone de Jérusalem et Jean Moschos à l'abbé Nil du Sinaï, A. LONGO, «La Narrazione degli Abba Giovanni e Sofronio...», p. 264sv. Car le chant dessèche la componction, compagne la plus précieuse du moine, cf. *Apophtegme* Abba Pambo (PE II, 11, p. 41sv); S. FRØYSHOV «La réticence à l'hymnographie...». Sur l'histoire de l'office byzantin à partir de cette ancienne tradition jusqu'à l'intégration par les moines de la dimension théophanique de la liturgie, voir M. ARRANZ, «Les grandes étapes de la liturgie byzantine», p. 48sv, – «Office divin en Orient» *DSp.* XI, 707-720; N. EGENDER, «Introduction» à *La Prière des Heures*, p. 25-49; R. TAFT, *La liturgie des Heures...* p. 75-82, 268-285.

13. D. BURTON-CHRISTIE, *The Word in the Desert*, p. 124-146; A. DE VOGUË, «Psalmodyer n'est pas prier».

14. M. ARRANZ, art. cit., p. 64.

## 1. LES ÉTAPES DE LA FORMATION DU CYCLE DU TRIODE

La structure actuelle du *Triodion* garde les traces des principales étapes de la constitution du cycle mobile, en révélant de cette manière la profonde continuité et l'harmonie qui ont guidé l'histoire, pourtant riche et mouvementée, de la liturgie byzantine. Chaque génération chrétienne a apporté sa contribution et son génie propre à la composition de ce livre liturgique, en introduisant de nouveaux éléments ou en adaptant ce qu'elle trouvait, de manière à perpétuer de façon dynamique et vivante le propos essentiel du cycle de préparation à Pâques : la purification des fidèles avant l'actualisation annuelle de l'expérience initiatique de leur baptême<sup>15</sup>.

L'origine du Triode se confond avec celle du jeûne préparatoire à Pâques. Celui-ci trouve son fondement dans l'Écriture et fut institué dès l'époque apostolique<sup>16</sup>. Jusqu'au III<sup>e</sup> siècle, le jeûne pascal resta de longueur variable selon les communautés, mais il se trouvait le plus souvent limité à un ou deux jours avant Pâques<sup>17</sup>. On l'étendit ensuite progressivement à toute la semaine qui précède la Résurrection<sup>18</sup>. Cette mesure correspondait si bien aux aspirations ascétiques naissantes des fidèles qu'à la fin du III<sup>e</sup> siècle le « jeûne de la Grande Semaine » se trouvait observé universellement, tout en admettant de grandes différences selon les régions<sup>19</sup>.

Une fois définie dans sa forme générale, la Grande Semaine a développé son contenu liturgique et différencié chacun des jours qui acheminent vers Pâques,

---

15. Dans sa brève synthèse sur l'évolution du cycle pascal F. BRADSHAW distingue trois phases : alors que, pendant les trois premiers siècles, on commémorait de manière unitive le mystère pascal, on assiste à partir du IV<sup>e</sup> s., surtout à Jérusalem, à la création de célébrations commémoratives, mais non dramatisées ; puis, au Moyen Âge, on donna un caractère de plus en plus « représentationnel » à ces commémoraisons, en cherchant à reproduire tous les événements de la Passion, « Easter in Christian Tradition ».

16. Par ex. Mt 9, 15. Pour un exposé des fondements scripturaires du jeûne, Pl. DSEILLE, « Jeûne », *DSp* 8, 1165-1168 ; R. ARBESMANN, « Fasten », p. 452-454, 471-474. F. FUNK, « Die Entwicklung des Osterfestes », p. 241sv ; A. RAHLFS, « Die altestamentlichen Lektionen der griechischen Kirche », p. 172sv. ; KARABINOV, *Постная Трпюдь*, 1910, p. 6.

17. IRÉNÉE DE LYON, *Ep. à Victor* évêque de Rome dans EUSÈBE, *Hist. ecclés.*, V, xxiv, 12, SC 41, 70. S. Irénée conclut en disant : « La différence du jeûne confirme l'accord de la foi ». Chez TERTULLIEN on trouve deux jours de jeûne obligatoire : le Grand Vendredi et le Grand Samedi, *De Jejuniis* 14, PL 2, 973, cf. E. VACANDARD, « Carême (Jeûne) », p. 1724-1728 ; L. DUCHESNE, *Origines du culte chrétien*, p. 254.

18. *Const. Apost.* V, 18, SC 329, 258 ; DENYS D'ALEXANDRIE, *Ep. à Basilide*, PG 10, 1277 : Du lundi au jeudi, on ne mangeait que du pain avec du sel et on ne buvait que de l'eau. Le vendredi et le samedi, on s'abstenait totalement de nourriture et de boisson, jusqu'au chant du coq. D'après ARBESMANN, le jeûne de Pâques se serait développé en Syrie pendant le III<sup>e</sup> s. jusqu'à s'étendre à six jours, « Fastage », col. 512-514. Nouvelle hypothèse, T. TALLEY, *Les origines de l'année liturgique*, p. 42-47.

19. DENYS D'ALEXANDRIE, *ibid.*, THÉODOROU, 26, n. 4 ; RAHLFS, 172sv ; FUNK, 243sv.

principalement à Jérusalem à partir du IV<sup>e</sup> siècle<sup>20</sup>. Cette localisation de la composition du *Triodion* s'est poursuivie pendant toute son histoire en changeant de centre et par conséquent de caractère selon les époques. C'est là l'origine de la distinction que l'on aura souvent à remarquer ici entre l'influence de Jérusalem et celle de Constantinople. Distinction qui recouvre pour une part celle de l'actualisation dramatisée des événements cruciaux de l'économie pendant la Grande Semaine (Jérusalem) et de la préparation ascétique et spirituelle du Grand Carême (Constantinople); mais qui ne représente pas toutefois une stricte dichotomie : l'influence de Jérusalem se faisant également sentir pendant le Carême, comme celle de Constantinople pendant la Grande Semaine.

Plus on s'éloignait des temps apostoliques, plus l'exigence de purification pour se préparer dignement à Pâques s'imposait comme le corollaire du martyre. En s'ouvrant à des adeptes toujours plus nombreux, les exigences évangéliques risquaient déjà d'être édulcorées, aussi les plus zélés d'entre les chrétiens des III<sup>e</sup>-IV<sup>e</sup> siècles allongèrent-ils spontanément leur jeûne pascal et les évêques ne tardèrent-ils pas à sanctionner ces mesures dans leurs églises afin de rappeler leurs ouailles à la vigilance<sup>21</sup>. Cette ardeur pour étendre le jeûne s'associait au désir de chacun de s'unir au Christ, non seulement dans sa Passion, mais aussi dans tous les épisodes de sa vie terrestre, si bien que le jeûne pascal ne tarda pas à s'étendre aux quarante jours qui constituent aujourd'hui le Carême proprement dit et à être interprété comme une imitation du jeûne du Christ au désert<sup>22</sup>.

La Quarantaine, ou plutôt le jeûne de six semaines avant Pâques, se répandit dans tout le monde chrétien dans le courant du IV<sup>e</sup> siècle. Selon la thèse récemment avancée par T. Talley<sup>23</sup>, alors qu'à Jérusalem on ne jeûnait que pendant la Semaine de la Passion, à Alexandrie on observait, depuis le III<sup>e</sup> siècle, un jeûne de six semaines, à partir du 7 janvier, commémorant le jeûne du Christ

---

20. ÉTHÉRIE (Égérie), *Journal de voyage*, Introduction par H. PÉTRÉ, SC 21, 64-70; J. B. THIBAUT, *Ordre des offices de la Semaine sainte à Jérusalem du IV<sup>e</sup> au X<sup>e</sup> s.* Sur l'importance de Jérusalem dans le développement des fêtes et rites, A. BAUMSTARK, « Liturgie comparée », p. 6, 24, 52, 61, etc. Synthèse des découvertes récentes dans S. FRØYSHOV, « Rite of Jerusalem ». Le rôle déterminant de Jérusalem pour ce qui concerne la fixation du Carême est mis en doute par T. J. TALLEY, 194-200.

21. Selon les paroles d'Abba Théon rapportées par CASSIEN, c'est parce que les chrétiens se sont écartés de la foi des Apôtres et s'occupent des affaires de ce monde que les évêques instituèrent le Carême, afin de les rappeler à l'ascèse et au repentir, *Conférences XXI*, 30, SC 64, 105; voir aussi JEAN CHRYSOSTOME, *Hom. III contre les Juifs*, 4, PG 48, 867.

22. D'après T. J. TALLEY (208-214), l'imitation du jeûne de quarante jours du Christ au désert n'avait lieu qu'à Alexandrie, à l'occasion du jeûne de six semaines après la Théophanie; mais celle-ci s'étendit au Carême lorsque cette période fut déplacée avant Pâques. Les témoignages patristiques affirmant l'institution apostolique du Carême (ORIGÈNE, *Hom. sur le Lévitique X*, 2, SC 287, 139; LÉON LE GRAND, *In Quadrages.* VI, 2, PL 54, 633; JÉRÔME, *Ep. XLI ad Marcella*, PL 22, 475) sont probablement des interpolations ultérieures, VACANDARD, 124sv. Mais nous verrons plus loin que la signification spirituelle de la Quarantaine justifiait au fond une telle attribution, à une époque où l'histoire était considérée comme une image mobile d'une vérité spirituelle permanente.

23. T. J. TALLEY, 179-247.

au désert après son baptême<sup>24</sup>. Cette période était clôturée par la célébration des baptêmes, le vendredi de la sixième semaine – jour où le Christ aurait baptisé ses disciples – et par la commémoration de la résurrection de Lazare et de l'entrée du Christ à Jérusalem, le samedi et le dimanche. Le jeûne et la célébration des baptêmes auraient donc été initialement séparés de la fête de Pâques, au moins dans la métropole égyptienne, car à Rome ils lui étaient associés depuis longtemps. Les *Lettres festales*, délivrées le jour de l'Épiphanie par saint Athanase d'Alexandrie pour annoncer la date de Pâques et le début du jeûne, témoignent clairement de l'évolution de cette pratique, et du passage du jeûne de six jours au jeûne de quarante jours ou de six semaines, à partir de 330<sup>25</sup>. C'est ce qui permettrait d'expliquer la distinction entre la période ascétique de la Quarantaine et la dimension christologique de la Grande Semaine, qui est restée un élément essentiel de l'éthos liturgique de l'Église jusqu'à nos jours.

Quoi qu'il en soit de l'origine de cette période de jeûne prépaschal, il est avéré que, probablement sous l'influence des usages déjà bien instaurés dans d'autres Églises, l'assimilation des deux périodes se trouvait réalisée vers 385, tant à Alexandrie<sup>26</sup> qu'à Jérusalem (Égérie). On pouvait cependant constater de grandes différences d'une région à l'autre dans la manière d'évaluer la durée du Carême<sup>27</sup>. Deux compts principaux étaient alors distingués.

---

24. Selon T. J. TALLEY, *idem*, p. 217-223 et «The Origin of Lent at Alexandria», pendant ce jeûne de la Théophanie on lisait l'Évangile de Marc, et notamment les péricopes de l'«Évangile secret», qui, d'après Clément d'Alexandrie, préparaient à l'initiation «aux mystères plus augustes», donc probablement au baptême. Cette lecture cursive s'achevait par le récit de l'entrée du Christ à Jérusalem, qui se trouvait nettement distinguée de la Passion. L'usage de commencer alors la célébration de la Grande Semaine à Jérusalem, noté par la pèlerine Égérie en 389, ne serait donc pas, d'après cette hypothèse, issu de la Ville sainte, mais correspondrait à l'ancienne pratique alexandrine, importée de Constantinople à Jérusalem, à la demande des pèlerins. Cette thèse semblerait expliquer la pratique byzantine de célébrer les baptêmes et de chanter le *Vous tous qui avez été baptisés dans le Christ* le Samedi de Lazare. Pour séduisante qu'elle soit, cette explication de T. J. Talley est critiquée par certains spécialistes, N. V. RUSSO, «Early History of Lent», p. 22-25 et S. VERHELST, «Histoire ancienne de la durée du carême à Jérusalem», p. 31 et 40, ce dernier soutenant que la quarantaine était déjà associée au jeûne pré-pascal vers 240, lorsqu'Origène prêcha en Palestine. .

25. Il semble que c'est lorsqu'il se trouvait en exil à Rome, en 340, que S. Athanase, s'étant vu reprocher qu'à Alexandrie on n'observait pas les Quarante jours avant Pâques, écrivit à son ami S. Sérapion de Thmuis, auquel il avait confié le gouvernement de l'Église, de prescrire pour l'année suivante le jeûne de Carême : «car c'est une honte que quand tout le monde le fait, seuls ceux qui sont en Égypte prennent leur aise au lieu de jeûner» dans J. Th. LEFORT, «Les lettres festales de saint Athanase» *Bulletin de la Classe des Lettres de l'Académie Royale de Belgique* 39 (1953), p. 654-656 ; TALLEY, *Les origines...* p. 186-187 ; DUCHESNE, *op. cit.*, p. 232, A. RAHLFS, 174.

26. Comme en témoigne le récit du miracle accompli par Abba Horsière, successeur de S. Pachôme, à la demande de l'archevêque Théophile, lorsqu'on célébra pour la première fois les baptêmes la veille de Pâques à Alexandrie, TALLEY, 215-217.

27. SOCRATE, *Hist. Ecclés.*, V, 22, PG 67, 633 ; SOZOMÈNE, *Hist. ecclés.* VII, 10, PG 67, 1477. KARABINOV, 13-14 ; A. BAUMSTARK, 215-217

Le COMPUT PALESTINIEN, qui était observé en outre en Illyrie, en Occident, en Grèce, en Égypte et en Libye<sup>28</sup>, semble le plus ancien. Il comprenait six semaines de Carême y compris la Grande Semaine, en incluant les jours non-jeûnés (les samedis et dimanches) et s'arrêtait le Grand Jeudi : permettant ainsi de distinguer le jeûne de Carême du jeûne pascal originel de deux jours. Ce comput considérait davantage l'espace de temps que les jours effectivement jeûnés pour évaluer les quarante jours.

Presque en même temps se constituait le COMPUT ANTIOCHIEN, qui excluait pour sa part les jours non-jeûnés et le jeûne pascal de la Quarantaine<sup>29</sup>. Il considérait seulement les jours effectifs de jeûne et contribua de ce fait à l'allongement de la période préparatoire à Pâques de façon à la faire correspondre aux quarante jours du Christ dans le désert, distincts de la Semaine de la Passion. C'est ainsi qu'au seuil de la Grande Semaine (vers 390), saint Jean Chrysostome pouvait exhorter le peuple d'Antioche à renouveler leur effort :

Voici que nous sommes enfin arrivés à la fin de la sainte Quarantaine, que nous avons achevé la navigation du jeûne et que grâce à Dieu nous touchons au port... Maintenant que nous sommes parvenus à la Grande Semaine, il nous faut forcer plus que jamais la course du jeûne<sup>30</sup>.

D'abord localisé en Asie Mineure et à Constantinople, ce type de comput ne tarda pas à remplacer le type palestinien et à s'étendre dans tout l'Orient orthodoxe au cours des IV<sup>e</sup> et V<sup>e</sup> siècles.

La durée et la structure du Carême seront encore modifiées par la suite, pour faire correspondre celui-ci de manière plus réaliste au symbolisme des quarante jours, ainsi que pour ménager une entrée progressive dans le jeûne<sup>31</sup>. Cette question de la fixation des limites du Carême sera encore l'objet d'ardentes discussions aux VII<sup>e</sup> et VIII<sup>e</sup> siècles, à propos de la huitième semaine de jeûne<sup>32</sup>. Cette querelle, sur laquelle on reviendra plus bas, fut l'occasion d'instaurer la Semaine de la Tyrophagie (des Laitages) et permit le développement de la période préparatoire au Carême. Mais on peut aussi attribuer la cause de cette extension du Triode au même zèle des fidèles qui avait fait étendre le jeûne de la Grande Semaine aux quarante jours du Carême<sup>33</sup>.

---

28. SOCRATE, *ibid.*, PG 67, 534; SOZOMÈNE, *ibid.*, PG 67, 1477; EUSÈBE DE CÉSARÉE, *Sur la Pâque* 4, 5, PG 24, 697; 690; CYRILLE DE JÉRUSALEM, *Catéchèse* IV, 3, PG 33, 457; BAUMSTARK, 218.

29. *Const. Apost.* V, 13, 3, SC 329, 247; J. CHRYS., *Hom. sur la Genèse* XI, 2, PG 53, 92, ; KARABINOV, 13-14; VACANDARD, 1728-1729.

30. *Hom. XXX sur la Genèse*, 1, PG 53, 273.

31. Voir *infra* p 357sv ; 361sv. & 385sv.

32. KARABINOV, 21. voir *infra* p. 385sv.

33. Cf. l'anecdote, rapportée par THÉOPHANE dans sa *Chronographie*, éd. Bonn 1839, p. 349; tr. Mango, Oxford 1997, p. 326, selon laquelle ce fut le peuple qui aurait imposé lui-même une semaine supplémentaire de jeûne; voir *infra* p. 385; KARABINOV, 21; RAHLFS, 201-203.

Aux IX<sup>e</sup> et X<sup>e</sup> siècles, Constantinople fut le centre où s'étendit encore de deux semaines supplémentaires cette période préparatoire<sup>34</sup>. Et c'est seulement au XII<sup>e</sup> siècle que celle-ci trouva sa forme actuelle par la fixation du Dimanche du Pharisien et du Publicain<sup>35</sup>.

Tandis que s'élaborait à Constantinople la structure formelle du Triode, à Jérusalem on poursuivait la composition de son contenu, laquelle avait été commencée dès le IV<sup>e</sup> siècle. Cette entreprise consista d'abord dans le choix d'un système de lecture de l'Ancien et du Nouveau Testament qui puisse couvrir en premier lieu la Grande Semaine puis le Carême<sup>36</sup>. Au IV<sup>e</sup> siècle, on s'attacha surtout aux lectures de la Semaine de la Passion<sup>37</sup> et ce système fut complété entre le V<sup>e</sup> et le VII<sup>e</sup> siècle<sup>38</sup>. Lors de la synthèse byzantine des IX<sup>e</sup> et X<sup>e</sup> siècles, le cycle palestinien des lectures choisies du Nouveau Testament fut abandonné au profit des lectures cursives de Constantinople qui s'étendaient sur toute l'année<sup>39</sup>, et celui des péripopes de l'Ancien Testament subit quelques modifications, principalement en ce qui concerne le Grand Carême. De sorte que le système palestinien des lectures a laissé aujourd'hui des traces plutôt dans la Grande Semaine et n'apparaît qu'indirectement pendant la Quarantaine, où demeurent des pièces hymnographiques qui en ont été inspirées (les *idiomèles*)<sup>40</sup>.

À partir du V<sup>e</sup> siècle et jusqu'au XIV<sup>e</sup> siècle, la composition du contenu du *Triodion* s'est confondue avec la grande période de création poétique byzantine. Simultanément à la mise en place des articulations fondamentales du cycle liturgique (comme la distinction jours de jeûne/samedi, dimanche), on passait de la psalmodie responsoriale puis antiphonée des premiers moines au *troparion* et à la création hymnologique originale, destinée à introduire, commenter et amplifier les périodes du temps liturgique.

Jusqu'au IV<sup>e</sup> siècle, l'office liturgique de Carême ne consista guère qu'en la lecture de psaumes et dans le chant d'un tropaire idiomèle le dimanche<sup>41</sup>. Ensuite, à Constantinople, on associa systématiquement un tropaire à chaque lecture prophétique de l'office de la *Trithekté*, de sorte que cette série de tropaires est probablement la couche rédactionnelle la plus ancienne du *Triodion* (VI<sup>e</sup> siècle)<sup>42</sup>. En

34. *Typ. G. E* (Ms p.), p. 2 ; KARABINOV, 23, voir infra p. 388sv.

35. KARABINOV *ibid.* Dès le X<sup>e</sup> s., apparaissent des manuscrits avec le titre et approximativement la forme actuelle du *Triodion*, liste des codices dans THÉODOROU, *Μορφωτική ἄζια*, p. 33.

36. RAHLFS, 175-178.

37. ATHANASE D'ALEXANDRIE, *Ep. festale* IV, PG 26, 1377 ; CYRILLE JÉRUSALEM, *Cat. XVIII*, PG 33, 1057 ; THÉODOROU, 35.

38. RAHLFS, 206sv.

39. Voir infra p. 198sv.

40. Voir infra p. 201 ; d'après l'*Évangélaire Sinai* 210.

41. Il faut mettre à part les antiphones du G. Ve. et certaines pièces de la Grande Semaine, originaires de Jérusalem, qui semblent d'une haute antiquité, KARABINOV, 84.

42. Attribués à S. Auxence (*Synaxaire* 14 fév., t. 2, p. 526), les tropaires furent introduits dans l'office à partir du VII<sup>e</sup> s., K. MITSAKIS, *Βυζαντινὴ ὑμνογραφία*, p. 72-77 ; E. WELLESZ, *A History of*

Palestine, on en vint à joindre des pièces poétiques à l'office monastique et, peu à peu, à insérer des tropaires dans les cantiques scripturaires qui étaient chantés à l'Orthros, au moins depuis le VI<sup>e</sup> siècle<sup>43</sup>.

N. Cappuyns, dans sa thèse restée inédite<sup>44</sup>, a classé les manuscrits du Triodion en trois rédactions distinctes, correspondant aux trois grandes périodes de la création hymnologique : 1. le type oriental ou hiérosolymitain, 2. le type constantinopolitain non stoudite, 3. le type constantinopolitain stoudite. Le *Triodion* imprimé est une synthèse de ces trois rédactions, mais il laisse, tout au moins pour le Carême, une place plus importante au troisième type.

## 2. L'ÉVOLUTION DE L'HYMNOGRAPHIE DU TRIODION

Aux VI<sup>e</sup>-VII<sup>e</sup> siècles, sur l'armature constituée par le cycle des lectures et ses quelques commentaires poétiques, saint Romanos le Mélode et ses imitateurs composèrent des *kontakia* pour les principales fêtes qui étaient alors fixées (c'est-à-dire surtout pour la Grande Semaine)<sup>45</sup>. Toutefois, dès le VII<sup>e</sup> siècle, le centre principal de la création poétique passe en Palestine et le *kontakion* se voit progressivement remplacé par les canons poétiques, jusqu'à ne plus demeurer que comme un vestige après la sixième ode<sup>46</sup>. Le caractère brillant et spectaculaire que prenait l'exécution du *kontakion* à la Grande Église s'efface peu à peu pour donner au *Triodion* l'atmosphère ascétique et monastique qu'on lui connaît et qui s'étendra finalement sur toute l'année liturgique.

### Rédaction palestinienne

Pendant cette période hiérosolymitaine, les hymnographes se sont avant tout consacrés à la composition des pièces pour la Grande Semaine. Au VII<sup>e</sup> siècle, on remarque surtout saint Sophrone, patriarche de Jérusalem, qui rédigea une part

---

*Byzantine Music*, p. 171-179 ; KARABINOV, 78.

43. Sur l'évolution du Canon et la disparition progressive de son fondement scripturaire, voir N. EGENDER, « Introduction », p. 134-137.

44. N. CAPPUYNS, *Le Triodion...*, résumée dans « L'histoire des livres liturgiques grecs », p. 470-473. Cette nomenclature a été renouvelée par les études de G. BERTONNIÈRE, *The Sundays of Lent in the Triodion...*, p. 33-43, 107-117, et d'A. QUINLAN, « Triodia Manuscripts. The Problems of Classification », p. 141-152.

45. Sur Romanos, voir notamment : J. GROSDIDIER DE MATONS, *Romanos le Mélode et les origines de la poésie religieuse à Byzance* et J. Koder, « Romanos » dans J. CONTICELLO éd., *La Théologie Byzantine et sa tradition*, t. 1, Turnhout 2015, p. 116-198. Certains de ses *Kontakia* subsistent, à l'état fragmentaire, dans le *Triodion* actuel, KARABINOV, 82-83. On lui attribue aussi trois tropaires qui devaient faire autrefois partie de ses *kontakia*.

46. KARABINOV, 65-77 ; M. SKABALLANOVITCH, *Толковый Типиконъ I*, p. 368-371 ; WELLESZ, 157sv.

importante des tropaires idiomèles de la Semaine de la Passion<sup>47</sup>. C'est plutôt vers la fin du VII<sup>e</sup> siècle et pendant le VIII<sup>e</sup> siècle que l'on peut situer la grande floraison de l'hymnographie palestinienne.

Saint André de Crète († 740) fut un des tout premiers et l'un des plus brillants compositeurs de canons<sup>48</sup>. Il en aurait rédigé environ soixante-dix, dont il ne reste que quelques-uns dans le *Triodion* imprimé<sup>49</sup>. Son œuvre essentielle et la raison pour laquelle l'Église byzantine le vénère spécialement est bien sûr son Grand Canon qui est chanté intégralement le Jeudi de la cinquième semaine et partiellement aux Grandes Complies des cinq jours de la première semaine de Carême<sup>50</sup>.

À la suite de saint André de Crète, et pendant presque un siècle, la Laure de Saint-Sabas près de Jérusalem fut le creuset d'où sortirent simultanément les règles ascétiques et disciplinaires du *Typikon* et les nombreuses compositions poétiques, dues surtout à la plume de Jean Damascène et de Cosmas de Maïouma. C'est là qu'il faudra chercher l'origine des correspondances que nous aurons l'occasion d'établir entre les prescriptions du *Typikon*, l'aspect formel du *Triodion* et son contenu hymnographique<sup>51</sup>.

Saint Jean Damascène († 753)<sup>52</sup>, appelé le « coryphée du chœur des mélodes », fut le proluxe initiateur de cette école de Saint-Sabas. Simultanément à sa grande œuvre de synthèse théologique de la tradition antérieure, il fut l'organisateur, plutôt que le créateur, en un ensemble cohérent de nombreux éléments liturgiques qui restaient jusque-là épars<sup>53</sup>. Il est désormais admis qu'il n'est pas

47. On lui attribue : les idiomèles du Sa. V, du Dim. Palm., des G. Lu., G. Ma., G. Je., G. Ve. et des Heures Royales du G. Ve., cf. KARABINOV, 64-98. Liste des pièces qui lui sont attribuées dans les livres liturgiques dans E. FOLLIERI, *Initia* Va, 304. Sur S. Sophrone, voir *Synax.* 11 mars, t. 4, p. 100-104; C. VON SCHÖNBORN, *Sophrone de Jérusalem*.

48. André de Crète fut le premier compositeur de canons triodes, si bien que Théodore s'inspire abondamment de ses œuvres, KARABINOV, 99-101, 156-163, T. CHYDIS, *Ἀνδρέας ὁ Κρήτης, ὁ πρῶτος κανονογράφος*, Athènes 1949. Le signe distinctif de l'ancienneté des pièces qui lui sont attribuées est que ses canons n'omettent jamais la 2<sup>e</sup> ode. De plus, il cite littéralement les odes scripturaires dans ses *hirmoi* et garde le thème de l'ode dans les tropaires, habitude qui se perdra progressivement chez les mélodes postérieurs. Listes des œuvres conservées dans les livres liturgiques, FOLLIERI Va, 253-254. Sur la relation entre le style de ses homélies et du Grand Canon, M. CUNNINGHAM, « Andrew of Crete. A High-Style Preacher of the Eighth Century », p. 289. Sur sa vie réfs. infra p. 484, n. 82.

49. Outre le Grand Canon, il est aussi l'auteur des stichères des Vêpres du Dim. Palmes, d'un canon sur le jeûne du Me. Tyro., des canons des Complies du Ve. VI, et des canons triodes des G. Lu, G. Ma et G. Me aux Complies. Dans les manuscrits, on trouve aussi un canon pour le Dim. Palmes, KARABINOV, 100sv; FOLLIERI Va, 253-254.

50. Cf. infra p. 417 & 483sv.

51. N. EGENDER, « La formation et l'influence du *Typikon* liturgique de Saint-Sabas ».

52. Cf. V. KONTOUMA CONTICELLO, « Jean Damascène » dans GOMET, *Dictionnaire des Philosophes Antiques*, t. 3, Paris 2005, p. 981-1012 et SC 535, 11-30; A. LOUTH, *Saint John Damascene*, p. 252-283. Sur son œuvre hymnographique : C. ÉMERAU, EO (1923), 434-439, (1924) 276-280; S. EUSTRA-TIADÈS, « Ὁ ἅγιος Ἰωάννης ὁ Δαμασκηνός ». Liste des pièces : FOLLIERI Va, 276-277.

53. On a retrouvé la première couche d'hymnes de la Résurrection dans le *Vieil Iadgari*, traduction géorgienne de l'ancien Hymnaire de Jérusalem datant du V<sup>e</sup> s., tr. C. RENOUX, *Les Hymnes de la*

l'unique auteur de l'*Octoèque*, mais qu'il a repris et amplifié les hymnes de la Résurrection par ses propres compositions (stichères apostiches et canons)<sup>54</sup>, de manière à constituer le *Petit Octoèque* des dimanches, qui sera ensuite complété par des hymnes pour les jours ordinaires. Outre de nombreux canons composés pour les grandes fêtes, dont le plus célèbre est celui de Pâques<sup>55</sup>, il introduisit les *hirmoi* dans les canons poétiques, facilitant ainsi la tâche des hymnographes postérieurs et leur permettant de prendre une liberté toujours plus grande à l'égard du fondement scripturaire des odes. La contribution de Jean Damascène au *Triodion* s'est principalement limitée à la Grande Semaine, ce qui lui permit de souligner le dogme de Chalcedoine et de la divino-humanité appliquée à tous les actes de la vie du Christ<sup>56</sup>. Notons que la tradition manuscrite du *Triodion* garde toutefois les traces de certaines pièces composées par lui pour la période du Carême<sup>57</sup>.

Le frère adoptif de Jean Damascène, saint Cosmas de Maïouma<sup>58</sup>, collabora étroitement à l'élaboration de la série des idiomèles qui commentent les lectures scripturaires de l'ancien système de Jérusalem, et il s'affirma aussi comme l'un des principaux auteurs de canons pour les grandes fêtes, tout particulièrement pour la Grande Semaine<sup>59</sup>.

L'armature des hymnes de la Grande Semaine étant ainsi assurée, les successeurs sabaites de Jean et Cosmas s'attachèrent au commentaire systématique des lectures du Nouveau Testament de la Quarantaine qu'avait commencé Cosmas. Parmi ces hymnographes, on compte principalement : André l'Aveugle (Piros)<sup>60</sup>

---

*Résurrection I. Hymnographie liturgique géorgienne* (Sources liturgiques 3), Paris 2000. Cf. J. GETCHA, *Le Typikon décrypté*, p. 27-31.

54. L'unité théologique et les expressions dogmatiques, caractéristiques de la théologie post-chalcedonienne, manifestent cependant clairement que les hymnes de l'*Octoèque* sont au moins fortement inspirées de l'auteur du canon de Pâques et de *La Foi orthodoxe*, C. HANNICK, «Le texte de l'Octoechos», p. 47-50.

55. Analyse dans LOUTH, op. cit., p. 258-268 ; WELLESZ, 206-223 et E. JAMMERS, «Der Kanon des Johannes Damascenus für den Ostersonntag».

56. Outre les *hirmoi* de nombreux canons, le Tr. imprimé conserve de lui : l'idiomèle des Laudes du Sa. Laz., celui des Vêpres du Dim. Palmes et ceux des Laudes G. Lu., G. Ma., G. Me., G. Je. et G. Sa., ainsi que de très nombreux Théotokia, cf. KARABINOV, 109-112 ; THÉODOROU, 37.

57. Liste des pièces dans KARABINOV, 112 ; FOLLIERI Va, 274.

58. Cf. *Synax.* 14 oct. t. 1, p. 479-480, BECK, *Kirche und Theologische Literatur*, p. 515sv, *ODB* p. 1152 ; C. ÉMERAU, *EO* (1923), 20-23, S. EUSTRATIDÈS, «Κοσμάς ὁ Ἱεροσολυμίτης ὁ Ποιητής», *Νέα Σιδών* 25 (1938) ; Th. DETORAKIS, *Κοσμάς ὁ Μελωδός* ; A. KAZHDAN, *History of Byzantine Literature* t. 1, p. 107-126 ; C. HANNICK, «Hymnographie...», p. 221-222.

59. Il est l'auteur de tous les *hirmoi* de la Grande Semaine, des canons du Sa. Laz., du Dim. Palm. et du G. Je., des canons triodes des G. Lu., G. Me. et G. Ve., du canon diode du G. Ma., d'un canon tétraode qui se trouve désormais intégré dans le canon composite du G. Sa. Il composa également les idiomèles des Laudes des G. Lu., G. Ma., G. Me. et du Dim. Palm. Liste de ses pièces : KARABINOV, 107-114 ; FOLLIERI, *Initia*, Va, 288.

60. Cf. S. EUSTRATIDÈS, «Ἀνδρέας ὁ Πηρὸς ἢ Τυφλός», *ΕΕΒΣ* 10 (1933), p. 3-25 ; C. ÉMERAU, *EO* 21 (1922), p. 267 ; S. PÉTRIDÈS dans *DHGE* 2, 1637-1638. Liste des pièces : KARABINOV, 114-116 ; THÉODOROU, 37 n. 3 ; FOLLIERI Va, 254-255. On lui doit tous les idiomèles du Grand Carême à partir

et Étienne de Saint-Sabas († 807)<sup>61</sup>, qui, à la fin du VIII<sup>e</sup> siècle, introduisirent dans l'hymnographie du *Triodion* les premiers éléments de la catéchèse spirituelle. Jusqu'ici, en effet, on s'était attaché à illustrer poétiquement les thèmes des fêtes, sans guère mentionner les vertus qui doivent être jointes au jeûne pour parvenir dignement à la « Fête des fêtes ». Grâce à leur expérience de la vie monastique, ces deux hymnographes furent les promoteurs de la dimension pédagogique du *Triodion*, celui-ci étant devenu grâce à eux et à leurs successeurs une véritable somme de la science spirituelle. Tout en rythmant les étapes du jeûne, ils développèrent dans leurs idiomèles, sous une forme poétique, un enseignement cohérent portant principalement sur le jeûne, l'ascèse et les moyens de les observer « en esprit ». À ce courant, se rattache également le patriarche Élie II de Jérusalem († 797), dont le *Triodion* imprimé ne garde que peu de compositions<sup>62</sup>.

Constantinople, passée au second plan pendant cette période, laissa pourtant quelques pièces au *Triodion* grâce aux patriarches saint Germain († 740)<sup>63</sup> et saint Taraise († 806)<sup>64</sup>.

### Rédaction constantinopolitaine stoudite

À la faveur de la fin de l'iconoclasme au IX<sup>e</sup> siècle, Constantinople prit le pas sur la Palestine dans l'élaboration du *Triodion* et la création liturgique en général<sup>65</sup>. L'essentiel de cette œuvre liturgique fut réalisé au monastère de Stoudios, sous la

du Dim. Phar., sauf ceux des samedis. Se référant à l'ancien lectionnaire de Jérusalem, ces idiomèles se distinguent parfois nettement des mémoires principales. Ils contribuent ainsi à enrichir sa structure et sa signification spirituelle.

61. Cf. *Synax.* 28 oct. t. 1, p. 600; S. EUSTRATIÈS, «Στέφανος ὁ Ποιητής»; C. HANNICK, 222-226. Pour le Tr., il composa les idiomèles du Dim. Phar., du Dim. Prodig., les quatre idiomèles sur la parabole du Bon Samaritain pour la V<sup>e</sup> semaine et celui des Laudes du Sa. Laz. Liste : KARABINOV, 119-122; THÉODOROU, 37 n. 4; FOLLIERI Va, 303.

62. Cf. C. ÉMEREAU *EO* 22 (1923), 420; R. JANIN dans *DHGE* XV, 190; S. EUSTRATIÈS, «Ἡλιάς ὁ Β'». Il composa les *hirmoi* pour les grandes fêtes et les dimanches du Triode, mais il ne reste dans le Tr. actuel que deux stichères pour le Dim. Palm. et le canon sur le Bon Samaritain du Dim. IV, cf. KARABINOV, 117-118; THÉODOROU, 37 n. 7; FOLLIERI Va, 256. Tandis que tous les hymnes du Carême de la version géorgienne du *Nouvel Hymnaire* de Jérusalem (VIII<sup>e</sup>-IX<sup>e</sup> s.) lui sont attribués, FRØYSHOV «Rite of Jérusalem».

63. Un idiomèle du Sa. Laz. dans le Tr. imprimé et trois canons dans les manuscrits; KARABINOV, 121, THÉODOROU, 37 n. 6; FOLLIERI Va, 259-260. Cf. *Synax.* 12 mai, t. 5, p. 135-138; F. CAYRÉ dans *DTC* VI, 1300-1309; J. DARROUZÉS dans *DSp* VI, 309-311.

64. Dans le Tr. imprimé, seulement deux idiomèles pour le Dim. I. Dans les manuscrits, un tropaire de prophétie pour le G. Sa. et un canon sur le jeûne pour le Dim. II; KARABINOV, 121-122; THÉODOROU, 37 n. 7; FOLLIERI Va, 305. Cf. *Synax.* 15 fév. t 3, p. 639-642, R. JANIN dans *DTC* XV, 54-57.

65. R. TAFT, «L'ère stoudite» dans *Le rite byzantin* p. 61-79; M. ARRANZ, «Les grandes étapes...», p. 52-62. L'hypothèse de la coïncidence de l'évolution liturgique avec la fin de l'iconoclasme a été remise en question par D. GALADZA, «Les "grandes étapes de la liturgie byzantine" de Miguel Arranz, quarante ans après», p. 295-311. Sur l'activité culturelle des moines à cette époque : J. PARGOIRE, *L'Église byzantine de 527 à 847*, p. 332-333; P. HATLIE, *The monks and monasteries of Constantinople*, p. 424-428.

direction de saint Théodore († 826) qui, tout en adaptant le monachisme sinaïte et palestinien à la ville, fut aussi le principal artisan d'une profonde réforme liturgique et de tout un courant de compositions hymnographiques<sup>66</sup>. Alors que les moines de Saint-Sabas s'étaient surtout préoccupés de composer les hymnes de la Grande Semaine et de faire de cette période centrale de l'année liturgique une véritable confession de la foi chalcédonienne contre les monophysites, les hymnographes stoudites se sont appliqués à compléter la structure et la catéchèse spirituelle de la Quarantaine et de sa période préparatoire.

L'apport de saint Théodore au *Triodion* et au *Pentekostarion* est considérable, tant par sa qualité spirituelle que par sa quantité. Outre des canons et des stichères composés pour les samedis, dimanches et fêtes<sup>67</sup>, il est l'auteur d'une série complète de canons à trois odes (triodes), de cathismes et de stichères *prosomoia* pour tous les jours ordinaires du Carême<sup>68</sup>. Dans ces pièces, Théodore n'expose pas seulement son riche enseignement monastique dans une pleine fidélité à la meilleure tradition, mais il se consacre aussi à la ponctuation rythmée des périodes du Carême et des étapes qui conduisent à la Semaine de la Passion. Il met ainsi en évidence la double fonction de l'hymnologie du Carême : développer d'une part un enseignement sur la vie spirituelle et préparer d'autre part graduellement les fidèles à la célébration de Pâques<sup>69</sup>.

Dès le début du XI<sup>e</sup> siècle, les manuscrits du *Triodion* en attribuent la composition à Théodore et Joseph Stoudites<sup>70</sup>, sans préciser qui était ce dernier. D'abord assimilé à saint Joseph de Sicile, appelé encore l'Hymnographe († 889)<sup>71</sup> – le plus fécond des mélodes byzantins, mais qui n'était pas stoudite – il semble aujourd'hui

66. Cf. *Synax.* 11 nov., t. 2 p. 121-127, M. H. CONGOURDEAU dans *DSpir.* XV, 402-414. L'élan de renouveau du monachisme et de créativité liturgique, qui marqua la fin de l'iconoclasme, ne correspond pas cependant à une «réforme» au sens occidental du terme, comme le soutiennent J. LEROY, «La réforme studite» et T. POTT, *La réforme liturgique byzantine*.

67. Canons et stichères du Sa. et Dim. Apok. et du Sa. Tyr., ainsi que le canon de Dim. de la Croix, les tétraodes des Sa. II, Sa. III, Sa. IV et Sa. V, les idiomèles des laudes du G. Je., etc. KARABINOV, 123-128; THÉODOROU, 37 n. 8. Liste complète de ses compositions : FOLLIERI Va, 267-269. Analyse du style dans WELLESZ, 229-236.

68. Le *Cod. Vatic.* 771 (XI<sup>e</sup> s.) attribuée à Théodore des canons pour toute la période du Carême, de la Grande Semaine et du Pentecostaire, KALLISTOS, «Ἱστορικὴ ἐπισκόπευσις τοῦ Τριωδίου», p. 514-516 et 553.

69. Voir infra p. 377sv.

70. *Codex Sinaiticus* 736 (1028 AD) et NICÉPHORE CALLISTE XANTHOPOULOS, *Synaxaire du Dim. du Pharisien et du Publicain*, Tr. Ath. p. 15, tr. 9; cf. KARABINOV, 135. Sur la collaboration de Théodore et Joseph dans la composition du Tr., voir *Vie A* de S. Théodore, 113, PG 99, 216 et *Vie B*, 56, PG 99, 312; cf. KARABINOV, 123-135.

71. Après avoir examiné les diverses interprétations de ses devanciers, E. TOMADAKIS conclut que Joseph l'Hymnographe n'a laissé dans le Tr. imprimé que les canons du Dim. Apokr., du Dim. II, de l'Acathiste, et des G. Lu., Ma. et Me., *Ἰωσήφ ὁ Ὑμνογράφος*, p. 82-92, 200-201; mais un ensemble complet de canons et de stichères pour les jours ordinaires du Triode est conservé dans les manuscrits, KARABINOV, 150-153. Sur ce Joseph, cf. *Synax.* 3 avr. t. 4, p. 322-325; D. STIERNON *DSp.* VIII, 1344-1359.

établi que la première série complète d'hymnes pour les jours ordinaires de Carême a plutôt été composée par saint Joseph, frère de Théodore, devenu archevêque de Thessalonique († 832)<sup>72</sup>. Dans ces tropaires, avec moins d'originalité que Théodore, Joseph souligne plutôt l'aspect catéchétique du combat spirituel, en reprenant sous forme poétique l'enseignement spirituel des saints Pères.

Parmi les hymnographes stoudites, il faut encore noter le nom de saint Clément<sup>73</sup> qui laissa lui aussi une œuvre considérable, d'une inspiration proche de celle de Théodore, mais qui ne subsiste guère que dans les manuscrits<sup>74</sup>, et d'autres moines stoudites, tels Pierre, Gabriel, Nicolas, Syméon, Daniel ou Basile<sup>75</sup>.

Le manuscrit le plus ancien du *Triodion* (cod. Sin. 734-735) a vraisemblablement été copié à Constantinople, au x<sup>e</sup> siècle, par un moine stoudite<sup>76</sup>. Il témoigne donc de cette période de la création liturgique et de l'influence déterminante du monastère de Studios.

### Rédaction constantino-politaine non-stoudite

D'autres hymnographes de Constantinople laissèrent des œuvres dans le *Triodion*, mais celles-ci n'ont pas le caractère systématique de celles des stoudites. Parmi ces auteurs, il faut relever les noms du patriarche saint Méthode († 847)<sup>77</sup>, du métropolitain Ignace de Nicée (845)<sup>78</sup>, de la fameuse moniale Cassia (Ikasia, Cassienne), qui composa particulièrement les *hirmoi* du canon du Grand Samedi et le fameux tropaire du Grand Mercredi qui porte son nom<sup>79</sup>, des empereurs Théophile<sup>80</sup> († 842) et Léon VI le Sage<sup>81</sup> († 912), et des hymnographes comme

72. *Cod. Vatic.* 786. Sur S. Joseph le Stoudite : *Synax.* 14 juil. t. 6, p. 155-158; D. STIERNON dans *DSp.* VIII, 1405-1408; C. ÉMÉREAU 23 (1924), 282; S. EUSTRATIADÉS, « Ἰωσήφ ὁ Σπουδίτης », p. 70-88. Le Tr. lui attribue également le canon du Dim. Prod., les stichères et canons triodes des cinq jours de la Semaine de la Tyrophagie, ainsi que les tétraodes des samedis de Carême et de nombreux théotokia, KARABINOV, 136, 150-156.

73. Cf. *Synax.* 30 avr., t. 4, p. 545; S. SALAVILLE, *DACL* III, 1870-1873, KAZHDAN, 261-269; C. ÉMÉREAU 22 (1923), 17-18; FOLLIERI Va, 286-287.

74. Les cod. *Sinaï* 734-735 (x<sup>e</sup> s.) et *Vatic.* 771 (xi<sup>e</sup> s.) gardent de Clément une série complète de stichères et de canons pour tout le Triode, KARABINOV, 140-144.

75. KARABINOV, 187.

76. A. QUINLAN, *Sin. Gr. 734-735. Triodion*, 2004 (Extraits de sa thèse de doctorat inédite de l'Institut Pontifical Oriental de Rome).

77. Cf. *Synax.* 14 juin, t. 5 p. 476-480; V. LAURENT, *DTC* X, 1597-1606; KAZHDAN, 368-372. Liste de œuvres : FOLLIERI Va, 293. Dans le Tr., un stichère pour le G. Je. et un canon pour le Synodikon de l'Orthodoxie faussement attribué à Théodore Stoudite, KARABINOV, 184.

78. Liste des œuvres dans W. BUCHWALD, *Dictionnaire...*, p. 430-431.

79. Cf. *Synax.* 7 sept., t. 1, p. 65-66; A. TRIPOLITIS, *Kassia*, p. 315-327; KAZHDAN, 315-327; FOLLIERI Va, 285-286.

80. Dans le Tr., un idiomèle pour le Dim. Palm. KARABINOV, 185, FOLLIERI Va, 272.

81. Dans le Tr., les idiomèles des Dim. III, Ve. VI, Sa. Laz., G. Ma. et G. Ve.; KARABINOV, 190-192; FOLLIERI Va, 290.

Cyprien<sup>82</sup>, Serge le Logothète<sup>83</sup>, Georges Papias<sup>84</sup>, Christophe le Protasikritis<sup>85</sup>, ou Marc le Moine<sup>86</sup>. On peut trouver encore d'autres idiomèles issus de Constantinople, mais qui sont restés anonymes et ne portent que la mention : ἰδιόμελον Βυζαντίου<sup>87</sup>.

C'est sans aucun doute le monastère de Stoudios qui domina la création liturgique aux IX<sup>e</sup>-X<sup>e</sup> siècles. Mais les recherches récentes révèlent une plus grande complexité dans le développement de l'hymnographie. Au sein du mouvement dit «stoudite», on peut en effet distinguer quatre branches locales : constantino-politaine (incluant des courants non-stoudites et celui, distinct, de l'Évergétis), de l'Athos (et d'Italie du Sud), d'Asie Mineure et de Palestine. Jusqu'au XII<sup>e</sup> s., chacune de ces branches avait son propre *Triodion*, et chaque manuscrit possédait une structure propre. Par la suite, un regroupement rédactionnel de plusieurs séries d'hymnes (canons et stichères) avec les idiomèles issus du lectionnaire de Jérusalem a permis la fusion des quatre écoles, laquelle garda cependant une dominante stoudite<sup>88</sup>.

L'hégémonie de la spiritualité monastique se vit ainsi consacrée à Constantinople au détriment de l'office cathédral, tout en assimilant certains de ses traits. Ces deux types d'offices, qui d'ailleurs coexisteront encore quelques temps (on trouve des manuscrits avec un office mixte), vont s'influencer réciproquement ; mais l'office monastique se substituera finalement à l'office *asmatikos* à l'occasion de la prise de Constantinople par les Latins en 1204 et des troubles qui en résultèrent. À la fin de l'Empire byzantin, l'office *asmatikos* sera partiellement préservé à Sainte-Sophie de Thessalonique, grâce aux soins du métropolite saint Syméon († 1429)<sup>89</sup>, alors qu'à Constantinople on retournait à la rigueur de l'office sabaïte à l'époque de la controverse hésychaste qui confirma la primauté de la spiritualité monastique et du Mont Athos comme centre spirituel de l'Église Orthodoxe<sup>90</sup>.

82. Un stichère des Vêpres du G. Ve. ; KARABINOV, 186 ; FOLLIERI Va, 289.

83. Un idiomèle du G. Ve., KARABINOV, 188 ; FOLLIERI Va, 301-302.

84. Un idiomèle du G. Ve. ; KARABINOV *ibid.* ; FOLLIERI Va, 262.

85. Un canon du Dim. Tyro. sur la chute d'Adam inspiré du *Kontakion* de Romanos sur le même sujet, *Hymne sur Adam et Ève* I, SC 99, 70-93 ; cf. KARABINOV, *ibid.*

86. Devenu ensuite évêque d'Otrante, il compléta les rubriques du *Typikon de Saint-Sabas* (GETCHA, *Le Typikon*, p. 50), ajouta les odes 1 à 5 au tétraode de Cosmas pour le G. Sa., et composa un canon pour S<sup>te</sup> Marie l'Égyptienne et un canon pour la V<sup>e</sup> semaine, KARABINOV, 187-188. Liste des compositions sous le nom de Marc Idrountos : FOLLIERI Va, 292.

87. KARABINOV, 189. D'après S. FRØYSHOV, «Byzantine Rite», Byzantios, Byzantos ou Byzas désigne un auteur ou un groupe d'auteurs anonymes, mais qui se distinguent par un style spécifique, de haute qualité.

88. Synthèse dans S. FRØYSHOV, «Byzantine Rite». Voir aussi BERTONIERE, *The Sundays of Lent...*, p. 142-144, qui estime que cette fusion ce serait réalisée en Palestine.

89. SYMÉON DE THESSALONIQUE, *Sur la prière sacrée*, 203, PG 155, 556. Cf. *Synax.* 15 sept. t. 1, p. 134-135 ; I. FOUNTOULIS, *Tò λειτουργικὸν ἔργον Συμεὼν τοῦ Θεσσαλονίκης*, Thessalonique 1966.

90. La «synthèse néo-sabaïte», qui eut principalement le Patriarche Philothée (Kokkinos) comme promoteur, R. TAFT, *La Liturgie des Heures*, p. 93-103, —, «Mount Athos: A late chapter in the history of the Byzantine Rite» p. 179-194 ; EGENDER, *Introduction*, p. 48-49.

Pendant cette période de floraison de l'hymnographie constantinopolitaine, la Palestine n'offrit guère qu'un seul hymnographe, d'ailleurs remarquable et fécond, saint Théophane le Marqué (Graptos) († 845), métropolite de Nicée et confesseur des saintes icônes<sup>91</sup>. Il laissa une œuvre très abondante pour le cycle fixe, mais seulement quelques pièces pour le *Triodion*.

Du x<sup>e</sup> au xiv<sup>e</sup> siècle, le *Triodion* va connaître sa troisième et dernière étape de formation, qui ne consistera guère qu'à compléter les places laissées libres par les hymnographes antérieurs et à harmoniser la structure du cycle. C'est surtout entre le x<sup>e</sup> et le xi<sup>e</sup> siècle que de nombreux auteurs, dont la plus grande partie demeure anonyme, s'attachèrent à cette tâche en ajoutant çà et là quelques stichères et en articulant de manière plus nette le cycle du Triode à celui des modes musicaux par la constitution d'un ensemble de stichères et de cathismes (issus pour la plupart du *Paraclitique*), formant un tout qui sera ajouté en appendice du *Triodion*, et ils introduisirent également les *photagogika*<sup>92</sup>. Parmi ces auteurs de la période dite « métaphrastique » (car c'est alors que l'on compléta également le cycle des *Ménées*), on peut relever les noms de l'empereur Constantin Porphyrogénète († 959)<sup>93</sup>, de saint Syméon Métaphraste<sup>94</sup>, Théodore le Protasikritis<sup>95</sup>, Anastase le Questeur<sup>96</sup>, Basile, moine du monastère des Acémètes<sup>97</sup>, Bartholomée<sup>98</sup>, saint Jean Mauropous métropolite d'Euchaïta<sup>99</sup> et de Nicéphore Blemmyès<sup>100</sup>.

91. Cf. *Synax.* 11 oct. t. 1, p. 423-426; *DOB* 2061; BECK p. 516; A. ZERVOUDAKIS, *Θεοφάνης ὁ Γράπτος*; P. PLANK, « Der hymnographische Beitrag des Theophanes Graptos ». Dans le Tr. : idiomèles du Dim. Apok., du Dim. Tyr. (cod. *Iviron* 954), du G. Ve. et du G. Sa.; deux canons pour le Dim. I (pour les prophètes et pour la restauration de l'Orthodoxie); un canon sur le fils prodigue pour Dim. III, les quatre odes supplémentaires du canon de Cosmas du G. Sa. et un canon pour la fête de S. Théodore Tiron, cf. KARABINOV, 192-195; FOLLIERI Va, 269-271.

92. KARABINOV, 196.

93. Cf. *ODB* p. 502-503, FOLLIERI Va, 290. Pour le Tr., un stichère conservé dans le cod. *Vatopedi* 295, KARABINOV, 197.

94. Cf. *Synax.* 9 nov., t. 2, p. 97-98; *ODB* p. 1983-1984, BUCHWALD, *Dictionnaire*, p. 802-804; FOLLIERI Va, 304. Dans le Tr. : les vingt-quatre stichères des Vêpres du Mr. V, précédant le Grand Canon, deux canons de lamentation de la Mère de Dieu, dont l'un n'existe plus qu'en traduction slave, KARABINOV, 197.

95. Cf. FOLLIERI Va, 267. Dans le Tr. : trois idiomèles pour le Sa de S. Théodore Tiron, KARABINOV, 198.

96. Cf. FOLLIERI Va, 252. *Hirmoi* du Dim. I. KARABINOV, *ibid.*

97. Cf. FOLLIERI Va, 257. Quelques *hirmoi* dans le Tr., KARABINOV, 198.

98. Un canon sur S. Théodore Tiron dans le cod. *Vatic. Gr 771*, KARABINOV, 199.

99. Les deux canons sur S. Théodore Tiron dans le Tr. imprimé, KARABINOV, 199. Cf. *ODB* p. 1319, BUCHWALD, *Dictionnaire*, p. 555.

100. Dans les mss. : un idiomèle du G. Sa, faussement attribué à Georges. Il inaugura aussi la composition des « enkomia » du G. Sa par la composition de quelques refrains intercalés entre les versets du Ps 118, KARABINOV, 199-200. Cf. *ODB* p. 296, M. STAVROU, « Introduction » dans NICÉPHORE BLEM-MYDÈS, *Œuvres théologiques* I, SC 517, p. 15-120.

Le contenu hymnographique du *Triodion* se trouvant presque achevé, les différentes pièces qui le composaient se trouvaient encore consignées dans des recueils séparés selon leur genre (*hirmoi*, canons, stichères), ce qui en compliquait considérablement l'usage. Aussi la nécessité se fit-elle sentir de réunir toutes ces pièces en un livre unique qui les disposerait selon leur ordre d'apparitions successives dans l'office. Ces premiers *Tropologia* consistèrent d'abord en un regroupement des offices de la Semaine Sainte (y compris les parties fixes contenues habituellement dans l'*Horologion* et les rubriques du *Typikon*)<sup>101</sup>. Un tel regroupement s'est transmis jusque dans le *Triodion* imprimé et explique pourquoi on y trouve l'ordo complet des parties fixes et mobiles de la Grande Semaine. Les *Tropologia* s'étendirent bientôt à toute la période du Triode; mais, vers le XI<sup>e</sup> siècle, ils différaient encore beaucoup les uns des autres : certains ne comprenant que quelques pièces et d'autres faisant un choix plus ou moins arbitraire dans le corpus hymnographique alors disponible. Ce n'est qu'à partir du XII<sup>e</sup> siècle que l'on vit apparaître le *Triodion* à peu près sous la forme qu'on lui connaît aujourd'hui, organisé de manière systématique pour l'usage du chœur, mais laissant parfois plusieurs séries d'hymnes au choix des exécutants. À cette époque, les hymnes du *Triodion* étaient associées le plus souvent à celles du *Pentekostarion* dans un même recueil, divisé en deux parties : « Le Triode de componction » (le *Triodion* actuel) et le « Triode de joie » (le *Pentekostarion*)<sup>102</sup>. En effet, pendant la période pascale, les offices comportent de nombreuses particularités communes avec le Triode – comme les canons à trois odes – ce qui explique leur titre commun. Cette association assurait également la continuité du cycle mobile ainsi rassemblé en un volume unique d'inspiration homogène. Car les hymnographes du *Triode* et du *Pentecostaire* sont à peu près les mêmes, mais dans le *Triode* une importance plus grande est donnée aux stoudites, alors que dans le *Pentecostaire* la place prépondérante est occupée par les hymnes des palestiniens : Jean Damascène et Théophane.

Ainsi fixé, le *Triodion* ne connaîtra plus désormais que de légères modifications, tendant toujours à le compléter et à harmoniser son contenu et sa structure au but recherché. Ce fut au XIV<sup>e</sup> siècle que la dernière main fut apportée à sa composition, à l'occasion de la controverse hésychaste. On vit alors l'institution de la fête de saint Grégoire Palamas<sup>103</sup>, l'achèvement définitif du cycle des dimanches et des fêtes fixes transférées<sup>104</sup> et la composition du *Synaxaire*, qui commente les moments principaux du Triode, par Nicéphore Calliste Xanthopoulos († 1335)<sup>105</sup>.

101. KALLISTOS, art. cit., p. 612-614.

102. Τριώδιον κατασκευτικόν / Τριώδιον χαρμόσυνον. Les Russes gardent toujours cette symétrie pour désigner les deux parties du cycle mobile : *Triod' Postnaja (Triodion) / Triod' Cvetnaja (Pentekostarion)*, KARABINOV, p. III-IV.

103. En 1368, cf. infra p. 437.

104. Dim. de S. Jean Climaque, cf. infra p. 474sv.

105. Cf. D. STIERNON, *DSp.* XI, 203-208. Cet auteur doit être distingué du patriarche S. Calliste II († 1397).

Au xv<sup>e</sup> siècle, on peut encore noter quelques additions supplémentaires : les stances funèbres ou «enkomia», chantées le Grand Samedi entre les versets du Psaume 118, qui représentent de nos jours pour les fidèles grecs le point culminant des célébrations de la Grande Semaine. L'origine de ces stances remonte en fait au viii<sup>e</sup> siècle<sup>106</sup> et leur achèvement au xv<sup>e</sup> siècle fut seulement l'occasion d'une plus grande solennisation<sup>107</sup>.

Enfin définitivement fixé par l'imprimerie à Venise en 1522<sup>108</sup>, le *Triodion* ne connut plus jusqu'à nos jours de nouvelles modifications. Il n'est cependant pas un vestige de l'époque byzantine, mais reste l'expression la plus frappante de la spiritualité liturgique orthodoxe, à la fois dynamique et fidèle à ses origines. Le zèle spirituel ne s'exprimera plus désormais par la création hymnographique, mais par l'humble obéissance à la tradition et par l'approfondissement de ce trésor qui reflète plus de dix siècles d'expériences ascétiques et liturgiques.

---

106. D. I. PALLAS, *Die Passion und Bestattung Christi im Byzanz*, p. 11-12.

107. Les idiomèles chantés après la lecture de l'évangile des dimanches du Tr. : «Ouvre-moi les portes du repentir...» (Τῆς μετανοίας ἄνοιξόν μοι πύλας) ne semblent être utilisés, d'après la tradition manuscrite, qu'à partir du xiv<sup>e</sup> s. ; mais ils remontent en fait plus haut dans l'histoire, puisqu'on les trouve dans le *Typikon* du Saint-Sauveur à Messine (xii<sup>e</sup> s.) pour les jours ordinaires (*Typ. Mes.* 198).

108. A. RAES, «Les livres liturgiques grecs publiés à Venise», p. 211.

## CHAPITRE II

# LE TRIODE ET LE THÈME DU « SECOND BAPTÊME »

Les étapes successives de la constitution du *Triodion* ont marqué ce dernier d'une profonde harmonie qui se reflète également dans la continuité de son inspiration baptismale. Dans l'Église primitive, la nuit pascale était le moment privilégié de la célébration du baptême<sup>1</sup>. L'organisation du temps témoignait bien que l'initiation chrétienne consiste en une participation de l'être humain tout entier à la mort et à la Résurrection du Christ, en réalisant scrupuleusement les paroles de l'Apôtre :

*Nous tous qui avons été baptisés dans le Christ Jésus, c'est en Sa mort que nous avons été baptisés. Nous avons donc été ensevelis avec Lui par le baptême en cette mort pour que tout comme le Christ est ressuscité des morts par la gloire du Père, pareillement nous marchions, nous aussi dans le renouveau de la vie*<sup>2</sup>.

Cette dimension baptismale était alors indissociablement liée à la lumière et à la joie de Pâques. L'actuelle liturgie pascale conserve d'ailleurs plusieurs éléments propres au baptême, comme certaines lectures de la vigile du Grand Samedi ou le remplacement du *Trisagion* par : *Vous tous qui dans le Christ avez été baptisés, vous avez revêtu le Christ* (Gal 3, 27). Vers la fin du IV<sup>e</sup> siècle, la célébration du baptême s'étendit à la Pentecôte<sup>3</sup>, puis aux fêtes de la Nativité et de la Théophanie<sup>4</sup> qui prirent à cette occasion la structure pascale que nous leur connaissons. Bien qu'il soit possible de célébrer les baptêmes en tout

---

1. HIPPOLYTE, *Sur Daniel* I, 16, SC 14, 101 ; CYRILLE JÉR., *Catéchèse XVIII*, 32, PG 33, 336 ; BASILE DE CÉSARÉE, *Exhortation au Baptême*, 1, PG 31, 424 ; SOCRATE, *Hist. ecclés.* V, 22, PG 67, 640. Cf. J.-B. THIBAUT, « L'initiation chrétienne aux premiers siècles » p. 325 ; O. CASEL, *La fête de Pâques dans l'Église des Pères*, p. 51-52 ; P. de PUNIEU, « Baptême », *DACL* 2 (1925), 251-346 ; V. SAXER, « Les rites de l'initiation... » dans C. PÉTRI éd. *Histoire du Christianisme*, Paris 2000, t. 1, p. 454-466.

2. Rm 6, 3-4. « Le jour le plus solennel pour le baptême est par excellence le jour de Pâques, alors que s'est consommée la Passion du Seigneur dans laquelle nous sommes baptisés. C'est ensuite la Cinquantaine pascale. Mais il reste que tout autre jour appartient au Seigneur. Toute heure, tout temps peut convenir au baptême, car s'il y en a de plus solennel, leur grâce reste la même » TERTULLIEN, *Sur le Baptême* 19, 1-2, SC 35, 93-95.

3. Mais elle était déjà pratiquée au III<sup>e</sup> s., cf. TERTULLIEN, *supra*. A. BAUMSTARK, *Liturgies comparées*, p. 211-221.

4. GRÉG. NAZ., *Discours XL sur le Baptême*, 24, SC 358, 251 ; cf. BAUMSTARK, *ibid.*, A. SCHMEMMANN, *Of water and the Spirit*, p. 159.

temps, l'Église unissait alors la joie des fêtes à leur intériorisation spirituelle. C'est dans cette association primitive du baptême aux fêtes du Seigneur qu'il nous faut chercher l'origine de la dimension mystagogique que garde toujours le temps liturgique byzantin, bien après l'abandon presque général de la célébration du baptême en ces occasions.

Dans l'Église ancienne, le Carême avait pour fonction principale de préparer les catéchumènes à l'illumination de la nuit pascale<sup>5</sup>. Cette identification était telle qu'à Antioche, au VI<sup>e</sup> siècle, on fermait le baptistère au début du Carême pour ne le rouvrir qu'à Pâques<sup>6</sup>. Malgré les modifications historiques qu'elle a subies, la sainte Quarantaine a conservé jusqu'à nos jours ces deux aspects de préparation spirituelle au baptême et d'acheminement progressif vers Pâques. La préparation au baptême consistait pour le catéchumène et la communauté, non seulement en l'observance d'un jeûne (autrefois limité à un ou deux jours)<sup>7</sup>, mais aussi en un ensemble de pratiques ascétiques dont le Triode est l'héritier direct.

---

5. P. de PUNNET, «Catéchuménat», *DACL* II, 2, 2579-2621 ; L. BOUYER, «Le Carême, initiation pascale» p. 7sv. ; J. DANIELOU, *Bible et Liturgie*, p. 29-49. Dans son étude sur la formation du Carême au IV<sup>e</sup> siècle, mentionnée précédemment, T. J. TALLEY (*Origines* p. 50-74, 184sv.) soutient qu'à Alexandrie la fête de Pâques n'était pas associée primitivement à la célébration du baptême, puisque les *Lettres festales* de saint Athanase ne font pas explicitement référence au baptême. C'est pour lui l'occasion de développer sa thèse selon laquelle la Quarantaine proviendrait non pas d'une extension du jeûne prébaptismal de Pâques, mais du transfert du jeûne de quarante jours à l'imitation du séjour du Christ au désert, qui était conclu par des baptêmes. C'est avec beaucoup d'efforts d'érudition que Talley essaie de démontrer l'influence de cette pratique alexandrine sur les usages de Jérusalem, en corrigeant les témoignages du *Journal d'Éthérie* (Égérie) et des *Catéchèses* de S. Cyrille de Jérusalem, qui mettent pourtant clairement en évidence le lien entre le Carême et la préparation des catéchumènes. Comme de toute manière cette question ne concerne qu'un processus d'assimilation des deux jeûnes, qui a trouvé son achèvement pour tout le monde chrétien dès la fin du IV<sup>e</sup> siècle, il nous semble préférable de nous en tenir à l'association traditionnelle du Carême avec la préparation des catéchumènes pour le Baptême de Pâques, dont les auteurs du III<sup>e</sup> s. donnent un ample témoignage. Cf. aussi J. F. BALDOVIN, «A Lenten Sunday Lectionary in Fourth Century Jerusalem», p. 119sv.

6. H. I. DALMAIS, «Source baptismale et mystère pascal...», p. 349-351. Usage qui est passé en Occident, comme en témoigne un texte d'Ildefonse de Tolède : «Que cette fontaine soit scellée durant le Carême montre que – sauf cas de très grave nécessité – il est absolument interdit de donner le baptême en ces jours. Qu'elle soit ouverte à Pâques par la consécration du pontife montre qu'est manifesté le mystère de la résurrection du Seigneur en laquelle est ouvert à l'homme l'accès à la vie, en sorte qu'enseveli par le baptême dans la mort du Christ il ressuscite avec lui dans la gloire de Dieu. Et de même que c'est interdire partout le baptême que de fermer localement la fontaine ; de même, aussi, ouvrir la fontaine c'est donner licence générale de baptiser» *Annotationes de cognitione baptismi* 107, PL 96, 156.

7. «Avant le Baptême, doivent jeûner celui qui sera baptisé, celui qui baptisera et tous ceux qui le peuvent. Toutefois, ordonne au baptisé de jeûner un jour ou deux auparavant» *Didaché* 7, 4, SC 248, 173. Cf. C. M. ENISLIDIS, *Ὁ Θεσμός τῆς νηστείας*, p. 158 ; O. C. OWEN, «Fasting in the Eastern Church», p. 101 ; J. LECLERCQ, «Carême et pénitence», p. 50-51 ; DUCHESNE, *Origines*, p. 232 et autres réf. patristiques dans ARBESMANN, «Fasttage», col. 481, 512 et 518.

Ceux qui aspirent au baptême doivent s'y disposer par de fréquentes prières, des jeûnes, des genuflexions, des veilles et par la confession de tous leurs péchés<sup>8</sup>.

Cette discipline corporelle n'avait pour but que d'accompagner l'élan du repentir et de la purification, préalable nécessaire à l'illumination :

*Repentez-vous, et que chacun de vous se fasse baptiser au nom de Jésus Christ pour la rémission de ses péchés; et vous recevrez le don du Saint-Esprit<sup>9</sup>.*

Ces paroles de Pierre le jour de la Pentecôte présentent les trois étapes essentielles de la vie spirituelle qui vont se refléter dans le cycle mobile : le Carême est le temps du repentir, Pâques le moment du baptême et de la Résurrection avec le Christ, et la Pentecôte celui de la déification par le don du Saint-Esprit. Il est probable que le Carême trouve son origine davantage dans la préparation spirituelle des catéchumènes, dont nous trouvons des témoignages dans les catéchèses du IV<sup>e</sup> siècle (comme celles de saint Cyrille de Jérusalem), que dans l'allongement du jeûne pré-pascal<sup>10</sup>. Car, ainsi que nous venons de le voir, le jeûne du Carême se distinguait alors nettement du jeûne pascal.

Le premier dimanche du Carême, après avoir été examinés par l'évêque sur leurs mœurs<sup>11</sup>, les candidats au baptême étaient inscrits sur les registres de l'Église<sup>12</sup>, symbole de leur inscription sur les livres célestes et du début d'une vie nouvelle que scellera la re-création du baptême, mais dont la disposition de l'âme au repentir est déjà une anticipation. Les quarante jours qui suivent sont un temps de retraite et de combats spirituels pendant lequel le catéchumène revit avant le baptême les tentations auxquelles le Christ se soumit après le Sien<sup>13</sup>. Il s'agit non seulement d'un effort de purification, mais aussi d'un temps de renoncement et de lutte contre Satan. C'est pourquoi chaque jour, avant d'entendre la catéchèse dans

---

8. TERTULLIEN, *Sur le Baptême* 20, 1, SC 35, 94. S. JEAN CHRYSOSTOME insistait sur le principe fondamental selon lequel l'initiation à la vie en Christ suppose, comme préalable et comme garantie de la libre coopération de l'homme, l'acquisition du *tropos* de la vertu et du repentir : « Si quelqu'un ne s'est pas corrigé de sa mauvaise conduite et s'il ne s'est pas rendu facile la pratique de la vertu, qu'il ne se fasse pas baptiser » *Cat. II*, 2, PG 49, 234.

9. Act 2, 38; Mt 3, 6.

10. E. FLICOTEUX, « Carême (Spiritualité du) », *DSp.* II, 137; TALLEY, *Origines*, p. 180-184, 191-193.

11. Cf. *Tradition apostolique* 20, SC 11bis, 79. À Jérusalem, cet examen et l'inscription avaient lieu le premier jour du Carême, ÉGÉRIE, *Journal de voyage*, 45, SC 296, 305-307.

12. Il s'agit du rite de l'« inscription », cf. DENYS L'ARÉOPAGITE, *Hiér. ecclés.* II, 2, PG 3, 393, éd. Heil & Ritter 1991, p. 70; DANÉLOU, op. cit., p. 30-31; A. WENGER, « La liturgie baptismale à Antioche vers la fin du IV<sup>e</sup> s. » dans JEAN CHRYSOSTOME, *Huit Catéchèses baptismales*, SC 50, 74-75.

13. TERTULLIEN, *ibid.*, DANÉLOU, 32.

l'église, les catéchumènes devaient être exorcisés, afin d'être libérés progressivement du pouvoir de Satan<sup>14</sup>.

Reçois avec zèle les exorcismes, qu'il s'agisse d'insufflations ou d'imprécations. C'est pour toi chose salutaire. Pense que tu es un or adultéré et falsifié. Nous cherchons à avoir l'or pur. L'or ne peut, sans feu, être purifié de ses alliages. Ainsi l'âme ne peut être purifiée sans les exorcismes, qui sont les paroles divines, choisies dans les Saintes Écritures. Comme les fondeurs d'or, en soufflant sur le feu, font gonfler l'or caché dans sa gangue, ainsi les exorcismes, chassant la crainte par l'Esprit de Dieu et faisant bouillonner l'âme dans le corps comme dans sa gangue, chassent le démon ennemi et ne laissent que l'espérance de la vie éternelle<sup>15</sup>.

Adapté dans le *Triodion* à la spiritualité monastique de type cénobitique, ce thème de la lutte contre les démons reste présent, bien que notablement affaibli. Il a fait place à celui, beaucoup plus développé, du combat contre les passions et les souillures volontaires de l'âme<sup>16</sup>.

L'élément fondamental qui sera transmis au *Triodion* est la catéchèse que l'évêque prononçait tous les jours à Prime<sup>17</sup>. Il expliquait pendant cinq semaines toute l'Écriture, en commençant par la Genèse, d'abord selon le sens littéral, puis selon le sens spirituel<sup>18</sup>. À l'issue de cette période d'enseignement, les catéchumènes apprenaient par cœur le Symbole de la Foi et l'Oraison Dominicale dont chaque phrase était commentée par l'évêque<sup>19</sup>. Cet enseignement, qui n'était jamais séparé de l'effort de purification poursuivi pendant le Carême, révèle un principe fondamental du Triode : l'intelligence de l'Écriture et des dogmes dépend du repentir et de l'humilité du chrétien qui combat dans l'arène du Carême.

Tout en les adaptant, le *Triodion* a gardé fidèlement l'esprit qui guidait ces catéchèses. À l'ancienne catéchèse scripturaire, correspond aujourd'hui le système

14. ÉGÉRIE, *idem*, 46, SC 21, 307 ; cf. DANIELOU, 34-35. À Antioche, les exorcismes avaient lieu après la catéchèse quotidienne, J. CHRYS., *Cat. Bapt. II*, 12, SC 50, 139-140, et intro. p. 78. Sur les exorcismes, voir J. DANIELOU, « Exorcisme dans les rites baptismux », *DSp.* II, 2, 2000-2004.

15. CYRILLE JÉRUS., *Procatéchèse*, 9, PG 33, 349.

16. Sur la place du diable dans l'hymnographie voir B. GHIUȘ, « Faptul Răscumpărări și diavolul în imnografia Bisericii », *Studie Teologice* 23 (1971), p. 692-710.

17. À Jérusalem, entre Prime et Sexte, c'est-à-dire pendant trois heures, P. de PUNIEU, col. 2593. C'est également à Prime que le Tr. prescrit de lire les *Catéchèses* de S. Théodore Stoudite, usage qui reste couramment pratiqué dans les monastères, *Tr. Ath.* p. 21 ; voir infra p. 208 & 256. Les catéchèses de l'évêque n'avaient pas lieu les samedis, dimanches et fêtes. C'est peut-être là l'origine de la distinction entre jours ordinaires/Sa-Dim. dans la structure du Carême ?

18. ÉGÉRIE, *ibid.*, SC 296, 309-311 ; DANIELOU, 37.

19. La « *Redditio Symboli* » qui, d'abord fixée le dimanche avant Pâques, fut ensuite placée le dimanche précédent, à l'occasion de la « *reddition* » de l'Oraison dominicale, P. de PUNIEU, col. 2593-2595 ; DANIELOU, 37 n. 3.

des lectures de l'Ancien et du Nouveau Testament dont les commentaires hymnographiques, comme le Grand Canon de saint André de Crète, assument la fonction de didascale qu'avait autrefois l'évêque.

La première partie du Grand Carême, marquée par les Dimanches de l'Orthodoxie et de saint Grégoire Palamas, ainsi que d'innombrables tropaires dogmatiques disséminés dans tout le *Triodion*, représentent une sorte de transposition de la *Redditio Symboli*. Mais la plus grande partie de l'hymnographie du Carême est cependant consacrée à la catéchèse proprement spirituelle et ascétique. En effet, pour ceux qui veulent collaborer avec la grâce conférée par le baptême afin d'en développer les fruits, le lait, les rudiments des oracles divins ne suffisent pas ; il leur faut de la nourriture solide, réservée à ceux dont les facultés ont été exercées par la pratique du discernement du bien et du mal (Hb 5, 12-14). C'est-à-dire l'enseignement nécessaire à l'acquisition de l'*apatheia* (« impassibilité »).

Pour les Pères, l'initiation à la vie chrétienne revêt un caractère ontologique. Le baptême est une renaissance (*ἀναγέννησις*)<sup>20</sup>, une restauration dans la dignité d'Adam par le pardon des péchés<sup>21</sup>, une libération de la mort<sup>22</sup>. Mais plus encore, il est une véritable re-création (*ἀνάκτισις*)<sup>23</sup> : un renouvellement total de l'être<sup>24</sup>. Lavé de ses péchés par sa plongée dans la mort et sa remontée dans la Résurrection du Christ<sup>25</sup>, le chrétien est introduit, par la confession de la Trinité et le sceau de la grâce de l'Esprit, à une participation effective à la lumière divine et au Royaume. Véritable déification<sup>26</sup>, reçue dans la mesure de la foi et de la purification du néophyte, le baptême restaure l'impassibilité du premier homme<sup>27</sup>.

20. Jn 3, 3-6 ; CYR. JÉR., *Cat. III*, 1, PG 33, 432 ; GRÉG. NYS., *Hom. sur le Baptême du Christ*, PG 46, 560sv. Pour J. CHRYS., il s'agit d'une naissance à la vie spirituelle, *Hom. XXV sur Jean*, 2, PG 59, 150. Cf. ΘΕΟΥΓΕΝΕΣΙΑ chez DENYS ARÉOP., *Hiér. ecclés.* II, 2, 1, PG 3, 392, éd. Heil & Ritter p. 69 ; JEAN DAMAS., *Foi orthodoxe*, 82, SC 540, 185 ; et sub verbo in PGL p. 97-98.

21. ORIGÈNE, *Hom. Lévit.*, 8, 3, SC 287, 21 ; CYR. JÉR., *Procat.*, 16, PG 33, 360-361, *Cat.* 3, 15, 445-448 ; J. CHRYS., *Hom. XXVIII sur Jean*, 1, PG 59, 163, *Hom. VI sur Col.*, 4, PG 62, 342.

22. CYR. JÉR., *Cat. III*, 1, PG 33, 441 ; GRÉG. NYS., *Hom. Bapt.*, PG 46, 429, éd. Mann 1996, p. 369.

23. BASILE, *Saint-Esprit* 26, SC 17bis, 344 ; GRÉG. NAZ., *Disc.* 31, 28, SC 250, 333 ; «Λούτρον παλιγγενεσίας» J. CHRYS., *1<sup>er</sup> Cat.*, 3, PG 49, 227 ; *Cat. Bapt.* IV, 14, SC 50, 190. «Elle nous fait nouveaux au lieu d'anciens, et semblables à Dieu au lieu de ce que nous sommes maintenant ; sans feu elle nous refond et elle nous recrée sans cassure. En effet, s'il faut s'exprimer brièvement, c'est comme un pacte avec Dieu pour une seconde vie et une conduite plus pure qu'il faut considérer la puissance du baptême» GRÉG. NAZ., *Disc.* 40, 8, SC 358, 213. À cette re-création de l'homme «en une forme plus divine», correspond une rénovation de toute la création sensible, dont le retour à l'unité devient pour l'homme l'objet d'une contemplation délicieuse, GRÉG. NYS., *Bapt. Christ*, PG 46, 600.

24. Συνθέσεως μεταποίησις, GRÉG. NAZ., *Disc.* 40, 3, SC 358, 202.

25. Rm 6, 3-4 ; Col. 2, 11-12 ; BASILE, *Sur Baptême*, II, 1, PG 31, 1580 ; GRÉG. NAZ., *Disc.* 40, 9, SC 358, 217 ; CYR. JÉR., *Cat. Mystagogique II*, 4, SC 126, 111-113 ; GRÉG. NYS., *ibid.*

26. Car l'homme devient alors fils de Dieu par adoption (κατὰ θέσιν) et cohéritier du Christ qui est Fils par nature (κατὰ φύσιν), CYR. JÉR., *Cat. III*, 14, PG 33, 445.

27. Symbolisée par les vêtements blancs donnés aux néophytes, DENYS ARÉOP., *Hiér. ecclés.* II, 3, 8, PG 3, 404, éd. Heil, p. 38.

Il est la « petite résurrection de l'âme »<sup>28</sup> qui anticipe et prépare la « troisième naissance »<sup>29</sup>, laquelle s'accomplira lors du Second Avènement par le « baptême de feu »<sup>30</sup>.

Cette restauration de la dignité filiale de l'homme n'implique pourtant aucune contrainte, mais elle lui restitue plutôt le caractère spécifique de sa nature : la liberté<sup>31</sup>. C'est pourquoi le plein éclat de la grâce déposée dans la « Jérusalem du cœur »<sup>32</sup> ne pourra resplendir que dans la mesure de la libre coopération (συνέργεια) de l'homme. Le baptême célèbre les fiançailles du néophyte avec le divin Époux, il lui faudra désormais se préparer à la nuit de noces en gardant soigneusement sa pureté et en faisant fructifier les arrhes de la vie éternelle qui lui ont été alors offertes en présent<sup>33</sup>. La vie spirituelle du chrétien, comme le temps de l'Église qui s'étend de la Résurrection du Christ à Son Second Avènement, représentent en quelque sorte le « retrait » de Dieu, l'espace que l'Ami des hommes laisse à la liberté régénérée, pour conserver et embellir par les œuvres de l'ascèse le trésor qu'Il y a déposé :

Baptisés dans le Christ par l'Esprit, nous avons reçu la première incorruptibilité de la chair ; nous attendons l'ultime incorruptibilité selon le Christ dans l'Esprit. C'est-à-dire en gardant immaculée la première incorruptibilité par un don volontaire d'œuvres bonnes et par la mort de propos délibéré (κατὰ πρόθεσιν), incorruptibilité selon laquelle aucun de ceux qui la possèdent ne perd les biens acquis<sup>34</sup>.

L'« image » ayant été lavée par le bain du baptême, l'esquisse du portrait ayant été tracée par le doigt divin, il faut maintenant la collaboration de l'homme pour y appliquer les couleurs variées des vertus, afin que Dieu puisse parachever son œuvre en l'amenant à la « ressemblance »<sup>35</sup>. Comme l'affirme saint Grégoire

---

28. Expression employée par ÉVAGRE (*Cent. Gnostique* V, 22, PO 28, 184), puis par MACAIRE d'ÉGYPTE (*Hom. B*, 36, 1, PG 34, 749), pour désigner à la fois le but de la vie spirituelle et le baptême comme anticipation de la résurrection générale. « La résurrection des corps est aujourd'hui contemplée surtout par la foi... quant à celle de l'âme... elle commence par le divin baptême », GRÉG. PALAMAS, *Hom. XVI*, PG 151, 217A.

29. GRÉG. NAZ. *Disc. 40*, 2-3, SC 358, 201.

30. Mt 3, 11. TERTULLIEN, *De Bapt.* 10, PL 1, 1212 ; BASILE, *Saint-Esprit*, 36, SC 17bis, 372.

31. Le baptême est une libération de l'esclavage (δουλείας ἀναίρεσις) GRÉG. NAZ. *ibid.*, car l'image de Dieu en l'homme que le baptême rétablit est précisément la liberté (cf. *infra* p. 36 n. 10) : « Descendant d'en haut, notre Maître a par sa propre mort détruit la mort qui pesait sur nous, supprimant entièrement la condamnation entraînée par la transgression de notre premier père et nous régénérant par le saint baptême, nous recréant, nous affranchissant d'elle parfaitement... et nous honorant de la liberté que nous avions au commencement », SYMÉON N. THÉOL., *Cat. V*, SC 96, 408, 412.

32. MARC l'ASCÈTE, *Sur le Baptême*, 8, SC 445, 353.

33. MACAIRE, *Grande Lettre*, éd. Jaeger 1954, p. 236.

34. MAXIME CONF., *Cent. théol. et écon.* I, 87, PG 90, 1120.

35. Cf. DIADOQUE DE PHOTICÉE, *Cent.* 89, SC 5bis, 149-151.

le Théologien : «Il ne faut rien laisser en nous d'imparfait, rien de la première création, rien de non-illuminé»<sup>36</sup>. Toute la vie ascétique ne consistera donc en définitive qu'à garder avec soin la grâce de la purification<sup>37</sup>.

Cependant, avec le baptême, à cause de la jalousie des démons<sup>38</sup>, commence aussi le véritable combat<sup>39</sup>. Et nombreux sont ceux qui tombent dans le péché après avoir été illuminés, à tel point que saint Jean Climaque considère cette nouvelle chute comme presque inévitable<sup>40</sup>. Un tel retour de l'âme à son premier vomissement<sup>41</sup> est difficilement guérissable (δυσθεράπευτον)<sup>42</sup>, car tout comme il n'y a pas deux Croix, il ne saurait y avoir deux baptêmes d'eau<sup>43</sup>. Mais, dans sa miséricorde, Dieu a disposé pour l'homme une nouvelle voie de redressement, «un second baptême», le repentir (μετάνοια).

Ceux qui dans leur enfance ont reçu ton baptême et mené au long de leur vie une existence indigne de lui, leur condamnation sera pire que celle des non-baptisés, comme tu l'as dit, pour avoir insulté ta robe sainte ; et, sachant que c'est là une chose sûre et certaine, Sauveur, Tu as donné le repentir pour une seconde purification et Tu as fixé pour limite la grâce de l'Esprit que nous avons reçue tout d'abord au baptême<sup>44</sup>.

Selon les auteurs ou le point de vue envisagé, ce «second baptême» désigne aussi parfois la componction, «le baptême des larmes»<sup>45</sup>, ou d'autres aspects de la vie spirituelle<sup>46</sup>.

36. «Μηδὲν ἀτελὲς ἡμῖν ἔστω, μηδὲ τῆς πρώτης γενέσεως, μηδὲν ἀφώτιστον καταλείπωμεν», *Disc. 40*, 38, SC 358, 284.

37. «Φύλασσε μοι τὴν κάθαρσιν», *idem*, 33, SC 358, 273.

38. GRÉG. NYS., *Bapt. Christ*, PG 46, 597.

39. «À partir d'aujourd'hui l'arène vous est ouverte, le combat a lieu» J. CHRYS., *Cat. Bapt.* III, 8, SC 50, 155, cf. DENYS ARÉOP., *Hiér. ecclés.* II, 3, 6, PG 3, 401. Ce point est si fondamental que des auteurs, comme CALLISTE et IGNACE XANTHOPOULOS, présentent tout leur enseignement sur la vie hésychaste comme le développement de la grâce reçue au baptême, *Cent. spir.*, 6, *Philocalie*, Athènes 1951, t. 4, p. 201, tr. Paris 1995, t. 2, p. 549-550.

40. J. CLIM., *Échelle* VII, 8, PG 88, 804, tr. p. 145.

41. Cf. II Pi 2, 22; JEAN DAMAS, *Foi orth.* IV, 9, SC 540, 185.

42. GRÉG. NAZ., *Disc. 40*, 34, SC 358, 276.

43. BASILE, *Saint-Esprit*, 35, SC 17bis, 368; J. CHRYS., *Cat. Bapt.* II, 23, SC 50, 164; J. DAMAS., *idem*, SC 540, 181.

44. SYMÉON N. THÉOL., *Hymne 55*, SC 196, 254-257; cf. J. CHRYS., *I<sup>er</sup> Cat.*, PG 49, 228; DIDYME d'ALEX., *Sur le Ps 31*, éd. Gronewald, Bonn 1969, t. 3, p. 140. Même s'il ne péchait pas après son baptême, le chrétien aurait tout de même besoin du repentir pour mener la vie d'une créature en perpétuel renouvellement, GRÉG. PALAMAS, *Contre Akindynos* V, 23, 92, 10-20, éd. Christou, Thessalonique 1970, t. 3, p. 357. C'est ainsi qu'il pourra réaliser effectivement, par ses sens transfigurés, la grâce qu'il avait alors reçue ἀνασθητως, cf. SYMÉON N. THÉOL., *Cat. II*, SC 96, 252; *Éth. X*, SC 29, 270-275 & 284-287.

45. Cf. *infra* p. 91.

46. «Tu nous as donné la grâce, ô Ami des hommes, de pouvoir renouveler le baptême par la confession, la pureté de la vie, par l'effusion des larmes et par un sincère repentir», canon pour

Présent depuis une haute antiquité dans la littérature spirituelle<sup>47</sup>, ce thème du second baptême, du « vrai baptême » réalisé dans l'expérience « sensible » de la grâce, connaîtra, surtout à partir du IX<sup>e</sup> siècle, un développement considérable dans le monde byzantin<sup>48</sup>. Les baptêmes d'adultes se faisant alors de plus en plus rares, il devenait nécessaire de rappeler que le « vrai chrétien » est celui qui réalise « consciemment » (αἰσθητῶς) le Grand Mystère contenu dans l'initiation baptismale.

La *métanoia* et la condition monastique étant si proches qu'on peut les confondre<sup>49</sup>, le thème du Second Baptême pourra apparaître aussi comme une caractéristique du moine :

Un grand Ancien doué de clairvoyance surnaturelle affirmait avec force : « la puissance que j'ai vue au moment de l'illumination, je l'ai vue aussi sur le vêtement du moine lorsqu'on lui revêt l'Habit »<sup>50</sup>.

Le rite de la profession monastique prendra donc la signification d'une restauration du baptême souillé par la vie selon le monde, d'une initiation à la vie de vrai chrétien, d'un complément du baptême rendant le moine semblable aux anges<sup>51</sup>. Sa forme même est une réplique exacte de l'initiation baptismale.

Le rite a lieu de préférence pendant le Grand Carême et, si les conditions le permettent, au cours de la Liturgie de saint Basile du Grand Samedi, au moment

l'office du Grand Habit (8 o, 2 tp.), GOAR, *Euchologium* 1730, p. 405. Pour DOROTHÉE DE GAZA, c'est la pratique des commandements qui réalise la nouvelle purification, *Instr.* I, 50, SC 92, 152-155.

47. Ce thème vient de la doctrine très ancienne du martyre comme second baptême et véritable perfection du baptême d'eau, cf. ORIGÈNE, *Hom. XVI Mt.*, 16, GCS 10, 484, *Exhortation au martyre*, 30, GCS 1, 26; BASILE, *Saint-Esprit* 36, SC 17bis, 372; GRÉG. NAZ., *Disc.* 39, 17, SC 358, 189. La vie monastique comme « second baptême » sera donc un martyre volontaire, un « martyre de la conscience : « Sois martyr de la conscience, meurt au péché, mortifie les membres terrestres et tu seras martyr par l'intention » *Ap.* Athanase (N 600), tr. Solesmes t. 2, 1970, p. 135. Saint THÉODORE STOUDITE l'appellera « martyre de la soumission », *Petite Cat.* X, éd. Auvray Paris 1891, p. 35-39, tr. Mohr (« Les Pères dans la foi ») 1993, p. 35-37. Il s'agit d'une lutte acharnée contre le diable et les puissances du désir dont les flammes rivalisent avec l'ardeur du feu, J. CHRYS., *Hom. sur Barlaam* I, PG 50, 675, car les passions éprouvent les chrétiens d'aujourd'hui à la place des persécutions qu'avaient à endurer ceux d'hier, NIL SINAÏTE, *Ep.* III, 71, PG 79, 421B. Cf. M. VILLER, « Martyre et perfection »; E. MALONE, « Martyrdom and Monastic Profession as a Second Baptism ».

48. Sur son importance chez Théodore Stoudite, cf. I. HAUSHERR, *Théodore Stoudite...*, p. 20sv et J. LEROY, *Monachisme byzantin...*, p. 203-206.

49. De telle sorte que le terme « métanoia » est devenu synonyme de la profession monastique (Catéchèse pour le Grand Habit, GOAR 408) et peut, par extension, désigner le monastère dans lequel le moine a fait sa profession et auquel il doit normalement rester attaché.

50. *Ap. Série systématique*, XVIII, 36, SC 498, 89.

51. Cf. Prière pour le Grand Habit, GOAR, 409. Pour Théodore Stoudite, la profession monastique est un « second baptême », « illumination » et « purification des péchés », en tant qu'actualisation du Baptême, non comme sacrement distinct, LEROY, *idem*, p. 203-204. Cf. P. RAFFIN, *Les rituels orientaux de la profession monastique*; M. WAWYK, *Initiatio monastica...* p. 27-38; G. CONSTABLE, « The Ceremonies and Symbolism of entering Religious Life... », p. 799-802, et surtout E. V. JOUKOVA, *Γένεση και εξέλιξη τῆς Ἀκολουθίας τοῦ μοναχικοῦ σχήματος*, p. 145-158.

même où autrefois était célébré le baptême des catéchumènes qui y avaient été préparés pendant la Quarantaine<sup>52</sup>. À l'*inscriptio*, correspond la consignation du novice<sup>53</sup> qui sera également appelé « catéchumène »<sup>54</sup>. Comme pour le baptême, il est accompagné d'un ou de deux parrains<sup>55</sup>. Aux catéchèses correspond l'exhortation prononcée par l'higoumène<sup>56</sup>, mettant clairement en évidence ce caractère de nouveau baptême. Celui-ci dit par exemple :

Frère, tu reçois aujourd'hui un second baptême (...), tu es purifié de tes péchés et deviens un fils de lumière<sup>57</sup>.

On impose au novice un nouveau nom<sup>58</sup>, il se dépouille de ses vêtements<sup>59</sup>. Puis, répondant aux questions que lui pose l'higoumène, il réitère le renoncement à Satan pour adhérer au Christ<sup>60</sup>. À l'image de la triple immersion, il se prosterne trois fois devant les « portes saintes » et l'higoumène procède alors à la tonsure (qui reste souvent limitée à ne couper que quatre mèches de cheveux et forme de croix)<sup>61</sup>. Il est ensuite solennellement revêtu de l'« Habit angélique » et prend en main un cierge comme les néophytes sortant de la fontaine baptismale<sup>62</sup>, alors que le chœur chante : *Vous tous qui avez été baptisés dans le Christ, vous avez revêtu le Christ, Alléluia* (Gal 3, 27).

Après la cérémonie du Grand Habit, le moine doit normalement rester pendant sept jours seul dans l'église, pour se consacrer uniquement à la prière, et le huitième jour a lieu la cérémonie du dépôt du *koukoulion*. Cette coutume

52. C'est ce dont nous avons été parfois témoins au monastère de Simonos Pétra, car l'Archimandrite Aimilianos souhaitait donner une grande solennité au « second baptême ». Mais, en pratique, la longueur des offices de la Semaine Sainte ne permet pas de réaliser cette célébration, qui est accomplie soit pendant le Carême soit à l'occasion d'une fête.

53. P. RAFFIN, op. cit., « La profession monastique et les rites du baptême », p. 161-165.

54. Catéchèse du Grand Habit, GOAR, 409.

55. RAFFIN, p. 40, cf. DENYS ARÉOP., *Hiér. ecclés.* II, 2, 5, PG 3, 393-396 = éd. Heil & Ritter p. 71.

56. RAFFIN, 161 ; JOUKOVA, 237-251.

57. Catéchèse du Grand Habit, GOAR, 408.

58. RAFFIN, 48. Selon E. V. JOUKOVA (p. 277-278), l'imposition d'un nouveau nom n'est apparue qu'à partir du IX<sup>e</sup> s. Ce nouveau nom peut aussi être donné au moment même de la tonsure. Sur la Sainte Montagne, à la fin de l'office, chaque membre de la communauté vient successivement demander au nouveau frère son nom et, après avoir baisé la croix qu'il tient en main, il lui souhaite de faire son salut et de « plaire à Dieu et à ses frères ».

59. GOAR, 382. Symbole de la purification préalable à l'entrée dans la vie contemplative, DENYS ARÉOP. *Hiér. ecclés.* VI, 3, 4, PG 3, 536 = éd. Heil & Ritter p. 118.

60. L'analogie avec le baptême est sur ce point particulièrement frappante dans le rite arménien, RAFFIN, 163-165.

61. RAFFIN, 46 et 161 ; JOUKOVA, 251-278. Un rite de la tonsure de quelques mèches de cheveux est célébré huit jours après le baptême. Il est accompagné d'une très belle prière, mettant en évidence la vocation de tout chrétien à devenir « moine », c'est-à-dire consacré à Dieu, GOAR, 306, cf. SYMÉON THESS., *Sur les sacrements* 67, PG 155, 232-233 ; BRANIȘTE, « Le déroulement de l'office de l'initiation », p. 126

62. GOAR, 386.

transpose fidèlement les sept jours pendant lesquels les néophytes devaient porter les vêtements blancs qu'ils déposaient lors d'une cérémonie spéciale le huitième jour, le Dimanche du Renouveau (*Antipascha*)<sup>63</sup>.

La profession monastique est donc bien un «second baptême», dont la *métanoïa* est à la fois le bain et l'illumination. Toute la vie du moine consistera en un patient effort pour parvenir au plus profond de l'abîme du repentir, afin d'y trouver l'éclat unique de ces deux baptêmes. Les moines, auteurs des hymnes du *Triodion*, trouvaient ainsi dans le cycle de Pâques un lieu privilégié pour exprimer cette réalité fondamentale de la vie spirituelle. On trouve d'ailleurs dans l'office de la profession monastique plusieurs hymnes inspirées ou empruntées directement au *Triodion*. Au début de l'office, le novice doit se tenir debout, déchaussé et dépouillé de ses vêtements extérieurs, dans le narthex, devant les portes royales, pour symboliser son exclusion du Paradis, situation dans laquelle il se retrouvera spirituellement, chaque année, non seulement le Dimanche de la Tyrophagie, en unissant ses lamentations à celles d'Adam<sup>64</sup>, mais aussi chaque dimanche du Triode, quand on chantera après l'Évangile de l'Orthros :

Ouvre-moi les portes du repentir, ô Donateur de vie, car mon esprit veille devant ton temple saint portant le temple tout souillé de mon corps...<sup>65</sup>.

Et au moment où il entre dans l'église, accompagné de ses parrains, et se prosterne devant les membres de la communauté, le chœur chante un tropaire du Dimanche du Fils Prodigue : «Viens m'ouvrir tes bras paternels...»<sup>66</sup>. Une hymne qui a été si bien assimilée à la profession monastique qu'en l'entendant retentir à l'entrée de chaque Carême, le moine sentira qu'il est de nouveau présenté devant le saint autel. La période du Carême deviendra ainsi pour lui l'occasion de revivre annuellement son «second baptême» et de parvenir, par lui, à la réalisation effective de l'illumination que portait en puissance le premier.

Tant du point de vue de sa constitution historique que de celui de ses fondements spirituels, le cycle du Triode apparaît donc comme une récapitulation périodique de la vie spirituelle du chrétien en tant qu'elle est synthétiquement

---

63. GOAR, 419-421 ; RAFFIN, 59. Dans le rite actuel du baptême, le huitième jour a lieu l'ablution et le dépôt des vêtements du néophyte (GOAR, 303 notes). Ce principe de l'octave – symbole de l'éternité acquise dans le Mystère de l'Église – s'est étendu des après-fêtes aux jours suivants les sacrements. C'est ainsi que l'on retire les couronnes des nouveaux époux le huitième jour après leur mariage (GOAR, 325-326) et que l'on célèbre pendant les sept jours qui suivent la consécration d'une église.

64. Dim. Tyr. (3 Ke ; Doxa Vp. ; Doxa Apost.). Cf. SYMÉON THESS., *Sur la consécration monastique*, 267, PG 155, 492.

65. Idiomèle du Ps 50, FOLLIERI, *Initia* IV, 123, cf. supra p. 20, n. 106.

66. Dim. Prod. (Cath. 3 o.), GOAR 382. On retrouve le thème du fils prodigue dans le canon chanté lors de l'Office du Grand Habit (4 o., 1 tp., GOAR 403) et dans la catéchèse qui est alors prononcée par l'higoumène (GOAR 408), ainsi qu'aux antiphones de la Liturgie qui suit (GOAR 406) : les 1<sup>er</sup> et 2<sup>tp.</sup> sont les 1<sup>er</sup> et 4<sup>tp.</sup> du Dim. du 4<sup>e</sup> ton dans le supplément du Tr. (*Tr. Ath.* 1049 ; FOLLIERI, II, 23, III, 352).

contenue dans le baptême. Les trois étapes que la tradition spirituelle orthodoxe – depuis Clément d'Alexandrie et Origène jusqu'à la grande synthèse de Maxime le Confesseur, en passant par Évagre le Pontique et Denys l'Aréopagite – a distinguées dans l'ascension du chrétien vers la montagne de la contemplation<sup>67</sup>, se trouveront par conséquent symbolisées par les trois périodes principales qui articulent le cycle mobile : le Carême, Pâques et le Pentecostaire.

La purification ou «Pratique» consiste en la lutte de l'ascète pour acquérir les vertus par l'observation des commandements. Elle purifie la partie passionnée de l'âme<sup>68</sup>, en la dégageant de son asservissement aux choses sensibles<sup>69</sup>. Ce premier degré du parcours spirituel correspond liturgiquement à la période du Carême. Puis, du début de la Grande Semaine jusqu'à Pâques, le fidèle actualise véritablement son initiation en vivant heure par heure la Passion du Christ pour être mystiquement associé à sa Résurrection. En expérimentant ainsi dramatiquement la puissance de son baptême, il est sensé parvenir au second degré : la «contemplation physique» (θεωρία φυσική) des principes des êtres (λόγοι τῶν ὄντων), qui sont récapitulés dans la Personne du Fils et Verbe de Dieu. Libéré du voile des passions corporelles et parvenu à une impassibilité encore relative, à Pâques il sera initié au Logos ressuscité par l'intermédiaire de ses représentations simples. Il devra néanmoins, pendant le temps pascal, poursuivre son effort de purification de sorte qu'ayant déposé toutes les formes de la connaissance distinctive, il puisse assister avec les Apôtres à l'Ascension du Christ, pour être jugé digne de participer finalement au mystère de la Pentecôte. De même que la chrismation du néophyte, sacrement de la «bonne odeur» de l'Esprit, est le sceau (σφράγις) de l'initiation baptismale, de même la Pentecôte symbolise le but ultime de la course spirituelle du moine : l'illumination, la déification, le degré de la «Theologia» ou connaissance de la Sainte Trinité dans l'Esprit.

Par la pratique des commandements, l'intellect se dépouille des passions. Par la contemplation spirituelle des (êtres) visibles, (il quitte) les représentations passionnées des choses. Par la connaissance des invisibles, (il se dégage) de la contemplation des visibles, et de celle-ci par la connaissance de la Sainte Trinité<sup>70</sup>.

67. «Le christianisme est la doctrine du Christ, notre Sauveur, qui se compose de la Pratique, de la Physique et de la Théologie» ÉVAGRE, *Traité pratique*, 1, SC 171, 498-499, cf. A. GUILLAUMONT, «Définition de la Pratique» dans SC 170, 38-63. Cette division des degrés de la vie spirituelle était si évidente pour les Pères que S. SYMÉON LE NOUVEAU THÉOLOGIEU ou NICÉTAS STÉTHATOS présenteront leurs *Centuries* selon cette division (SC 51bis, PG 120, 851-1012), cf. LEMAÎTRE (I. Hausherr), «Contemplation», *DSp.* II, 2, 1802-1829.

68. C'est-à-dire les puissances de désir et d'irritation, qui sont les sources des passions, ÉVAGRE, *Traité pratique* 78, SC 171, 666.

69. C'est ainsi que S. MAXIME définit la passion, *Cent. théol. pratique et gnostique* I, 60, PG 90, 1201.

70. MAXIME CONF., *Cent. Charité* I, 94, PG 90, 981.

Si ces trois degrés peuvent être distingués théoriquement pour montrer les aspects différents de la vie spirituelle, ils ne doivent pas toutefois être considérés comme strictement hiérarchisés. Ils désignent plutôt trois modalités, trois tendances, d'une même expérience fondamentale de la «vie en Christ», de la pénétration graduelle dans son mystère théandrique, de la «divino-humanisation» de la personne humaine qui commence et est (virtuellement) pleinement acquise au baptême<sup>71</sup>. C'est pourquoi, en nous limitant dans cette étude au Carême et à sa période préparatoire, c'est-à-dire au degré de la «pratique», nous nous efforcerons de montrer que tout en étant une transposition monastique de l'ancienne catéchèse pour les candidats au baptême, cette période d'ascèse, de repentir et de prières représente à tout moment une pleine anticipation de l'«initiation» actualisée liturgiquement lors de la Grande Semaine. Le candidat au «second baptême» ayant déjà été greffé au Corps du Christ, mais s'en étant éloigné volontairement, va retrouver par la pratique des vertus divino-humaines (le repentir, l'humilité et le jeûne ayant tous un fondement christologique) la pureté acquise lors de l'illumination. Chaque étape du Carême, chaque détail des offices, lui révélera un aspect du «grand mystère» qu'il porte en lui, en le faisant progresser dans la participation «consciente» à la vie divine, de sorte qu'il pourra parvenir à Pâques «déjà illuminé».

---

71. S. JUSTIN DE TCHÉLIÉ (Popovitch) souligne particulièrement, avec une profonde inspiration poétique, ce thème de la «divino-humanisation» du chrétien dans l'Église, par la participation aux sacrements et la pratique des vertus, cf. par ex. *L'homme et le Dieu-Homme*, Lausanne 1989, p. 13-127.

**PREMIÈRE PARTIE**

**CHUTE ET REDRESSEMENT**

**LES THÈMES MAJEURS DE  
L'HYMNOGRAPHIE**



## CHAPITRE PREMIER

# L'ANTHROPOLOGIE DU TRIODION

La catéchèse hymnographique, poursuivie de manière ordonnée depuis le Dimanche du Pharisien et du Publicain jusqu'au seuil de la Semaine de la Passion, expose un vaste enseignement spirituel destiné à guider le fidèle dans son effort ascétique. Purifié et libéré des passions, celui-ci pourra ainsi participer de tout son être à la mort et à la Résurrection du Christ, devenant un avec Lui dans sa kénose comme dans sa gloire. Il faut noter que dans le *Triodion* comme dans les écrits patristiques, l'exposé dogmatique n'est jamais séparé de l'enseignement spirituel. Le dogme n'est ici exposé que pour commander et vivifier la vie ascétique. C'est en effet dans la mesure de sa purification que l'homme pourra parvenir à la connaissance effective de la vérité<sup>1</sup>.

En tant que monument de la spiritualité monastique, le *Triodion* fonde sa catéchèse sur une anthropologie dynamique, exposée notamment par les Pères cappadociens et leurs héritiers. Comme le remarque justement le P. Jean Meyendorff : «Le Triode implique avant tout un système patristique d'anthropologie selon lequel l'homme n'est véritablement homme que s'il est en communion réelle avec Dieu : il est alors aussi véritablement libre»<sup>2</sup>.

Créé le dernier dans l'ordre de la production, l'homme est la plus éminente des créatures, le roi et le prêtre de tous les êtres<sup>3</sup>, le macrocosme dans le microcosme<sup>4</sup>. Composé de l'âme et du corps, il est à la fois la synthèse et le médiateur de toute la création visible et intelligible<sup>5</sup>.

Sur l'ordre de ton (Verbe) créateur, Tu m'as donné commencement et subsistance. Car Tu voulais faire de moi un être vivant composé de la nature

---

1. «Tous ne peuvent pas philosopher sur Dieu... car c'est le fait de ceux qui se sont exercés et sont avancés dans la contemplation et, avant cela, qui ont purifié leur âme et leur corps, ou, à la rigueur, les purifient» GRÉG. NAZ., *Disc. 27 (Théol. I)*, 3, SC 250, 77.

2. J. MEYENDORFF, *Initiation à la théologie byzantine*, Paris 1975, p. 167.

3. GRÉG. NYS., *Création de l'homme*, 2, PG 44, 132=SC 6, 90-91; BASILE, *Origine de l'homme* I, 8, SC 160, 185. Cf. V. LOSSKY, *Essai sur la Théologie mystique de l'Église d'Orient*, Paris 2008<sup>2</sup>, chap. 5, p. 106-108 et O. CLÉMENT, «Le sens de la terre» dans *Le Christ Terre des vivants*, Abbaye de Bellefontaine 1976, p. 98sv.

4. «Οἷον τίνα κόσμον ἕτερον, ἐν μικρῷ μέγαν» GRÉG. NAZ., *Disc. 38*, 11, SC 358, 124; cf. GRÉG. NYS., *idem*, 16, PG 44, 177-180 = SC 6, 151-153.

5. GRÉG. NAZ., *ibid.*, p. 125; GRÉG. NYS., *idem*, 2, PG 44, 133=SC 6, 91. L'homme est le «lien (σύνδεσμος) de la nature visible et invisible» JEAN DAMAS, *Foi orth.*, 26, SC 535, 298.

ANTA

DS

CREAVIT D S OMNEM  
MAGNEM SV

A  
DAM



visible et invisible. De la terre, Tu as façonné mon corps et par Ton souffle divin et vivifiant Tu m'as donné une âme<sup>6</sup>.

Mon créateur, le Seigneur, prenant du limon de la terre, m'a formé, Il m'a donné une âme par Son souffle vivifiant. Il m'a honoré sur la terre de la seigneurie sur toutes choses visibles et m'a fait concitoyen des anges<sup>7</sup>.

Adam fut créé à l'image de Dieu, de son impassibilité<sup>8</sup>, de son immortalité<sup>9</sup>, mais surtout de sa liberté<sup>10</sup>. C'est pourquoi il était naturellement destiné à exercer un sacerdoce cosmique, en ramenant par des synthèses successives (dont il trouve le principe en sa constitution même) la création tout entière à Dieu<sup>11</sup>. Dans cet état de pureté originelle, l'homme était véritablement «le roi de toutes les créatures de Dieu sur la terre»<sup>12</sup>. Nu au Paradis, il était cependant recouvert du vêtement lumineux de la gloire divine dont l'«image» est le sceau<sup>13</sup>.

6. Sa. Apokréo (Doxa Ap. Vp). «De ta main, Sauveur, tu as formé Adam et l'a placé à la frontière de l'incorruptibilité et de la mortalité» Sa. Apok. (3 Ap. Vp).

7. Dim. Tyr. (1 Ke). Selon Grégoire le Théologien l'homme est un «autre ange» (idem, 11, p. 127), il complète les êtres célestes en exerçant sur la terre leur fonction contemplative : «il fallait que l'adoration ne fût pas limitée aux êtres célestes seulement, mais qu'il y eût ici-bas aussi des adorateurs, afin que tout fût rempli de la gloire de Dieu», *Disc.* 39, 13, SC 358, 177. Pour certains, l'homme est même supérieur aux anges, MACAIRE, *Hom. B.* 15, 22 et 44, éd. Dörries-Klostermann 1964, p. 140, 153, tr. P. DESEILLE, *Homélies spirituelles de S. Macaire*, (SO 40) Abbaye de Bellefontaine 1984, p. 189, 198.

8. GRÉG. NYS., idem, 5, PG 44, 1373=SC 6, 97 et *Disc. Cat.* 6, SC 453, 181. Sur les différents sens de l'«image», voir V. LOSSKY, idem. p. 109-115 et J. KIRCHMEYER, «Grecque (Église)», *DSP* VI, 813-822.

9. ATHANASE ALEX., *Contre les Païens*, I, 2, SC 18bis, 55.

10. GRÉG. NAZ, idem, 12, SC 358, 127; GRÉG. NYS., *Créat. Hs.* 4 et 16, PG 44, 136, 184=SC 6, 94, 157. «Si l'homme a été créé à l'image de la bienheureuse et hyperessentielle divinité – la nature divine étant libre –, alors l'homme a donc une nature libre puisqu'il est vraiment son image», MAXIME CONF., *Disc. Pyrrhus*, PG 91, 304C. Pour DOROTHÉE DE GAZA, l'«image» est à la fois l'immortalité, la liberté et l'assimilation à Dieu par la vertu (c'est-à-dire le dynamisme naturel de l'être), *Instr.* I, 1, SC 92, 146.

11. Pour S. MAXIME, l'homme a été introduit le dernier dans la création «tel un trait d'union physique assurant par ses propres parties la médiation entre les universels extrêmes, et unissant en lui-même les êtres tenus de par leur nature à grande distance entre eux, de sorte que, commençant par sa propre division, et en progressant ensuite par ordre et en série à travers tous les intermédiaires, il puisse atteindre la limite de sa sublime ascension, qui s'accomplit par l'union de toutes choses en Dieu en tant que cause, en qui il n'est pas de division» *Ambig.* 41, PG 91, 1305; cf. L. THUNBERG, *Microcosm and Mediator. The Theological Anthropology of Maximus the Confessor*, Chicago 1995<sup>2</sup>, p. 373-427.

12. Dim. Tyro. (1 st.La). Entraînant la matière dans son élan vers Dieu, Adam devait «devenir pour le corps ce que Dieu est pour l'âme», GRÉG. NAZ., *Disc.* 2, 17, PG 35, 428A.

13. «Δόξαν ἄθανασίας ἠμφιεσμένος» Dim. Tyro, ibid. Par sa désobéissance Adam a été dépouillé du «vêtement tissé par Dieu» (Στολή θεοῦφαντος), Dim. Tyro. (2 Ke).



Reprenant la profonde exégèse du Théologien, Nicéphore Calliste assimile l'arbre de vie à l'arbre de la connaissance divine, dont le fruit est la contemplation, et le commandement de veiller sur les plantes du jardin à la vocation fixée par Dieu à la liberté d'Adam : contempler et glorifier Dieu à travers les *logoi* des créatures, afin de s'élever progressivement vers la déification<sup>14</sup>.

Dans la richesse de ta bonté, Créateur et Seigneur, Tu plantas en Éden le Paradis des délices, en m'ordonnant de me délecter de ses beaux fruits délicieux et incorruptibles (...); mais de ne pas manger du fruit de la connaissance<sup>15</sup>.

La culture du jardin d'Éden représente donc la perfection encore potentielle de l'« image » en Adam, sa nature dynamique appelée à s'élever jusqu'à la « ressemblance » par sa coopération avec la grâce divine<sup>16</sup>. Mais Satan, jaloux<sup>17</sup> de la dignité royale d'Adam et de voir un homme mener sur terre la vie angélique<sup>18</sup>, proposa à Ève la déification<sup>19</sup>, par l'entremise du serpent, en lui suggérant dans sa ruse le fruit du plaisir.

Ève fut aisément capturée par le fruit et toi mon âme, prends garde de ne pas être trompée, si le serpent d'autrefois s'approche de toi en te conseillant de manger les fruits du plaisir<sup>20</sup>.

14. Dim. Tyro. Synaxaire, *Tr. Ath.* 155, cf. GRÉG. NAZ., *Disc.* 38, 12, SC 358, 129.

15. Dim. Tyro. (1 o., 3-4 tp).

16. Pour les Pères, l'homme n'est donc véritablement lui-même que lorsque, sortant de lui-même, il se tend vers Dieu en un irrésistible élan d'amour : « être vivant dirigé ici-bas (par la Providence) et en marche vers un autre monde, et, comble du mystère, il est déifié par son élan vers Dieu (τῆ πρὸς Θεὸν νεύσει θεούμενον) », GRÉG. NAZ., idem, 11, SC 358, 126. Ce mouvement infini vers le Dieu infini et inaccessible en son essence, constitue le cœur de la théologie mystique de S. Grégoire de Nysse (*l'épectase*), cf. J. DANIELOU, *Platonisme et Théologie mystique*, Paris 1953, p. 291-308.

17. Sg 2, 24; IRÉNÉE, *Dém. Préd. Apost.* 16, SC 62, 55; GRÉG. NAZ., *Disc.* 39, 13, SC 358, 177, *Disc.* 38, 12, SC 358, 129; BASILE, *Dieu n'est pas la cause des maux*, 8, PG 31, 348B.

18. J. CHRYS., *Hom. I Gn.*, 2, PG 53, 23. Le même affirme ailleurs que le diable est la jalousie personnifiée (*i. e.* hypostasiée), cf. *Hom. XLVIII Jn.*, 1, PG 59, 269B, et BASILE, *Hom. sur l'envie*, 1, PG 31, 372.

19. « L'Ennemi fut jaloux de mon bonheur d'autrefois dans le Paradis et, sous la forme du serpent, l'Ennemi des hommes me fit tomber et me rendit étranger à la gloire éternelle » Dim. Tyro (5 o, 1 tp.); cf. J. CHRYS., *Hom. XVI Gn.*, 1, PG 53, 126, qui est la source probable de ce trope, et Dim. Tyro. (1 Ke). Pour GRÉGOIRE LE THÉOLOGIEN, suivi là encore par Calliste Xanthopoulos, c'est par « l'espoir de devenir Dieu » (Θεότητος ἐπιδοι δειλάσας ἡμᾶς) que Satan a séduit Adam, *Disc.* 39, 13, SC 358, 178 et Dim. Tyro. Synax. (*TA*, 155, tr. 88). Sur ce thème, cf. PS. JEAN DAMAS., *Vie de Barlaam et Joasaph*, 7, PG 96, 908, éd. R. Volk, Berlin 2009, p. 62-63; GERMAIN DE CPLE, *Sur la vénération de la Croix*, PG, 98, 229.

20. Ma V (2 o, 2 c, 2 tp.). La ruse du diable consista précisément à détourner la faculté contemplative de l'homme de la jouissance de Dieu, qui était inscrite dans sa nature, pour la fixer vers les choses sensibles, afin qu'elle en retire un plaisir égoïste, séparant ainsi l'homme de Dieu et de son prochain. « διὰ φιλαυτίας, καθ' ἡδονῆς προσβολῶν ἀπατήσας » MAXIME CONF., *Ep.* 2, PG 91, 396D.

EMISIT ADAM DE  
PARADISO DĒ ET POSVIT CHERVA  
CVSTODE CŪ FLAMEO GLADI  
ADAM



Trompé à son tour par les paroles de la femme<sup>21</sup>, Adam goûta au fruit de la fausse déification. Et, préférant la jouissance du corps à la contemplation divine, il fit ainsi de celui-ci le principe de l'idolâtrie<sup>22</sup>. Ayant volontairement abdiqué sa vocation divine, il se trouva aussitôt dépouillé de la lumière qui revêtait sa nudité et fut chassé du Paradis.

Adam était assis devant les portes du Paradis et gémissait, pleurant sa nudité. Hélas, par une mauvaise ruse je fus séduit, dépouillé, et de la gloire je me suis éloigné ! Hélas, moi qui étais nu dans la simplicité, je ne sais plus que faire maintenant ! Ô Paradis, jamais plus je ne jouirai de tes délices, je ne verrai plus le Seigneur mon Dieu et mon Créateur. Car je retournerai à la terre d'où je suis issu<sup>23</sup>.

Pour les Pères comme pour les auteurs du *Triodion*, la conséquence principale de la chute d'Adam et de son expulsion du Paradis est la mort, et avec elle la corruptibilité et la propension aux passions qui sont désormais liées à la nature humaine.

Moi qui jadis était revêtu de la gloire de l'immortalité, je porte maintenant comme un pitoyable mortel la peau de la mort<sup>24</sup>.

Les feuilles de figuier avec lesquelles Adam cherchait à cacher sa honte et les « tuniques de peau » que Dieu lui accorda par miséricorde<sup>25</sup>, désignaient l'épaisseur de la chair vouée désormais à la mort :

Le malheureux que je suis s'est dépouillé de l'habit divinement tissé en transgressant ton divin commandement sur le conseil de l'Ennemi. Et je suis maintenant revêtu des feuilles de figuier et des tuniques de peau<sup>26</sup>.

La mort n'a cependant pas, dans la théologie orthodoxe, le sens d'un châtiement. Elle apparaît plutôt comme un effet supplémentaire de la miséricorde divine

21. Dim. Tyro. (4 Ke); cf. J. CHRYS., *Hom. XVI Gn*, 4, PG 53, 130A; GRÉG. NAZ. *Disc. 18*, 8, PG 35, 993; SÉVÉRIEN DE GABALE, *Sur la Création VI*, 5, PG 56, 490; ROMANOS LE MÉLODE, *Hymne I sur Adam et Ève*, 16-19, SC 99, 86-89.

22. ATHANASE ALEX., *Contre les Païens* 1, 3, SC 18bis, 57.

23. Dim. Tyro. (Doxa Ke).

24. Dim. Tyro. (1 st.La) et (1 Ke), et cette lamentation d'Adam : « J'ai changé l'Éden pour l'enfer » Dim. Tyro. (5 o, 3 tp). « En effet, si leur nature était autrefois le néant, et s'ils furent appelés à l'être par la présence et la philanthropie du Logos, il s'ensuit que les hommes, privés de la connaissance de Dieu et se tournant vers le néant (...) sont aussi privés de l'être qui serait éternel. Voilà ce que signifie qu'une fois décomposés, ils demeurent dans la mort et la corruption », ATHANASE ALEX., *Sur l'Incarn.* 4, 5 SC 199, 277-279; cf. BASILE, *Dieu n'est pas la cause des maux*, PG 31, 345A.

25. Gn 2, 7 et 3, 21. « Il revêt les tuniques de peau, c'est-à-dire peut-être la chair épaissie, mortelle et rebelle » GRÉG. NAZ., *Disc. 38*, 12, SC 358, 131. Cf. GRÉG. NYS., *Disc. Cat.* 8, SC 453, 187; J. CHRYS. : « Tel un père compatissant... il le revêt d'un vêtement d'esclave, afin qu'il ne reste pas complètement nu et plein de honte », *Hom. XVIII Gn*, 1, PG 53, 149C.

26. Dim. Tyro. (2 Ke), cf. id. (6 o, 1 tp), *synax. (TA 155, tr. 88)* et Dim. Palm. (Apod. 8 o, 4 tp).

qui donne ainsi une limite à l'extension du péché et l'empêche de «devenir immortel» : «et le châtement devient amour de l'homme. C'est ainsi, j'en suis sûr, que Dieu punit»<sup>27</sup>. Pour cette raison, mais aussi et surtout parce que le Christ a «vaincu la mort par la mort», les offices de commémoration des défunts, que nous étudierons plus bas, sont toujours empreints d'une profonde sérénité<sup>28</sup>. La mort elle-même est un mystère paradoxal qui plonge l'âme plus dans l'étonnement que dans le désespoir.

Je pleure et me lamente lorsque je pense à la mort et quand je vois gisant dans les tombeaux sans forme, sans gloire et sans attrait, la beauté dont nous fûmes formés à l'image de Dieu. Ô merveille, quel mystère notre existence (τὸ περὶ ἡμῶς) est-elle devenue ? Comment sommes-nous livrés à la corruption ? Comment sommes-nous intimement unis à la mort ? Comme il est écrit, c'est par ordre de Dieu qui accorde aux trépassés le repos<sup>29</sup>.

Le péché n'altère pas la nature de l'homme, en faisant de la mort une composante essentielle. Car, jusque dans la mort, il garde l'«image» de Dieu imprimée dans sa nature, quoique ternie et souillée.

Je suis l'image de ta gloire ineffable bien que je porte la marque du péché<sup>30</sup>.

La transgression a provoqué non seulement l'expulsion d'Adam, mais aussi la corruption de toute la création sensible qui partage désormais la honte de son maître :

Le soleil cacha ses rayons, la lune et les étoiles furent changées en sang, les montagnes frémirent et les collines tremblèrent lorsque le Paradis fut fermé<sup>31</sup>.

La création, *soumise à la vanité à cause de celui qui l'y a assujettie*<sup>32</sup>, est condamnée à «porter épines et chardons»<sup>33</sup> afin, comme l'affirme saint Basile à propos des roses, que «l'agrément de la jouissance eût pour nous la douleur en

27. «Ἴνα μὴ ἀθάνατον ᾗ τὸ κακόν· καὶ γίνεται φιλανθρωπία ἢ τιμωρία» GRÉG. NAZ., *Disc.* 38, 12, SC 358, 131. La source de cette conception est probablement S. IRÉNÉE, *C. Hérésies*, III, 23, 6, SC 211, 461-463.

28. cf. infra p. 395sv.

29. Sa. Apok. (Doxa Ke).

30. Sa. Apok. (3 tp. des *Evlogitaria* des défunts). Œuvre de Jean Damascène, ces tropes sont communs à tous les offices des défunts.

31. Dim. Tyro. (Doxa Litie, Vp).

32. Rm 8, 20-21. «(Les créatures) ont été blessées, car elles n'ont pas été employées comme il leur convenait à chacune et pour ce qui est avantageux» GRÉG. NYSS., *Hom. VIII sur Eccles.*, éd. Alexander, Leiden 1962, p. 440.

33. Dim. Tyro (2 Ke). Mais, là encore, on peut voir dans le châtement un signe de la miséricorde, car «Dieu a transféré à la terre sa malédiction pour que celle-ci ne demeure pas sur l'homme», PAPIAS D'HIÉRAPOLIS cité par IRÉNÉE, *C. Hérésies* III, 23, 3, SC 211, 451.

son voisinage»<sup>34</sup>. De ces épines, symbole de la malédiction de la terre, le Christ acceptera d'être couronné lors de sa Passion, afin de restaurer le cosmos dans son intégrité première<sup>35</sup>.

Mais là encore, la Miséricorde de Dieu dépasse sa Justice : gardant l'« image », l'homme conserve dans sa déchéance sa suprématie sur les créatures. Saint Syméon le Nouveau Théologien développe de manière frappante le thème du troyen cité plus haut en lui donnant une conclusion digne du Philanthropos :

Lorsqu'il (Adam) sortit du Paradis, toute la création tirée par Dieu du néant, à sa vue refusait désormais de se soumettre au transgresseur : le soleil ne voulait pas luire, la lune ne supportait pas de paraître (...) le ciel était déjà comme en mouvement pour s'abattre sur lui avec justice et la terre s'impatientait de le porter sur son dos.

Que fait alors Dieu, l'auteur de l'univers qui a aussi formé Adam ? (...) Il retient tous les êtres par un effet de sa propre puissance ; avec miséricorde et bonté, il suspend l'assaut des créatures conjurées, du même coup il les soumet toutes, comme avant, à l'homme. Il veut que la création – qui a été assujettie à l'homme pour lequel elle fut créée, en devenant corruptible pour (l'homme) corruptible – lorsque celui-ci sera restauré à nouveau et deviendra spirituel, incorruptible et immortel, elle aussi, alors, soit délivrée de sa servitude et, après avoir été soumise par Dieu comme esclave au révolté, soit restaurée avec lui, devienne incorruptible et toute spirituelle<sup>36</sup>.

Dans son intégrité, Adam contenait synthétiquement en lui-même, toute l'humanité. Il était l'« Homme universel »<sup>37</sup>, qui incluait en son hypostase l'ensemble

34. BASILE, *Hexaem.* V, 5-6, SC 26bis, 300. « L'homme se trouvait orienté, contrairement à sa nature, vers le sensible, par le plaisir agissant en lui. Mais, par sa providence, l'Auteur de notre salut dressa la puissance vengeresse de la douleur, selon laquelle, avec sagesse, il implanta dans la nature du corps la loi de la mort, en limitant l'élan contre nature qui précipite vers le sensible l'esprit en folie », MAXIME CONF., *Qu. Thal.* 61, PG 90, 628.

35. Dim. TYTO. (2 Ke); cf. CYR. JÉR., *Cat. XIII*, 18, PG 33, 796A; (Ps) CHRYS., *Hom. Pascale*, SC 27, 179; NICODÈME L'HAGIORITE, *Εορτοδρόμιον*, Venise 1836, p. 357, n. 1; O. CLÉMENT, « Le sens de la Terre », p. 110; –, *Le Mystère Pascal*, p. 70.

36. SYMÉON N. THÉOL., *Éth. I*, 2, SC 122, 190-191. On retrouve souvent ce thème de la révolte du cosmos devant l'homme pécheur dans l'hymnographie (ex. *Par.* Ma 2<sup>e</sup> ton, 1 Ap. Ort.). Thème auquel correspond symétriquement celui de la « sympathie » de la création sensible devant le spectacle de la Crucifixion : Me. II (3 o, 2 c, 2 tp), Me. III (9 o, 2 c, 2 tp), Dim. III (Doxa de Litie), Ma. IV (Doxa, Ap. Ort.), Me. IV (7 o, théot.), Ve. IV (8 o, 2 c, 1 tp), Ve. V (9 o, 2 c, 2 tp), G. Ve. (10<sup>e</sup> antienne; Béatitudes, 6 tp; 3<sup>e</sup> st.La; Doxa Ap). Et la joie de la terre et du ciel illuminés par la Résurrection : Dim. Pâques (1 o, 2 tp., 9 o, *hirmos*); Ma. Renouveau et Dim. 3<sup>e</sup> ton de l'*Octoèque* (3 st.La); Ve. Thomas (2-3 Ap. Ort.); Dim. 3<sup>e</sup> ton (Apolyt.); Dim. du Paralytique (5 o, 2 c, 2 tp); Dim. de la Samaritaine (9 o, 4 c, 3 tp), *Octoèque* Dim. 3 ton (1<sup>e</sup> Ap. Vp).

37. GRÉG. NYS., *Créat. Hs* 16, PG 44, 185= SC 6, 160; cf. LOSSKY, op. cit., p. 115-117. Certains exégètes emploient le terme de « personnalité corporative » pour exprimer l'inclusion du multiple dans l'un (notamment pour Adam et le Christ). Cf. J. DE FRAINE, *Adam et son lignage: études sur*

de la nature humaine. Exclu du Paradis et condamné à la mort et à la corruption, l'homme fut aussi soumis à la quantité et à la division dans l'individualité<sup>38</sup>. Pour réaliser ses virtualités, la nature humaine doit désormais déployer la multiplicité de ses hypostases dans le temps, afin d'atteindre son plérôme à la veille de la résurrection générale. Toutefois, précise saint Grégoire de Nysse : « l'image n'est pas une partie de la nature », mais « la nature comprise dans son ensemble »<sup>39</sup>. Aussi, les personnes, séparées par l'espace et le temps, sont-elles solidaires ontologiquement par leur commune participation à l'unique « image ». Le but de l'effort spirituel du chrétien sera donc de purifier cette image souillée par Adam. Comme l'a magistralement montré saint Maxime le Confesseur, il lui faudra passer de la *philautia*, du repliement égoïste sur lui-même, à l'expansion infinie de la charité<sup>40</sup>. Par la pratique des commandements, et surtout l'amour des ennemis, il parviendra à rompre les clôtures de l'ipséité et de la division des hypostases en individus séparés, pour atteindre l'unité de la nature et entraîner l'« image », l'Adam restauré, dans son ascension vers la « ressemblance ». Le fidèle doit par conséquent chercher depuis le début de sa course spirituelle à récapituler en lui-même toute la nature humaine.

Un Ancien a dit : « Je suis resté vingt ans à lutter contre une pensée pour voir tous les hommes comme s'ils n'étaient qu'un seul »<sup>41</sup>.

La première étape de ce passage de l'hypostase à la nature consistera pour l'âme engagée dans la voie du Carême, à se reconnaître en Adam. Adoptant un point de vue différent de l'augustinisme, la spiritualité byzantine affirme nettement que la responsabilité du péché d'Adam n'est pas l'inévitable héritage de la nature pervertie<sup>42</sup>, mais qu'elle est volontairement assumée et acquise au prix d'un long effort de purification et d'ouverture de la conscience de l'homme engagé sur la voie du repentir. C'est en prenant conscience de ses péchés personnels que

---

la notion de « personnalité corporative » dans la Bible, Paris 1959. Examen critique dans A. MILTOS, « La notion biblique de "personnalité corporative". De l'exégèse biblique à la théologie dogmatique », *Theologia* 85 (2014), p. 147-174.

38. Pour GRÉGOIRE DE NYSSE, c'est après la Chute que l'homme a été condamné à se reproduire sexuellement, selon le mode de la quantité, *Créat. Hs* 17, PG 44, 188= SC 6, 162-163 ; cf. MAXIME CONF., *Qu. Thal.* 21, SC 529, 251-253 et J-C. LARCHET, « La question de l'héritage adamique » dans *Maxime le Confesseur. Médiateur entre Orient et Occident*, Paris 1998, p. 80-82.

39. GRÉG. NYS., *ibid.*

40. Cf. I. HAUSHERR, *Philautie, de la tendresse pour soi à la charité selon S. Maxime le Confesseur*, (OCA 137) Rome 1952, p. 43sv.

41. *Ap. syst.* XXI, 24, SC 498, 207.

42. C'est de la mort et de la propension au péché, qui est la conséquence de cette corruptibilité, qu'hérite l'humanité déchue, et non du péché en acte – ce qui limiterait sa liberté. Ainsi S. JEAN CHRYSOSTOME affirme-t-il nettement : « "pécheurs" signifie "condamnés à mort", car il semble qu'un homme ne doive être puni comme pécheur qu'à la condition d'être devenu pécheur de lui-même » *Hom. X Rm*, 2-3, PG 60, 474-475. Cf. aussi CYRILLE ALEX., *Comm. Rom.* V, 13, PG 74, 788-789 et J. MEYENDORFF, *Initiation à la théologie byzantine*, p. 193-196.

celui-ci les ressentira intensément comme une actualisation de la transgression des « premiers parents » et assumera librement la responsabilité cosmique de l'humanité pécheresse tout entière. C'est pourquoi le Carême s'ouvre, le Dimanche de la Tyrophagie, sur l'image d'Adam assis en pleurs devant les portes du Paradis :

Adam s'assit autrefois pour pleurer devant le Paradis de délices et, la tête dans les mains, il disait : « Miséricordieux aie pitié de moi qui suis tombé »<sup>43</sup>

Imitant son premier père et brisé de componction dès l'entrée du Carême, le fidèle doit reconnaître que, trompé par son âme, « l'Ève intelligible »<sup>44</sup>, il a lui-même fermé ces portes par ses propres péchés<sup>45</sup>.

Dans la transgression, j'ai rivalisé avec Adam le premier créé et je me reconnais comme dépouillé de Dieu et de la jouissance du Royaume éternel à cause de mes péchés<sup>46</sup>.

Tout comme Adam, il a souillé l'image de Dieu déposée en lui<sup>47</sup>. Par de nouvelles transgressions, il a altéré la beauté naturelle de son âme et ramené son intellect à la glaise, symbole du caractère « amorphe » des passions<sup>48</sup>.

Ayant déchiré la tunique de sa beauté originelle<sup>49</sup>, il gît maintenant aux portes du Carême, revêtu des haillons que lui offrit le serpent<sup>50</sup>, de la tunique de peau<sup>51</sup> et des feuilles de figuier qui manifestent la honte de sa nudité<sup>52</sup>.

Je suis recouvert de la robe de la honte comme de feuilles de figuier, preuve de mes passions volontaires<sup>53</sup>.

Son péché est même pire que celui de son premier père ; car ce n'est pas seulement la beauté originelle de son être qu'il a souillée, mais encore l'image restaurée et précédemment purifiée dans la fontaine baptismale qu'il a plongée dans la fange des passions :

Je ne possède aucune œuvre bonne, j'ai maculé la tunique dont le divin baptême m'avait revêtu...<sup>54</sup>.

43. Dim. Tyro. (6 o, *oikos*), et (4 Ke; 5 o, 2 tp; doxa Ap. Vp).

44. G. C. (1 o, 4-5 tp).

45. Dim. Tyro (3 Ke).

46. G. C. (1 o, 3 tp). Sur l'emploi de la première personne dans l'hymnographie pour l'histoire de la constitution du sujet, voir D. KRUEGER, *Liturgical Subjects*, chap. 4.

47. G. C. (2 o, 15t; 2 o, 21 tp; 6 o, 15 tp; 7 o, 18 tp); Ma. III (idiom. Vp) et Me. V (2<sup>e</sup> stichère de Syméon Métaphraste au Ke).

48. G. C. (2 o, 6 tp, 11 tp, 20 tp).

49. G. C. (2 o, 7 tp, 9 tp, 12 tp).

50. G. C. (2 o, 8 tp).

51. G. C. (2 o, 12 tp).

52. G. C. (2 o, 11 tp).

53. G. C. (2 o, 13 tp).

54. Lu. II (9 o, 1 c, 3 tp), et Ma. III (2 o, 1 c, 1 tp), Me. V (8 o, 1 c, 2 tp). Le péché est la « souillure de la robe d'incorruptibilité » Dim. Apok. (4 o, 4 tp).

Pour le *Triodion*, qui expose une doctrine à la fois riche et réaliste sur le péché et les passions, le péché consiste finalement à rendre l'âme esclave du corps : «(Ô mon âme) tu as soumis ta dignité inasservie à ton corps»<sup>55</sup>. À cause de son penchant pour la matière et les soucis de la vie, l'âme est désormais enchaînée à la corruption. Toutes les puissances de l'âme du pécheur se tournent «vers l'extérieur et négligent sa beauté intérieure»<sup>56</sup>.

J'ai paré l'idole de la chair du vêtement bariolé des pensées honteuses et je suis condamné<sup>57</sup>.

En effet, comme le remarque saint Maxime, en reprenant la définition platonicienne de la passion comme enchaînement de l'âme au corps<sup>58</sup> :

La passion est un mouvement de l'âme contre nature, par suite d'un amour sans raison ou d'une aversion irréfléchie pour un objet sensible quelconque ou à cause de lui<sup>59</sup>.

Tel qu'il est défini dans le *Triodion*, le péché est au sens propre une auto-idolâtrie<sup>60</sup>, un repliement irrationnel du moi sur son identité qui exclut de ce fait toute sortie au-delà de lui-même et de sa singularité.

L'orgueil, qui est la source et le couronnement de tous les péchés, enferme l'être sur lui-même en le faisant se prendre pour son propre principe, et le précipite ainsi dans la mort et l'auto-anéantissement :

*Ceux qui pêchent contre moi, profanent leur propre âme et ceux qui me haïssent aiment la mort*<sup>61</sup>.

Le péché est «un dévoiement de la norme de l'être donnée par la vérité», une unité illusoire fondée sur le «selon moi» et non sur l'Uni-Trinité<sup>62</sup>. Cet asservissement de la liberté est une véritable «folie» et plonge l'être dans un état d'*ἀλογία*<sup>63</sup> : l'intellect obscurci devenant incapable de discerner le bien du mal<sup>64</sup>.

55. G. C. (7 o, 9 tp).

56. G. C. (2 o, 19 tp).

57. G. C. (2 o, 18 tp).

58. PLATON, *Phédon* 83d.

59. MAXIME CONF., *Cent. Char.* II, 16, PG 90, 983-989; cf. aussi *Div. Chap. Théol et Econ.* I, 60 et III, 3, PG 90, 1201 et 1260.

60. «J'ai fait une idole de moi-même (αὐτεῖδωλον ἐγενόμην) en souillant mon âme par les passions» G. C. (4 o, 26 tp); cf. J. CHRYS., *Hom VI Rm*, 5, PG 60, 440. La construction αὐτός + substantif se rencontre fréquemment dans les textes liturgiques, ex. αὐτοσοφία, *Par. Je...* 7<sup>e</sup> ton (6 o, 1 c, 1 tp); cf. ATHANASE, *Contre les Païens* 46, SC 18bis, 208.

61. Pr 8, 36.

62. P. FLORENSKY, *La colonne et le fondement de la vérité*, p. 121.

63. G. C. (1 o, 2 tp), (7 o, 12 tp).

64. J. CHRYS., *Hom. XI I Cor.*, 4, PG 61, 923C. «Mon ennemi a obscurci mon âme et la maintient dans le péché» Me. V (5<sup>e</sup> stichère de Syméon au Ke).

L'âme, « morte en cette vie »<sup>65</sup>, anticipe ainsi l'état qu'elle connaîtra en enfer qui est la « limite du péché » et le lieu dans lequel l'âme et le corps seront éternellement associés dans une même douleur<sup>66</sup>.

Mais le péché ne se limite pas à souiller l'âme, il profane également « le vase du corps »<sup>67</sup> : il met à mort à la fois le corps et l'intellect<sup>68</sup>. Tout comme le plaisir, qui enferme celui qui s'y soumet dans le cercle sans fin de la satiété et du désir, le péché est lui aussi insatiable :

Honoré de sa filiation, insensé (que je suis), je n'ai pas compris la bonté du Père. Mais je me suis éloigné de la gloire, en dépensant la richesse de la grâce dans le mal. Privé de la nourriture divine, je mange à la table d'un maître impur. Il m'envoie dans son champ qui détruit les âmes, et je perds ma vie à paître avec les bêtes, asservi aux plaisirs sans être rassasié...<sup>69</sup>.

Opposé radicalement au Bien et incapable de créer, le péché ne peut que donner la mort en vidant l'être de sa substance<sup>70</sup>. Paradoxalement, alors qu'il cherchait la satisfaction de son propre désir par sa soumission aux passions, le pécheur « sort de lui-même » et de Dieu pour se disperser dans « les pensées stériles »<sup>71</sup>.

Follement, j'ai suivi les désirs inconvenants et suis devenu tout entier étranger à moi-même (ἔξω ἑμαυτοῦ ὅλως γέγονα), me nourrissant comme le prodigue de plaisirs grossiers, je fus éloigné de la nourriture du salut<sup>72</sup>.

Comme le fils prodigue, l'homme pécheur s'éloigne du Royaume pour dilapider son trésor en menant une vie semblable à celle des animaux dénués de raison<sup>73</sup>. Exilé du principe de son unité, il devient l'« esclave des passions et le jouet du démon »<sup>74</sup> qui l'ont mis à nu<sup>75</sup>. Comme des brigands, ils ont assailli l'intellect (*noûs*) sur le chemin de la vie et l'ont laissé gisant, blessé et dénué de la vie divine

65. Je... II (8 o, 1 c, 1 tp). « Je suis le bourreau de mon âme » Me. V (3-4<sup>e</sup> stich. de Syméon). Sur le péché comme mort de l'âme, cf. GRÉG. PALAMAS, *Hom. XVI*, PG 151, 196 et J. MEYENDORFF, op. cit., p. 181.

66. P. FLORENSKY, op. cit., p. 121 et 137.

67. G. C. (4 o, 24 tp).

68. G. C. (2 o, 3 o, 33 et 34 tp).

69. Me III (idiom. Ort.); cf. Je III (idiom. Ort.).

70. P. FLORENSKY, op. cit., p. 114-115 et n. 250 p. 431. « Et il n'y a plus de substance en moi (καὶ οὐκ ἔστιν ὑπόστασις ἐν ἐμοί) Sa. Tyro (Cath. 3 o, théot.) = Dim. V (Cath. 3 o, théot.). Sur la doctrine du péché pendant la période préparatoire, voir C. ANDRONIKOFF, « La période préparatoire... », p. 19-23.

71. Dim. Prod. (3 o, 1 tp); Ma. III (2 o, 1 tp).

72. Je. III (9 o, 1 c, 2 tp), et Dim. Prod. (3 o, 1 tp; 4 o, 2 tp; 8 o, 3 tp).

73. Dim. Prod. (Doxa Ap Vp); Me III (idiom. Vp); Ve. III (idiom. Vp).

74. Me. V (4 stich. de Syméon Ke). Le « pays lointain » est le lieu symbolique de la soumission aux passions, Dim. Prod. (3 o, 3 tp; 4 o, 1-2 tp; 5 o, 1 tp).

75. Dim. Prod. (Doxa stLa).

des vertus<sup>76</sup>. Le pécheur est également souvent comparé à un navire malmené par l'impétuosité des tentations sur la mer de la vie ; mais, prenant la Croix comme pilote, il pourra toutefois espérer parvenir à l'océan tranquille du Carême et au port de la Passion<sup>77</sup>.

La spiritualité du Carême ne se borne pas à assimiler le péché personnel au péché originel, mais elle engage aussi le pénitent à assumer dans un même élan de repentir tous les péchés de l'humanité. Passant d'une conscience individuelle à une « conscience ontologique »<sup>78</sup> et récapitulant dans son vaste élan de repentir toutes les générations depuis Adam, il peut en effet se reconnaître dans tous les pécheurs de l'Ancien Testament<sup>79</sup>. Il a non seulement imité Adam et Ève, mais encore Caïn et Lamech en tuant sa conscience<sup>80</sup>. Par ses désirs, il s'est associé aux constructeurs de la tour de Babel<sup>81</sup> et aux orgies des habitants de Sodome<sup>82</sup>. Comme Ésaü, il a vendu sa beauté originelle au diable<sup>83</sup>, et, comme Ruben, il a souillé sa couche<sup>84</sup>. Il s'est vendu au péché comme les frères de Joseph le vendirent en esclavage<sup>85</sup>. Semblable à Pharaon, il a endurci son cœur<sup>86</sup>, il a été submergé par les flots du péché comme les Égyptiens de jadis<sup>87</sup>. Comme les Hébreux dans le désert, il s'est révolté contre Dieu<sup>88</sup>. Souillé par la lèpre du péché<sup>89</sup>, il a dépassé David qui, lui au moins, s'est repenti<sup>90</sup>. C'est également avec Absalon, Achitophel, Salomon, Jéroboam, Achab, Ozias<sup>91</sup> et tous les autres transgresseurs de la Loi qu'il a collaboré et au nom desquels il implore maintenant la miséricorde divine pour avoir la possibilité de se convertir.

76. Sur l'exégèse spirituelle de la parabole du Bon Samaritain voir infra p. 481sv.

77. Me. V (9 o, 1 c, 2-3 tp).

78. C'est le « principe hypostatique », souligné par l'Archimandrite Sophrony, qui se fait interprète de la tradition, en donnant cependant au terme d'hypostase l'acception particulière de la personne ayant accompli toute sa virtualité et embrassant dans sa prière l'« Adam total », cf. Arch. SOPHRONY, *Staretz Silouane. Moine du Mont Athos*, Sisteron 1973, p. 48, 215sv ; –, *Sa vie est la mienne*, Paris 1981, p. 44sv ; –, *Voir Dieu tel qu'Il est*, Genève 1984, p. 149 ; –, *La prière expérience de l'éternité*, Paris-Pully 1998, p. 147.

79. « Rappelle-toi, mon âme, la création du monde que vit Moïse et toute l'Écriture qui vint de lui et te montre les justes et les injustes. Tu as imité les seconds, mon âme, non les premiers, en péchant contre Dieu. » G. C. (9 o, 2 tp).

80. G. C. (1 o, 7, 8 et 9 tp ; 2 o, 30, 33 et 34 tp).

81. G. C. (2 o, 35 tp).

82. G. C. (2 o, 37 tp ; 3 o, 1 tp).

83. G. C. (4 o, 11 tp), cf. Gn 25, 29-34.

84. G. C. (5 o, 2 tp), cf. Gn 35, 22.

85. G. C. (5 o, 3-4 tp), cf. Gn 27, 28.

86. G. C. (5 o, 13 tp), cf. Ex. 7, 3sv.

87. G. C. (6 o, 5 tp), cf. Ex. 14.

88. G. C. (6 o, 2, 6, 7 & 8 tp), cf. Nb 16.

89. G. C. (5 o, 4 tp ; 8 o, 7 tp), cf. Lv 13-14.

90. G. C. (7 o, 4-6 tp), cf. II Rg 12-13 (LXX) et Ps 50.

91. Il faudrait citer ici tout le Grand Canon et de nombreux tropaires épars dans le Tr.

Après avoir énuméré les figures de l'Ancien Testament, saint André de Crète évoque également les situations et les personnages du Nouveau Testament que l'âme pécheresse a imités<sup>92</sup>. Le propos de la catéchèse spirituelle du Carême consiste précisément à appliquer les passages scripturaires qu'elle commente à l'état spirituel des fidèles engagés sur la voie de la purification. Le pénitent reconnaîtra successivement ses péchés dans ceux du pharisien, du fils prodigue, du mauvais riche, du voyageur attaqué par les brigands, de la femme courbée, de la Cananéenne, de Pierre reniant le Christ, etc.

Ce déploiement d'images a pour effet de réveiller la conscience du chrétien endormie dans le tombeau de la paresse spirituelle<sup>93</sup>. En effet, pour les auteurs du *Triodion*, comme pour saint Jean Climaque, l'insensibilité à la crainte de Dieu et à sa parole représente le péché le plus grave et une véritable « mort de l'intellect avant la mort du corps »<sup>94</sup>.

Dans la mesure où le fidèle prendra pleinement conscience de sa responsabilité personnelle dans l'extension universelle du péché, il pourra effectivement participer à la récapitulation de l'Histoire du Salut que propose le Triode. Franchissant, par le repentir et l'ascèse, les étapes successives de la purification pendant le Carême, il est appelé à restaurer l'intégrité de l'image pour communier au Second Adam et réaliser ainsi en lui-même la déification de la nature humaine, vocation manquée du premier Adam.

Les portes du Paradis, autrefois fermées par intempérance, s'ouvrirent de nouveau par la Croix et la Résurrection<sup>95</sup>, et s'ouvrent encore pour chacun de ceux qui entrent dans la voie du repentir et du retour au Paradis en chantant tous les dimanches du Triode :

Ouvre-moi les portes du repentir, ô Donneur de Vie, car mon esprit veille devant ton temple saint portant le temple souillé de mon corps. Mais Compassionnant, purifie-moi par ta miséricorde<sup>96</sup>.

Cette dimension du Triode est bien illustrée par un usage observé dans les monastères du Mont Athos. En Carême, le sacristain (*kandilanaptis*) doit, en effet, frapper la simandre portable (*talanton*) pour annoncer l'office sur un rythme correspondant à ces paroles : « Adam, Adam, Adam nous l'avons retrouvé ! » Il est ainsi suggéré que, pour ceux qui ont pris conscience de leur état d'exil, l'appel à se réunir dans l'église pour s'y tenir ensemble devant Dieu, constitue une restauration du Paradis. Un Paradis bien plus glorieux que le premier, qui n'est pas

92. G. C. (9 o, 1-25 tp).

93. Ve. V (9 o, 1 c, 3 tp) ; Me. V (8 o, 1 c, 1 tp) et Lu. VI (1 Ke).

94. Je. III (8 o, 1 c, 2 tp), JEAN CLIM., 17 (18), PG 88, 932, tr. 213.

95. Dim. Tyro (Exap.).

96. Idiom. du Ps 50 des Dim. du Tr.

seulement une espérance eschatologique, mais qui est aussi d'ores et déjà l'objet d'une expérience spirituelle : celle de la présence en nous du Second Adam<sup>97</sup>.

Les vertus auxquelles engage le Triode sont les moyens, éprouvés par la tradition de l'Église, pour accomplir ce retour. Elles sont nombreuses – et même à la limite innombrables –, mais le Triode insiste plus spécialement sur quelques-unes d'entre elles, afin de concentrer l'effort de purification sur ces points essentiels, convenant à l'ambiance de cette période de jeûne et de préparation à Pâques. La première de ces vertus, ou plutôt le préliminaire de toute vertu, est la prise de conscience de la nécessité urgente qu'il y a de commencer à se purifier, c'est-à-dire la pensée de la mort.

---

97. L'Archimandrite AIMILIANOS de Simonos Pétra a développé ce thème dans une homélie prononcée à Larissa en 1987 : « Nous avons trouvé le Paradis » dans *Sous les ailes de la Colombe*, Monastère d'Ormylia 2000, p. 339-368. Cf. infra p. 229, n. 13.

La *métanoia* est au cœur de la spiritualité du Triode, car elle est « la reine des vertus »<sup>7</sup>. Sans cette souveraine, aucune œuvre ne peut être accomplie<sup>8</sup> : elle est indispensable au salut parce qu'elle engendre toutes les autres vertus<sup>9</sup>. L'entrée dans la période du Carême correspond à l'ouverture des « portes du repentir »<sup>10</sup>, qui nous offrent à nouveau l'accès au Paradis, dont la désobéissance d'Adam avait fermé les portes<sup>11</sup>, et ferment dans l'âme l'« entrée des passions »<sup>12</sup>.

Pour Isaac le Syrien, le repentir est « la porte de la Miséricorde »<sup>13</sup>. Il est un « remède de salut »<sup>14</sup>, accordé miséricordieusement par le Christ-médecin, qui guérit l'âme des blessures infligées par les passions. Mais il est aussi un « enfer volontaire »<sup>15</sup> que chacun doit s'appliquer ici-bas comme un cautère, afin d'échapper à la brûlure sans fin qui attend ceux qui ne se seront pas repentis. De ce feu naît, en cette vie même, le « feu de la prière »<sup>16</sup> qui consume tous les soucis et les attachements matériels pour ressusciter l'âme à la vie spirituelle. La spiritualité orthodoxe ignore le caractère exclusivement « sombre » de la pénitence, mais la fait apparaître plutôt comme une « vertu théanthropique ». Ce châtement de la conscience, ce « désespoir volontaire » de toute consolation<sup>17</sup> n'est pas seulement négatif, mais il est aussi l'agent de rassemblement de l'intellect (νοῦς) dispersé par les passions<sup>18</sup> et de sa résurrection à la lumière de la Pâque spirituelle. Ainsi, la *métanoia* devient-elle dans le *Triodion* synonyme de résurrection et de restauration de la vocation divine de l'être humain :

J'ai péché, Sauveur, aie pitié, excite mon intellect à la conversion (διέγειρόν μου τὸν νοῦν πρὸς ἐπιστροφὴν), reçois-moi repentant, aie compassion de moi qui te crie : contre toi seul j'ai péché, j'ai commis l'iniquité, aie pitié de moi<sup>19</sup>.

S'exerçant à ressusciter du péché<sup>20</sup> pendant le Carême, le fidèle anticipe la Résurrection du Christ qui deviendra le principe de sa propre résurrection, le jour

7. Dim. Apok. (Doxa stLa).

8. ISAAC SYR., 55 (20), éd. 408, tr. 349

9. SYMÉON N. THÉOL., *Cat. V*, SC 96, 387.

10. Idiomèle du Ps 50, Orthros des Dimanches du Tr., cf. Me II (9 o, 1 c, 3 tp).

11. Dim. Tyro (3 Ke). J. CHRYS., *Hom. VIII sur le repentir*, 1, PG 49, 337.

12. Me. II (9 o, 1 c, 3 tp).

13. ISAAC SYR., 72 (35), 2, éd. 541, tr. 435.

14. Je. III (9 o, 1 c, 1 tp) ; Lu. 7<sup>e</sup> ton (cath. I, 1 tp) ; cf. J. CHRYS., *Hom. VII repentir*, 1-3 & VIII, 1-2, PG 49, 323-328 & 337A-338, et entre autres *Hom XXXIV Jn*, 3, PG 59, 197A.

15. J. CLIM., V, 2 PG 88, 764B, tr. 123. Cf. supra I, 2. ISAAC LE SYRIEN parle d'une « mort volontaire à toute chose », 81 (62), éd. 734, tr. 469.

16. J. CLIM., V, 53, PG 88, 780D, tr. 138.

17. « Μετάνοιά ἐστι σωματικῆς παρακλήσεως διηνεκῆς ἀνεπιστία », J. CLIM., 5, 2, PG 88, 764B, tr. 123.

18. Dim. 3<sup>e</sup> ton (3 Ke).

19. G. C. (8 o, 1 tp).

20. J. CLIM., 5, 27 & 52, PG 88, 776B & 780D, tr. 133 & 137.

de Pâques, si toutefois son repentir a été profond et sincère. La *métanoia* est le trophée de la résurrection et le signe distinctif de la nouvelle naissance à la vie sans fin<sup>21</sup>. Elle est même identifiée à ce renouvellement<sup>22</sup> ou plutôt à cette «seconde renaissance»<sup>23</sup>. Car, comme nous l'avons vu dans l'introduction, elle est un retour à la grâce du baptême<sup>24</sup> et peut même, selon Jean Chrysostome, «changer la nature des êtres»<sup>25</sup>.

On a souvent souligné la richesse du terme *métanoia* que l'on ne peut véritablement traduire ni par «repentir» ni par «pénitence». Il exprime, en fait, le retournement total de l'être qui revient à Dieu et synthétise un ensemble d'attitudes ou de séquences successives. La *prise de conscience* de son état de pécheur conduit le chrétien à accomplir un premier mouvement de concentration ou de *retour sur lui-même*, puis elle le mène à la conversion ou *au retour à Dieu* (qui constitue à proprement parler le repentir) qui est scellé par la *confession* de son péché. Le terme de ce parcours est le pardon divin, accordé en réponse à la confession qui donne à la *métanoia* son caractère joyeux et restaure le fidèle dans la dignité d'Adam.

Cette doctrine du repentir pénètre la majeure partie de l'hymnologie du *Trio-dion*, mais ses articulations apparaissent particulièrement nettes à propos de la parabole du Fils Prodigue. Aussi, nous limiterons-nous pour plus de clarté à l'exégèse de cette parabole.

Dès le second dimanche de la période préparatoire, chacun des candidats à l'illumination doit s'identifier spirituellement au fils prodigue<sup>26</sup>, pour parcourir personnellement les étapes du retour de celui-ci vers le Père pendant la Quarantaine, qui peut être considérée comme une dramatisation de cette parabole.

Le fondement du repentir, les chapitres précédents l'ont montré, consiste à se reconnaître pécheur, c'est-à-dire à réaliser combien l'on s'est éloigné du Père céleste et de l'état naturel d'Adam.

Père bon, je me suis éloigné de Toi, ne m'abandonne pas, ne me juge pas indigne de ton Royaume. L'Ennemi perfide m'a dépouillé et m'a dérobé

21. «Γνώρισμα... τῆς παλιγγενεσίας», NIL D'ANCYRE, *Ep.* I, 274, PG 79, 184. «Celle qui s'est repentie, ayant été comme régénérée par le changement de sa conduite, renaît à la vie (παλιγγενεσία ζωῆς)», CLÉMENT D'ALEXANDRIE, *Strom.* II, 23, 147, SC38, 143.

22. «ἀνακαίνισις», J. CHRYS., *Hom. VIII Repentir*, 1, PG 49, 337; cf. Je III (idiom. Ap.) et Ve III (5 o, 1 c, théot.).

23. «Une seconde renaissance qui vient de Dieu», ISAAC, 72 (35), 2, éd. 541, tr. 435.

24. «La pénitence est une restauration du baptême», J. CLIM., 5, 2, PG 88, 764B, tr. 123; «Elle est plus grande que le baptême cette source de larmes qui jaillit après le baptême» Idem, 7, 8, PG 88, 804A, tr. 145; et aussi SYMÉON N. THÉOL., *Hymne* 55, SC 196, 254. Cf. supra p. 27.

25. J. CHRYS., *Hom. VIII Repentir*, 1, PG 49, 337A, cf. infra n. 65.

26. Tous les tropaires du canon du Dimanche du Prodigue sont à la première personne du singulier : «Je suis le prodigue» peut dire chaque fidèle. Cf. Ve III (8 o, 1 c, 3 tp); Dim. 2<sup>e</sup> ton (2 Ke), Dim. 5<sup>e</sup> ton (3 Ke); Dim 6<sup>e</sup> ton (1 Ke); Dim 7<sup>e</sup> ton (1 Ke); G. C. (1 o, 12 tp).

tout mon bien et, comme un débauché, j'ai dispersé tous les charismes de mon âme...<sup>27</sup>.

La conscience étant une parcelle divine déposée en l'homme<sup>28</sup>, comme une «loi naturelle»<sup>29</sup> pour le discernement du bien et du mal, le pécheur doit tout d'abord passer devant le tribunal de sa propre conscience, avant même d'amorcer son mouvement de conversion.

De là je suis jugé, de là je suis condamné, malheureux que je suis, par ma propre conscience dont rien en ce monde ne dépasse la sévérité<sup>30</sup>.

En prenant conscience de son état de péché, le prodigue se souvient des biens et de la béatitude dont il jouissait chez son père et sa misérable situation de gardien de porcs dans une terre étrangère lui parut d'autant plus douloureuse qu'il se remémorait avec nostalgie sa patrie, le Paradis.

Le péché est un état d'exil du Paradis, c'est-à-dire de l'intimité avec Dieu, mais aussi un exil hors de soi-même. C'est pour rappeler à chacun son propre éloignement de la béatitude et son exil dans la «terre des passions» qu'avant d'entrer dans le Carême, à l'Orthros des dimanches de l'Apokréo et du dimanche de la Tyrophagie, après les deux psaumes du *Polyéléos* (Ps 134-135), on ajoute le Ps 136 : *Au bord des fleuves de Babylone, nous étions assis et nous pleurions au souvenir de Sion...*<sup>31</sup>, chanté sur un ton de lamentation. Ce psaume, qui était chanté par les juifs pendant leur exil de soixante-dix ans à Babylone, exprime désormais parfaitement le sentiment de triste nostalgie qu'éprouve depuis l'entrée dans le Triode, chaque fils prodigue au souvenir du Paradis dont il s'est volontairement exilé.

En prenant conscience de son éloignement de la patrie céleste, l'âme constate qu'elle est totalement dépouillée de vertus<sup>32</sup> et elle approche du désespoir complet en ne trouvant même pas comment elle pourrait commencer à pleurer ses trop nombreux péchés :

Comment pleurerais-je maintenant mon bannissement, quel commencement poserais-je à mon salut, moi qui ai vécu en prodigue ?<sup>33</sup>

27. Dim. Prod. (doxa st.La).

28. DOROTHÉE, *Instr.* III, 40, SC 92, 208.

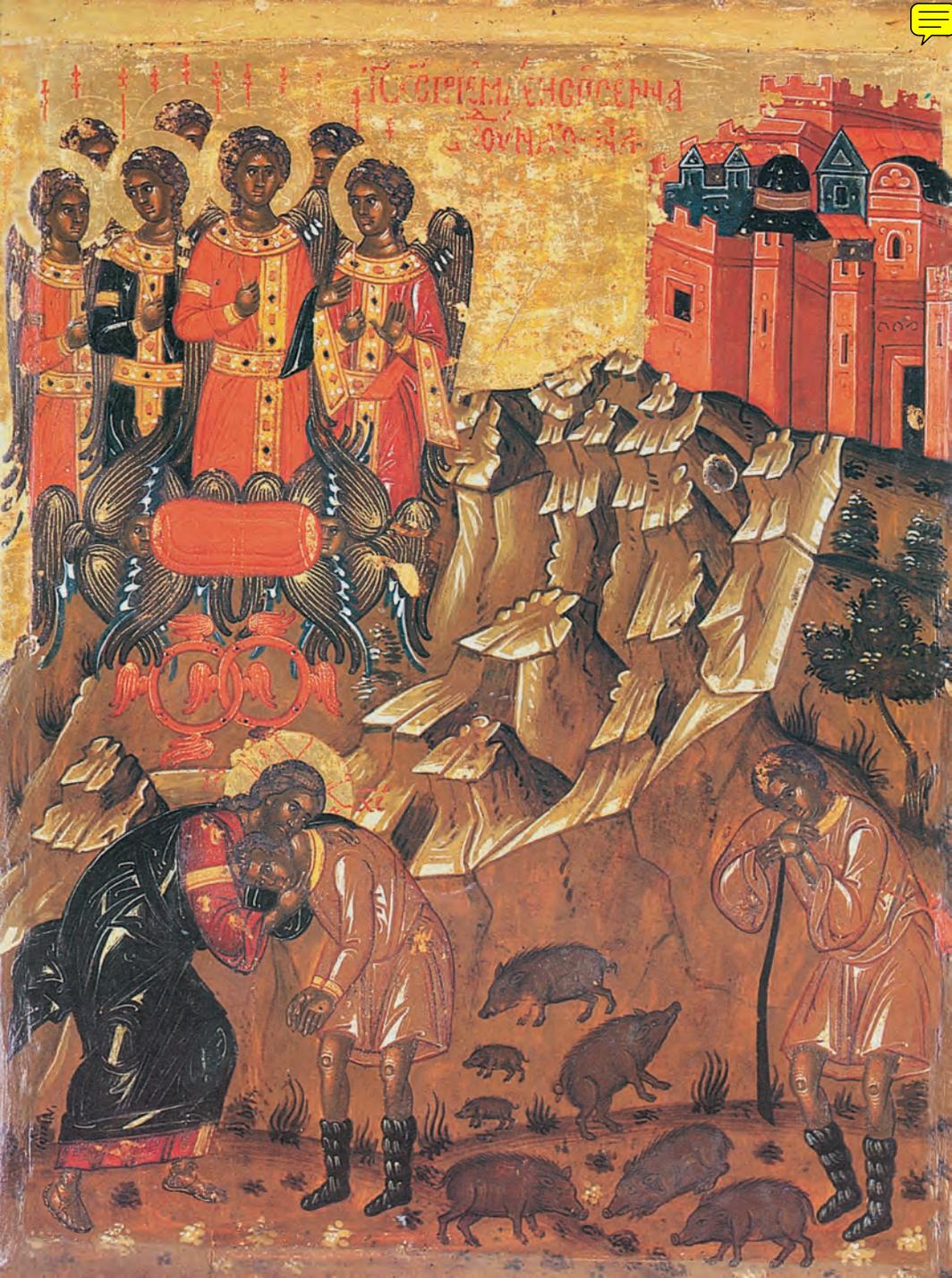
29. ORIGÈNE, *Com. Rm.* VI, 8, PG 14, 1081A; J. CHRYS., *Hom. XII sur les statues*, 3, PG 49, 131 & *Hom. Ps 147*, 3, PG 55, 482C.

30. G. C. (4 o, 5 tp). C'est notre propre conscience qui nous accusera au jour du Jugement, DOROTHÉE, *Instr.* III, 42, SC 92, 214, car elle est un intègre tribunal, selon JEAN CHRYSOSTOME, *Hom. Ps 147*, 3. Pour ORIGÈNE, c'est dans la brûlure de la conscience que réside le feu de l'enfer, *Des Principes* II, 10, 4, SC 252, 385.

31. KARABINOV, 199-200; A. SCHMEMANN, *Le Grand Carême*, p. 24-25. Pour JEAN CLIMAQUE, cette terre étrangère est bien la «terre des passions», 7, 27, PG 88, 805D, tr. 148. Cf. infra p. 403.

32. G. C. (1 o, 21 tp).

33. Lu I (1 o, 1 c, 1 tp). Le Grand Canon s'ouvre aussi sur cette même interrogation : «Par où commencerais-je à pleurer les actions de ma vie misérable ? Quel commencement poserais-je à cette lamentation funèbre, ô Christ ?» G. C. (1 o, 1 tp).



ИЗЪСВІМЛЕНІЮ СЕРВНА  
СЪВНАДО СЪС

Le début du repentir proprement dit, après que l'on ait pris conscience de son péché et franchi la première étape du mouvement de conversion, est le retour du fidèle à lui-même, la conversion vers soi-même. Le *Triodion* nous exhorte à «pénétrer dans la chambre de l'âme»<sup>34</sup>, car la période du Carême est un moment particulièrement favorable pour enfin «revenir à soi», se dégager des illusions du monde, se libérer du repliement égoïste sur une ipséité dévoyée, pour parvenir à se connaître soi-même au moyen du jeûne, de l'ascèse et de l'humilité<sup>35</sup>.

«Aussitôt qu'un homme se retire des hommes, affirme saint Isaac, et se concentre sur lui-même, les mouvements du repentir se montreront eux-mêmes dans son intellect»<sup>36</sup>. Le retour à soi-même constitue déjà l'assurance du retour à Dieu dans les larmes du repentir et l'espoir de la résurrection. En se concentrant sur lui-même pour y sonder la profondeur de son péché et y retrouver la réalité de son être, le fidèle atteint déjà le but principal de la *métanoïa* : il convertit son cœur et, par un changement radical de sa vision du monde (*méta-noïa*), revient en lui-même, après avoir abandonné la dispersion dans la multiplicité qui caractérise les passions. Il retrouve ainsi le dynamisme originel de sa nature pour amorcer la phase active du repentir : la conversion.

Dès qu'il eût réalisé son état d'exil et entrevu la possibilité du retour chez son père, le prodigue abandonna spontanément le péché et les passions symbolisés par la nourriture des porcs<sup>37</sup>. Aussi, l'entrée sur le chemin du repentir est-elle marquée par un indispensable renoncement au péché<sup>38</sup>, tout comme le début de la vie monastique par le renoncement au monde des passions<sup>39</sup>.

Une fois rentré en lui-même et le péché abandonné, le pénitent doit placer sa raison comme juge de ses actions<sup>40</sup>. «Le commencement du salut, c'est de se condamner soi-même», disait Évagre<sup>41</sup>. En effet, tant qu'on refuse de s'accuser soi-même et qu'on cherche à se justifier, le repentir est impossible à acquérir.

Cette manie de l'«auto-justification», fille de l'orgueil, perpétue l'attitude des premiers parents après qu'ils eurent transgressé le commandement divin. La faute n'entraîna pas, alors, un châtement immédiat, car Dieu proposa à Adam de se repentir en reconnaissant seulement sa responsabilité dans le péché qu'il venait

34. Ma I (2 o, 2 c, 1 tp), allusion à Mt. 6, 6sv.

35. Je I (idiom. Ort.).

36. ISAAC SYR., *Disc. 65* (syriaque seulement, tr. A. J. Wensinck Amsterdam 1923, p. 297).

37. ABBA ISAÏE, *Logos* 21, 8 (48-49), éd. Augustinos, p. 129, tr. 175.

38. *Ap. alph.* Poemen 120, PG 65, 353A, tr. 249.

39. Les exemples seraient innombrables, rappelons seulement celui de S<sup>te</sup> Marie l'Égyptienne qui, touchée par la grâce du repentir, s'enfuit aussitôt au désert, cf. SOPHRONE DE JÉRUSALEM, *Vie de S<sup>te</sup> Marie l'Égyptienne* 25, PG 87, 3716A. «La *métanoïa* est la mère de la vie, elle nous ouvre ses portes lorsque nous fuyons toutes choses», ISAAC SYR., *ibid.*

40. «Que chacun d'entre nous entre dans sa propre conscience et, faisant siéger la raison comme un juge en lui-même, qu'il fasse comparaître ses prévarications», J. CHRYS., *Hom. XXXIV Jn.*, 3, PG 59, 196-198.

41. *Parainesis*, 1, PG 79, 1249.

de commettre. Mais Adam refusa cette avance faite par le Miséricordieux, il renia sa liberté en essayant d'échapper à la confession et en reportant sur Ève toute la responsabilité de leur commune transgression. Ève, à son tour, accusa le serpent et ne consentit pas au « pardonne-moi » !<sup>42</sup>.

En se justifiant ainsi sans cesse et en reportant sur autrui la responsabilité de leurs actes libres, les hommes s'interdisent l'entrée dans la voie spirituelle et se ferment les portes du retour vers les délices du Paradis. Pour que soient ouvertes à nouveau les portes fermées par l'orgueil et la désobéissance, et que la conversion soit acceptable, il est donc absolument indispensable de joindre à l'abandon du péché en acte, sa confession, comme fit le prodigue qui criait : « j'ai péché ! » en revenant vers le Père<sup>43</sup>. Le véritable pénitent n'a d'ailleurs nul besoin d'accusateur, puisqu'il se fait son propre juge<sup>44</sup> pour échapper à la condamnation future<sup>45</sup> :

Convertis-toi, repens-toi, dévoile les choses cachées, dis à Dieu qui sait tout : « Tu connais mes secrets, seul Sauveur ! » Et chante comme David : « *Aie pitié de moi selon ta miséricorde* » (Ps 50,1)<sup>46</sup>.

Seule la confession (ἐξομολόγησις) rend le repentir effectif, mais son effet est proportionnel à la honte, compagne nécessaire de la pénitence et châtement qui anticipe et libère du châtement éternel le repentant sincère<sup>47</sup>. La confession est tellement centrale dans la spiritualité monastique que le terme ἐξομολόγησις en viendra à signifier non seulement la confession sacramentelle, mais aussi l'exercice permanent de dévoilement de ses pensées au père spirituel<sup>48</sup>. Dans des monastères comme le Stoudios, chaque jour à l'Orthros, vers la 4<sup>ème</sup> ode du Canon, saint Théodore se plaçait dans un coin retiré de l'église et recevait la confession de chacun de ses moines, usage qui a été suivi par saint Athanase l'Athonite et qui est encore pratiqué dans certains monastères<sup>49</sup>.

42. DOROTHÉE, *Instr.* I, 9, SC 92, 160, repris et amplifié par SYMÉON N. THÉOL., *Cat. V*, SC 96, 390-400. *Le péché qui mène à la mort* (1 Jn 5, 16), « c'est tout péché sans repentir et sans confession, et de tomber dans le désespoir ; chose qui dépend de notre liberté et de notre volonté », SYMÉON N. THÉOL., *Cat. III*, SC 96, 309.

43. Dim. Prod. (5 o, 1 tp ; 7 o, 2t). La confession des péchés suppose qu'on ait préalablement arrêté de pécher, ORIGÈNE, *Hom. sur Jérémie V*, 10, SC 232, 303-305.

44. Ma III (idiom. Ort.).

45. Cf. supra p. 52, n. 36.

46. G. C. (7 o, 19 tp).

47. J. CHRYS., *Hom VIII repentir*, 2, PG 49, 338-339.

48. « S'il est possible, il faut que le moine confie aux anciens le nombre de pas qu'il fait et le nombre de gouttes d'eau qu'il boit dans sa cellule... », *Ap. alph.* Antoine 38, PG 65, 883, tr. 22. Le terme employé dans la tradition monastique est plutôt dans ce cas ἐξαγόρευσις, tandis que l'ἐξομολόγησις est entendu aussi de la confession de foi, l'affirmation de son orthodoxie. On verra que ce sens est en fait intimement lié à la métanoia, cf. infra p. 432.

49. *Hypotyposis* (Opis. I, 232), cf. J. LEROY, « La vie quotidienne du moine studite », p. 60.

Celle-ci opère « la légitime régénération spirituelle, par elle se pratique la vraie soumission, par elle on s'assure un cheminement sans souci, la douceur de la prière, un progrès, une ascension ininterrompue, la divinisation enfin »<sup>50</sup>.

À la confession, le *Triodion* recommande de joindre la prière et l'imploration de la miséricorde divine. L'âme pénitente qui confesse son péché doit toujours le faire en criant : « Aie pitié de moi ! »<sup>51</sup>. Car le pardon est le fruit de la miséricorde divine, et non du repentir qui demeurera toujours insuffisant.

Je me prosterne devant toi, Jésus, j'ai péché contre toi, sois-moi propice, retire de moi le lourd carcan du péché et comme Miséricordieux donne-moi les larmes de la componction<sup>52</sup>.

La conversion de sa conduite, de sa conscience, de ses sens et de ses actes aux biens supérieurs<sup>53</sup> dispose l'homme à implorer le pardon de Dieu<sup>54</sup>. Mais il lui faut d'abord sortir volontairement de l'emprise du péché et amorcer le mouvement de retour vers sa patrie, pour obtenir le pardon et être restauré dans la norme de l'être (κατὰ φύσιν).

Avec sa concision et sa fidélité habituelle à l'enseignement traditionnel, Jean Damascène définit cette dimension « synergique » de la *metanoia* comme :

Un retour de ce qui est contre nature à ce qui est conforme à la nature, et du diable à Dieu, au moyen de l'ascèse et des labeurs<sup>55</sup>.

La *metanoia* est donc un retournement, un passage des ténèbres à la lumière et une anticipation de la Pâque du Christ qui fera passer les fidèles « de la mort à la vie et de la terre au ciel »<sup>56</sup>. Sans cette « petite Pâque » du repentir, dans lequel l'élan de l'âme vers la conversion de toutes ses puissances à Dieu s'associe au sacrifice volontaire du corps dans l'ascèse et les labeurs, la « Fête des fêtes » n'aurait au fond ni signification ni effet spirituel réel.

Cette résurrection que réalise le repentir accomplit un retour à la nature, mais par un chemin plus court que celui qui a éloigné le pécheur de la vertu<sup>57</sup>. Elle

50. THÉOD. STOUD., *Grande Cat.* 6, éd Papadopoulos Kerameus, p. 176, tr. I. HAUSHERR, *Saint Théodore Studite*, p. 35.

51. Cf. par ex. Dim. Phar. Pub. (Doxa Ke; Doxa Ap); Lu II (idiom. Ort.; 1 Ke); Ma II (9 o, 1 c, 2 tp). Sur la prière dans le Tr., THÉODOROU, op. cit., p. 137sv.

52. G. C. (1 o, 22 tp).

53. Dim. V (1 Ke); G. C. (2 o, 2 c, 2 tp); Dim. 4<sup>e</sup> ton (4 Ke).

54. *Paraclitique*, Dim. 1<sup>e</sup> ton (2 Ke).

55. J. DAMAS., *Foi Orth.* II, 30 (44), SC 535, 366, repris comme scholie à J. CLIM., 5, PG 88, 781B. Car le repentir est inconcevable sans les œuvres, comme l'affirmait S. Paul en relatant ses missions : *J'ai prêché le repentir et le retour à Dieu par la pratique des œuvres conformes au repentir*, Act 26, 20.

56. J. DAMAS., canon de Pâques (1 o, *hirmos*).

57. J. CLIM., 5, 50, PG 88, 780C, tr. 137.

est «un contrat avec Dieu pour une nouvelle vie»<sup>58</sup>, dont l'initiative dépend exclusivement de la libre volonté de chacun. Le repentir est inconcevable sans un changement complet et radical de ses habitudes<sup>59</sup> et de toute sa vie, sans prendre la résolution de s'engager sur une voie nouvelle : le *tropos* («mode d'être») de la vertu<sup>60</sup>.

Le but de l'ensemble des règles du *Typikon* consiste donc à appliquer «pratiquement» cette condition *sine qua non* du repentir, en définissant pour les fidèles un nouveau mode de vie rythmé par l'ascèse et la liturgie. En jeûnant, l'homme accède, en effet, à un mode d'existence plus proche de celui des anges incorruptibles et expérimente ici-bas les fruits spirituels de son repentir. Le temps liturgique est, pendant le Carême, temps de *métanoia*, de conversion, manifestant que le cosmos «sympathise» toujours avec l'homme et révèle son état spirituel, dans sa chute comme dans son redressement.

Ciel, écoute, et je parlerai. Terre, entend la voix qui se repent devant Dieu et qui Le célèbre<sup>61</sup>.

Les anges, eux aussi, se réjouissent du repentir des hommes<sup>62</sup>. Car c'est l'homme entier, synthèse de la création, qui présente devant Dieu son âme et son corps pour confesser son péché<sup>63</sup>. Comme le prodigue revint vers son père, le chrétien se dirige pendant le Carême, vers le Ciel, sa patrie, pour retrouver le principe de la filiation au Père dans le Christ. Citons la fin de l'idiomèle mentionné plus haut :

Je me lève et reviens vers Toi en criant : traite-moi comme l'un de tes journaliers, Toi qui pour moi a étendu tes mains pures sur la Croix pour me délivrer de la bête malfaisante et me revêtir de la robe originelle, Toi seul riche en pitié<sup>64</sup>.

Dans la parabole du Fils Prodigue, le repentir se présente comme un procès dans lequel l'homme et Dieu jouent chacun un rôle nécessaire et irremplaçable. Il est du pouvoir de l'homme de descendre en lui-même et de révéler ses actions cachées, mais seul Dieu couronne le repentir en lui pardonnant ses péchés et en le relevant de sa chute. Pour employer une image géométrique que nous

58. J. CLIM., 5, 1, PG 86, 764B, tr. 123.

59. DOROTHÉE, *Instr. XII*, 132, SC 92, 392.

60. Ce redressement des mœurs est aussi l'objet de la prière en vertu du principe qu'à la limite tout est grâce, cf. Ve. I (5 o, 1 tp). Nous empruntons le terme «*tropos*» à S. Maxime, pour souligner le caractère ontologique de la vertu, envisagée comme une orientation stable (τρόπος τῆς κατ' ἀρετὴν παγίας ἔξεως) de la disposition de vouloir vers l'accomplissement du «*logos*» de la nature humaine, renouvelée en Christ et orientée vers sa déification, cf. J.C. LARCHET, *La divinisation de l'homme selon saint Maxime le Confesseur*, Paris 1996, p. 141-151.

61. G. C. (2 o, 1 tp).

62. *Ménée*, 8 Novembre, Synaxe des Archanges (*oikos*, 6 o).

63. «Viens pauvre âme avec ta chair, confesse-toi devant le Créateur de l'univers» G. C. (1 o, 2 tp).

64. Dim. Prod. (Doxa stLa) et cf. Ma III (idiom. Vp); Ve III (idiom. Ort.).

retrouverons plusieurs fois dans le Triode, l'homme accomplit un double mouvement de concentration (retour à soi) et d'expansion (confession), et il est ensuite élevé selon l'axe vertical de cette croix spirituelle, par l'« aspiration » de la grâce.

La conversion n'est pas un acte solitaire, elle résulte d'une « synergie », de la coopération de l'homme et de Dieu. En quittant la terre étrangère des passions pour revenir chez son père, le prodigue a « précipité » la miséricorde divine en lui offrant l'occasion de se manifester. Et le Père vient au-devant de lui pour le recevoir dans ses bras : *Comme il était encore loin, son père l'aperçut, fut pris de compassion, courut se jeter à son cou et le couvrit de baisers* (Lc 15, 20).

La *metanoia* détruit radicalement le péché et change les ténèbres en lumière par l'effet de la seule grâce divine<sup>65</sup>. Car, étant le seul Pur et exempt de toute souillure, Dieu seul peut pardonner<sup>66</sup>. Respectant toutefois la liberté de sa création, Il attend patiemment que l'homme accomplisse le premier pas de ce retour.

*Ainsi dit le Seigneur, je ne veux pas la mort du pécheur, mais que l'impie se convertisse de sa voie mauvaise et qu'il vive* (Éz 33, 11).

Plus précisément, c'est le Christ, par son Économie, qui nous conduit au repentir et nous convertit à Lui, car Il veut sauver tous les hommes<sup>67</sup>. Le pénitent est semblable à la brebis perdue que le Christ Bon Pasteur vient rechercher<sup>68</sup>. Il est également la « drachme frappée à l'effigie du Roi », pour laquelle le Christ s'incarna afin d'en restaurer l'« image » ternie<sup>69</sup>.

Selon l'exégèse traditionnelle transmise par les hymnographes, la parabole du Fils Prodigue est, en effet, un condensé de l'Économie de la Rédemption. La hâte du père qui vient au-devant de son fils repentant en lui tendant les bras, symbolise la condescendance du Verbe qui « vient au-devant » de l'homme déchu par l'Incarnation<sup>70</sup>. Le Christ étendit ses bras sur la Croix pour compatir à toute l'humanité et la ramener dans le sein paternel en la défiant, comme le père de la parabole étendit les bras pour recevoir tendrement son fils<sup>71</sup>. Le Christ est aussi représenté par le veau gras immolé, objet de la joie éternelle des invités au banquet eschatologique.

Pénétrons, frères, la puissance du mystère, car le fils prodigue revient de son péché vers le foyer paternel. Le Père très bon vient à sa rencontre pour

65. J. CHRYS., *Hom sur le repentir*, I, 3, VII, 2, VIII, 2, PG 49, 282A, 326 & 340A. La *metanoia* a même le pouvoir de changer la nature des êtres, en tant que la passibilité conséquence de la Chute est devenue pour eux comme une seconde nature, idem, VIII, 1, PG 49, 337A.

66. Dim. Apok. (5 o, 6 tp).

67. «*Ἐπίστρεψον καὶ σωσόν με*» Lu 2<sup>e</sup> ton (Cath. I, 2 tp). Cf. G. C. (2 o, 26-27 tp).

68. Me. V (5<sup>e</sup> stich. de Syméon, Vp); G. C. (8 o, 19 tp), cf Lc 15, 1-7.

69. G. C. (6 o, 15 tp), cf. Lc 15, 8-10.

70. Dim. Prod., Synaxaire, TA 29-30, tr. 18. Cf. C. ANDRONIKOFF, «La Préquarantaine», p. 27-28.

71. Dim. Prod. (ibid. & Doxa stLa).

l’embrasser, il lui fait don à nouveau des signes de sa propre gloire et en immolant le veau gras, il lui prépare au ciel un mystique banquet, afin que nous menions une vie digne du Sacrificateur, le Père, Ami des hommes, et du glorieux Sacrifice, le Sauveur de nos âmes<sup>72</sup>.

Nicéphore Calliste Xanthopoulos pousse même le détail de l’exégèse jusqu’à voir dans l’habit donné par le père le symbole de la tunique baptismale, dans l’anneau la grâce du Saint-Esprit accordée par la Chrismation, dans les sandales le signe de la restauration de la liberté de l’homme et de sa victoire sur les démons, et dans le veau gras la communion au Fils immolé<sup>73</sup>. L’eucharistie couronnant ainsi le repentir du prodigue comme la course du Carême.

Pour saint Grégoire Palamas, les deux phases de la synergie symbolisées par cette parabole représentent les deux étapes de la vie spirituelle. La conversion, ce qui dépend de nous, est le début du *penthos* et de la *métanoia*, alors que le retour dans les bras du père marque la fin du *penthos* qui ignore les peines et les douleurs<sup>74</sup>. On pourrait transposer ces deux étapes dans le cycle du Triode et suggérer que la Quarantaine représente l’élan de conversion du prodigue alors que la Grande Semaine serait l’image de la part de Dieu, de l’impatience divine qui vient au-devant des pécheurs par l’Incarnation et son sommet : la Passion-Résurrection. Mais, nous l’avons déjà remarqué plusieurs fois, la théologie orthodoxe n’admet pas une stricte séparation entre la nature et la grâce, entre l’acte humain et l’acte divin. Le chrétien qui est engagé sur la voie de la déification ne sort pas de sa nature, mais la restaure dans son dynamisme originel. En épousant le « tropos » de la vertu, il se conforme au comportement divino-humain du Christ dans lequel la nature divine et la nature humaine se compénètrent parfaitement (περιχώρησις). Les premiers élans du repentir, qui semblaient ne relever que de la volonté libre du pécheur, ne sont en fait possibles que parce que l’Économie de la Rédemption est déjà accomplie et que le Christ a ouvert les « portes du repentir »<sup>75</sup>. La filiation a été restaurée par le sacrifice du Fils unique<sup>76</sup>, il reste désormais simplement à l’actualiser pendant le Carême par les œuvres de l’ascèse et de l’amour du prochain, afin de faire de la Quarantaine une « petite Pâque » :

Le Christ s’est incarné pour appeler au repentir les voleurs et les prostituées. Repens-toi mon âme, déjà la porte du Royaume est ouverte et nous y sommes devancés par les pharisiens, les publicains et les adultères repentis<sup>77</sup>.

72. Idem, (2 Ke).

73. Idem, Synax. TA 30, tr. 19.

74. GRÉG. PALAM, *À Xénie*, PG 150, 1088.

75. Dim. V (3 o, 2 c, 1 tp).

76. Ma III (idiom. Vp). « En portant la robe de dérision, il m’a dépouillé de ma robe souillée et m’a revêtu de la tunique de la joie (*i. e.* le baptême) pour être reçu au festin (cf. Mt 22, 11sv) », Ve. VI (idiom. Ort).

77. G. C. (9 o, 6 tp).

La doctrine de la *périchorèse* trouve son application à tous les actes du Christ en son Corps, l'Église, mais aussi dans la démarche spirituelle de chaque chrétien. Nos hymnographes sont si pénétrés de cette compénétration de l'humain et du divin qu'ils assimilent souvent la *métanoïa* à son but : le retour au Père et la déification. Pour eux, le repentir est déjà une grâce divine que le Christ accorde par un effet de sa miséricorde :

Seigneur, accorde le repentir au pécheur que je suis, car dans ta miséricorde sans mesure tu veux me sauver moi l'indigne...<sup>78</sup>.

La grâce du repentir est comparée à la lumière<sup>79</sup> puisqu'elle introduit à la contemplation et nous rappelle à la connaissance de Dieu<sup>80</sup>. Ce n'est pas seulement l'acte du repentir qui est considéré comme un don de Dieu, mais aussi la sincérité et l'authenticité du mouvement de conversion. Ainsi, même ce qui paraît ne dépendre que de la volonté de l'homme est-il en définitive rapporté à Dieu comme cause efficiente de tout bien. C'est pourquoi, à la veille de la lecture du Grand Canon, on supplie le Christ de nous accorder la grâce d'implorer sincèrement sa miséricorde :

Sois pour moi un remède, mon Bienfaiteur, mon libérateur et mon Sauveur, et ne t'éloigne pas de moi. Regarde-moi gisant dans les iniquités et relève-moi, Tout-Puissant, afin que moi aussi je révèle mes œuvres et te crie : Seigneur, avant qu'à la fin je ne sois perdu, sauve-moi !<sup>81</sup>

La componction, si souvent associée à la *métanoïa* est, elle aussi, et même à un plus haut degré encore, considérée comme une grâce<sup>82</sup>, accordée tout spécialement pendant le Carême<sup>83</sup>.

L'expansion de la grâce est tellement universelle que des vertus, sur lesquelles les hymnographes du *Triodion* s'étendent moins – comme la crainte de Dieu – sont également considérées comme des dons divins<sup>84</sup>, et jusqu'au jeûne lui-même, dont l'observance « avec science » est considérée comme une grâce à laquelle le Carême nous initie<sup>85</sup>.

---

78. Je. I (idiom. Ort.) ; « La divine grâce du repentir s'est manifestée porteuse de salut pour ceux qui l'ont goûtée, récompense et trophée pour les peines et les labeurs. C'est pourquoi, ô mon âme, empresses-toi vers ton Maître en cherchant à recevoir de lui le pardon de tes nombreuses fautes », Je. Tyro. (8 o, 1 c, 2 tp).

79. Lu. I (1 o, 2 c, 1 tp).

80. G. C. (4 o, 23, 26, 27 tp).

81. Me V (9<sup>e</sup> stichère de Syméon).

82. Cf. infra p. 94.

83. Je. II (Cath. III).

84. Je. III (1 Ke).

85. Ma. III (8 o, 2 c, 1 tp).

Dans l'acte divino-humain de la vertu chrétienne, la liberté humaine, qui est appelée à collaborer à la volonté divine par sa soumission et son obéissance, proclame l'universalité de la grâce et la radicale impuissance de celui qui voudrait être son propre principe. Aussi, au début du Carême, le pénitent se lamente-t-il de n'avoir rien de bon à présenter à Dieu :

Je n'ai ni larmes, ni repentir, ni componction, tout cela donne-le moi, ô Sauveur, comme Dieu !<sup>86</sup>

Malgré cette impuissance, le redressement est cependant possible, car, par nature, l'Amour dépasse ses propres limites et la Philanthropie divine compense notre pauvreté en bonnes œuvres :

Toi qui es descendu sur terre pour sauver le monde et qui dans ta grande miséricorde (demeuras) dans une pauvreté volontaire, sauve-moi maintenant, moi qui suis pauvre de toute bonne action, comme Miséricordieux<sup>87</sup>.

Sur le plan de la théologie du temps liturgique, cette omniprésence de la grâce a pour conséquence d'affaiblir la dimension linéaire (ou dramatique) du Triode : Le repentir (surtout développé le Dimanche du Fils Prodigue), qu'on pouvait considérer comme étant réservé au début de la voie ascétique, apparaît également comme le but ultime de la vie spirituelle. La perfection consiste en quelque sorte à parvenir, avec l'aide de Dieu, à se reconnaître parfaitement comme le plus grand des pécheurs. Et ce n'est qu'après avoir suivi les traces du Christ tout au long de la vie « pratique » que l'ascète pourra être honoré de la grâce du parfait repentir, pour aller ainsi de « commencement en commencement par des commencements qui n'ont jamais de fin »<sup>88</sup>.

Celui que tu as aimé, ô mère (sainte Marie l'Égyptienne), celui que tu as désiré, tu as suivi ses pas et l'as trouvé, et lui comme seul Dieu compatissant, il t'a donné le repentir...<sup>89</sup>.

Sainte Marie l'Égyptienne est, en effet, un des modèles les plus frappants que le fidèle doit garder toujours à l'esprit pour stimuler son zèle au repentir. Comment pourrait-il désespérer de son sort en constatant qu'une telle pécheresse a trouvé grâce auprès de Dieu par sa complète conversion et sa persévérance dans le repentir et l'ascèse ? Le déplacement de la fête de sainte Marie l'Égyptienne du cycle des *Ménées* au cinquième dimanche du Carême et l'adjonction d'un canon qui lui est consacré au Grand Canon de saint André de Crète (rappelons qu'avant de chanter le Grand Canon, on doit lire la *Vie* de la sainte par saint Sophrone), font

86. G. C. (2 o, 25 tp).

87. Dim. Prod. (8 o, 1 tp; 9 o, 3 tp).

88. GRÉG. NYSSE, *Hom. VIII Cant.*, éd. H. Langerbeck 1960, p. 247.

89. G. C. (7 o, 2 c, 2 tp).

de cette sainte le modèle même de la disposition pénitentielle à laquelle exhorte tout le *Triodion*. Quel autre exemple pourrait mieux montrer que, « si nous le voulons », comme aime à le répéter saint Jean Chrysostome, aucun péché ne restera impardonnable ?

Un autre grand modèle de repentir, qu'affectionne tout particulièrement la liturgie byzantine, est le Larron. Celui-ci, par sa brève confession de foi et son simple élan de repentir, entra en effet le premier au Paradis.

Sur la croix, le Larron parla brièvement et trouva une grande foi, en un instant il fut sauvé et entra le premier dans le Paradis en ouvrant ses portes. Seigneur qui acceptas son repentir, gloire à Toi<sup>90</sup>.

Bien que le repentir doive être perpétuel et durer jusqu'à la mort<sup>91</sup>, c'est moins la longueur que l'intensité de la *métanoia* qui compte aux yeux de Dieu<sup>92</sup>. Cela suffit à justifier l'instauration d'un *temps concentré* comme le Carême qui représente en quelque sorte pour chacun, l'« instant » de la confession et du repentir du Larron.

Mais les hymnographes ne négligent rien pour raviver le zèle des pénitents et font appel à tous les modèles scripturaires du repentir. De l'Ancien Testament, il faut imiter la pénitence de Manassé, roi de Juda, qui, ayant péché plus que tout autre (4 Rg 21, 11), fut restauré dans sa royauté après avoir confessé son péché et s'être humilié devant Dieu (2 Par. 33, 12-13)<sup>93</sup>.

Ô mon âme, tu as accumulé de plein gré les transgressions de Manassé, tu as érigé ta passion en idole et as multiplié les sujets d'offenses, imite donc avec ferveur son repentir en acquérant la componction<sup>94</sup>.

90. G. Ve. (14<sup>e</sup> antiphone 2 tp). Sur le Larron, voir infra p. 261.

91. « Heure par heure et jour par jour, travaillons à nous renouveler par le repentir », SYMÉON N. THÉOL., *Cat III*, SC 96, 306 & *Cat V*, SC 96, 367; MARC ASCÈTE, *Pénitence*, 11, SC 445, 249-251; ISAAC 50 (61), éd. 729, tr. 331.

92. Ce principe trouve son application canonique par la réduction des épitimies dans la mesure de la ferveur du repentir, cf. S. BASILE, *Canon 2* (*Ep. 188*, 2) & *Canon 84* (*Ep. 217*, 74), tr. Courtonne, t. 2, p. 124 & 213.

93. Le repentir de Manassé est aussi un des thèmes favoris des Pères, cf. par ex THÉOD. STOUD., *Petite Cat.* 93, éd. Auvray p. 318, tr. Mohr p. 203.

94. G. C. (7 o, 16 tp); cf. Je. Tyro. (4 o, 2 c, 4 tp); Ma. IV (9 o, 2 c, 5 tp). La prière (apocryphe) de Manassé, placée comme 12<sup>e</sup> ode à la suite du Psautier liturgique, est lue tous les jours du Grand Carême dans la seconde partie des Grandes Complies (cf. infra p. 312). Elle est un des éléments principaux qui donnent au Carême son atmosphère de « douloureuse joie », c'est-à-dire d'assurance de la part du fidèle d'être sauvé malgré la multitude de ses péchés.

David, malgré son double péché d'adultère et de meurtre<sup>95</sup>, fut pardonné par Dieu, car il ne tarda pas à « se repentir doublement »<sup>96</sup>. En composant les psaumes de la pénitence et surtout le Psaume 50, il est devenu le maître du repentir qui incite chacun à confesser ses péchés et à ne pas désespérer de la bienveillance divine<sup>97</sup>.

Les Ninivites représentent le troisième grand exemple de repentir<sup>98</sup>. À la *métanoïa*, ils joignirent le jeûne et la componction, aussi leur exemple s'applique-t-il particulièrement au Carême.

L'âme trouvera également les modèles de sa pénitence dans les personnages du Nouveau Testament : la Cananéenne<sup>99</sup>, l'Hémorroïsse<sup>100</sup>, la Prostituée<sup>101</sup>, le Publicain<sup>102</sup>, ou encore Pierre qui, s'enfonçant dans l'eau, fut sauvé par le Christ qui lui tendit la main<sup>103</sup>, et dont le repentir et les larmes furent agréés alors qu'il avait renié son Maître<sup>104</sup>. Sur le chemin du Carême, et particulièrement le Jeudi du Grand Canon, l'âme récapitule donc tous les modèles scripturaires de la *métanoïa* et s'efforce de les appliquer à elle-même :

Comme le larron je Te crie : « Souviens-Toi de moi ! » Comme Pierre je verse des larmes amères. Comme le Publicain j'appelle : « Pardonne-moi, Sauveur ! ». Comme la prostituée, je pleure. Reçois ma plainte, comme autrefois celle de la Cananéenne<sup>105</sup>.

95. 2 Rg 11 (LXX); cf. G. C. (7 o, 4 tp).

96. G. C. (7 o, 4-5 tp); Ma. 2<sup>e</sup> ton (Cath. I, 2 tp); cf. THÉOD. STOUD., *Petite Cat.* 20, Auvray 74, tr. 58.

97. G. C. (7 o, 6 et 19 tp).

98. Jonas 3, 5-9; cf. CLÉMENT ALEX., *Protreptique* X, 98, 4, SC 2, 167; GRÉG. Naz., *Disc.* 14, 14, PG 35, 876.; J. CHRYS., *Hom. sur Ninivites*, PG 64, 424; *Hom. V sur le repentir*, 4, PG 49, 311-312; ROMANOS, *Hymne sur Ninive*, SC 99, 410-427. Innombrables références dans l'hymnographie à l'occasion de la 6<sup>e</sup> ode des canons.

99. Lu. V (9 o, 2 c, 2 tp); G. C. (9 o, 2 tp).

100. Ma. V (2 o, 2 c, 5 tp); Me. V (10<sup>e</sup> stich. de Syméon, Vp).

101. G. C. (2 o, 5 tp; 2 o, 22 tp); Ma. II (8 o, 1 c, 1 tp); Lu. 4<sup>e</sup> ton (Cath. I, 1 tp).

102. G. C. (9 o, 16 tp)

103. On peut voir dans cet épisode un exemple de la métanoïa comme procès synergique, un peu semblable à la parabole du Fils Prodigue, cf. Me. V (22<sup>e</sup> stich. de Syméon, Vp); G. C. (2 o, 4 tp; 6 o, 13 tp) et aussi par ex. *Par.* Lu. 3<sup>e</sup> ton (1 Ke).

104. Mt 26, 75; Ma. 7<sup>e</sup> ton (Cath. I, 2 tp), cf. ATHANASE, *Virg.* 17, PG 28, 272B.

105. G. C. (8 o, 14 tp). « Rappelle-toi, mon âme, la création du monde que vit Moïse et toute l'Écriture qui vint de lui et te montre les justes et les injustes. Tu as imité les seconds, mon âme, non les premiers, en péchant contre Dieu », G. C. (9 o, 2 tp); cf. Ma. III (9 o, 1 c, 1 tp).

\*

\* \*

Le repentir est la plus importante des vertus développées par l'hymnographie du *Triodion* et constitue presque toute sa substance. Il apparaît comme l'articulation de plusieurs étapes : la prise de conscience du péché, la conversion ou retour à soi-même d'abord, puis à Dieu, la confession et le pardon. Mais il est aussi constitué par un procès de coopération de l'homme, qui doit joindre l'ascèse au repentir, et de Dieu dont la miséricorde transcendante peut faire apparaître la *métanoïa* comme une grâce et le sommet de la vie spirituelle.

## CHAPITRE V

### LA COMPONCTION

Pour les Pères, le *penthos*, ou «tristesse selon Dieu», se définit principalement comme le deuil éprouvé par l'âme sur la perte de son salut<sup>1</sup>, sur son expulsion de la béatitude qu'il connaissait au Paradis<sup>2</sup>. Le fidèle qui s'est engagé sur la voie de la restauration de son être déchu doit mêler cette sainte affliction à toutes les étapes de sa vie spirituelle :

Un frère demanda à l'abbé Poemen : «Que dois-je faire pour mes péchés ?» Le vieillard lui dit : «Qui veut racheter ses péchés, les rachète par les pleurs, et qui veut acquérir les vertus, les acquiert par les pleurs. Pleurer, c'est en effet la voie que nous ont transmise l'Écriture et les Pères en disant : *Pleurez* (Jc 4,9), car il n'y a pas d'autre voie que celle-là»<sup>3</sup>.

La componction est inséparablement liée au repentir, de sorte qu'il est un peu artificiel de les séparer comme nous le ferons ici. Les larmes qui accompagnent le *penthos* sont en effet le sceau de la *metanoia* et la garantie de son authenticité, à tel point que l'on a pu définir le *penthos* comme «la tristesse selon Dieu engendrée par le repentir»<sup>4</sup>. Le *Triodion* joint toujours cette vertu à la *metanoia* dans ses exhortations à la ferveur spirituelle<sup>5</sup>, car les larmes du repentir irriguent l'âme pour y faire fleurir toutes les vertus.

Comme le figuier stérile ne m'abats pas mon Sauveur, moi le pécheur, mais accorde-moi le pardon en arrosant mon âme, pendant de nombreuses années des larmes du repentir, afin que je t'offre les fruits des œuvres de miséricorde<sup>6</sup>.

---

1. Pour les définitions voir : I. HAUSHERR, *Penthos*, (OCA 132) Rome 1944, p. 25-35. Cet ouvrage reste le meilleur exposé de la doctrine patristique du *Penthos*, cf. aussi M. LOT-BORODINE, «Le mystère du don des larmes dans l'Orient chrétien» dans *La douloureuse joie*, (SO 14), Abbaye de Bellefontaine 1974, p. 133-195.

2. La lamentation d'Adam assis aux portes du Paradis, le Dimanche de la Tyrophagie apparaît comme le principe même de la componction chrétienne.

3. *Ap. alph.* Poemen 119, PG 65, 453, tr. 248. «Les Pères ont raison de dire que le *penthos* est un maître, car il enseigne lui-même à l'homme tout ce qui lui est utile», *Ap. syst. grec* (Nau 537), tr. Solesmes 1970, p. 97.

4. NICOLAS ΚΑΤΑΣΚΙΠΙΝΟΣ, *Vie de S. Cyrille le Philéote* II, 2, éd. A. Sargologos, Bruxelles 1964, p. 45.

5. Par ex. : «Lamente-toi, pleure, convertis-toi et repens-toi, ô mon âme (Στέναζον, δάκρυσον, ψυχή μου, ἐπιστρέψον, μετανόησον), Ma. II (2 ο, 1 c, 2 tr).

6. Dim. 7<sup>e</sup> ton (3 Ke); cf. Dim. 6<sup>e</sup> ton (3 Ke).

Et même s'il estime ne pas avoir la force ou le courage de produire les « dignes fruits du repentir » par l'ascèse et la maîtrise de ses passions, le pénitent demande quand même à Dieu d'obtenir seulement *le cœur broyé* (Ps 50, 19) du Prophète Roi, afin de lui présenter son Carême en sacrifice agréable<sup>7</sup>.

Le broiement du cœur qu'entraîne la componction ne se limite pas à des temps forts comme le Grand Carême, mais il doit accompagner aussi le chrétien jusqu'à la mort, car même après avoir été pardonné de ses péchés, il lui faut se lamenter sur son intégrité perdue et sur la cicatrice qui demeure même après la guérison de la blessure<sup>8</sup>. « Pleurez toujours ! » est un peu le mot d'ordre de l'ascèse orthodoxe depuis les Pères du désert<sup>9</sup>. Comme la prière, les larmes doivent être incessantes jusqu'à ce que l'on quitte le monde pour retrouver l'Époux<sup>10</sup>. Tous doivent pleurer sans cesse, mais surtout ceux qui ont choisi la vie solitaire. Les larmes apparaissent en effet comme le signe distinctif des anachorètes. Par elles, ceux-ci ont transfiguré le cosmos et du désert ils ont fait un nouveau Paradis, comme on le chante à l'occasion des fêtes des saints Ascètes :

Par les flots de tes larmes, tu as cultivé le désert aride ; par tes profonds gémissements, tu as fait rendre à tes souffrances des fruits au centuple. Tu es devenu par tes miracles un brillant flambeau pour l'univers...<sup>11</sup>.

Ces fruits que produit le désert, ce sont les effets de la grâce défiante de la vertu, qui accompagne l'holocauste que chacun doit faire de lui-même par l'ascèse et le repentir. « Les flots de tes larmes ont arrosé tout le désert et ont fait fleurir pour nous les fruits du repentir », dit-on de sainte Marie l'Égyptienne<sup>12</sup>.

Pour la spiritualité cénobitique et liturgique, le *penthos* et les larmes n'ont pas moins d'importance. Et pendant le temps condensé du Carême, on ne cessera d'exhorter l'ascète à pratiquer la componction, ou plus exactement à prier pour l'acquérir, afin de pouvoir avancer sur le chemin qui mène au sommet de la vertu.

7. « N'exige pas de moi des fruits dignes du repentir, car ma force s'est évanouie. Donne-moi un cœur toujours brisé, donne-moi la pauvreté en esprit, afin que je Te les offre en sacrifice que Tu reçoives, unique Sauveur », G. C. (9 o, 25 tp).

8. HAUSHERR, op. cit., p. 28-29.

9. Cf. *Ap. syst.*, P.E. II, 32, 7, tr. 240-249 ; J. CLIM. 7, 8 PG 88, 804AB, tr. 145. « Avant sa faute Adam ne connaissait pas les larmes, tout comme il n'en restera plus après la résurrection, lorsque le péché sera aboli, s'il est vrai qu'alors la douleur, la tristesse et les gémissements auront disparu », 7, 50, PG 88, 809C, tr. 120. Les larmes sont si nécessaires au moine, qu'en syriaque on désigne l'ermite par un mot signifiant « l'homme qui pleure », L. LÉLOIR, « S. Éphrem, moine et pasteur » dans *Théologie de la vie monastique*, Paris 1961, p. 89 et 92.

10. LOT-BORODINE, idem, p. 164.

11. *Apolytikion* des ascètes, par ex. : Théoctiste (3 sept.), Chariton (28 sept.), Hilarion (21 oct.), Joannice (4 nov.), Nil (12 nov.), Sabas (5 déc.), Théodose (11 janv.), Éphrem le Syrien (28 janv.), etc. réfs complètes in FOLLIERI, *Initia* IV, 14.

12. Dim. V (Doxa Ap, Vp).

Le temps du repentir est donc aussi nécessairement temps de componction<sup>13</sup>, c'est pourquoi dès l'ouverture du Triode le fidèle doit imiter la prière et les gémissiments du Publicain afin de pouvoir entrer dans le Carême en mêlant au jeûne les larmes du repentir :

Maintenant est apparu le temps des vertus, le Juge est aux portes, ne le faisons pas attendre ; mais venez, en jeûnant, offrons-lui les larmes de la componction et les œuvres de miséricorde en criant : nous avons péché plus que le sable de la mer ; mais, Libérateur, remets et pardonne tout à tous, afin que nous obtenions la couronne incorruptible<sup>14</sup>.

La componction suit le moine pendant tout le Carême, car sans elle il est impossible de parvenir dignement à la contemplation de la Passion vivifiante et par conséquent de revêtir le Christ « par le second baptême »<sup>15</sup>. Pour saint Jean Climaque, les lois de l'ascèse sont même déjà une participation à la Passion du Christ :

La source de l'eau des larmes naît du bois, je veux dire de la crucifixion de la chair avec ses passions et ses désirs<sup>16</sup>.

Là encore, comme en toutes les vertus que nous passons en revue, c'est la « vie en Christ » et l'adhésion intime au Dieu-Homme qui sont au centre de toute victoire sur le monde des passions.

Comme pour la *métanoïa*, les hymnographes se plaisent à dérouler devant les fidèles les nombreux et touchants exemples scripturaires de la componction. Ils affectionnent tout particulièrement le modèle de la femme pécheresse qui vint oindre le Christ d'un parfum précieux auquel elle mêla ses larmes et essuya les pieds du Maître avec ses cheveux (Lc 7, 37-50). En reconnaissant son péché et en le confessant devant le Christ, chaque pénitent se retrouve en elle et aspire au pardon qu'elle reçut :

Donne-moi les larmes, ô Dieu, comme jadis à la femme pécheresse et rends-moi digne d'en baigner tes pieds qui m'ont délivré de la voie de l'erreur ; et je t'offrirai le parfum de bonne odeur que procure le repentir, une vie pure, afin que moi aussi j'entende ta voix tant désirée : « ta foi t'a sauvé, va en paix ! »<sup>17</sup>

Il serait tout à fait erroné de voir dans l'écoulement des larmes une expression sentimentale du repentir, il s'agit plutôt d'une véritable « théologie des larmes »

13. « La mesure de ce temps de pénitence, c'est le degré de componction du pénitent », GRÉG. NAZ., *Ep.* 153, éd P. Gallay, Paris 1957, p. 54.

14. Dim. Tyro. (Cath. 3 o, 2 tp).

15. Ve. IV (Cath. I, 1 tp).

16. J. CLIM. *Au Pasteur*, 101, PG 88, 1204D, tr. 359.

17. Dim. 8<sup>e</sup> ton (3 Ke) ; G. C. (2 o, 5 & 22 tp) ; 8 o, 17 tp) ; Ma. II. (8 o, 1 c, 1 tp) ; Lu. 4<sup>e</sup> ton (Cath. I, 1 tp), Ma. 8<sup>e</sup> ton (Cath. I, 1 tp), etc.

absolument fondamentale pour la compréhension de la spiritualité orthodoxe<sup>18</sup>. Ces larmes spirituelles manifestent la participation du corps au repentir et rétablissent l'unité de l'être divisé par les passions. On ne peut au fond en comprendre le sens qu'en les situant dans le contexte plus général de la théologie de la transfiguration et de la participation du corps à la déification, telle qu'elle a été finalement exprimée par saint Grégoire Palamas à l'occasion de sa controverse avec les humanistes byzantins<sup>19</sup>.

De même que tout péché que l'homme commet est hors du corps, tandis que le fornicateur pèche contre son propre corps (1 Cor. 6, 18), parce que la souillure vient du corps, de même toute bonne œuvre que fait l'homme est hors du corps, tandis que celui qui pleure purifie son âme et son corps ; car les larmes venant d'en haut lavent tout le corps et le sanctifient, affirmait un Ancien<sup>20</sup>.

Selon saint André de Crète, on peut respectivement rapporter la *métanoia* à l'âme et le *penthos* au corps<sup>21</sup>. Mais l'expression «componction du cœur» (κατάνυξις καρδίας)<sup>22</sup> qu'emploient quelquefois les hymnographe exprime bien que c'est du cœur, principe et centre de l'être, que surgissent les larmes, et que par elles l'âme et le corps se réunissent «dans le cœur». Ces larmes jouent un rôle central dans la vie spirituelle, car elles représentent le critère principal du discernement. Ainsi pour Isaac le Syrien, c'est dans les larmes que réside «la frontière entre le corporel et le spirituel»<sup>23</sup>.

La puissance des larmes spirituelles est redoutable, car elles manifestent tout le pouvoir purificateur de la *métanoia*. Elles sont le «déluge (tombant sur) le péché et la purification du monde»<sup>24</sup>. Elles liquéfient la dureté et l'insensibilité de

18. M. LOT-BORODINE, *idem*, p. 136.

19. GRÉG. PALAMAS, *Triades pour la défense des saints Hésychastes*, I, 2, éd. J. Meyendorff, Louvain 1973<sup>2</sup>, p. 70-98.

20. *Ap. syst.* (Nau 540), P.E. II, 32, 24, tr. t. 2 p. 246. tr. Solesmes, *Sentences*, t. 2, p. 98. Cf. HAUSHERR, *op. cit.*, p. 144sv.

21. G. C. (1 o, 2 tp).

22. Lu. II. (8 o, 1 c, 3 tp). On sait le rôle du cœur dans la spiritualité orthodoxe et particulièrement dans l'Hésychasme, cf. par ex. A. GUILLAUMONT, «Cor, Cordis affectus», *DSP* II, 2281-2288. «Vois donc à quel point il est nécessaire, pour ceux qui ont décidé de s'attacher à eux-mêmes dans l'hésychia, de ramener et de reclure leur intellect (νοῦς) dans le corps, et surtout dans ce corps qui est au plus profond du corps et que nous appelons cœur... le trône de la grâce», GRÉGOIRE PALAMAS, *idem*, I, 2, 3, p. 81.

23. ISAAC, 85 (27), 22, éd. 455, tr. 507. «Veux-tu savoir si tu as la crainte de Dieu, reconnais-le aux larmes» enseignait ÉVAGRE, *Autres sentences*, 14, PG 40, 1269.

24. GRÉG. NAZ., *Disc. 4*, 71, PG 35, 593. «Le *penthos* chasse tous les maux imperturbablement», AMMONAS, *Instructions*, 14, PO 11, 475 ; cf. aussi J. CLIM., 7, 37, PG 88, 808C, tr. 149. D'après le Tr, c'est par la seule puissance des larmes que l'on peut être justifié, Dim. Phar. Publ. (Doxa Ke).

l'âme<sup>25</sup>, et du *cœur de pierre*, elles font un *cœur de chair* (Éz 36, 25)<sup>26</sup>. L'eau des larmes éteint la « fournaise des passions »<sup>27</sup> et possède même le pouvoir étonnant et paradoxal d'éteindre le feu de la géhenne : « Éteignons par les torrents des larmes cette flamme qui ne s'éteint pas », chante-t-on par exemple la troisième semaine du Carême<sup>28</sup>.

Il faut plonger dans le bain des larmes pour être purifié de la lèpre du péché<sup>29</sup>. L'analogie entre l'eau de la piscine baptismale et l'eau des larmes s'est toujours imposée aux auteurs spirituels à la suite desquels le *Triodion* nous enseigne que par la purification des péchés commis après le baptême, les larmes font retrouver la pureté du néophyte sortant de l'eau et lavent pour ainsi dire la robe de lumière qu'il avait revêtue alors et qu'il a souillée :

Malheureux que je suis, j'ai mêlé mon intellect (νοῦς) à la boue ; je t'en supplie, ô Maître, lave-moi dans le bain de mes larmes et rend la tunique de ma chair blanche comme la neige<sup>30</sup>.

La componction, comme la *métanoia*, est une restauration de la grâce du baptême. Mais plus précisément que le repentir, elle est un véritable « second baptême », « un baptême des larmes », indispensable au salut<sup>31</sup>.

Elle est plus grande que le baptême lui-même, cette source de larmes qui jaillit après le baptême, si audacieuse que puisse être cette affirmation. Le baptême, en effet, nous purifie des fautes qui l'ont précédé, tandis que les larmes effacent les fautes que nous commettons ensuite. Comme nous recevons tous le baptême dans l'enfance, nous le souillons par la suite ; mais au moyen des larmes, nous le renouvelons dans sa pureté première. Et si Dieu, dans son amour des hommes, ne leur avait pas donné les larmes, bien rares et difficiles à trouver seraient ceux qui seraient sauvés<sup>32</sup>.

25. Ve. III (9 o, 1 c, 1 tp).

26. M. LOT-BORODINE, 156-157.

27. G. C. (5 o, 1 c, 1 tp).

28. Lu. III (Cath. II, 1 tp) ; Ma. V (Cath. I). Source probable : J. CHRYS., « De telles larmes peuvent même éteindre le feu de la géhenne », *Hom. I sur Laz.*, 8, PG 48, 973.

29. Dim. V (3 o, 2 c, 5 tp). Les larmes sont une nouvelle piscine de Siloé dans laquelle il faut se plonger pour voir « intelligiblement » (*i.e.* spirituellement) la lumière du Christ (Jn 9, 7), G. C. (5 o, 21 tp).

30. G. C. (5 o, 14 tp), d'après. Ps 50, 4 et 9.

31. Bien que déjà employée par CLÉMENT D'ALEXANDRIE (*Quis dives salvetur*, 42 GCS 3, 190), c'est surtout depuis S. GRÉGOIRE LE THÉOLOGIEN (*Disc. 39*, 17, SC 358, 189) que cette expression a reçu les développements dont on a déjà noté l'importance dans la théologie spirituelle orthodoxe, supra p. 27. Cf. HAUSHERR, *op. cit.*, p. 143-146. Ce thème est souvent mentionné par S. THÉODORE STODITE, on peut comprendre ainsi la place qu'il occupe dans le Tr., cf. par ex. *G. Cat. 27*, éd. Papadopoulos-Kerameus 1904, p. 191.

32. J. CLIM., 7, 8, PG 88, 804AB, tr. 145.

D'après saint Grégoire le Théologien, ce second baptême des larmes est « bien plus ardu que le premier » et on ne peut l'acquérir qu'au prix d'un véritable martyr : par l'ascèse et le repentir<sup>33</sup>. Mais pour les Pères postérieurs, il s'affirma comme le véritable baptême, dont le premier ne donne que les arrhes, et auquel il faut nécessairement parvenir<sup>34</sup>. Pour saint Syméon le Nouveau Théologien, par exemple, c'est seulement dans les larmes que l'on acquiert effectivement le Saint-Esprit et l'illumination suprême :

Dans le premier baptême, l'eau est symbole des larmes et l'huile de l'onction préfigure l'onction intérieure de l'Esprit ; mais le second baptême n'est plus la figure de la vérité, c'est la vérité même<sup>35</sup>.

Les larmes et les gémissements d'un cœur brisé joints à l'humilité, nous font accéder, comme le Publicain, à la miséricorde divine :

Comme le Publicain je gémiss et, en de continuelles lamentations, Seigneur, je m'approche maintenant de ta compassion. Aie pitié de moi aussi qui passe cette vie présente dans l'humilité<sup>36</sup>.

Cette véritable « eau vive » baigne non seulement le visage du fidèle, mais son être tout entier ; elle lui assure l'onction royale comme à un nouveau David<sup>37</sup> et lui ouvre le ciel<sup>38</sup>. Comme la *métanoïa*, la componction est une résurrection spirituelle<sup>39</sup>, une Pâque mystique qui le fait « passer de la terre au ciel »<sup>40</sup> tout en restant en ce monde. La « divine lumière de la componction »<sup>41</sup> qui respandit du visage baigné de larmes de l'ascète est donc en fait une anticipation de la lumière et de la joie qu'il connaîtra lorsqu'il célébrera avec les anges et les saints la Pâque de l'Éternité.

33. GRÉG. NAZ. *ibid.*, et *Disc.* 40, 8-9, SC 358, 213-215.

34. ISAAC, 72 (35), 2, éd. 541, tr. 435.

35. SYMÉON N. THÉOL., *Chap. théol. gnost. et prat.* I, 36, SC 51bis, 61 ; cf. *ibid.* I, 35 & III, 45, SC 51bis, 61 & 147 ; *Cat. II*, SC 95, 252-254 ; NICÉTAS STÉTHATOS, *Vie de Syméon le Nouveau Théologien* 90, éd. Hausherr, Rome 1928, p. 125.

36. Dim. Phar. Publ. (1 o, 5 tp). « Qui dit humilité profonde, dit larmes abondantes ; et là où les deux sont réunies, là est présent aussi le saint et adorable Esprit », SYMÉON N. THÉOL., *Chap. idem*, III, 30, SC 51bis, 139. Car la componction est le meilleur auxiliaire de l'humilité, cf. J. CLIM., 7, 10, PG 88, 804B, tr. 145.

37. Je. V (G. C. Béatitudes 13 tp), cf. 1 Rg. 16, 13.

38. « Là où est l'abondance de larmes, frères, avec la connaissance véritable, là aussi éclate la lumière divine. Mais là où est l'éclat de la lumière, là est la profusion de tous les biens et le sceau de l'Esprit Saint, implanté dans le cœur, qui produit tous les fruits de la vie », SYMÉON N. THÉOL., *Cat. II*, SC 96, 262-264.

39. « Pleure sur ton âme, ô pécheur, verse des larmes et ressuscite-la. Voici que sa résurrection dépend de tes yeux, et son retour à la vie de ton cœur », ÉPHREM SYRIEN, *Sermon sur Isaïe* 26, 10, éd. Assemani t. III, 345, cité dans I. HAUSHERR, *op. cit.*, p. 38.

40. J. DAMAS., canon de Pâques (1 o, *hirmos*).

41. Dim. 3<sup>e</sup> ton (2 Ke).

Depuis Isaac de Ninive notamment, les auteurs spirituels distinguent deux degrés dans la componction, un peu comme ils le font pour les autres vertus que nous venons d'étudier<sup>42</sup>.

Il y a des larmes qui brûlent, et il y a des larmes qui sont comme une onction d'huile. Toutes les larmes qui viennent de la componction et de la douleur du cœur causées par les péchés commis dessèchent et consomment le corps... Ce sont de pareilles larmes que l'homme connaît nécessairement en premier lieu. Puis, par elles, s'ouvre devant lui la porte qui conduit aux larmes du second degré, meilleur que le premier, et qui est une contrée de joie où l'homme reçoit la miséricorde. Ces larmes jaillissent de la conscience; elles revêtent le corps de beauté, lui sont comme une onction d'huile, et coulent d'elles-mêmes, sans que l'on ait à se forcer. Et non seulement, comme je viens de le dire, elles fortifient le corps de l'homme, mais son aspect en est transformé : *Quand le cœur est joyeux, dit l'Écriture, le visage est florissant, mais quand le cœur est triste, le visage est assombri* (Pr., 15, 13)<sup>43</sup>.

Dans le premier degré des « larmes ascétiques », la componction relève de la crainte de Dieu et les larmes intercèdent pour que le pénitent soit délivré du châtiement<sup>44</sup>. Jointes aux labeurs de la « Pratique », elles éteignent la puissance irascible de l'âme (*thymos*), procurent la douceur et font progresser le moine dans le zèle pour accomplir les commandements<sup>45</sup>. Mais les secondes larmes, larmes d'amour et de joie<sup>46</sup>, ne dépendent plus des efforts de l'homme<sup>47</sup>. Elles sont provoquées par Dieu sans peine et de manière imprévisible<sup>48</sup>. Ces larmes « pneumatiques » ou lumineuses accompagnent le degré supérieur de l'humilité ou « humilité divine » et couronnent la vie spirituelle. Rare et purement gratuit est ce don, c'est pourquoi il n'était pas nécessaire de le mentionner dans la catéchèse spirituelle du *Triodion*, qui, répétons-le, s'attache essentiellement à la « Pratique ». Nos hymnographes suivent en l'occurrence la tradition spirituelle la plus ancienne, celle des Pères du désert, qui reste elle aussi très discrète sur ce don des larmes supérieures<sup>49</sup>, en préférant insister sur l'étroite relation qu'entretiennent la *métanoïa* et la componction dans son degré ascétique.

42. I. HAUSHERR, op. cit., p. 153sv, LOT-BORODINE, p. 163sv.

43. ISAAC, 85 (27), 23, éd. 457, tr. 508.

44. ATHANASE, *Virg.*, 17, PG 28, 272B; cf. J. CLIM., 7, 12-13, PG 88, 804CD, tr. 145-146.

45. SYMÉON N. THÉOL., *Cat. II*, SC 96, 261.

46. J. CLIM., 7, 54 & 61, PG 88, 812A, 813C, tr. 152 & 154.

47. Idem, 7, 28 & 61, PG 88, 805D & 813C, tr. 148 & 154.

48. Idem, 7, 29, PG 88, 808A, tr. 148. Pour CASSIEN, le caractère irrégulier et imprévisible des larmes est la preuve qu'elles sont un don de Dieu, *Conf. IX*, 27sv, SC 54, 63sv; cf. aussi BASILE, *Petites Règles*, 16, PG 31, 1092, tr. Lèbe 183-184.

49. HAUSHERR, 193sv.

Cependant on a pu appliquer également la notion de « don des larmes » à la componction, conçue comme effet de la grâce divine, au premier degré du *penthos*. Selon ce principe général l'homme ne peut rien faire de bien sans le recevoir du Principe de tout bien. C'est pourquoi le *Triodion*, plus radicalement encore que pour le repentir, considère le *penthos* comme une grâce divine que seul le Christ peut accorder.

Des flots de ta miséricorde, ô Compatissant, purifie mon cœur souillé par la morsure du péché, et accorde-moi de faire jaillir des torrents de componction<sup>50</sup>.

Alors qu'il s'enfonce comme Pierre, dans l'océan de ses péchés, le pécheur supplie le Christ de lui tendre la main pour le relever à la lumière de la componction<sup>51</sup>. Pour le *Triodion*, le *penthos* possède un fondement essentiellement christologique : il n'est rendu possible qu'en tant que conséquence de l'Économie qui culmina dans la Passion. Selon une image suggestive : la *source des larmes* (Jr 8, 23)<sup>52</sup> a coulé du côté percé du Christ sur la Croix en faisant fleurir la vie et en ouvrant ainsi la voie de la restauration à tous ceux dont l'âme est desséchée par le péché<sup>53</sup>. Pour d'autres textes, en se purifiant par avance dans le bain de ses larmes, le fidèle sera jugé digne de participer spirituellement au « Lavement des pieds » du Grand Jeudi et de contempler ainsi la véritable Résurrection<sup>54</sup>.

Le *penthos*, comme toute autre vertu, résulte d'un procès synergique. Car la grâce de la componction n'est accordée que dans la mesure de la libre collaboration de l'homme à l'œuvre divine, au projet de Dieu sur notre salut, par le moyen des œuvres ascétiques du Carême :

Tu nous donnes le temps du Carême, Verbe de Dieu, pour que nous nous convertissions et vivions et ne nous perdions plus; rends-nous tous dignes de te plaire et de te servir dans une fervente componction comme la chaste et sainte prostituée de jadis qui, par la myrrhe et l'effusion de ses chaudes larmes, reçut le pardon de ses fautes<sup>55</sup>.

Pour nos auteurs, les vertus de la vie « pratique » ne s'enchaînent pas selon un ordre nécessaire et une succession linéaire, la *metanoia* ne précède pas nécessairement la componction comme l'humilité n'a pas le privilège d'être la première

50. Ve. V (8 o, 1 c, 3 tp). Sur la componction comme grâce divine, cf. Dim. I (1 Ke); Lu. II (2 Ke); Dim. II (1 Ke); Lu. V (1 Ke); G. C. (1 o, doxa; 2 o, 25 tp); et HAUSHERR, 64-65.

51. Dim. 3<sup>e</sup> ton (2 Ke), cf. Mt 14, 31.

52. Cette expression est particulièrement chère aux hymnographes du Tr. Elle suppose le caractère dynamique de la componction qui devient « source » des biens spirituels et arrose les « plantes des vertus », par ex. Ma. I (2 Ke), Je. IV (9 o, 1 c, théot.).

53. Ve. III (9 o, 1 c, 1 tp).

54. Ma. Tyro. (1 idiom. Vp).

55. Lu. V (1 Ke).

des vertus. Mais, selon le point de vue adopté pour envisager le progrès spirituel, les Pères et les auteurs du *Triodion* pourront modifier leur ordre d'énumération et affirmer de plusieurs vertus qu'elles sont le point de départ ou au contraire le sommet de la vie spirituelle, sans qu'il y ait pour cela contradiction. Par exemple, alors qu'on nous affirmait que les larmes viennent du repentir, certaines pièces du *Triodion* engagent le pénitent à supplier le Christ de lui accorder d'abord la grâce de la componction, afin de pouvoir se repentir et se préparer dignement à l'illumination pascale.

Source de miséricorde, donne-moi maintenant la componction et les gémissements pour que je pleure l'océan infini de mes mauvaises actions<sup>56</sup>.

Le premier degré des larmes, les « larmes ascétiques », pourra également être considéré comme une image du degré supérieur du *penthos* et une anticipation de la joie éternelle des élus. En effet, la componction, à tous ses degrés, se révèle inséparable de la joie eschatologique, de sorte qu'on ne pourra lui appliquer que des dénominations antinomiques, telles que : « deuil qui procure la joie » (χαροποιὸς πένθος) ou « joyeuse tristesse de la componction » (χαρμολυπὴ κατάνυξις)<sup>57</sup>.

\*  
\* \*

C'est en jalonnant de larmes le chemin du Carême que le fidèle pourra parvenir à la joie de Pâques. Et mieux encore, en vivant tous les jours dans cet état de « douloureuse joie », il déchirera la tunique de deuil de la nature humaine déchue pour revêtir la robe divine des « vrais chrétiens »<sup>58</sup>, et ainsi célébrer tout le Carême de sa vie comme une Pâque ininterrompue, ainsi que l'affirme saint Jean Climaque :

Celui qui s'avance vers Dieu dans une componction continuelle, ne cesse de célébrer chaque jour comme une fête<sup>59</sup>.

---

56. Je. I (9 o, 1 c, 2 tp). ÉVAGRE écrivait lui aussi : « Prie d'abord pour recevoir le don des larmes afin d'amollir la dureté inhérente à ton âme », *De la prière*, 5, PG 79, 1168D, tr. HAUSHERR, *Les leçons d'un contemplatif...*, p. 19.

57. J. CLIM., 7, titre & 11, PG 88, 801D, 804B, tr. 144 & 145.

58. Ma. I (2 o, 1 c, 1 tp).

59. J. CLIM. 7, 41, PG 88, 808D, tr. 150.

## CONCLUSION DE LA PREMIÈRE PARTIE

Les vertus que nous venons d'analyser représentent des thèmes principaux de la catéchèse hymnologique du *Triodion*. Leur rapide étude nous a permis d'approcher ce que peut signifier le « tropos du repentir » : ce nouveau mode de vie centré sur la conversion et le « retournement » de la conduite. Cependant, on peut trouver çà et là les mentions d'autres vertus comme le pardon des injures, la douceur, la chasteté<sup>60</sup>, le souci de ne pas scandaliser le prochain<sup>61</sup> et, surtout, le renoncement qui est au principe même de l'ascèse<sup>62</sup>. Car, en définitive, pour guérir l'âme souillée par le péché, il convient de pratiquer simultanément tous les commandements et toutes les vertus<sup>63</sup>.

Trinité sainte et vénérable, garde sains et sans reproche ceux qui ont accompli maintenant la troisième semaine du Jeûne, pour que nous soyons dignes de parcourir heureusement les suivantes et d'accomplir tous les commandements, afin que nous parvenions ainsi à voir sans condamnation ta glorieuse Résurrection en t'offrant une hymne de louange<sup>64</sup>.

Ainsi dans la pratique, les vertus ne peuvent-elles être observées indépendamment l'une de l'autre. C'est pourquoi Abba Jean Colobos enseignait : « Je préfère que l'homme ait une petite part de toutes les vertus »<sup>65</sup>. Tout en donnant

---

60. On trouve une énumération de toutes ces vertus dans le canon de la fête de S. Jean Climaque (30 mars) : (3, 4 & 5 o), car ce dernier est le modèle pour observer un Carême spirituel, cf. infra p. 474.

61. « Détruisons de nous même tout écrit injuste, soulageons le prochain, ne mettons devant lui rien de mal qui le fasse tomber. » Ve I (1 idiom. Vp).

62. C'est grâce au renoncement complet à sa volonté propre que S. Jean Climaque a grandi dans les vertus et qu'il est devenu le guide de beaucoup d'autres, Dim. IV (1 o, 2 c, 5 tp), 30 mars (1 o, 1 tp). Le renoncement à tous les biens et plaisirs du monde est en effet une conséquence de l'enseignement évangélique (Mt. 19, 21, ATHANASE, *Vie de S. Antoine*, 2, SC 400, 133 ; Dim. IV (Doxa Ke), et il est le moteur principal de tout l'effort ascétique. « Tu te détournas de la volupté du monde comme d'une chose repoussante, ô saint, et, consumant ta chair par l'abstinence, tu renouvelas la vigueur de ton âme. Tu t'es enrichi de la gloire céleste, aussi ne cesse pas d'intercéder pour nous, vénérable Jean », Dim. IV (Exapost).

63. Les Commandements sont les remèdes de l'âme blessée : Lu. II (1 o, 1 c, 3 tp).

64. Lu. III (Cath. III, 1 tp).

65. *Ap. alph.* Jean Colobos, 34, PG 65, 216A, tr. 132. « Comme un diadème royal ne saurait se tresser sans pierres précieuses de choix, avec des perles, ainsi la vertu unique ne peut subsister sans la beauté des vertus diverses (οὕτω καὶ ἡ μονοειδῆς ἀρετὴ ἄνευ τοῦ κάλλους τῶν ποικίλων ἀρετῶν οὐ συνίσταται)... S'il manque une pierre ou une perle, le diadème ne saurait briller sur la tête du roi », ÉPHREM, *Sermon ascétique*, éd. Frantzolas 1995, t. 1, p. 164. « (Que le Gnostique) s'efforce de pratiquer également et constamment toutes les vertus pour que, en lui aussi, elles se suivent les unes les autres, car l'intellect est naturellement trahi par celle qui faiblit », ÉVAGRE, *Gnostique* 6, SC 356, 97 ; « Les vertus

pendant la période du Carême le rôle principal au repentir et au jeûne, il faudra cependant mener toutes les vertus de front pour parvenir à Pâques.

Ô Verbe qui fut suspendu sur la Croix en rassemblant ceux qui étaient au loin séparés de Toi, Tu as relevé mon raisonnement du fumier des passions ; enrichis-le des vertus variées, donne à mon cœur la plus pure crainte de Toi et à mon âme le parfait amour en retranchant de moi l'amour pour la chair, afin que par l'*encrateia*, la prière et la supplication, je te sois agréable en ces jours et qu'au jour où je contemplerai joyeusement ta Résurrection je reçoive la grande miséricorde<sup>66</sup>.

Comme on l'a vu à propos de chacune des vertus principales de la catéchèse hymnographique, la pratique de celles-ci, qui permet le redressement de l'homme déchu et sa purification avant la participation mystique à la Passion-Résurrection, n'est en fait possible que parce que l'Économie du Christ est déjà accomplie. La Croix est le principe immédiat des vertus, et réciproquement toutes les vertus convergent dans la participation mystique de celui qui les pratique à la Passion du Christ<sup>67</sup>. Dans le Christ, et plus spécialement dans la Croix, sont rassemblées et amenées à leur perfection toutes les vertus évangéliques, car « l'essence de toutes les vertus est Notre Seigneur Jésus-Christ Lui-même », affirmait saint Maxime le Confesseur<sup>68</sup>. Aussi, le but principal de la catéchèse du Triode est-il de montrer que pour se préparer dignement à la Pâque spirituelle et à la communion intégrale au Christ ressuscité, il faut, comme dit saint Grégoire le Théologien à propos de la Pâque juive, « asperger du sang de l'Agneau les battants des portes de la Pratique », afin que celles-ci puissent s'ouvrir aux mouvements de la *Théoria*<sup>69</sup>. Les vertus comme le repentir, la pensée de la mort, l'humilité, la douceur, etc. ne sont en définitive que les différents aspects de l'unique « mystère du Christ » qui s'accomplit en nous. Elles constituent pour le fidèle une véritable mystagogie qui fait de sa marche dans le désert de la vie ascétique une expérience anticipée du « second baptême ».

---

ne sont pas isolées les unes des autres et il est impossible d'en saisir une selon toute la rigueur de sa notion, sans atteindre aussi les autres, mais une vertu entre-t-elle chez quelqu'un nécessairement les autres suivent aussi », GRÉG. NYSSE, *Virginité*, SC 119, 448 et réfs n. 4.

66. Je. III (2 Kε).

67. Sur la Croix comme source des vertus, voir infra p. 457.

68. *Ambigua* 7, PG 91, 1081D. ORIGÈNE enseignait déjà à ce propos : « Le Seigneur, c'est la vertu tout entière, animée et vivante », *Sur Jn*, 32, 127, SC 385, 243. Cf. infra p. 512.

69. GRÉG. NAZ., *Disc.* 45, 15, PG 36, 644B.



**DEUXIÈME PARTIE**

**LES VOIES DE**

**LA RESTAURATION**

**L'ASCÈSE ET LA PRIÈRE**

**ÉTUDE DU TYPKON**



## CHAPITRE PREMIER

# LE JEÛNE ET L'ENCRATEIA

### 1. ASCÈSE ET LITURGIE

L'influence décisive du monachisme dans l'histoire de la constitution du *Triodion* (comme de toute la liturgie byzantine) révèle un point central : l'impossibilité radicale de séparer la liturgie de l'ascèse. Certes, les fêtes byzantines débordent de lumière théophanique et ce que l'on sait de l'office cathédral (*asmatikos*) de Sainte-Sophie témoigne du caractère pascal dominant de la liturgie à Constantinople. Mais les développements ultérieurs de la tradition liturgique rendirent manifeste le fait qu'on ne peut atteindre la Résurrection qu'en passant d'abord par la Croix : « Par la Croix, la joie est venue dans le monde entier »<sup>1</sup>, dit la prière de l'Heure pascale récitée tous les dimanches de l'année avant le Canon des neuf odes.

Sans l'ascèse, c'est-à-dire sans la purification de la personne par la lutte contre les passions et par la crucifixion spirituelle, la joie des fêtes resterait mondaine, elle ne peut être fondée sur la joie éternelle de ceux qui sont *passés* de la « mort à la vie ». Séparer l'étude de la liturgie de l'ensemble de la tradition ascétique orthodoxe reviendrait donc à opérer une dangereuse abstraction qui, surtout pour le *Triodion*, risquerait de nous faire perdre l'essentiel, à savoir le rapport de l'hymnographie et du cycle des fêtes avec le *Typikon* et les prescriptions monastiques.

D'ailleurs, pour la tradition orthodoxe, la vie ascétique n'est que le prolongement de la vie sacramentelle<sup>2</sup>. Le moine est le véritable prêtre d'une liturgie mystique. Dans le sanctuaire de son cœur, il présente à Dieu des « sacrifices de bonne odeur » : les jeûnes, les veilles et les psalmodies afin de communier au Saint-Esprit<sup>3</sup>. La fin du moine est de devenir un modèle, une icône de la vie chrétienne

---

1. « Ἴδου γὰρ ἦλθε διὰ τοῦ Σταυροῦ χαρὰ ἐν ὅλῳ τῷ κόσμῳ » Heure pascale, *Horologion*.

2. J. DANIELOU, « Le mystère du culte dans les sermons de saint Grégoire de Nysse », p. 91.

3. « Les choses visibles sont la figure et l'ombre des choses cachées, le temple visible celle du temple du cœur et le prêtre du vrai prêtre, la grâce du Christ, et tout le reste de l'organisation visible de l'église est la figure de ce qui est accompli de manière secrète par la grâce dans l'homme intérieur » (Ps) MACAIRE, *Hom. A*, 52, 2, 1 éd. H. BERTHOLD, *Makarios/Symeon : Reden und Briefe*, Berlin 1973, p. 140 ; paraphrase de Syméon Métaphraste, 113, dans *Philokalia* III, 217, tr. II, 211. Sur la liturgie intérieure, voir D. STANILOAE, « La liturgie de la communauté et la liturgie intérieure dans la

et, pour cela, il doit radicalement se transformer en être liturgique : « Il assume le mystère liturgique (glorification de Dieu et sanctification de la créature dans la mort-résurrection du Christ) comme contenu total de sa vie et modèle radical de sa contemplation »<sup>4</sup>. En sortant de l'église, il poursuit seul, dans sa cellule, la même liturgie que celle de toute l'Église. Par l'office privé et la prière intérieure, il pénètre dans le « mystère » de la véritable Église, devient contemporain des Apôtres et des Martyrs et concitoyen des anges. « Moine est celui qui est séparé de tout et uni à tous » enseignait Évagre<sup>5</sup>. Bien que distinct des règles liturgiques proprement dites, le « canon » (règle de prière) que le moine accomplit en cellule est souvent codifié et indiqué à la suite des offices communautaires dans les *Typika* liturgico-monastiques comme celui de l'Évergétis<sup>6</sup>. Le *Typikon de Saint-Sabas* précise pour sa part quelles doivent être les occupations de ceux qui désirent rester en cellule : travail manuel, lecture, psalmodie, en laissant la détermination exacte de l'emploi du temps au discernement du supérieur<sup>7</sup>. De nos jours, dans la plupart des monastères, la règle de prière privée des moines est accomplie au moins une heure avant l'office du matin, et un signal retentit pour les avertir. Dans d'autres communautés, le moment et la durée de ce « canon » peuvent varier pour chaque moine, en accord avec son Père spirituel. Il est normalement composé d'un certain nombre de métanies (prosternations), de la lecture méditée de l'Écriture sainte et des écrits des Pères ascétiques, et surtout de la Prière de Jésus, dite à l'aide du chapelet et visant à la « prière intérieure » (« oraison mentale », *voερὰ προσευχή*) sans distraction à l'intérieur du cœur<sup>8</sup>. Ce « canon » qui, avec le temps, peut s'étendre sur

---

vision philocalique » ; M. VAN PARYS, « La Liturgie du cœur selon saint Grégoire le Sinaïte », *Irénikon* 51 (1978), p. 312-337. On trouve les premiers témoignages de ce thème récurrent dans la littérature patristique dès le IV<sup>e</sup> s., surtout chez les auteurs syriens : Aphraate, Éphrem, *Liber Graduum*, cf. A. GOLITZIN, *Mystagogy. A monastic Reading of Dionysius Areopagita*, p. 19-25.

4. Un moine de l'Église orthodoxe de Roumanie (A. SCRIMA), « À l'intérieur du mystère de l'unité : le moine » dans *L'Église en plénitude, Cahiers de la Pierre-qui-Vire* 13 (1962), p. 193.

5. *Traité de la prière* 124, PG 79, 1193C, tr. I. HAUSHERR, *Les leçons d'un contemplatif...*, p. 158 (avec textes parallèles).

6. Après Prime, chacun devait rentrer dans sa cellule en évitant toute communication ou discussion non indispensable. Cette règle se composait de la récitation des Heures – ou des Heures Intermédiaires pendant les petits Carêmes – et d'un régime de métanies prescrit par le supérieur. Le soir, après les Complies, et au réveil avant le Mesonyktikon, le moine complétait son « canon ». Détails et variations de ce « canon » selon les périodes de l'année liturgique, *Typ. Éverg.* (OPIS. I, 616-619 et 621). D'après le *Taktikon* de NICON DE LA MONTAGNE NOIRE, I, 25 éd. C. Hannick, p. 64, tr. p. 391, l'office privé est spécial en Carême ; il se compose d'au moins 50 métanies (ou plus si l'on peut), de 3 cathismes du Psautier et du Ps 50 du Lu. I au soir au G. Ve. La prière liturgique et la prière privée sont deux aspects de la même réalité cultuelle et doivent être par conséquent pratiquées ensemble, cf. G. FLOROVSKY, « The worshipping Church » dans K. WARE, Mother MARY, *The festal Menaion*, Londres 1969, p. 24.

7. *Typ. Sab.* chap. 5, 66 (98).

8. La tendance actuelle dans nombre de monastères du Mont Athos est d'étendre cette partie de la vie monastique consacrée à la prière intérieure de nuit, réalisant ainsi une synthèse remarquable de la tradition hésychaste et de la vie cénobitique.

plusieurs heures, constitue le centre vital de la vie du moine. Sortant de sa cellule, où il a lutté dans les ténèbres, et entrant dans l'église pour l'office divin, il y fera l'expérience de la manifestation de la lumière du Christ : une Pâque quotidienne.

D'après un *Typikon* russe, qui résume la tradition monastique, les moines doivent accomplir trois fonctions liturgiques : la glorification de Dieu par l'office dans l'église et le « canon » dans la cellule, l'adoration par la prière pure, la louange et la célébration par l'obéissance et le renoncement quotidien à leur volonté propre<sup>9</sup>.

Le monastère lui-même, dans sa structure matérielle, est tout entier ordonné à la prière. L'église (catholicon) se trouve normalement au centre des bâtiments, de sorte que toutes les activités de la communauté partent et aboutissent au temple et à l'adoration de Dieu. Il est une véritable « liturgie de pierre »<sup>10</sup>.

Le monastère est la demeure du Saint-Esprit et c'est en lui que les âmes des saints Pères avec les chœurs des anges frappent jour et nuit les cymbales de leurs cœurs en chantant à la Divinité trishypostatique l'hymne du Trisagion<sup>11</sup>.

Il faut remarquer d'autre part, pour ne pas se méprendre sur la fonction réelle des règles qui seront mentionnées dans les pages qui suivent, que dans la tradition orthodoxe, le *Typikon* n'a pas la valeur d'un simple recueil de rubriques, mais il est plutôt la garantie et le témoin de la tradition vivante. « C'est là, écrit le père Alexandre Schmemmann, que l'Église a autrefois caché les trésors de son amour, de sa sagesse, de sa connaissance pratique de Dieu »<sup>12</sup>. Les prescriptions que donne le *Typikon*, sur le jeûne par exemple, sont considérées moins comme des règles rigides que comme les instruments d'une véritable science spirituelle, dont l'efficacité est attestée par les *Vies* et les écrits des saints.

Nous allons voir que la fonction du *Typikon*, des jeûnes et des offices pendant le Carême, consiste précisément à instaurer dans la pratique le « *tropos* du repentir ». Ce nouveau mode d'existence selon la vertu – que la rapide étude des thèmes de la catéchèse hymnographique nous a permis de définir comme un temps de purification et de mortification des passions dans l'attente de la résurrection à l'impassibilité – est déjà un temps pascal où la résurrection est secrètement présente. C'est cette joie pascale que procurent non seulement les larmes du repentir, mais aussi le cycle quotidien de la prière liturgique et le jeûne lui-même. Si bien qu'ascèse et joie ne peuvent être séparées, car la vertu est elle aussi un acte théandrique.

9. Cité par le métropolite uniaste André Cheptitsky dans le *Typikon* qu'il a rédigé pour le monastère de Sknilov, près de Lvov, en 1906, éd. Rome 1964, p. 89sv.

10. BASILE GONDIKAKIS, « L'expérience monastique », *Contacts* 89 (1975), p. 105.

11. Cité dans *Typikon de Sknilov*, p. 89.

12. A. SCHMEMMANN, « Jeûne et liturgie », p. 300. Les auteurs russes appellent le *Typikon* « l'œil de l'Église », cf. M. ARRANZ, « Les grandes étapes de la liturgie byzantine », p. 43 ; A. LOSSKY, *Le Typikon byzantin*, p. 15-16.

## 2. L'ENCRATEIA

Nous avons vu plus haut que la passion se définit comme un attachement « irraisonnable » au corps<sup>13</sup>. Non que celui-ci soit mauvais par nature, mais il a été créé pour servir l'âme et non pas pour lui imposer sa loi. La passion, ou plus précisément ici l'intempérance (ἀκρασία), est un renversement de la hiérarchie et de l'ordre naturel des choses. Pour restaurer la nature déchu d'Adam, il faudra donc nécessairement retrouver cet ordre normal de la soumission du corps à l'âme par la tempérance ou *encrateia* (ἐγκρατεία). Tel est bien le but des exercices ascétiques du Carême : imposer lentement au corps la domination de l'âme, humilier le corps pour libérer celle-ci de l'esclavage des passions<sup>14</sup> en « contenant les mouvements de la chair »<sup>15</sup> par la raison (c.-à-d. les règles ascétiques transmises par la tradition).

Sans l'ascèse et sans une stricte *encrateia*, affirme saint Maxime, il est impossible à qui s'exerce dans la piété de subjuguer les passions de la chair<sup>16</sup>.

Car, « le corps prospère dans la mesure où l'âme s'affaiblit et l'âme prospère dans la mesure où le corps s'affaiblit »<sup>17</sup>. L'ascèse est la voie par laquelle on revient au Paradis fermé par Adam<sup>18</sup>, mais c'est un chemin long et ardu, qui exige de la science et de l'endurance dans les labeurs. En effet, le travail est devenu la loi de l'humanité déchu (Gn. 3, 17); et si ceux qui veulent vivre selon le monde doivent peiner dans leur course aux plaisirs, à plus forte raison le « travail spirituel » exige-t-il des sueurs pour pouvoir obtenir le repos dans l'autre monde<sup>19</sup>.

13. Supra p. 43

14. « Tous, efforçons-nous par la tempérance de rendre humble la chair, en traversant le stade divin du jeûne » Dim. Tyro. (I Ke, Vs).

15. « Κωλύσαι τῆς σαρκός τὰ κινήματα », *Typ. Sab.*, p. 137v. Pour S. BASILE, le propos essentiel de l'ascèse est « le renoncement aux choses agréables, pratiqué pour émousser l'orgueil de la chair au profit de la piété », *Grandes Règles* 16, 3, PG 31, 960, tr. Lèbe p. 85, et textes cités cf. CAMELOT, « Egkrateia », *DSp* IV, 362-364.

16. MAXIME CONF., *Explication du Ps 59*, PG 90, 868.

17. *Ap. alph.* Daniel 4, PG 65, 156B, tr. Solesmes 1981 p. 77. Cf. Rm 7, 19-23 et S. BASILE, *Hom. I sur le jeûne*, 9, PG 31, 180A.

18. Ma. I (I Ke, Vs). « Ainsi humiliés de corps, nous humilions en même temps l'âme et la raison. L'homme qui est ainsi humilié de l'âme, supplie le Seigneur avec componction et reçoit le pardon », ANASTASE LE SINAÏTE, *Quest.* 64, PG 89, 661B.

19. « Toute œuvre corporelle ou spirituelle qui ne comporte pas de fatigue ou de labeur (πόνος και κόπος) ne peut en aucune manière porter fruit à celui qui l'entreprend », GRÉGOIRE LE SINAÏTE, *Sur l'Hésychia*, 14, *Philokalia*. IV, 78, tr. II, p. 422. Cf. aussi S. ATHANASE, *Virg.*, 18, PG 28, 273B, *Ap. alph.* Jean Colobos 37, Poemen 44, PG 65, 216, 332, tr. 133, 232, Le travail a une grande importance dans la vie monastique, il est le critère de la ferveur, cf. A. GUILLAUMONT, « Le travail manuel dans le monachisme ancien » dans *Aux origines du monachisme chrétien*, (SO 30) Abbaye de Bellefontaine 1983, p. 117-126; J. LEROY, « La réforme studite », p. 170-172.

D'après le *Triodion*, pour parvenir à ce repos, il faut ici-bas « crucifier » spirituellement le corps et ses passions, afin de triompher avec le Christ de la loi de la mort inscrite dans le corps.

Crucifions nos membres par l'*encrateia*, soyons sobres dans les prières comme il est écrit (I Pi. 4, 7) et nous vivrons sur les traces de celui qui souffrit la Passion en mettant les passions à mort<sup>20</sup>.

L'ascèse chrétienne est profondément christologique, car elle a pour finalité de faire pénétrer le fidèle dans la « vie en Christ ». Selon saint Maxime, le Christ inversa et brisa par son Économie le cercle infernal du plaisir et de la douleur auquel l'homme était enchaîné depuis Adam. L'homme a été en effet condamné à la mort et à la corruption à cause d'un plaisir injuste, mais il est revenu à la vie véritable et a pu s'élever vers la déification grâce au Christ qui assumait volontairement la douleur et la mort pour ouvrir à l'humanité la voie du vrai plaisir, spirituel et éternel. Comme on le remarquera souvent, Pâques marque un véritable « retournement des pôles » de l'existence : grâce à la Résurrection, la douleur a cessé d'être la conséquence du péché et la marque de la condamnation pour devenir le principe de la félicité grâce à l'ascèse librement consentie.

Lorsqu'Adam transgressa le commandement divin, le plaisir devint le principe de la naissance des hommes et la douleur leur terme. Car par le plaisir vient la semence et par la douleur la mort. Mais le Christ, en se faisant obéissant, accorda aux hommes une autre naissance spirituelle qui, commençant par la douleur des labours de la vertu, s'achève par le plaisir et le repos. C'est pourquoi, voulant s'incarner, il ne procéda pas de la naissance selon la semence, car il ne supporta pas la mort qui vient par la douleur comme un châtement du plaisir, mais pour nous, les condamnés, afin que sa mort devienne mort de notre mort et agent de l'immortalité<sup>21</sup>.

En soumettant le corps, l'*encrateia* allège l'âme, la libère de ses entraves et lui donne des ailes, pour pouvoir monter au ciel par la prière<sup>22</sup>. L'ascèse est en

20. Me I (3 o, 1 c, 1 tp), cf. infra sur la crucifixion spirituelle, p. 467.

21. MAXIME CONF., *Sur la divine Incarnation* (in *cod. Vindob. 157 (324)* col. 307), éd. ÉPIFANOVICH, *Matériaux pour servir à l'étude de la vie et des œuvres de s. Maxime le Confesseur*, Kiev 1917, p. 28. Nous traduisons ce texte peu connu qui met particulièrement en relief le retournement de la douleur et du plaisir par l'Incarnation et ses applications à la vie ascétique. Il s'agit toutefois d'un point de vue cher à S. Maxime et souvent exprimé par lui, cf. par ex. *Qu. Thal.* 61, PG 90, 632; *Cent. IV*, 44, PG 90, 692B; *ibid.* I, 4, PG 90, 1185A), *Ambig.*, PG 91, 1348A. Commentaire de *Qu. Thal.* 61 dans I. HAUSHERR, *Philautie. De la tendresse pour soi à la charité selon S. Maxime le Confesseur*, (OCA 137) Rome 1952 p. 152-153.

22. «Celui qui jeûne est léger et ailé, il prie avec sobriété, éteint sa concupiscence et se rend Dieu propice», J. CHRYS., *Hom. LVII sur Mat.* 5, PG 53, 563; cf. H. MUSURILLO, «Ascetical fasting...», p. 15.

effet la porte de la contemplation et les hymnographes du *Triodion*, fidèles à la tradition spirituelle, ne séparent jamais, en la matière, la « pratique » de la « théoria ».

Veille ô mon âme, sois la plus forte dans le combat comme le grand patriarche (Jacob), pour obtenir la « pratique » avec connaissance, afin qu'on t'appelle « intelligence qui voit Dieu » (étym. Israël), que tu atteignes dans la contemplation la ténèbre infinie et que tu deviennes semblable à un riche marchand (cf. Mt. 13, 45)<sup>23</sup>.

L'ascète ne tue pas le corps<sup>24</sup>, mais il s'efforce de convertir la puissance du désir enchaîné au corps et à la terre en puissance de désir tourné vers Dieu et vers le ciel.

Afin donc que notre âme, le plus possible libre et non freinée, regarde vers la volupté divine et bienheureuse, elle ne se tournera vers aucun des biens terrestres et ne prendra point sa part des voluptés dont l'usage est permis dans la vie commune ; mais elle transférera sa puissance d'aimer des choses corporelles à la contemplation intelligible et immatérielle du Beau<sup>25</sup>.

Les saints ascètes, qui sont pris désormais comme modèles de l'effort spirituel du Carême, ont parfaitement accompli ce chemin de la restauration du « selon la ressemblance », en joignant l'ascèse à la contemplation.

Gardant indemne l'image (τὸ κατ' εἰκόνα) et ayant placé par l'ascèse votre intellect (νοῦν ἡγεμόνα) contre les passions meurtrières, vous vous êtes élevés autant qu'il est possible jusqu'à la ressemblance (εἰς τὸ καθ' ὁμοίωσιν). En faisant virilement violence à la nature (τὴν φύσιν ἐκβιασάμενοι), vous vous êtes empressés de soumettre le pire au meilleur et de rendre la chair esclave de l'esprit. Aussi, vous fûtes proclamés cimes de la vie monastique, civilisateurs du désert (πολισταὶ τῆς ἐρήμου), agiles et perpétuels coureurs, canons très rigoureux de la vertu. Et maintenant au ciel, les miroirs étant dissipés, vous contemplez (ἐποπτεύετε) purement, ô très saints, la Sainte Trinité auprès de laquelle vous intercédez directement pour ceux qui vous célèbrent avec foi et amour<sup>26</sup>.

23. G. C. (4 o, 9 tp) ; cf. sur le lien de l'action et de la contemplation, dans la même ode : 6, 7, 8 et 10 tp.

24. « Nous n'avons pas appris à tuer notre corps, mais à tuer nos passions », *Ap. alph.* Poemen 184 (203), PG 65, 358A, tr. 261.

25. GRÉG. NYSSE, *Virg.* V, SC 119, 336. Avec sa concision habituelle, GRÉG. NAZ. affirme : « Là où il y a purification, il y a illumination », *Disc.* 39, 8, SC 355, 165.

26. Sa. Tyro. (Doxa Ke).

Si, pour saint Jean Climaque, l'ascèse est une « violence continue faite à la nature »<sup>27</sup>, il ne faut cependant pas comprendre celle-ci comme un ordre « surnaturel » imposé à la nature humaine. Elle n'ajoute rien à l'« image », mais elle la corrige simplement de la propension à la passion que la corruptibilité héritée d'Adam et l'amour pour le corps lui ont imposée contre sa nature (παρὰ φύσιν). L'ascèse associée à la *métanoia* restaure la personne humaine dans son intégrité, dans son élan dynamique vers l'acquisition de la ressemblance (la déification) et, la purifiant de ses passions, elle fait apparaître, d'elles-mêmes, les vertus. Selon Maxime le Confesseur, en effet :

L'ascèse et les peines qu'elle comporte n'ont été inventées par les hommes vertueux que pour se libérer des errements occasionnés à l'âme par les sens et non pour introduire du dehors des vertus nouvelles. Les vertus sont inhérentes à l'âme de par la création. C'est pourquoi, sitôt l'erreur totalement abandonnée, l'âme resplendit à l'instant même de la vertu propre à la nature (τῆς κατὰ φύσιν ἀρετῆς). Qui n'est pas insensé est prudent, qui n'est ni lâche ni téméraire est courageux, qui ne manque pas de retenue a la tempérance. Donc par l'élimination de ce qui est contre nature (παρὰ φύσιν), ce qui est conforme à la nature (κατὰ φύσιν) ne peut manquer de transparaître seul, tout comme par l'enlèvement de la rouille l'éclat et la luminosité conforme à la nature du fer<sup>28</sup>.

L'ascèse fait pénétrer de force la loi de la nature (c.-à-d. de la raison) dans le corps marqué par la « loi de la mort » et lui fait ainsi retrouver le sens de l'ordre et de la beauté de la création. Ordonnée à la contemplation, elle réunit l'âme et le corps dans le cœur où siège le *noûs* pour que l'homme, ayant désormais retrouvé son unité, monte vers Dieu, reçoive la grâce déifiante, « conformément à sa nature », et « ressuscite avant la résurrection »<sup>29</sup>.

Selon une image suggestive, fréquemment utilisée par les Pères, l'*encrateia* a pour fonction de rassembler et de comprimer les puissances de l'âme pour l'élever vers la contemplation, tout comme on comprime l'eau dans un réservoir afin de la faire monter :

De même en effet que l'eau enfermée dans un conduit hermétique est souvent portée vers le haut, verticalement, sous la pression ascendante, faute

27. « Βία φύσεως διηλεκτής » J. CLIM. *Échelle*, 1, 12, PG 88, 633C, tr. 65. « Se faire violence en tout, voilà le moine » *Ap. alph.* Zacharie 1, PG 65, 180A, tr. p. 98.

28. MAXIME CONF., *Disc. avec Pyrrhus*, PG 91, 309C-312A, tr. HAUSHERR, *Philautie*, p. 134-135. cf. ASTÉRIOS D'AMASÉE, *Hom. sur le début du Jeûne*, 14, PG 40, 312A-373A.

29. ÉVAGRE, *Cent. Gnostique* V, 22, PO 28, 184; MACAIRE, *Hom. B.*, V, 10 (24), éd. Dörries-Klostermann p. 62, tr. 134; XXXVI, 1, p. 264, tr. 303; J. CLIM., 15, 33 (58), PG 88, 893A, tr. 199; GRÉG. PALAMAS, *Ep. I à Barlaam*, 41 éd. P. Christou t. I p. 249. Cf. supra p. 26. Pour S. Maxime, l'ascèse elle-même est une anticipation du Royaume, *Cent. Char.* IV, 78, PG 90, 1068, SC 9, 169.

d'avoir où se répandre, et cela malgré son mouvement naturel qui la porte vers le bas ; ainsi l'intelligence humaine, étroitement canalisée de partout par la tempérance (*encrateia*), faute d'issues où s'égarer, sera comme enlevée vers le désir des biens supérieurs par sa disposition naturelle à se mouvoir, car l'être en mouvement perpétuel – qui a reçu de son Créateur une telle nature – ne peut jamais se stabiliser et, s'il est empêché d'utiliser son mouvement dans la direction des vanités, il n'a d'autres ressources que d'aller droit à la réalité, puisque de partout on l'écarte des choses insensées<sup>30</sup>.

Si l'ascèse n'était pas liée à la purification et à la *metanoia*, il ne saurait y avoir de participation du corps au salut et par conséquent pas de conception orthodoxe de l'Incarnation. Car «le christianisme, affirme Paul Florensky, est la religion du corps saint»<sup>31</sup>.

Dans le cadre de la typologie tripartite de l'âme, que les Pères empruntèrent à la philosophie grecque, l'ascèse a pour fonction de rétablir l'harmonie des trois puissances de l'âme<sup>32</sup>, en maintenant sa partie passionnée sous le contrôle de la puissance rationnelle<sup>33</sup>. À chacune des puissances de l'âme correspondra donc une ascèse spécifique :

Par la charité mets un frein à la puissance irascible (*θυμικὸν*) de ton âme ; par la tempérance (*ἐκκρατεία*), mortifie la puissance concupiscible (*ἐπιθυμικὸν*) ; par l'oraison donne l'essor à la puissance raisonnable (*λογικὸν*), et la lumière de ton intellect ne s'obscurcira jamais<sup>34</sup>.

L'*encrateia* – que l'on peut traduire par «tempérance», «continence» ou «abstinence», ou plutôt, de manière plus générale, par «maîtrise de soi» –, est donc l'ascèse particulière qui correspond à la puissance du désir. Un traité attribué à Aristote la définissait comme «une vertu de l'appétit concupiscible inhibant le

30. GRÉG. NYSSE, *Virg.* VI, 2, SC 119, 347-349 ; cf. GRÉG NAZ, *Disc.* 37, 12, SC 318, 297 ; J. CLIM., 26, III, 19 (29), PG 88, 1085D-1088A, tr. 297.

31. P. FLORENSKY, *La colonne et le fondement de la vérité*, op. cit., p. 192. Pour un aperçu général de la doctrine orthodoxe sur le corps, cf. J. C. LARCHET, *Ceci est mon Corps*, Genève 1996. Sur la place centrale de l'ascèse dans la définition de l'identité de l'Église orthodoxe, voir aussi ANTOINE KRAPOVITSKY, *L'idée morale des dogmes de la Sainte Trinité, de la divinité de Jésus-Christ et de la Rédemption*, tr. du russe, Paris 1910 appendice, p. 47-55, et S. JUSTIN POPOVITCH, «La mission intérieure de notre Église» dans *L'homme et le Dieu-Homme*, Lausanne 1989, p. 72-76.

32. «La pratique est la méthode spirituelle qui purifie la partie passible de l'âme», ÉVAGRE, *Traité Pratique*, 78 SC 171, 666 ; MAXIME CONF., *Cent. Char.* IV, 15, PG 90, 1052, SC 9, 154-155.

33. *Ibid.* IV, 57 et 79, PG 90, 1051 et 1063, SC 9, 164, 170. Pour CLÉMENT D'ALEXANDRIE, l'*encrateia* dictée par la raison est le moyen pour le gnostique d'imiter la nature divine, *Strom.* II, 13, 81, SC 36, 98.

34. MAXIME CONF., *idem*, IV, 80, PG 90, 1068C, SC 9, 170. «L'âme raisonnable agit selon la nature quand sa partie concupiscible tend à la vertu, quand sa partie irascible lutte pour elle, et que sa partie rationnelle perçoit la contemplation des êtres» ÉVAGRE, *Prat.* 86, SC 171, 676.

raisonnement du désir qui s'élanche vers les plaisirs bas»<sup>35</sup>. Mais le désir comporte lui aussi deux objets ou deux puissances distinctes. D'une part l'appétit sexuel – naturel et non nécessaire –, qui devient fornication (πορνεία) lorsqu'il n'est plus réglé par la raison. Cette passion est vaincue par la vertu de chasteté (σωφροσύνη)<sup>36</sup> ou de pureté (ἀγνεία). La seconde puissance du désir est la faim – naturelle et nécessaire –, qui devient la glotonnerie (γαστριμαργία) lorsqu'elle échappe à la raison, et à laquelle s'oppose l'*encrateia* dans le sens restreint du terme<sup>37</sup>. De sorte que, selon cette perspective plus précise, l'*encrateia* est la vertu par laquelle on soumet la révolte du ventre, principalement au moyen du jeûne<sup>38</sup>.

Ce dernier point de vue a été adopté par les auteurs du *Triodion* qui emploient le plus souvent les termes de νηστεία (jeûne) et de ἐγκρατεία (tempérance) comme synonymes. Cependant, il ne faudrait pas chercher là encore une stricte rationalisation de la terminologie spirituelle du *Triodion*. Les hymnographes comme les auteurs spirituels utilisent un vocabulaire souvent flottant et selon le point de vue qu'ils adoptent le terme *encrateia* signifiera simplement le jeûne ou ailleurs l'ensemble des œuvres ascétiques appliquées à la partie irrationnelle de l'âme<sup>39</sup>.

La vie chrétienne est un combat aux dimensions cosmiques contre les puissances démoniaques et les passions<sup>40</sup>, mais le fait d'être attaqué est en lui-même une preuve que l'on est engagé sur la bonne voie et que déjà l'on combat<sup>41</sup>. Plus le fidèle avancera dans l'ascèse et la purification, plus la lutte se fera acharnée et les suggestions des démons déroutantes et perverses. Quel intérêt auraient-ils

35. (Ps) ARISTOTE, *Des vertus et des vices* 11, 1249, éd. K. SUSEMIHL, *Aristotelis Ethica Eudemia*, Leipzig 1884, p. 182; cf. HAUSHERR, *Philautie* p. 103; A. GUILLAUMONT note au *Traité Pratique*, SC 171, 683. Nombreuses références dans T. CAMELOT, «Egkrateia», *DSp.* IV, 358 et E. CHADWICK, «Enkrateia», *RAC* V, 343-365.

36. Cf. *infra* p. 171.

37. Cette distinction entre σωφροσύνη et ἐγκράτεια vient d'ÉVAGRE : «Fuyant la fornication, réfugions-nous auprès de la continence (σωφροσύνη), et combattant contre la glotonnerie, combattons avec l'abstinence (ἐγκράτεια), *Sur Ps 45*, 2, PG 12, 1433B; cf. GUILLAUMONT, *op. cit.*, p. 543. Pour S. NIL, réfréner la gourmandise est le principal objet de l'*encrateia*, *Des vertus opposées aux vices*, PG 79, 1141AC, 1145, 12293D, 1236A, autres réfs in CAMELOT, *art. cit.*, p. 384.

38. Selon ÉVAGRE, la fonction de l'*encrateia* dans ce sens limité est «de rejeter avec joie tous les plaisirs de la bouche» *Prat.* 89, SC 171, 687.

39. L'*encrateia*, quand elle s'applique aux deux composantes du désir, comporte aussi le labeur (κόπος), l'anachorèse, les veilles, l'*alousia*, cf. par ex. ÉVAGRE, *Prat.* 15, SC 171, 536-537; J. CHRYS., *Sacerd.* III, 10, SC 272, 175; MAXIME CONF., *Cent. Char.* II, 47, PG 90, 1000, SC 9, 108. Sur ces cinq types essentiels d'ascèse, voir MUSURILLO, «Ascetical fasting», p. 8sv.

40. Cf. Éph 6, 12. Ce combat est le signe du chrétien authentique (MACAIRE, *Hom. IX*, 7 éd. Dorries-Klostermann p. 87, tr. 150), car les démons sont jaloux des chrétiens et veulent les empêcher de monter à la place d'où ils sont tombés, ATHANASE, *Vie S. Antoine*, 22, 2, SC 400, 197. L'objet du combat est, d'après S. BASILE, la maîtrise de soi (πρόσεχε σεαυτῷ), *Hom. sur le précepte «Observe toi toi-même»*, 4, PG 31, 208B.

41. J. CHRYS., *Hom. III Gen.*, 5-6 & *Hom. IV*, 2, PG 53, 37-38 & 40; J. CLIM., IV (119), PG 88, 720A, tr. 115.

en effet, à tenter quelqu'un qui tombe facilement de lui-même ?<sup>42</sup> Le Carême est précisément la période de l'année où s'intensifient les combats spirituels. Il est considéré par les hymnographes comme le temps par excellence du combat et le moment opportun pour remporter la victoire sur les démons.

Ainsi doit être le moine : dépouillé de toute la matière de ce monde et crucifié. Dans les luttes, l'athlète combat avec ses poings, dans les pensées, le moine se tient les bras en croix levés vers le ciel et appelant Dieu. L'athlète se tient nu pour mener le combat, le moine se tient nu et libre de toute matière, oint d'huile et enseigné par son maître sur la façon dont il faut combattre. Ainsi Dieu nous conduit-il à la victoire<sup>43</sup>.

On compare la Quarantaine à un stade, le «stade divin du saint Jeûne»<sup>44</sup>, vers lequel les athlètes spirituels s'empressent de courir avec joie<sup>45</sup>, en revêtant la panoplie de combat des vertus :

Le stade des vertus est ouvert, entrez vous qui voulez vous y exercer en vous ceignant pour le bon combat du Carême ! Ceux qui luttent selon les règles seront justement couronnés. Saisissant l'arme de la Croix, engageons le combat contre l'ennemi, en prenant la foi comme rempart inébranlable, la prière comme cuirasse, pour casque les œuvres de miséricorde, et comme glaive le jeûne qui retranche du cœur tous les vices. Qui fait ainsi recevra du Christ, le Roi de toute chose, la véritable couronne au Jour du Jugement<sup>46</sup>.

Le jeûne est donc l'arme principale qui va permettre à l'ascète de remporter la victoire sur les passions et les démons, afin de parvenir triomphant au seuil de la Grande Semaine<sup>47</sup>.

42. PE I, 30, tr. t. 1, 262-267.

43. D'après *Ap. syst.* VII, 58, SC 387, 391 & VI, 20, SC 387, 327. Cf. NIL, *Parénèse aux moines*, PG 79, 1236B; Dim. Tyro. (Doxa st. A); Lu. I (1 o, 2 c, 2 tp).

44. Dim. Tyro. (1 Ke, Vs). S. BASILE l'appelle le «gymnase des athlètes», *Hom. I sur jeûne*, 6, PG 31, 172B.

45. Lu. I (3 Ke, Vs).

46. Dim. Tyro. (2 stLa).

47. Sur le jeûne comme arme, cf. par ex. : Lu. I (3 Ke, Vs), Me. III (3 o, 1 c, 3 tp). C'est un thème fréquent chez les Pères : «Le jeûne est une arme dans notre campagne (στρατηγία) contre les démons», BASILE, *Hom. I sur jeûne*, 9, PG 31, 180C et (Ps) CHRYS., *Hom. sur la Vénération de la Croix*, 2, PG 59, 678. «Le jeûne est l'arc dont les flèches percent le Mauvais», ÉPHREM, *Hymne sur le jeûne* 6, 4 et 8, 2, éd. Lamy II, 680 et 694. «Par le jeûne, les démons sont repoussés comme par une épée, car ils n'en soutiennent ni n'en supportent la douceur», ROMANOS, *Hymne I*, 3, SC 99, 74.

### 3. LE JEÛNE

Le jeûne, dont l'importance dans la vie des chrétiens a été soulignée par le Concile réuni en Crète en juin 2016<sup>48</sup>, exprime l'éthos ascétique de l'Église Orthodoxe, sa conception dynamique de la nature humaine et du corps appelé à participer à la sanctification ; un processus qui s'étend sur toute la vie, mais qui se trouve réactualisé chaque année pendant le Grand Carême. Notre introduction a rapidement montré que cette période s'est constituée en fonction du jeûne préparatoire à Pâques. Celui-ci est resté l'élément essentiel de la conversion et de l'effort ascétique entrepris pendant la Quarantaine, c'est pourquoi les Canons conciliaires le rendirent obligatoire pour tous<sup>49</sup>. Une série d'autres observances disciplinaires s'y ajouta ensuite, imposée par l'atmosphère de deuil et de pénitence liée à cette période, tels l'interdiction de célébrer la Liturgie eucharistique<sup>50</sup>, les fêtes des saints<sup>51</sup>, les mariages<sup>52</sup>, les anniversaires, les baptêmes<sup>53</sup> et de procéder à des ordinations pour l'admission dans les ordres sacrés<sup>54</sup>, ou encore la proscription des relations conjugales<sup>55</sup> et des bains<sup>56</sup>, et, pour les moines, l'interdiction de sortir de leur monastère pendant tout le Carême, « afin que leur assiduité à la prière ne soit pas distraite »<sup>57</sup>. Toutes ces réglementations ne sont au fond que des conséquences naturelles de l'observation du jeûne qui exclut toutes solennités extérieures pour concentrer les forces des chrétiens sur eux-mêmes.

---

48. « L'importance du jeûne et son observance aujourd'hui », texte officiel traduit dans *Contacts* 255 (2016), p. 279-284. Contrairement à ce que pouvait laisser présager des réunions préconciliaires, ce Concile a confirmé les règles traditionnelles en vigueur, en laissant aux pasteurs la liberté de les adapter aux possibilités des fidèles et aux circonstances, conformément aux principes de l'économie ecclésiastique. Mêmes si ces règles ne sont plus appliquées par de nombreux fidèles, elles restent donc des paradigmes qui invitent au combat spirituel ceux qui le souhaitent. Sur le sens du jeûne dans la vie chrétienne et ses règles, cf. J.C. LARCHET, *La vie liturgique*, p. 112-151 ; V. PHEIDAS, *Le Jeûne* ; C. M. ENISLEIDIS, *ὁ Θεσμός τῆς νηστείας* ; J. HERBUT, *De ieiunio et abstinencia in Ecclesia byzantina* ; A. LOSSKY & G. SEKULOVSKI éd., *Jeûne et pratiques de repentance*.

49. *Canon des Apôtres* 69, RP II, 88-89.

50. Concile de Laodicée, *Canon* 49, JOANNOU, *Discipline générale antique*, I, 2, Rome 1962, p. 150 ; cf. infra p. 274.

51. Idem, *Canon* 51, p. 151 ; cf. infra p. 242, 274 & 321.

52. Idem, *Canon* 52, p. 151 ; cf. aussi MATTHIEU BLASTARÈS, *Syntagma* lettre « t », RP VI, 463 ; THÉODORE BALSAMON, *Réponse* 57, RP IV, 489sv.

53. NICOLAS GRAMMATICOS, *Sur les jeûnes* VII, éd. Pitra, *Spicilegium Solesmense*, Paris 1858, IV, 485B ; SYMÉON THESS., *Quest. à Gabriel*, 25, PG 155, 875.

54. THÉODORE BALSAMON, *Réponse* 58, RP. IV, 490.

55. Idem, 52, RP IV, 485 ; NICOLAS GRAMMATICOS, *ibid.*, Pitra IV, 485A.

56. AUGUSTIN, *Ep.* 54 (116), 5, PL 33, 202 ; cf. O. C. OWENS, « Fasting in the Eastern Church », p. 98. « Durant tout ce Grand Carême, aucun des moines ne sera autorisé à prendre un bain, à moins que quelque maladie ne l'y contraigne... » *Typ. Pant.*, p. 58.

57. *Typ. Pant.* idem.

Le jeûne a pris une telle importance que le terme νηστεία signifie aussi bien le jeûne comme exercice ascétique de maîtrise du ventre que la période du Grand Carême, nommée elle-même : «le temps divin de l'*encrateia*»<sup>58</sup> ou encore : «le temps bienheureux du jeûne»<sup>59</sup>.

Le premier commandement donné à Adam au Paradis, était de «garder le jeûne», c'est-à-dire la maîtrise de sa puissance de désir en ne mangeant pas du fruit de la connaissance du bien et du mal<sup>60</sup>. Par la suggestion du serpent et l'entremise d'Ève, il transgressa la seule limite qui lui avait été imposée par Dieu<sup>61</sup> et devint victime de la gourmandise<sup>62</sup>. Il fut alors rejeté du Paradis par l'amertume de ce même fruit qui ne lui était pas nécessaire et dont il avait abusé<sup>63</sup>.

Adam fut rejeté hors du Paradis de délices par l'amertume de la nourriture. Dans son intempérance, il n'a pas gardé le commandement du Maître et il fut condamné à travailler la terre dont il fut lui-même formé, pour manger son pain au prix de beaucoup de sueur<sup>64</sup>.

Si Adam avait jeûné et si Ève avait résisté à la gourmandise, ils n'auraient pas été chassés du Paradis et la mort ne serait pas entrée dans le monde<sup>65</sup>.

58. Ὁ τῆς ἐγκρατεῖα θεῖος καιρὸς, Ve. Tyro. (1 o, 1 tp; 7 o, théot.), Me. Tyro. (3 o, 1 c, 3 tp).

59. Ὁ μακάριος χρόνος τῆς νηστείας, Me. Tyro. (3 o, 2 c, 4 tp).

60. Cf. BASILE, *Hom. I Jeûne*, 3, PG 31, 165-168; J. CHRYS., *Hom. V sur Repentir*, 1, PG 49, 307; GRÉG. PALAMAS, *Hom. VI*, PG 151, 81. «C'est l'Ami des hommes, lui-même, qui avait d'abord confié à l'autorité du jeûne, comme à une mère aimante, comme à un maître, l'homme qu'il avait créé et dont il remit la vie aux mains du jeûne», ROMANOS MÉLODE, *Hymne I*, 5, SC 99, 75-77; et Synax. Dim. Tyro. (*TA* 155, tr. 88).

61. L'orgueil est la première des deux composantes du péché, il produit la transgression, cf. Dim. Tyro. (1 o, 4 tp; 3 o, 2 tp).

62. Deuxième composante du péché : le désir, qui produit la gourmandise, cf. Dim. Tyro. (9 o, 1 tp).

63. Le péché réside dans l'excès et non dans le fait de manger qui est bon en soi, car naturel, cf. ROMANOS, *Hymne I*, 7-8, SC 99, 76-79, Synax. Dim. Tyro. (*TA*, 155, tr. 88). S. MAXIME affirme de manière plus profonde que : «la gloutonnerie (*gastrimargia*) a tranché la cohésion de la nature par l'amour de soi (*philautia*)», *Qu. Thal.* 65, PG 90, 768A. La gourmandise est donc en définitive un repliement sur soi, une fixation dans la singularité de l'hypostase, un amour égoïste de soi suggéré par le Diable «pour nous séparer de Dieu et les uns des autres... diviser de la sorte la nature en suscitant une multitude d'opinions...», MAXIME CONF. *Ep. II*, PG 91, 396D. Le jeûne, surtout lorsqu'il est associé à l'aumône, a donc pour but de faire retrouver à l'homme le mouvement expansif de l'amour, inscrit dans sa nature.

64. Dim. Tyro. (3 o, Cath. 1), cf. infra p. 416.

65. BASILE, *Hom. I jeûne*, 3, PG 31, 168. *Passion de S. Barthélemy*, 11, tr. *Écrits apocryphes chrétiens*, Pléiade, II, 800-801; ÉPHREM, *Hymne sur le Jeûne VI*, I, éd. Lamy II, 678; J. CHRYS., *Sur Daniel IX*, 1, PG 54, 238; (Ps) CHRYS., *Hom. sur la Mi-Carême*, PG 59, 704; *Hom. sur le Dim. V*, PG 62, 531; ASTÉRIOS D'AMASÉE, *Hom. sur le début du Jeûne*, PG 40, 1373C; PALLADE, *Vie de S. J. Chrysostome*, 12, 142, SC 341, 243; GRÉG. NAZ., *Disc. XXIV*, 3, SC 284, 44, *Disc. XLV*, 28, PG 36, 661; J. CLIMAQUE, 14, 38, PG 88, 869B; tr. 186; CALLINICOS, *Vie d'Hypatios XXI*, 73, SC 177, 168, avec réfs aux Pères latins p. 169-171.

Maintenant, assis à la porte du Paradis, il se repent, mais trop tard, de n'avoir pas jeûné à temps<sup>66</sup>.

Recevons avec joie le message du jeûne. Si notre premier père l'avait gardé, nous n'aurions pas déchu du Paradis. Qu'il était beau à regarder et bon à manger le fruit qui m'a donné la mort ! Ne laissons pas nos yeux nous séduire, ni notre gosier se plaire dans la douceur d'aliments recherchés qui deviennent méprisables après qu'on y ait goûté. Fuyons l'intempérance (ἀκρασία) et ne nous soumettons pas aux passions qui viennent de la satiété<sup>67</sup>.

Puisque la gourmandise nous a fait sortir du Paradis, son antidote, le jeûne, doit nous y faire parvenir.

Adam, par la désobéissance, fut banni du Paradis et rejeté des délices, ayant été trompé par les paroles de la femme, et, nu, hélas, il est assis devant le jardin en se lamentant. C'est pourquoi, empressons-nous tous de recevoir le temps du jeûne en obéissant aux traditions évangéliques, afin que par elles nous devenions agréables au Christ et recevions de nouveau la demeure en Paradis<sup>68</sup>.

Le jeûne est une « destruction de la mort »<sup>69</sup> qui était la conséquence du péché. L'homme qui jeûne échappe, certes de manière encore relative, aux lois du monde déchu. Il rompt le cercle infernal de la dialectique du désir et du plaisir, de la faim et du rassasiement, en reportant son désir sur la contemplation des réalités célestes. Les Pères ont amplement montré que la virginité est une image de la vie angélique, et une restauration de l'innocence et de l'impassibilité d'Adam<sup>70</sup>. De même, le jeûne assimile l'homme aux êtres incorporels<sup>71</sup>,

66. Syn. Dim. Tyro. (TA 155, tr. 88).

67. Ve. I (1 st.La).

68. Dim. Tyro (4 Ke); Cf. Lu. I (1 o, 2 c, 5 tp), Ma. VI (2 o, 1 c, 1 tp). Source probable de ce thème : ATHANASE, *Virginité* 6, PG 28, 257 et BASILE, *Hom. I Jeûne*, 4, PG 31, 168.

69. (Ps) CHRYS., *Hom. sur Dim. V Carême*, PG 62, 731.

70. «Telle est la puissance de la virginité qu'elle demeure dans les cieux près du Père des esprits, qu'elle danse en chœur avec les Puissances hypercosmiques et qu'elle s'applique au salut de l'homme», GRÉG. NYS. *Virg.* II, 3, SC 119, 258-259. «Voilà la puissance de la virginité. Ces êtres pénétrés de chair et de sang, marchant sur le sol, assujettis aux exigences de la nature mortelle, la virginité les rendait aptes à agir en toutes choses comme s'ils n'avaient point de corps, comme si déjà le ciel leur était échu, comme s'ils avaient déjà obtenu l'immortalité», J. CHRYS., *Virg.* 79, 13, SC 125, 379. Sur la virginité d'Adam et d'Ève, idem, 14, 3, SC 125, 141.

71. «Ceux qui jeûnent ont donc une vie céleste. Car le jeûne transporte les hommes de la terre au ciel et les range dans l'ordre des anges; par lui le chemin de la terre au ciel est facile et le Royaume céleste (déjà) présent, car il apporte la jouissance des biens immortels», (Ps) CHRYS., *Hom. sur la Mi-Carême*, PG 59, 702. «Le jeûne est la vie angélique, et celui qui le pratique atteint la stature des anges», ATHANASE, *Virgin.* 7, PG 28, 250C. «Le jeûne est l'imitation de la vie des anges (ἰσαγγέλου πολιτείας τὸ μίμημα), la source de la chasteté (σωφοροσύνης πηγὴ) et le début de la tempérance (ἐγκρατείας ἀρχή),

il est l'icône du mode de vie paradisiaque<sup>72</sup> et l'anticipation de la vie éternelle<sup>73</sup> dans laquelle les élus seront de véritables « anges » dans le corps<sup>74</sup>, la puissance de leur désir ayant été entièrement convertie de la chair à l'esprit.

Le jeûne orthodoxe est profondément marqué de cette atmosphère eschatologique : il reste bien sûr un moyen pour acquérir la vertu, mais l'instrument est déjà lui-même déifié. Il est, pourrait-on dire, déjà son but. Par exemple, les règles interdisant de manger de la viande pendant le Carême visent, certes, à affaiblir le corps, mais en les observant le fidèle adopte aussi un nouveau mode d'existence (*tropos*) : il restaure en lui-même, ici et maintenant, l'état d'Adam qui, avant la chute, était végétarien<sup>75</sup> et anticipe la vie future, où selon Théodore Stoudite, les élus ne seront plus asservis aux nécessités du corps<sup>76</sup>.

Le jeûne est « une violence faite à la nature »<sup>77</sup>, mais une violence évangélique (Mt 11, 12), nécessaire pour que la raison retrouve son hégémonie naturelle sur le ventre et la partie irrationnelle de l'âme. Alors que la nourriture engendre les passions, le jeûne est la « mère des vertus »<sup>78</sup> et de tous les biens<sup>79</sup>. Il est la « voie royale de la purification »<sup>80</sup>, le « gardien de la pureté et la mère de l'*apatheia* »<sup>81</sup>. Il est semblable à une épée retranchant tout mal du cœur<sup>82</sup>, il dompte les passions comme les lions qu'affronta le prophète Daniel grâce à sa tempérance<sup>83</sup>; chassant les démons, il nous fait échapper au feu de

CYRILLE ALEX., *Hom. pascale I*, 5, PG 77, 412D-413A; cf. aussi BASILE, *Hom. II jeûne*, 5, PG 31, 193; EUSÈBE ALEX., *Hom. I*, PG 86, 317, etc.

72. « Ἡ ἐν Παραδείσῳ διαγωγή νηστείας ἐστὶν εἰκὼν », BASILE, *Hom. I jeûne*, 3, PG 31, 158A.

73. ASTÉRIOS AMASÉE, *Hom. XIV*, PG 40, 373.

74. C'est le nom que l'on donne déjà aux saints moines qui ont anticipé en ce monde la vie éternelle. Ils sont des « anges terrestres » et des « hommes célestes », cf. par ex. S. Sabas (5 Déc.) (2e idiom. Litie, Vp) et même expression dans sa *Vie* par CYRILLE DE SCYTHOPOLIS, 58, éd. Schwartz, Leipzig 1939, p. 158, tr. A. Festugière 1962, p. 86. *Apolytikion* de S. Syméon Stylite (1 Sept.), Daniel Stylite (11 Déc.), Spyridon (12 Déc.), etc. et NICÉAS STÉTHATOS, *Vie de S. Syméon le Nouveau Théologien*, 113, éd. I. Hausherr, Rome 1928, p. 157. Rappelons à ce propos que l'Habit monastique est appelé « Habit angélique ».

75. cf. Gn. 1, 30 et BASILE, *Origine de l'homme*, II, 5-7, SC 160, 241-247.

76. (Ps) THÉOD. STOD., *Catech. Chronica*, 8, PG 99, 1700B. Cf. J. KAUSHERTER, « Der Vegetarismus in der Antike » dans *Religion-geschichtliche Versuche und Vorarbeiten*, éd. L. Malten et O. Weinreich, Berlin 24 (1934).

77. cf. supra n. 27.

78. Ma. III (8 o, 1 c, 3 tp). Sans le jeûne, aucune vertu ne peut avoir de fondement : SYMÉON N. THÉOL., *Cat. XI*, SC 104, 156.

79. J. CHRYS., *Hom. I Gen.*, 1, PG 53, 22.

80. THÉOPHILE D'ALEXANDRIE cité dans *Typ. Sab.* 483 (554).

81. Ma. II (8 o, 2 c, 5 tp).

82. Dim. Tyro (2 st. La).

83. Lu. III (9 o, 2 c, 5 tp); Ma. III (2 o, 2 c, 5 tp).

l'enfer<sup>84</sup>, nous assure la protection des anges<sup>85</sup>, et vivifie l'âme mise à mort par les passions<sup>86</sup>.

Le (temps du) jeûne est arrivé, père de la chasteté, condamnation du péché, défenseur du repentir, mode de vie des anges et salut des hommes...<sup>87</sup>

Pendant le Carême, le jeûne soumet le corps à l'activité propre de l'âme : « la servante ne commande plus à la reine, mais revient enfin à sa juste place »<sup>88</sup>. Ce rétablissement de l'harmonie dans le composé humain a des répercussions cosmiques et même sociales que les Pères se sont plu à développer. Le jeûne, nous assurent-ils, donne à la famille son équilibre ; par lui, les jeunes et les vieux restent à leur place et cultivent leur vertu propre ; par lui encore l'État est maintenu en bon ordre et la ville dans le calme<sup>89</sup>. Du fait de la sympathie du corps humain, microcosme, avec l'ensemble du monde sensible, dont l'homme est le centre, on peut alors comprendre que le cosmos profite lui aussi de la purification de l'homme et que l'air lui-même devienne en quelque sorte plus pur pendant le Carême.

Mais, avant tout, le jeûne reste l'auxiliaire privilégié et même indispensable du repentir. Sans le jeûne – c'est-à-dire sans participation du corps à l'effort de conversion et de retournement intérieur entrepris pendant la Quarantaine – la *métanoïa* resterait vaine<sup>90</sup>. « Le jeûne, dit saint Basile, est le commencement (ἀρχή) du repentir »<sup>91</sup>. D'ailleurs, dans la catéchèse hymnologique du *Triodion*, les tropaires louant exclusivement le jeûne sont rares ; le plus souvent ils l'associent à la *métanoïa* ou à l'ensemble des vertus développées pendant le Carême :

Sois sobre, veille, gémis, pleure ; par le jeûne, rejette de ton âme tout le poids du péché ; par l'ardeur du repentir, échappe au feu (de l'enfer), et par la componction (penthos), déchire la tunique de deuil des passions pour revêtir la robe divine<sup>92</sup>.

Plus nettement encore que les autres vertus jusqu'ici étudiées, le jeûne s'inscrit dans un mouvement de synergie : mortifier et soumettre le corps ne dépend que de nous, mais ce don volontaire nous assure une compensation spirituelle, d'ailleurs incomparablement supérieure à l'effort ascétique fourni.

84. Ma. II (2 Ke, Vs).

85. Lu. Tyro. (1 idiom. Ort.).

86. Lu. II (Cath. II, 1 tp). Pour THÉODORE STOUDITE, le jeûne est un renouvellement de l'âme (ἀνακαινισμὸς ψυχῆς) dans la beauté de son archétype, *Petite Cat.* 54, éd. Auvray 194, tr. 129.

87. Lu. I (1 idiom. ort.).

88. J. CHRYS., *Hom. II Gen.*, 1, PG 53, 27.

89. BASILE, *Hom. II Jeûne*, 5, PG 31, 192 ; J. CHRYS. *ibid.*

90. « Μετάνοια δὲ χωρὶς νηστείας ἀργή », BASILE, *Hom. I Jeûne*, 3, PG 31, 168A.

91. BASILE, *Hom. II Jeûne*, 7, PG 31, 196D ; (Ps) CHRYS., *Hom. sur la Vénération de la Croix*, PG 59, 675.

92. Ma I (2 o, 1 c, 1 tp).

Si nous avons péché, nous jeûnerons parce que nous avons péché. Si nous n'avons pas péché, nous jeûnerons afin de ne pas pécher. Donnons ce que nous avons : le jeûne, et recevons ce que nous n'avons pas : l'impassibilité<sup>93</sup>.

L'ascèse orthodoxe ne cultive pas la mortification pour elle-même, mais elle vise à une fin spirituelle. Tant pour la virginité que pour le jeûne, un de ses principes fondamentaux est qu'à une restriction du corps doit correspondre nécessairement une contemplation proportionnée. Si le jeûne est joint à une foi droite et s'il est observé comme il convient à un chrétien (non comme les pharisiens), il conduira certainement l'intellect au sommet de la contemplation<sup>94</sup>. Il est, écrit saint Jean Climaque : « la pureté de la prière, la lumière de l'âme, la garde de l'intellect (τήρησις τοῦ νοῦ), l'affranchissement de l'endurcissement, la porte de la componction... la source de l'*hésychia*... le guide vers l'*apatheia*, la rémission des péchés, la porte du Paradis et ses délices »<sup>95</sup>.

Le corps allégé du jeûneur le fait marcher d'un pas plus alerte vers le ciel et même s'envoler vers la déification en revêtant « les ailes des divines vertus »<sup>96</sup>.

Viens, mon âme, allégée par le jeûne, sur les ailes des vertus, relève-toi du vice rampant à terre, pour jouir de la nourriture des lumineuses contemplations qui accompagnent les vertus, devenant semblable à Dieu par la foi<sup>97</sup>.

De manière suggestive, les mélodes comparent souvent le jeûne à un véritable banquet mystique où l'âme se régale de nourriture spirituelle. Le Carême est un « festin lumineux »<sup>98</sup> au cours duquel on se délecte des « fruits des actions vertueuses », qu'a cultivés et récoltés le jeûne<sup>99</sup>. L'hôte qui convie tous les fidèles à ce banquet et les nourrit généreusement de la contemplation est l'Esprit Saint<sup>100</sup>. La componction est la boisson qui se déverse en flots abondants par les larmes dans les coupes des convives de ce banquet de quarante jours :

La grâce du jeûne remplit maintenant le cratère divin de la componction ; en conviant avec sagesse tous les fidèles, elle s'est écriée : « Venez vous délecter avec joie rejetant l'ivresse des passions pour être dignes de la consolation à venir »<sup>101</sup>.

93. J. CHRYS. cité dans NICOLAS GRAMMATICOS, *Sur les jeûnes*, 9, éd. Pitra, *Spicil. Solesm.* IV, 486 ; cf. Ps CHRYS., *Hom. sur jeûne*, PG 62, 636.

94. Ma II (Cath. II, 1 tp).

95. J. CLIMAQUE, 14, 37, PG 88, 869A, tr. 186.

96. Me III (9 o, 1 c, 3 tp).

97. Ma I (9 o, 1 c, 3 tp).

98. Me II (Cath. III, 1 tp).

99. Ma. II (8 o, 2 c, 1 tp). Dans d'autres hymnes les mets de ce banquet sont présentés comme les dons du Saint-Esprit, cf. Ma II (Cath. III, 1 tp) ou les commandements, ou encore le jeûne lui-même, Ma II (2 o, 1 c, 2 tp).

100. Ma. II (9 o, 2 c, 5 tp).

101. Lu. V (9 o, 1 c, 1 tp) ; cf. Me. V (8 o, 1 c, 3 tp).

Pour saint Syméon le Nouveau Théologien, ce repas spirituel aux mets variés est composé par les lectures, les chants et les longs offices de Carême pendant lesquels l'âme se rassasie et festoie sobrement en fortifiant même le corps à cause de son étroite union à lui<sup>102</sup>.

Cette nourriture spirituelle, dont paradoxalement on est d'autant plus rassasié que l'on prive le corps de nourriture matérielle<sup>103</sup>, est identique à celle dont jouissait Adam au Paradis.

Ô Verbe, accorde-moi aussi les délices de l'*encrateia* comme tu (donnas) autrefois le Paradis à Adam. Que je goûte de toute ta loi, Ô Notre Dieu, et m'éloigne toujours du fruit du péché que tu m'as montré pour atteindre dans la joie la vivifiante passion de ta Croix<sup>104</sup>.

À peine le Carême commencé, le Paradis est ainsi déjà restauré, par le jeûne et les vertus<sup>105</sup>, pour ceux qui s'y avancent avec zèle. Les ascètes véritables goûtent par avance, pendant toute la Quarantaine, aux fruits spirituels qui ne seront offerts en plénitude qu'au jour de Pâques, quand le jeûne corporel sera rompu par la communion au corps du Christ ressuscité. Et même alors, chacun ne sera vraiment illuminé que dans la mesure où il aura *déjà* participé à ce banquet pendant le Carême, selon une modalité spécifique : le jeûne. Le Jeûne, comme les autres vertus, a pour les hymnographes byzantins un caractère pascal et même « sacramentel » très marqué. L'utilisation d'images antinomiques, comme celle du Carême-festin<sup>106</sup>, n'a pas seulement un caractère rhétorique, mais elle exprime au fond le paradoxe clé de la spiritualité chrétienne qui invite le fidèle à développer volontairement la grâce qu'il porte déjà complètement en lui depuis l'illumination baptismale. Les différentes étapes de cette progression en manifestent chacune le but ultime : la Résurrection, mais envisagé seulement selon le point de vue qui leur est propre. Le jeûne révèle lui aussi cette tension fondamentale de l'eschatologie chrétienne entre le Salut, « déjà » accompli et présent, et le « pas encore », c'est-à-dire l'attente de sa consommation dans la déification personnelle et/ou le Second Avènement du Christ.

Cette « science du jeûne » n'est pas récente, et les fidèles y ont été initiés par leurs maîtres de l'Ancien Testament. L'exemple le plus développé par les

102. SYMÉON N. THÉOL., *Cat. XI*, SC 104, 162-165. «Nourrissons l'âme avec de saints discours et avec frugalité», J. CHRYS. *Hom. XXVII sur Actes*, 3, PG 60, 210. cf. CALLINICOS, *Vie d'Hypatios*, SC 177, 182; THÉODORE DE CYR, *Hist. moines de Syrie*. II, 2 (Julien Sabas), SC 234, 197.

103. Ma. I (8 o, 1 c, 5 tp), cf. Pr. 9, 1-5; Je. I (8 o, 1 c, 1 tp; 3 Ke, Vs).

104. Ma. I (3 Ke, Vs).

105. Sur le Paradis spirituel et l'interprétation anagogique des éléments du Paradis sensible comme symboles des vertus de la « philosophie pratique », NICÉTAS STÉTHATOS, *Contemplation du Paradis*, SC 81, 154-227.

106. Les oxymorons peuvent s'accumuler dans un même trope, par ex. : le jeûne nourrit le cœur et dessèche l'abîme des passions par la contemplation qu'il procure, Lu. V (1 o, 1 c, 3 tp).

hymnographes est celui de Moïse se retirant du peuple et jeûnant pendant quarante jours pour se préparer à la théophanie du Sinaï et recevoir la loi divine<sup>107</sup>. De même, chaque fidèle doit se retirer en lui-même et jeûner pendant quarante jours pour être jugé digne de « voir Dieu », de contempler la divinité du Christ au moment de la théophanie de la Passion-Résurrection<sup>108</sup>, afin de recevoir lui aussi, mais spirituellement, la loi de l'Amour gravée sur les tables de son cœur<sup>109</sup>.

Précipitons-nous par le jeûne sur la montagne de la prière et dans la pureté de nos cœurs nous verrons Dieu. Recevant intérieurement les tables des commandements comme Moïse, nous aurons la face rayonnante de la gloire de son amour<sup>110</sup>.

Par le jeûne, le fidèle dispose des « montées dans son cœur »<sup>111</sup> et gravit « la montagne des bonnes œuvres » pour pénétrer dans la ténèbre de la contemplation<sup>112</sup>, y entendre des paroles de paix et de lumière<sup>113</sup> et y être déifié par la beauté du Christ<sup>114</sup>. Le Carême est semblable à la montagne du Sinaï qu'a gravie Moïse en tant qu'homme, sur laquelle il resta quarante jours et d'où il est redescendu déifié et rayonnant de la gloire divine<sup>115</sup>. La synergie étant alors représentée sous la forme d'un mouvement ascendant (l'homme) répondant à un mouvement descendant (Dieu).

Le jeûne fut aussi l'initiateur des autres théophanies et des miracles de l'ancienne Alliance. Grâce au jeûne, le même Moïse fit passer la Mer Rouge au peuple d'Israël<sup>116</sup> et fut jugé digne de la théophanie du Buisson ardent<sup>117</sup>. Grâce à la maîtrise de leurs passions et à la pratique du jeûne, Énoch fut « transféré » au ciel et ne connut pas la mort<sup>118</sup>, Jacob hérita du droit d'aïnesse<sup>119</sup>, Joseph échappa à

107. Ex. 24, 15-18, 34, 28; De. 9, 9-17. Moïse modèle du jeûne, cf. BASILE, *Hom. I Jeûne*, 5, PG 31, 169; J. CHRYS., *Hom I Gen.*, 3, PG 53, 24; (Ps) CHRYS. *Hom. sur Dim. V*, PG 52, 131, etc. Réfs sur les modèles du jeûne dans l'A. T. dans MUSURILLO, «Ascetical fasting...», p. 50sv.

108. Dim. Tyro (3 stLa), Me. Tyro. (1 o, 2 tp; 5 o, 1 tp); Lu. I (1 o, 2 c, 5 tp); Ma. III (8 o, 1 c, 2 tp); Je. III (8 o, 1 c, 1 tp), Je. V (2 Ke, Vs).

109. Ma. I (Cath. II); Ma. V (Cath. III).

110. Ma. I (9 o, 2 c, 5 tp).

111. Ve. Tyro (5 o, 2 tp), cf. Ps 83, 5.

112. Ma. I (2 o, 1 c, 2 tp).

113. Ma. V (8 o, 1 c, 2 tp).

114. Ma. I (2 o, 1 c, 2 tp) : «...et pénétrant dans la ténèbre des saintes contemplations, nous verrons la seule beauté du Christ, objet de nos désirs, mystiquement divinisés par de divines ascensions».

115. «Quand Moïse gravit la montagne, il jeûna pendant quarante jours. Quand il monta, c'était un homme; quand il redescendit, il était habité par Dieu», MACAIRE, *Hom. XII*, 14, éd. Dorries-Klostermann p. 114, tr. 171.

116. Me. Tyro. (9 o, 1 c, 1 tp), cf. Ex 14, 19-31.

117. G. C. (5 o, 9-10 tp; 7 o, 9 tp), cf. Ex 3, 1-14.

118. Me. Tyro. (3 o, 1 tp), cf. Gn 7, 24.

119. Lu. II (8 o, 2 c, 1 tp), cf. Gn 25, 29-34; BASILE, *Hom. I Jeûne*, 6, PG 31, 172; (Ps) CHRYS., *Hom. sur Dim. V*, PG 62, 732.

la fornication<sup>120</sup>, Josué put entrer dans la terre promise et sanctifier le peuple<sup>121</sup>, Anne la stérile donna naissance à Samuel<sup>122</sup>, Samson triompha du lion<sup>123</sup>, Gédéon remporta la victoire sur ses ennemis avec seulement trois cents hommes<sup>124</sup> et David obtint la royauté<sup>125</sup>.

Ceux qui imitent l'exemple du prophète Élie seront comme lui jugés dignes de la vision de Dieu dans une brise légère après une marche de quarante jours dans le désert<sup>126</sup>. Par le jeûne, celui-ci ressuscita le fils de la veuve<sup>127</sup>, domina les éléments et fit tomber la pluie sur la terre; de même, les fidèles acquièrent le pouvoir sur leur cosmos intérieur et y font descendre, grâce au jeûne, l'ondée spirituelle :

En jeûnant, Élie ouvrit le ciel et arrosa de pluie la terre assoiffée. Jeûnons donc en versant des torrents de larmes spirituelles pour être pris en pitié<sup>128</sup>.

Tout comme celui-ci fut emporté au ciel sur un char de feu, le jeûne fait monter les fidèles sur le « char des vertus » et les transporte dans la contemplation :

Purifiés par le jeûne, montons sur le char des divines vertus et faisons s'envoler notre intellect vers les cimes éthérées en chantant : toutes les œuvres du Seigneur, bénissez le Seigneur<sup>129</sup>.

Le jeûne fut la nourriture des prophètes<sup>130</sup>, grâce à lui Élisée ressuscita lui aussi un mort<sup>131</sup>, Isaïe fut jugé digne de la vision du Seigneur des armées et fut purifié par le charbon ardent<sup>132</sup>, Jonas fut sauvé du monstre marin<sup>133</sup>, Daniel, l'« homme des désirs », repoussa les lions<sup>134</sup> et les Trois Jeunes Gens restèrent intacts dans la fournaise de feu<sup>135</sup>. Les Ninivites, qui joignirent le jeûne au repentir

120. Me. Tyro. (3 o, 1 tp), cf. Gn 39, 12.

121. Me. Tyro. (9 o, 1 c, 2 tp), cf. Jos. 4.

122. Ma. II (9 o, 2 c, 2 tp), cf. Sam. 1, 7; BASILE, *ibid*.

123. Ma. II (9 o, 2 c, 2 tp); Lu. III (1 o, 2 c, 2 tp); cf. Jug. 14, 5-7; BASILE, *ibid*.

124. Me. Tyro. (9 o, 1 c, 3 tp); cf. Jug. 7.

125. Me. Tyro. (8 c, 1 c, 2 tp).

126. Ve. V (9 o, 1 c, 1 tp), cf. III Rg 19, 1-14; BASILE, *ibid*.

127. BASILE, *ibid*.; cf. III Rg 17, 7-24.

128. Lu. VI (8 o, 1 c, 3 tp); cf. III Rg 18, 41sv.; BASILE, *ibid*.

129. Je. I (8 o, 1 c, 3 tp); IV Rg. 2, 11. Cf. Ma. Tyro. (9 o, 2 c, 3 tp); Me. Tyro. (5 o, 1 tp); Lu. I (1 o, 2 c, 5 tp); Dim. I (3 Ke, Vs); Je. III (8 o, 1 c, 1 tp), Ma. V (Cath. III); G. C. (8 o, 2 tp), et J. CHRYS., *Hom. I Gen.*, 3, PG 53, 24.

130. Lu. III (9 o, 2 c, 2 tp).

131. Me. II (9 o, 1 c, 1 tp), cf. IV Rg. 4, 33-37. Aussi : Ma. III (8 o, 2 c, 2 tp).

132. Me. Tyro. (5 o, 2 tp), cf. Is 6, 1-7.

133. Me. Tyro. (6 o, 1 tp), cf. Jonas 2.

134. Me. Tyro. (5 o, 3 tp; 7 o, 1-2 tp); Je. Tyro. (*idiom. ort.*); Ma. I (cath. II); Lu. III (9 o, 2 c, 5 tp); Ma. III (2 o, 2 c, 5 tp); Me VI (9<sup>o</sup>, 1 c, 1 tp); Ma. V (cath. III); G. C. (8 o, 11 tp), cf. Dn 1, 8-15; 6, 11-24, et BASILE, *ibid*. 1, 5-7, PG 31, 172-173; J. CHRYS., *ibid* 1, 3.

135. Je. Tyro. (*idiom. ort.*); Ma. II (2 Ke, Vs); Me. III (8 o, 1 c, 3 tp); Ma V (cath. III); Ma VI (2 o, 1 c, 3 tp); cf. Dn. 1, 8-16; 3, 15sv et ROMANOS MÉLODE, *Hymne VIII sur les Trois Enfants*, 23, SC 99, 394.

et obtinrent bientôt le pardon divin, sont aussi pour tous les fidèles un modèle qu'il leur faut s'empresser de suivre pour avoir accès comme eux au chœur des prophètes et des justes qui passèrent leur vie ici-bas en jeûnant<sup>136</sup>.

Mais le modèle excellent et parfait, le fondement même du jeûne de Carême, est bien sûr le jeûne du Christ au désert pendant quarante jours après son baptême<sup>137</sup>. Quoiqu'il n'eût pas besoin de jeûner – son humanité parfaitement déifiée n'ayant besoin d'aucune purification<sup>138</sup> –, le Christ se soumit volontairement à la faim et à la tentation du démon par condescendance<sup>139</sup>. Il institua ainsi le jeûne et l'ascèse chrétienne par sa propre existence, afin de montrer en lui-même la voie du redressement d'Adam tombé par gourmandise<sup>140</sup> et de nous apprendre ainsi à connaître nos limites : c'est-à-dire à réaliser effectivement le « connais-toi toi-même » :

En jeûnant selon son humanité, pour nous (montrer) le modèle (de nos jeûnes), le Seigneur remporta la victoire sur le Tentateur en nous annonçant la nôtre et en nous apprenant nos limites<sup>141</sup>.

Ayant accepté d'être tenté et de lutter avec le diable en son humanité, le Christ donna ainsi aux chrétiens le modèle de leur propre combat contre les puissances du Mal et leur a fourni comme armes le jeûne et la prière<sup>142</sup>.

Le Seigneur jeûna quarante jours dans le désert puis, montrant son humanité, il eut faim. Ne te décourage pas, ô mon âme, si l'Ennemi s'élançe contre toi, tu l'écraseras sous tes pieds par les prières et les jeûnes<sup>143</sup>.

Le Carême est donc l'imitation de la vie terrestre du Christ<sup>144</sup>. Par ce moyen, celui qui jeûne, revêt déjà le Christ pendant la Quarantaine, pour participer plus pleinement encore à sa Passion et sortir avec lui du tombeau, triomphant du mal et de la mort, rayonnant de la communion avec sa divinité. C'est pour cette raison

136. Ma. Tyro. (idiom. Vs); Dim. Tyro. (1 Ke, Vs); Lu V (8 o, 1 c, 3 tp); cf. Jon. 3, 5 et J. CHRYS. *Hom. III sur les Statues*, 3, PG 48, 51, *Hom. VII sur le Repentir*, 3-4 PG 49, 312; BASILE, *Hom. I Jeûne*, 9 PG 31, 180B; ROMANOS, *Hymne sur Ninive*, 5 & 11, SC 99, 416 & 420.

137. Mt 4, 1-11; Mc 1, 12-13; Lc 4, 1-13. Compléments sur ce point, infra p. 365sv.

138. *Const. Apost.* VII, 22, 5, SC 336, 49; SYMÉON THESS., *Qu.* 52, PG 155, 897D : « Lui donc n'avait pas besoin d'observer le jeûne – comment en effet en aurait-il besoin lui qui est seul sans péché ? – mais c'est à cause de nous qu'il jeûna ».

139. J. CHRYS., *Hom. I Gen.*, 3, PG 53, 24.

140. SYMÉON THESS., *ibid.*

141. « Νηστεύων ὁ Κύριος ἀνθρωπίνως πρὸς ὑποτύπωσιν ἡμῶν νικᾷ τὸν πειράζοντα, δεικνὺς τὸ ἡμέτερον καὶ ὄρους ὑπογράφων ἡμῖν » Me. Tyro. (1 o, 2 tp); cf. Ve. Tyro. (5 o, 1 tp).

142. J. CHRYS., *ibid.*; *Hom. XIII Mat.*, 1, PG 57, 309; BASILE, *id.*, PG 31, 177.

143. G. C. (9 o, 8 tp), cf. Mc 9, 29.

144. « Τὴν τεσσαρακοστὴν μὴ ἐξουθενεῖτε, μίμησιν γὰρ περιέχει τῆς τοῦ Κυρίου πολιτείας » (Ps) IGNACE D'ANTIOCHE, *Ep. aux Philippiens* 13, 3, éd. FUNK, *Opera Patrum Apostol.*, Tübingen 1878, II, 120.

que le Carême est considéré par saint Grégoire le Théologien et les auteurs postérieurs du *Triodion*, comme une préparation à la mort avec le Christ et comme «l'avant-fête de l'illumination».

Ainsi, il a jeûné peu avant la tentation, et nous, c'est avant Pâques ; les jeûnes sont une seule et même chose, mais entre les dates, de part et d'autre, la différence n'est pas mince. Lui, il fait du jeûne une barrière contre les tentations ; pour nous, le jeûne a le pouvoir de nous faire mourir avec le Christ, et il est purification qui précède la fête<sup>145</sup>.

Comme l'ensemble de la période de Carême, le jeûne peut par conséquent être considéré comme une actualisation partielle de l'Économie de la Rédemption et comme une pleine initiation à la «vie en Christ», autrement dit comme une vertu divino-humaine :

Pour n'avoir pas jeûné de l'arbre de la connaissance selon l'ordre du Créateur, les premiers créés cueillirent la mort pour fruit de leur désobéissance. C'est ainsi qu'ils furent bannis de l'arbre de vie et du Paradis des délices. C'est pourquoi, fidèles, jeûnons des nourritures périssables et des passions meurtrières, afin de cueillir la vie à l'arbre divin de la Croix et de revenir avec le Bon Larron à notre ancienne patrie, introduits par la grande miséricorde du Christ Dieu<sup>146</sup>.

#### 4. «LA LOI DU JEÛNE»

Lors de son jeûne au désert, le Christ ne mangea ni ne but pendant quarante jours, action surhumaine qui montrait ainsi l'intime compénétration de son humanité et de sa divinité. Cette dernière se rétracte, mais ne peut disparaître dans ses actes de condescendance, d'où le caractère paradoxal de tous les événements de la vie du Christ. Bien que l'on doive s'efforcer d'imiter ce divin modèle, il n'est pas possible à l'homme ordinaire de mener un tel jeûne, excepté pour quelques rares héros de l'ascèse<sup>147</sup>. L'objectif des règles du jeûne et du *Typikon* est donc de

145. «συννέκρωσιν Χριστοῦ... καὶ κάθαρσις ἐστὶ προεόρτιος», GRÉG. NAZ., *Disc.* 40, 30, SC 358, 266-267.

146. Je. II (idiom. ort.).

147. Par ex. Syméon le Stylite, *Synax.* 1, p. 6, cf. THÉODORET, *Hist. moines de Syrie*, XXVI, 7-9, SC 257, 173-179. D'autres saints ont accompli un tel jeûne de 40 jours, par ex. Élie le Spiléote, 11 sept. *Synax.* t. 1 p. 104; Grégoire l'Illuminateur, 30 sept. *idem*, p. 299; Sabas de Vatopédi, 4 oct., *idem*, p. 361; Gerasime le Nouveau, 20 oct., *idem*, p. 538; Étienne le Sabaïte, 28 oct., *idem*, p. 598; Luc de Sicile, 6 nov. *idem*, t. 2, p. 65; Étienne le Jeune, 28 nov. *idem*, p. 301; Constantin le Juif, 26 déc., *idem*, p. 584; Théagène de Parion, 3 janv., *idem*, p. 42; Méléce du Galèsion, 19 Janv. *idem*, t. 3, p. 225; Euthyme le Grand, 20 janv., *idem*, p. 234; Hilarion l'Athonite, 14 fév. *idem*, p. 534; Bessarion, 20 fév., *idem*, p. 593; Joseph l'Hymnographe, 3 avr., *idem*, t. 4, p. 324; Callinique de

permettre aux fidèles de participer au «jeûne du Christ» en l'adaptant, par «économie», à leur faiblesse<sup>148</sup>.

Lui, il pratique le jeûne pendant quarante jours, car il était Dieu; nous, nous le mesurons à nos possibilités, encore que le zèle de certains les persuade de se lancer au-delà du possible<sup>149</sup>.

Le but de ces prescriptions n'est pas de supprimer totalement la nourriture, mais plutôt d'assurer progressivement et «avec science» la victoire de la raison sur la tyrannie du ventre<sup>150</sup>. Ainsi, pour saint Syméon de Thessalonique, les règles instituées par les Pères sont-elles considérées comme une peine légère qui nous fait nous souvenir de Dieu, de nos péchés et de la mort, et elles nous introduisent à l'«habitude du bien», afin de s'approcher dignement de la philanthropie divine<sup>151</sup>.

Pour comprendre le sens spirituel du *Typikon*, il nous faut distinguer nettement, à la suite du Père Alexandre Schmemmann, deux sortes de jeûnes<sup>152</sup> : le «jeûne eucharistique» et le «jeûne ascétique». La communion eucharistique a toujours eu, dans l'Église Orthodoxe, le sens d'une fête eschatologique, d'une union à l'Époux anticipant la «Pâque de l'éternité». Aussi les Canons et règlements ecclésiastiques ont-ils prescrit une période de jeûne strict, obligatoire pour tous, avant la communion<sup>153</sup>. Selon les usages actuels, les fidèles comme les clercs

Tchernica, 11 avr., *idem*, p. 389. Eusèbe de Syrie, lui, ne mangeait que quinze figes pendant tout le Carême, THÉODORE, *id.* XVIII, 4, SC 257, 5; Elpidios ne mangeait que le samedi et le dimanche, PALLADE, *Hist. Lausaque* XLVIII, éd. Butler 1904, t. II p. 142, tr. Leloire 1981, p. 129; Hypatios se contentait d'un morceau de pain tous les deux jours, CALLINICOS, *Vie d'Hypatios*, 13, 1, SC 177, 121; cf. MUSURILLO, «Ascetical fasting» p. 33sv; A. FESTUGIÈRE, *Les moines d'Orient*, t. I Paris 1961, p. 50sv.

148. COSMAS D'ATTIQUE, *Sur le jeûne des Mercredis et Vendredis*, éd. Papadopoulos-Kerameus, *Varia Graeca Sacra*, Saint-Petersbourg 1909, p. 279-280. Sur le Christ comme modèle du jeûne et de l'*encrateia*, cf. BASILE, *Aux jeunes gens*, éd. Deferrari 4, 352.

149. GRÉG. NAZ., *Disc.* 40, 30, SC 358, 267.

150. «Nous appelons évidemment tempérance (ἐγκρατεία) non la complète abstention des aliments, car cela provoquerait inévitablement la mort, mais le renoncement aux choses agréables, pratiqué pour émusser l'orgueil de la chair au profit de la piété», BASILE, *Grandes Règles*, 16, PG 31, 960A, tr. p. 85.

151. SYMÉON THESS., *Quest.* 54, PG 155, 901C.

152. A. SCHMEMMANN, «Jeûne et liturgie», p. 293-296, -, *Le Grand Carême*, p. 65-73.

153. Conc. de Carthage, *Canon* 41, RP III, 405; *id.* *Canon* 47, RP III, 416; Conc. In Trullo, *Canon* 29, R. P. II, 367; NICÉPHORE DE CPLE., *Canon* 9, RP IV, 428; J. CHRYS, *Hom Nativ.*, 7, PG 49, 360. Cf. C. M. ENISLEIDIS, *Θεσμός τῆς νηστείας*, p. 156-170. La pratique monastique récente, étendue aux laïcs pieux, a souvent confondu jeûne eucharistique et jeûne ascétique. Par ex. au Mont Athos, il fallait de 3 à 5 jours de jeûne avant de pouvoir communier, sans pouvoir le faire le dimanche puisqu'on doit rompre le jeûne le samedi, *Typ. Philotheou* (1813 A.D.), Opis. III, 557; I. FOUNTOULIS, *Ἀπαντήσεις εἰς λειτουργικὰς ἀπορίας*, 176, t. 2, p. 142-144; J. M. LE GUILLOU, «Le Mont Athos et la vie eucharistique» dans *Le Millénaire du Mont Athos*, Chevetogne 1963, t. II, p. 111-120; A. SALAVILLE, «Messe et communion d'après les typika monastiques byzantins du x<sup>e</sup> au xiv<sup>e</sup> s.», *OCP* 13 (1947), p. 232sv.;

ne doivent, au minimum, ni manger ni boire à partir de minuit le jour où ils vont communier<sup>154</sup> : le jeûne est alors seulement rompu par le banquet eucharistique et l'avènement « dans le mystère » du Royaume. « Le jeûne et l'Eucharistie forment pour ainsi dire deux pôles complémentaires et nécessaires de la vie de l'Église, manifestant l'antinomie fondamentale de sa nature : l'attente et la possession, la plénitude et la croissance, l'eschatologie et l'histoire »<sup>155</sup>.

Le jeûne du Carême relève plutôt du second degré : le jeûne ascétique<sup>156</sup>. Celui-ci est d'une nature différente et implique des règles d'observation distinctes du jeûne eucharistique. Plus qu'une préparation directe à l'union nuptiale, il correspond à ce que nous avons développé plus haut sur l'*encrateia* et l'ascèse : une violence faite à la nature déchue pour assurer la primauté de la raison sur la partie irrationnelle du composé humain. Le jeûne ascétique est l'arme du combat contre Satan et contre le « monde ». Son but est d'affaiblir le corps, de le fatiguer, pour le rendre disponible à recevoir la grâce divine, et pour ce faire il faut du temps et du discernement. À la différence du jeûne eucharistique, il n'est pas strictement obligatoire et bien que les Canons et les *Typika* en indiquent des règles précises, celles-ci peuvent être adaptées aux possibilités et à l'avancement de chacun. Leur austérité ne présume d'ailleurs pas nécessairement de la valeur spirituelle de l'ascète : certains étant rassasiés avec peu et d'autres ayant naturellement besoin d'une plus grande quantité de nourriture<sup>157</sup>. Le principe du discernement donné à cet égard par les Pères à leurs disciples, est de rester toujours en état de faim et de soif, en satisfaisant aux nécessités de la nature un peu moins qu'il n'est nécessaire.

---

E. HERMAN, « Die häufige und tägliche Kommunion in den byzantinischen Klöstern » dans *Mémorial Louis Petit* (Archives de l'Orient Chrétien 1), Bucarest 1948, p. 203-17 ; G. FILIAS, « Le jeûne eucharistique : approche historique et position pastorale... », p. 301-308 ; N. SKRETTA, *Ἡ Εὐχαριστία καὶ τὰ προνόμοια τῆς Κυριακῆς κατὰ τὴν διδασκαλία τῶν Κολλυβάδων*, Thessalonique 2004, p. 137-157. La tendance actuelle, au Mont Athos et un peu partout dans l'Église Orthodoxe, est de revenir à la pratique traditionnelle de la communion fréquente (mais non systématique), précédée d'une préparation réglée à la mesure de chacun par son père spirituel.

154. NICODÈME L'HAGIORITE, *Πηδάλιον*, Athènes 1886, p. 243, ENISLEIDIS, 167.

155. A. SCHMEMANN, « Jeûne et liturgie », p. 295.

156. Sur l'observance du jeûne pendant le Grand Carême, voir J. GETCHA, « La pratique du jeûne pendant la Quarantaine pascalle d'après le Triode byzantin » ; S. LOSSKY, « Présentation des usages liturgiques pratiques actuels dans le Carême orthodoxe byzantin » ; M. STAVROU, « Le jeûne du Grand Carême dans les monastères byzantins aux XI<sup>e</sup>-XIV<sup>e</sup> siècles ».

157. C'est pourquoi S. BASILE se refuse à indiquer un régime précis, *Grandes Règles*, 19, PG 31, 968B, tr. p. 90 ; CASSIEN, *Conf.* XI, 16, 22 & 24, SC 42, 131, 134, 135-137. Une ascèse excessive, suggérée par le démon, est pire que la glotonnerie qui, au moins, ne porte pas à l'orgueil, cf. CASSIEN, *ibid.* ; MARC L'ASCÈTE, *Sur le jeûne*, 2, SC 455, 161. « Il y a une ascèse qui est commandée par l'Ennemi, et ce sont, de fait, ses suppôts qui la pratiquent... En effet, la démesure est toujours pernicieuse », *Ap. alph.* Synclétique 15, PG 65, 425, tr. 312 = PE II, XVIII, 2, tr. p. 137-138.

Au sujet de la mesure de la tempérance, les Pères disent que, soit pour le manger, soit pour le boire, il faut rester un peu en deçà, c'est-à-dire ne pas se remplir le ventre ni de nourriture ni de boisson...<sup>158</sup>.

À cette norme purement personnelle du discernement, les développements ultérieurs du monachisme cénobitique ont superposé des règles précises d'observation des périodes de jeûne, représentant plutôt une sorte de cadre général de la vie ascétique à partir duquel chacun pourra situer son propre rythme de progression, sans que l'on puisse assigner à celui-ci de strictes limites tant inférieures que supérieures.

Alors que le jeûne eucharistique est le jeûne de l'Église entière dans l'attente de l'Époux, le jeûne ascétique est celui du « chrétien dans l'Église »<sup>159</sup>. L'un et l'autre ne sont pas contradictoires, mais doivent au contraire se compléter et nécessairement coexister dans la vie de chacun. D'ailleurs, cette distinction n'est pas si stricte dans la pratique. On peut, en effet, considérer la période du Grand Carême comme une synthèse de ces deux types de jeûnes, ou une adaptation du jeûne eucharistique à la structure et au dynamisme du temps liturgique. Le propos principal de la Quarantaine consiste à préparer le fidèle à la communion du jour de Pâques qui couronnera son combat spirituel par sa résurrection avec le Christ. Pendant le Carême, les exploits des athlètes de l'ascèse deviennent le modèle commun de toute l'Église et le « jeûne ascétique » une obligation.

La célébration de la Liturgie eucharistique étant incompatible avec le jeûne, puisqu'elle en représente le but<sup>160</sup>, il est tout à fait logique que les jours de jeûne soient aliturgiques<sup>161</sup> et déterminent ainsi une période prolongée d'attente eschatologique. Cependant, toute communion n'est pas supprimée pendant le Carême, d'une part à cause de la célébration obligatoire de la Liturgie les samedis et dimanches (où le jeûne est levé partiellement et qui ne sont pas comptés dans la série des 40 jours), et d'autre part à cause de la célébration de la Liturgie des Présanctifiés. Les fidèles ne se trouvent pas ainsi complètement privés de la nourriture vitale du chrétien et ils peuvent s'acheminer avec des forces renouvelées vers la communion pascale, dont celles-ci sont autant d'anticipations.

---

158. JEAN DE GAZA, *Ep.* 155, SC 427, 549. « Ne mange qu'une fois par jour et donne le nécessaire à ton corps de façon qu'en te levant de table, tu désires encore manger », ABBA ISAÏE, *Discours IV*, 44, éd. Augustinos, Jérusalem 1911, p. 19, tr. Bellefontaine 1970, p. 61 ; autres textes dans PE II, XXI, tr. 150-153. « Il est bon en toute occasion de veiller à s'accorder un peu moins que le nécessaire, car il ne convient pas que l'on soit satisfait en tout », DOROTHÉE DE GAZA, *Sentence* 10, SC 92, 529. cf. aussi MARC L'ASCÈTE, *Jeûne*, 1, SC 455, 159 ; OWEN, « Fasting... », p. 107 ; CASSIEN, *Inst. cénob.* V, 7-9, SC 109, 201-205.

159. A. SCHMEMANN, art. cit., p. 297. Le jeûne eucharistique, comme la prière vers l'Orient sont, d'après ANASTASE LE SINAÏTE, des traditions orales de l'Église, *Guide* I, PG 89, 40C.

160. A. SCHMEMANN, 295.

161. Conc. Laodicée, *Canon* 49, Joannou, I, 2, p. 150.

Du fait de cette polarisation du jeûne de Carême par les deux aspects de l'eschatologie chrétienne et de l'articulation des deux types de jeûne que celui-ci réalise, les règles du *Typikon* apparaîtront à la fois comme une préparation lente et rythmée à la communion pascale, culminant les deux derniers jours (le Grand Vendredi et le Grand Samedi, où le jeûne total est prescrit), et comme la fixation ecclésiale de la « science spirituelle » éprouvée dans le désert.

Comme pour l'ensemble du combat spirituel, et à l'image même de la victoire du Christ sur la mort par la mort, le jeûne entreprend de guérir la passion de la gourmandise en utilisant la voie par laquelle le mal est entré ; le principe de la vertu étant d'opposer à la passion son contraire : à la fornication la chasteté, à la colère la douceur, à l'orgueil l'humilité, etc.<sup>162</sup>. Mais il faut distinguer deux sortes de gourmandises : la « glotonnerie » (γαστριμαργία), qui est, selon Doro-thée de Gaza, la « folie de vouloir se remplir le ventre » sans se préoccuper de la délicatesse, et la « folie de la bouche » (λαιμαργία) qui consiste à désirer les mets recherchés et les plaisirs du goût, sans nécessairement manger beaucoup. « Quand un tel gourmand mange un aliment qui lui plaît, il est tellement dominé par son plaisir, qu'il le garde longtemps dans sa bouche, le mâche tant et plus et ne l'avale qu'à contrecœur à cause de la volupté qu'il éprouve »<sup>163</sup>. Pour guérir cette double idolâtrie qu'est la gourmandise<sup>164</sup>, il faudra lui appliquer un double remède à la fois quantitatif, contre la *gastrimargia*, et qualitatif, contre la *laimargia*. C'est pour cette raison que le jeûne du Carême possède un aspect de jeûne proprement dit, consistant à tenir le corps affamé par la restriction de la quantité de nourriture et la raréfaction du nombre des repas, et un aspect qualitatif d'abstinence de certaines catégories d'aliments<sup>165</sup>.

162. « Contrarii sanare contraria », CASSIEN, *Inst. Cénob.* XII, 8, 1, SC 109, 461, réfs note 2. Provenant d'Hippocrate, cette expression évoque le fondement de la thérapeutique des passions. Elle est au principe de la disposition par couples symétriques des vices et de vertus de la 3<sup>e</sup> partie du florilège damascénien sur la vie spirituelle, cf. M. RICHARD, « Florilèges spirituels grecs », *Dsp* V, 476, 479. Elle se trouve clairement exprimée par cette définition du repentir : « Le repentir est un retour volontaire des fautes vers le bien qui leur est opposé », GABRIEL DE PHILADELPHIE, *Syntagmaton sur les sept sacrements, I Sur le Repentir*, éd. MORIN, *Commentarius historicus de disciplina Paenitentiae* Paris 1682, p. 142. On la trouve approfondie par J. CLIMAQUE : « Les (vertus) contraires de ces vices sont engendrées par les contraires de leurs parents », *Échelle* 26, 33, PG 88, 1024B, tr. 268.

163. DOROTHÉE DE GAZA, *Instr.* XV, 161, SC 92, 450. NIL, *Des Huit pensées* 1, PG 79, 1437. MAXIME CONF. reproduit la même distinction en d'autres termes : « La goinfrerie et la friandise sont les causes de la débauche (πολυφαγία και ἡδυφαγία ἀκολασίας εἰσὶν αἰτία), *Cent. Char.* III, 7, PG 90, 1020A, SC 9, 126. Sur l'origine légendaire du terme γαστριμαργία, MAXIME CONF., *Quest. et Dubia*, 126, éd. Declerck, (CCSG 10) 1982, p. 92-93. Sur la λαιμαργία cf. 4 Mac. 1, 28. CASSIEN ajoute à ces deux composantes la gourmandise qui fait devancer l'heure du repas, *Inst. cénob.* V, 23, SC 109, 230.

164. Cette association de la gourmandise à l'idolâtrie est souvent évoquée dans les hymnes du Tr. par ex. Ma III (9 o, 2 c, 2 tp) ; cf. Ex. 22, 1-10 ; BASILE, *Hom. I jeûne* 1, 5, PG 31, 169C, *Grandes Règles*, 19, 1, PG 31, 958.

165. Le traité sur les *saints Jeûnes* (4, PG 95, 69B) attribué à S. Jean Damascène distingue très clairement ces deux dimensions, cité infra p. 131, n. 200 ; cf. aussi (Ps) NIL, *ibid.*, et THÉODORE STOUDITE :

### a/ Aspect quantitatif du jeûne

La fuite du rassasiement et les restrictions sur la quantité de nourriture ne font pas l'objet de règles générales puisque, comme nous l'avons vu, chacun doit en la matière se fixer sa propre règle, en général selon les conseils de son Père spirituel. Car le rôle du *Typikon* est de fixer les règles communes et observables par tous.

La première de ces règles est de ne prendre qu'un seul repas les jours de jeûne. Les *Typika* emploient l'expression « ἅπαξ τῆς ἡμέρας » ou « μονοσιτοῦμεν ». Il s'agit là d'un principe de base du jeûne orthodoxe, que l'on trouve affirmé comme une évidence dans tous les *Typika* liturgico-monastiques<sup>166</sup>. Ainsi, dans le *Typikon* du monastère du Saint-Sauveur à Messine, l'expression : « les jours où nous mangeons deux fois » est-elle synonyme des jours libres de jeûne : les samedis et dimanches, les fêtes et leurs octaves, ainsi que les lundis, mardis et jeudis en dehors des périodes de jeûne<sup>167</sup>. Le temps laissé libre par la suppression d'un repas étant occupé par la « nourriture de l'âme » : les prières et les offices étant plus longs en temps de jeûne.

L'heure de ce repas fut unanimement fixée à None (environ trois heures de l'après-midi) par la tradition ascétique depuis la plus haute antiquité<sup>168</sup>. La fixation de ce moment n'est pas arbitraire, mais vient une fois encore de l'expérience. Dans sa *Conférence* consacrée au discernement, saint Jean Cassien s'oppose à ceux qui différeraient leurs repas jusqu'au soir par excès de zèle, car dit-il « la nourriture qu'ils viennent de prendre leur enlève la liberté d'esprit et l'aisance durant les prières de Vêpres et les nocturnes »<sup>169</sup>. Le repas de la neuvième heure se tenant entre les extrêmes représente le plus grand avantage spirituel, car « non seulement l'esprit se sent libre et dégagé pour les vigiles de la nuit, mais la solennité même des Vêpres nous trouve parfaitement dispos, parce que la digestion est faite »<sup>170</sup>.

Les ascètes, qui demeuraient en état de jeûne perpétuel, observaient tous les jours cette règle de l'unique repas de la neuvième heure<sup>171</sup>. Leur discipline, étendue à la vie des grandes communautés puis aux laïcs, est devenue ainsi la

« Nous jeûnerons des aliments en quantité et qualité (Νηστεύσωμεν καὶ ἀπὸ βρωμάτων ποσότητος τε καὶ ποιότητος) » *Ep. II*, 135, PG 99, 1433C.

166. (Ps) THÉOD. STOUD., *Cat. Chron.*, 9, PG 99, 1700; *Hypotyp.*, Opis. I, 234; *Diatyp.*, Opis. I, 252; (Ps) NICOLAS GRAMMATICOS, dans *Typ. Sab.* 487 (558) = Pitra, *Spic.* IV, 483; *Typ. Pant.* I, 465, p. 56; *Typ. Sab. cod. Vatopédi* 322 (956), Opis. II, 140; *Typ. Philotheou*, Opis. III, 555. SKABALLA-NOVITCH II, 45.

167. *Typ. Mes. R.* 22 (p. 5) et cf. index liturgique sub verbo « ἐσθίειν » p. 399.

168. *Cons. Apost.* V, 19, 2, SC 329, 271; TERTULLIEN, *Sur le jeûne*, 10, PL 2, 966; Épiphanie, *Sur la Foi* XXII, 1, PG 42, 825; CASSIEN, *Conf.* II, 25, SC 42, 135. Cf. ARBESMANN, « Fasttage », p. 506.

169. CASSIEN, *Conf.* II, 26, SC 42, 137.

170. *Ibid.*

171. *Ap. alph.* Antoine 34, PG 65, 85-88A, tr. 21-22; Macaire 33, PG 65, 276C, p. 184; Silvain 5, PG 65, 409, tr. 297 tr.; CALLINICOS, *Vie Hypatios*, 26, 1, SC 177, 180.

norme du jeûne pour la période du Carême dans les différentes rédactions des *Typika*<sup>172</sup>. En pratique, ce repas peut avoir lieu avant l'office de None<sup>173</sup>, qui est le plus souvent uni aux Vêpres, ou après ce court office pendant les périodes de jeûne ordinaires comme les mercredis et vendredis de l'année ou les «petits carêmes»<sup>174</sup>. Mais le Grand Carême étant une période de jeûne plus intensif, les *Typika* prescrivent ce repas seulement après les Vêpres<sup>175</sup>. Ce jeûne étendu à toute la journée devient d'ailleurs obligatoire et général les jours où l'on célèbre la Liturgie des Présanctifiés, les mercredis et vendredis. Il s'impose de lui-même dans les monastères où on la célèbre quotidiennement pendant le Carême, comme à l'Évergétis<sup>176</sup>, manifestant ainsi clairement sa double nature «eucharistique» et «ascétique». Remarquons que la tradition du jeûne jusqu'au coucher du soleil est, elle aussi, ancienne et bien attestée<sup>177</sup> : «Le jeûne va de soir en soir», affirmait par exemple Évagre<sup>178</sup>.

Outre les périodes de Carême, le jeûne doit être observé tous les mercredis et vendredis de l'année. Dès la *Didachè* (fin du 1<sup>er</sup> s.) et la toute première époque patristique<sup>179</sup>, cette règle est apparue comme un des principes fondamentaux de l'organisation du temps liturgique. Par la participation du corps du fidèle à l'actualisation de la trahison et de l'arrestation du Christ le mercredi, et de sa crucifixion

172. (Ps) THÉOD. STOUD., *Cat. Chron.* 9, PG 99, 1700; *Typ. Philotheou*, Opus. III, 555. Cette heure est aussi virtuellement la norme quotidienne du repas dans l'ordonnance de l'office. En effet, dans l'*Horologion*, l'office de la table, regroupant les prières pour le repas de midi et pour le repas du soir, est placé immédiatement avant ou après None, *Horol. Ath.* p. 130-135; *La Prière des Heures* (tr. de l'*Horologe* de Rome), p. 350-358, SKABALLANOVITCH II, p. 40.

173. *Typ. Mes.* R. 15 et 22 (p. 4-5).

174. Id. R. 21 (p. 5).

175. Idem. p. 205, d'où le terme ὑπέρθεσις, cf. ARBESMANN, «Fastage», p. 507.

176. *Everg. Syn.* 515.

177. Les *Const. Apost.* laissent le choix de rompre le jeûne à la neuvième heure ou le soir, V, 19, 2, SC 329, 271. Cf. BASILE, *Hom. I jeûne*, 1, 10, PG 31, 181; J. CHRYS., *Hom. IV Gen.*, 7, PG 53, 46; ARBESMANN, 506-507; ENISLEIDIS, 52.

178. ÉVAGRE, *Sur le jeûne*, 9, tr. Muyltermans, *Evagriana Syriaca*, Louvain 1952, p. 151. Même expression dans *Actes de Thomas*, 104, éd. Lipsius-Bonnet, *Acta Apostolorum Apocrypha*, Leipzig 1903, t. 2, p. 217, tr. *Écrits apocryphes chrétiens*, Pléiade, t. 1, p. 1416.

179. «Que vos jeûnes ne soient pas avec ceux des hypocrites. Ils jeûnent en effet le lundi et le jeudi de chaque semaine; vous vous jeûnez donc le mercredi et le vendredi», *Didachè*, 8, SC 248, 173. Les pharisiens jeûnaient en effet les lundis et jeudis, cf. ANASTASE LE SINAÏTE, *Quest. 64*, PG 89, 665D; «Fasting», *Encyclop. Judaica* (2<sup>e</sup> éd. 2007), VI, 719-722; *Dict. Bible* III, 1531sv; ARBESMANN, «Fasten», p. 453. Sur le jeûne du Me. et du Ve., cf. en outre ORIGÈNE, *Hom. Levit.* X, 2, SC 287, 139; CLÉMENT ALEX. *Strom.* VII, 12, 75, SC 428, 235; *Canon d'Hippolyte*, 157; TERTULLIEN, *Sur la prière*, 19, PL 1, 1181-1183; cf. ARBESMANN, 509-511; ENISLEIDIS, 50 et 136sv. L'incidence d'un Me. ou d'un Ve. avec une fête importante a longtemps posé des difficultés aux canonistes byzantins, cf. par ex. COSMAS D'ATTIQUE, *Sur le jeûne du mercredi et du vendredi*, éd. Papadopoulos-Kerameus, op. cit., p. 274-284 et les différents *typika* qui traitent pour la plupart de ce problème et le résolvent de manières différentes selon l'austérité de la discipline qu'ils adoptent.

et de sa mort le vendredi<sup>180</sup>, le jeûne donne au cycle hebdomadaire ce caractère de reflet et concentré de la Grande Semaine que l'hymnographie a amplement développé et sur lequel nous aurons plusieurs fois à revenir. Le jeûne du Carême a étendu aux cinq autres jours de la semaine les règles ascétiques primitivement réservées aux mercredis et vendredis, mais il conserve cependant à la semaine son rythme et sa structure en imposant un effort plus grand les mercredis et vendredis du Grand Carême. Alors que dans certains endroits – notamment les monastères de Constantinople, qui étaient marqués par une plus grande souplesse en matière de jeûne – les autres jours, le repas pouvait avoir lieu à la neuvième heure et comporter des adoucissements comme l'autorisation d'huile<sup>181</sup>, les mercredis et vendredis de Carême, il fallait observer le jeûne avec rigueur (ἀκριβεία) et rester sans rien manger – et même chez certains sans boire – jusqu'aux vêpres et au coucher du soleil<sup>182</sup>. Il convient en effet de noter que l'adoption du *Typikon* néo-sabaïte au xiv<sup>e</sup> siècle, à l'initiative du patriarche saint Philothée, s'est accompagnée d'une application plus stricte des règles de jeûne, notamment pour le Grand Carême, laquelle s'est étendue des monastères à toute l'Église dans la mesure où le *Typikon* de Saint-Sabas devenait la norme universelle en matière liturgique<sup>183</sup>. Ce jeûne étendu jusqu'au soir, relevait probablement du «jeûne eucharistique», à cause de la communion aux Dons présanctifiés à laquelle tous étaient censés participer lors de ces deux jours ; mais il s'est progressivement généralisé, de sorte que cette recommandation d'abstinence totale appartient désormais au «jeûne ascétique».

Progressivement, dans les monastères, on a joint le lundi à ces deux jours de jeûne strict en lui appliquant les mêmes règles qu'à ceux-ci<sup>184</sup>. La raison de la

180. *Const. Apost.* V, 20, 18, SC 329, 285 : ÉPIPHANE, *Sur la Foi*, 22, PG 42, 825B ; *Sur les Moines d'Égypte* VIII, 58, éd. Festugière, Bruxelles 1961, tr. du même Paris 1964, p. 62 ; PIERRE D'ALEXANDRIE, *Canon* 15, Joannou, *Discipline* II, p. 57. D'après THÉODORE STOUDITE, c'est pour que deux jours par semaine restent «purs», *Cat. Chron.* PG 99, 1696. Pour (Ps) NICOLAS GRAMMATICOS, citant S. Athanase (?), celui qui rompt le jeûne du Me. ou du Ve., crucifie le Christ avec les juifs, *Canon* 6, Pitra, *Spicil.* IV, 469. L'ange du mercredi et l'ange du vendredi suivent et honorent de leur compagnie le cortège funèbre d'un homme qui a observé ce jeûne jusqu'à sa mort, *Vie grecque III de S. Pachôme*, 158, éd. Halkin Bruxelles 1932, p. 365 = *Ap. Syst. grec* XVIII, 25, SC 498, 75.

181. Aux monastères du Pantocrator, on permettait un peu d'huile et de vin les Ma. et Je. du Grand Carême, *Typ. Pant.* I. 480, éd. Gautier p. 55.

182. C'est ce qui est encore observé actuellement, même pour nombre de pieux laïcs, cf. FOUNTOULIS, *Απαντήσεις*, t. 1, Q. 46, p. 94-96.

183. J. GETCHA, *La réforme liturgique du métropolitain Cyprien de Kiev...*, p. 247, 371sv.

184. Ce qui donne le nom composé : «δευτεροτετραδοπαρασκευή», NICON, *Taktikon* I, 38, éd. Hannick p. 74, tr. 395. Cf. NICODÈME HAGIORITE, note au *Canon 69 des Apôtres*, Πηδάλιον, p. 85 ; N. T. MICHELS, «Montag, Mittwoch und Freitag als Fastertagsystem in Kirchlicher und monasticher Überlieferung», p. 102-1081 ; ENISLEIDIS, 142-143 ; ARBESSMANN, 511. D'après le *Typikon* du Monastère de Machaira (1210) à Chypre, la coutume d'ajouter le lundi aux jours de jeûnes proviendraient de Palestine (chap. 77, éd. I. TSIKNOPOULLOS, *Κυπριακά Τυπικά*, Nicosie 1969, p. 36. Le *Typ.* du Monastère de Saint Nicolas de Casole près d'Otrante (1160) représente une étape intermédiaire dans cette adjonction du Lu., puisque pendant le Carême il y est prescrit de s'abstenir seulement d'huile,

fixation de ce jour de jeûne n'est plus à chercher dans le souci d'actualisation hebdomadaire de la Grande Semaine pour « incorporer » les fidèles à la vie en Christ, mais révèle plutôt l'intention des « techniciens » de l'ascèse de donner au cycle hebdomadaire un rythme binaire : les lundis, mercredis et vendredis sont des jours de jeûne strict et d'intensification du combat spirituel, alors que les mardis et jeudis, on peut apporter au corps un peu de « consolation ». Cette distinction a été préservée pendant le Grand Carême, mais la possibilité est laissée aux moines les plus zélés (« spoudaioi ») d'étendre à tous les jours du Carême (exceptés les samedis et dimanches) l'observation commune des lundis, mercredis et vendredis<sup>185</sup>.

Au monastère de l'Évergétis, les mardis et jeudis de Carême on servait au réfectoire deux plats « cuisinés », en pouvant éventuellement verser un peu d'huile dans le second, et en accordant aux moines un peu de vin ; mais les lundis, mercredis et vendredis le vin étant proscrit, on mangeait seulement des fèves cuites et quelques fruits en buvant de l'eau chaude mélangée à du poivre, du cumin et de l'anis (*eukraton*)<sup>186</sup>.

Selon le *Typikon de Saint-Sabas*, dont les observances alimentaires ont été adoptées par la plupart des monastères byzantins, surtout à partir du xiv<sup>e</sup> s., le mardi et le jeudi, on peut servir des légumes verts (λάχανον) ou des légumes secs (ὄσπριον) cuisinés sans huile, tandis que les lundis, mercredis et vendredis on ne peut manger que des graines, des légumes crus et des olives<sup>187</sup>.

Au monastère de Stoudios, avant que le lundi soit considéré comme un jour de jeûne, les lundis, mardis et jeudis on pouvait manger des légumes cuisinés accompagnés d'huile, alors que les mercredis et vendredis suivaient, comme la plupart des *Typika*, l'observance de la première semaine du Carême et de la Grande Semaine<sup>188</sup>.

Le cycle du jeûne est en effet non seulement rythmé par la distinction : samedi-dimanche / mardi-jeudi / lundi-mercredi-vendredi, mais aussi par ces deux semaines privilégiées, placées aux extrémités du Carême et pendant lesquelles

alors que les Me. et Ve. on supprime aussi le vin, chap. 1. Opis. I, 818. Ce jeûne du Lu. était considéré comme une commémoration du jeûne de Moïse avant de recevoir les Tables de la Loi au Sinaï, *Typ. Pant.* note 16, p. 54.

185. (Ps) NICOLAS GRAM., *Typ. Sab.* 490 (559) = Pitra, *Spic.* IV, 483.

186. *Typ. Everg.* 10, Gautier p. 40. Sur l'*eukraton*, voir infra p. 133, n. 217.

187. Rédaction du *Cod. Vatopédi* 322 du *Typ. Sab.*, Opis. III, 140. Le *Typikon du Monastère de Bebaia Elpis* (79) loue le *Typikon de Saint-Sabas* pour son équilibre entre la rigueur et la condescendance. Sur les observances alimentaires de Carême dans les *Typika* de fondations voir J. THOMAS and A. CONSTANTINIDES HERO, « The Regulation of Diet in the Byzantine Monastic Foundation Documents », p. 1701-1704, et M. STAVROU, « Le jeûne du Grand Carême dans les monastères byzantins aux xi<sup>e</sup>-xiv<sup>e</sup> siècles ». Sur la consommation de légumes à Byzance, voir J. KODER, *Gemüse im Byzanz. Die Frischgemüseversorgung Konstantinopels im Licht der Geoponika*, Vienne 1993.

188. *Hypotyp.*, Opis. I, 235.

l'effort ascétique doit être particulièrement intense<sup>189</sup>. Tous les jours sont alors soumis aux mêmes règles que les lundis, mercredis et vendredis des autres semaines du Carême<sup>190</sup>. Pendant la première semaine, la *xérophagie* doit être stricte, et l'usage actuel, tant au Mont Athos que dans la plupart des monastères orthodoxes, est de s'abstenir de nourriture et de boisson (ἀστιά), les trois premiers jours (τὸ τρίμερτ), jusqu'à la Liturgie des Présanctifiés du mercredi<sup>191</sup>. Après cette réfection, certains moines peuvent prolonger le jeûne total jusqu'au vendredi<sup>192</sup>, tandis que les autres doivent au moins observer une stricte *xérophagie*. Le *Typikon de Saint-Sabas* recommande seulement de ne pas servir de repas officiel dans le réfectoire pendant toute la première semaine, excepté après la Liturgie des Présanctifiés du mercredi et du vendredi, encourageant ainsi les moines à rester dans l'*asitia* tous les autres jours<sup>193</sup>. L'usage le plus répandu est cependant de ne rien manger ni boire les lundi, mercredi et vendredi<sup>194</sup>, et de ne prendre que du pain et de l'*eukraton* dans le réfectoire, le mardi et le jeudi, sans que tous les moines soient obligés d'y venir<sup>195</sup>. Selon le traité attribué au patriarche Nicolas Grammatikos, joint au *Typikon de Saint-Sabas* imprimé, on peut, «par économie», prendre du pain sec pendant les cinq jours de la première semaine<sup>196</sup>.

Comme c'était le cas pour les autres monastères de Constantinople, les prescriptions de saint Théodore Stoudite étaient un peu plus légères : pendant la

---

189. Au Monastère de Stoudios, la quatrième semaine, ou mi-carême, était soumise au même régime que la première et que la Grande Semaine, alors que pour les autres semaines on accordait un régime plus souple, *Hypotyp.*, 30 (recension B), PG 99, 1716.

190. *Ibid.*; *Typ. Pant.* p. 57.

191. S. Athanase l'Athonite recommande de ne rien manger pendant toute la semaine, *Diatyposis* p. 253. Mais dans les monastères de Constantinople on restait en général complètement à jeun seulement le premier jour, *Typ. Pant.*, 470, p. 57, *Typ. Prodromos Monacheion*, 27, éd. Papadopoulos-Kerameus 1913, p. 45, *Typ. Saint-Mamas*, éd. Eustratiadès 1928, p. 274. D'après Nicon de la Montagne Noire, l'usage athonite au XI<sup>e</sup> s. semble plutôt avoir été de ne rien manger le lundi, et de prendre le mardi, mercredi et le jeudi un morceau de pain et de sel avec un peu d'eau, *Taktikon*, I, 56, éd. Hannick I, 92. Pour les moines de son monastère, Nicon prévoit d'adoucir un peu ce régime : le Lu. jeûne complet comme à l'Athos, mais du Ma. au Ve., il permet de prendre une fois par jour un plat de légumes non cuisiné (*ibid.*). Toutefois, si l'Hypapante venait à tomber pendant la Première Semaine du Carême on n'accordait, conformément à la tradition athonite, aucune dispense de jeûne, ce qui est exceptionnel pour une fête du Seigneur, *idem*, I, 59 p. 96. Autres réfs. J. THOMAS & A. CONSTANTINIDES HERO, «The Regulation of Diet», p. 1702-1703, M. STAVROU, art. cit., p. 152-153.

192. Certains Pères spirituels, pourtant réputés pour leur grande austérité ascétique, comme le Père Joseph l'Hésychaste († 1959), déconseillent à leurs disciples d'observer le jeûne total des premiers jours de Carême, qui, du fait de la rupture brutale qu'il provoque, ne favorise pas vraiment la prière. Ils lui préfèrent un jeûne mesuré, mais permanent, cf. JOSEPH L'HÉSYPHASTE, *Lettres Spirituelles*, (Grands Spirituels Orthodoxes du XX<sup>e</sup> siècle), tr. Y. Koenig, Lausanne 2005, p. 232.

193. *Typ. Sab.* 289 (329) = *TA* 192.

194. ENISLEIDIS, 84-85.

195. *Typ. Philothéou*, Opis. III, 140.

196. (Ps) NICOLAS GRAM., *Typ. Sab.* 489 (560), éd. critique : J. KODER, «Das Fastengedicht des Nikolaos III Grammatikos», p. 222.

première semaine et la semaine de la Passion, on mangeait des fèves bouillies, des pois chiches sans huile, cinq petites figues et s'il s'en trouvait, des châtaignes ou autres fruits secs<sup>197</sup>.

De nos jours, cette règle du jeûne complet des trois premiers jours est appliquée non seulement dans la plupart des monastères, mais encore par de nombreux laïcs<sup>198</sup>, alors que la plupart se contentent d'observer un jeûne plus strict, mais pas total, le «Lundi pur» (Καθαρά Δευτέρα)<sup>199</sup>.

Nous n'insisterons pas ici sur les observances de la Grande Semaine, car elles sont globalement les mêmes que celles de la première semaine du Carême, excepté pour les derniers jours à partir du Grand Jeudi.

### **b/ Aspect qualitatif du jeûne**

L'exemple de la première semaine vient de nous montrer que la structuration du Carême s'établit par la convergence des deux dimensions, quantitative et qualitative du jeûne :

Car le jeûne ne consiste pas seulement à ne rien manger (ἀσινία) du tout, de l'aurore jusqu'au soir, mais encore en l'abstinence (ἀποχή) de certains aliments<sup>200</sup>.

Le choix des aliments est en effet très important dans la pratique monastique.

Quant à l'objectif de la tempérance, on le réalise de cette façon, enseigne saint Basile ; d'une part on use selon les besoins des choses les plus simples, nécessaires à la vie, en évitant toute satiété, et d'autre part on s'abstient de tout ce qui n'est que pour le plaisir<sup>201</sup>.

Un peu plus loin, le même ajoute : «on doit de toute façon préférer les mets les plus faciles à se procurer, et ne pas donner, sous prétexte d'abstinence, beaucoup de soins aux mets les plus recherchés et les plus coûteux en préparant les aliments au moyen des meilleurs assaisonnements. On choisira au contraire ce que l'on trouve le plus facilement dans la contrée, ce qui coûte peu et est d'un usage commun...»<sup>202</sup>. Ces principes généraux de frugalité étant posés, il faut regarder la diète du Carême comme une restriction supplémentaire au régime habituel des moines.

197. *Hypotyp.*, Opis. I, 235. Cf. J. GETCHA, *La réforme liturgique...*, p. 377.

198. Au moins il y a encore quelques années dans les villages de Grèce qui avaient reçu l'influence de la Sainte Montagne pendant l'époque turque.

199. Il est notable que ce lundi soit un jour chômé en Grèce, manifestant ainsi une certaine subsistance du sens de l'ascèse au sein d'une société sécularisée.

200. JEAN DAM., *Sur les saints jeûnes*, 4, PG 95, 69AB. «Nous n'appelons pas *encrateia* l'abstinence de toute nourriture, mais le fait de ne pas nourrir le corps avec des aliments variés», CALLINICOS, *Vie Hypatios*, 24, 68, SC 177, 169.

201. BASILE, *Grandes Règles*, 18, PG 31, 955C, tr. p. 89.

202. Idem, 19, 2, PG 31, 969B, tr. p. 92.

Ainsi, si l'abstinence de viande représente une particularité du Carême pour les laïcs<sup>203</sup>, elle n'en est pas une pour les moines qui n'en mangent jamais : non seulement pour imiter Adam végétarien, comme on l'a déjà remarqué, ou le Christ et saint Jean le Baptiste dont l'Écriture ne dit jamais qu'ils mangèrent de la viande<sup>204</sup>, mais encore pour manifester que toute la vie du moine n'est au fond qu'un vaste Carême.

La règle principale de l'abstinence de Carême a été définie par le Concile *In Trullo* comme privation de « tout ce qui est tué » et de « ses produits »<sup>205</sup>. Du Dimanche de la Tyrophagie à Pâques, toute nourriture d'origine animale est donc interdite, même les jours où le jeûne est rompu par l'Eucharistie, comme les samedis et les dimanches<sup>206</sup>. De là, on étendit l'abstinence à l'huile et au vin, lesquels apparaissent dans les règlements monastiques comme des signes distinctifs des jours de fêtes, contradictoires à l'ambiance du jeûne<sup>207</sup>. Le régime des jours ordinaires du Grand Carême est donc le même que celui des anachorètes : la *xérophagia* ou « nourriture sèche »<sup>208</sup>, c'est-à-dire des végétaux sans assaisonnements ni corps gras d'aucune sorte.

Le pain, le sel et l'eau étaient primitivement la seule nourriture autorisée pendant la semaine de la Passion appelée pour cette raison : ἐβδομάς τῆς ξηροφαγίας<sup>209</sup>. Le Concile de Laodicée (fin IV<sup>e</sup> s.), puis le Concile *In Trullo* (691), en ont étendu l'observation à toute la période du Grand Carême, mais ils l'adoucirent en

203. La viande est universellement interdite en temps de jeûne, puisqu'elle en est la caractéristique minimale, BASILE, *Hom. I jeûne*, 10, PG 31, 181; J. CHRYS., *Hom. III Statues*, 4, PG 49, 53; CYRILLE JÉRUS., *Cat. IV*, PG 33, 490; SOCRATE, *Hist. eccl.* V, 22, 36-39, SC 505, 227-229; (Ps) NICOLAS GRAMM. op. cit., IV, Pitra IV, 483. Cf. R. ARBESMAN, « Fastenspeisen », RAC 7, 495-500, F. VACANDARD, « Origines du Carême », p. 139. Sous CHRYSOSTOME, à Antioche, il semble qu'on permettait la consommation de poissons et d'oiseaux (ibid. PG 49, 53). Socrate semble, lui, exclure les œufs de l'abstinence (idem.); par contre à Jérusalem au IV<sup>e</sup> s. on était beaucoup plus stricte puisque certains restaient sans manger du Dim. au Sa. suivant et que pour tous le régime était le suivant : «...ni pain, pas le moindre morceau, ni huile, ni rien qui vienne des arbres, mais seulement de l'eau et un peu de bouillie de farine... » ÉGÉRIE, *Journal* 28, SC 296, 267. Sur l'abstinence de viande, voir H. GIANNAKOPOULOU, *Ἡ Κρεοφαγία κατὰ τοῦς Ἱ. Κανόνες*, p. 91-127.

204. COSMAS D'ATTIQUE, *Sur le jeûne du Me et du Ve*, 6, éd. Papadopoulos-Kerameus p. 281.

205. Conc. In Trullo, *Canon 56*, Joannou, t. 1, 1, p. 193. Cette abstinence de toute nourriture animale était déjà d'un usage très répandu au temps de Socrate, idem, p. 227.

206. Idem, et J. DAMAS. *Jeûnes*, 4 PG 95, 69.

207. CYRILLE JÉR. *Cat. IV*, 27, PG 33, 490; BASILE, *Hom. I jeûne*, 10, PG 31, 181; J. CHRYS. *Hom. IV Statues*, 6, PG 43, 66; AUGUSTIN, *Serm. I. sur le Carême*, 2, PL 38, 104; *Serm. III sur le Carême*, 2, PL 38, 106. La rédaction de Vatopédi du *Typ. Sab.* n'accorde dispense de vin et d'huile que les Sa, Dim. et jours de grande fête pendant le Grand Carême (Opis. III, 140).

208. OWEN, « Fasting in the Eastern Church » p. 103; ARBESMANN, « Xerophagie » dans art. cit., 496-497; J. R. KRESLINGS, *De xerophagia apud judaeos et primitivos christianos testituta*, Leipzig 1746.

209. HERMAS, *Pasteur, Simil. V*, 3, SC 53, 230-232, cité infra p. 138, n. 248; TERTULLIEN, *De Jejun.*, PL 2, 955; ÉPIPHANE, *Hérésies* 70, 12, 4 et 75, 22, 10, éd. Holl III, 245 et 523; *Const. Apost. V*, 18, 1 SC 329, 269. À Jérusalem, cette *xérophagia* de la Grande Semaine était donc étendue à toute la Quarantaine.

permettant la consommation de légumes et de fruits<sup>210</sup>. La *xérophagia* peut être observée de manière très variée et atteindre chez les anachorètes la terrible austérité d'une réfection limitée à quelques racines<sup>211</sup>. Dans le *Typikon de Saint-Sabas*, le régime qui est conseillé consiste en pain, figes, dattes, légumes verts et eau<sup>212</sup>. Mais dans une de ses rédactions du xvi<sup>e</sup> siècle, il se limite au pain et aux féculents (ὄσπρια)<sup>213</sup>.

La distinction des légumes en *λάχανα*, «légumes verts» ou «salade», et ὄσπρια, «légumes secs» ou «féculents» (fèves), se retrouve très souvent dans la littérature monastique, les seconds représentant généralement un degré supérieur dans l'austérité<sup>214</sup>. Ainsi, au Stoudios, alors que l'on mange des graines bouillies et des légumes verts avec un peu d'huile les lundis, mardis et jeudis de la seconde à la sixième semaine, pendant la première semaine, la Grande Semaine et tous les mercredis et vendredis, il n'est servi ni huile ni légumes verts, mais seulement des féculents accompagnés de fruits secs<sup>215</sup>. Il en était de même à l'Évergétis, où les lundis, mercredis et vendredis, on ne prenait que des fèves et quelques fruits secs<sup>216</sup>.

Dans tous les monastères byzantins, mais surtout dans la tradition stoudite où elle prend une singulière importance, la boisson remplaçant le vin pendant tout le Carême est l'*eukraton* : un mélange de poivre de cumin et d'anis dans de l'eau chaude<sup>217</sup>.

Sans être inhumains, de tels régimes, étendus à un temps assez long, exigent une période de préparation pendant laquelle le corps pourra s'habituer progressivement à la privation de certains aliments qui lui sont nécessaires, comme les laitages. C'est en partie pour cette raison que l'on institua les semaines préparatoires au Carême, dont nous étudierons l'évolution et les observances spécifiques en leur place<sup>218</sup>.

210. Concile de Laodicée, *Canon 50*, Joannou, I, 2 p. 150; Conc. *In Trullo* supra n. 200. Cf. J. CHRYS. *Hom. IV Statues*, 6, PG49, 68.

211. Cf. ARBESSMANN, *ibid.* 496; FESTUGIÈRE, *Les Moines d'Orient* op. cit., t. I, p. 60-61; MUSURILLO, «Ascetical fasting», p. 25.

212. Théophile d'Alexandrie dans *Typ. Sab.* 483 (554).

213. Variante du *Typ. Sab.*, Opis. III, 323.

214. CALLINICOS, *Vie Hypatios* 26, 1, SC 177, 180, réfs in note 1 p.180; DOROTHÉE, *Instr. III*, 45, SC 92, 217, J. MOSCHOS, *Pré Spirituel* 107, SC 12, 155; *Vie de Cyrille le Philéote* 20, 2, éd. Sargologos 1964, p. 102 et n. 51 p. 326; SYMÉON N. THÉOL., *Cat. XXVI*, SC 113, 91. Cf. ARBESSMANN, art cit. p. 497-498; FESTUGIÈRE, op. cit., p. 59-61; T. KLAUSER et P. RECH., «Bohne», *RAC* II, 489-502; KOUKOULÈS, *Βυζαντινῶν βίος καὶ πολιτισμὸς*, Athènes 1945-1952, t. 5, p. 97.

215. *Hypotyp.*, Opis. I, 235; *Diatyp.*, Opis. I, 252; THÉODORE STOD., *Cat. Chron.* 9, PG 99, 1700.

216. *Everg. Syn.* 628. Même esprit dans les prescriptions du *Typ. Pant.* p. 57.

217. *Hypotyp.*, Opis. 235; JEAN MOSCHOS, *Pré spirituel* 184, PG 87, 3057B. Cf. FESTUGIÈRE, op. cit., t. I, p. 47 et dans *Vie de S. Sabas*, t. III/2 p. 61 n. 99; DUCANGE, *Glossarium* 1688, 445; note de Gautier in *Typ. Pant.* n. 26, p. 58-59.

218. Voir infra III. 2, p. 385sv.

### c/ Le système des dispenses

Le temps de l'ascèse du Carême est structuré par un troisième élément : les jours de « soulagement » ou de dispenses partielles de jeûne (κατάλυσις) qui introduisent dans ce long parcours une variété nécessaire et font participer le corps à la joie des fêtes que célèbre l'âme.

Ces dispenses sont accordées tous les samedis et dimanches, puisque ces jours sont liturgiques, donc incompatibles avec le jeûne. On doit se réjouir et célébrer l'Eucharistie le samedi en l'honneur de la « fête de la Création » (7<sup>e</sup> jour) et le dimanche en l'honneur de celle de la Résurrection (8<sup>e</sup> jour et seconde Création)<sup>219</sup>.

Si quelqu'un – affirme une lettre attribuée à saint Ignace d'Antioche – jeûne le dimanche ou le samedi, excepté un seul samedi (c.-à-d. le Grand Samedi), il est meurtrier du Christ<sup>220</sup>.

Ces deux jours de dispense de jeûne accordent périodiquement aux fidèles un peu de repos dans leur effort et impriment au cycle hebdomadaire un rythme alternant de tension et de relâchement, de travail et de repos, qui l'insère harmoniquement dans le grand rythme cosmique de la dilatation (διαστολή) et de la contraction (συστολή) universelles<sup>221</sup>. En faisant remarquer comment chaque semaine du Carême s'harmonise à ce mouvement alternant de toutes choses, saint Jean Chrysostome déclare :

Il ne faut pas que les rênes soient toujours tendues, ni toujours relâchées ; mais il faut faire tantôt l'un et tantôt l'autre afin de gouverner l'état stable de l'âme (κατάστασις) et les emportements de la chair (...). De même que sur les routes il y a des stations et des hôtelleries, où les voyageurs fatigués peuvent s'arrêter et se reposer de leurs fatigues, pour reprendre leur voyage (...), de même maintenant, pendant cette sainte Quarantaine, ceux qui sont entrés dans la voie du jeûne ont-ils ces deux jours dans la semaine, comme des stations, des hôtelleries, comme des anses, des grèves et des ports que le Seigneur leur a accordés pour se reposer un peu. Afin que, ces deux jours passés, après avoir un peu relâché leur corps des peines du jeûne et réconforté

219. « Le samedi et le dimanche sont des jours saints et des jours de fête, et il ne convient pas d'y jeûner. Car l'un est béni à cause du repos des œuvres de Dieu et l'autre est sanctifié par la Résurrection du Seigneur » ANASTASE LE SINAÏTE, *Quest.* 64, PG 89, 664A dont la source est *Const. Apost.* VIII, 33, 2 SC 336, 241 ; cf. aussi NICON, *Taktikon* I, 57, éd. Hannick, p. 47, tr. 402 ; M. STAVROU, art. cit., p. 153.

220. (Ps) IGNACE D'ANTIOCHE, *Ep. Philip.* 13, PG 5, 933. Cf. *Canon des Apôtres* 64 = *Const. Apost.* VIII, 47, 64, SC 336, 299 ; idem, VII, 23, 3, p. 51 ; Conc. Laodicée *Canon* 49, Joannou I, 2, 150 ; Conc. *In Trullo Canon* 55, Joannou I, 1, 192. Car c'est un péché de jeûner le dimanche ou le jour d'une « fête du Seigneur » *Typ. Sab.* 486 (556). Cf. OWEN, art. cit., p. 99sv.

221. Cf. MAXIME CONF., *Ambigua* 7 ; 10, 37 ; PG 91, 1081C, 1177C, 1217AB, etc., analysé dans L. THUNBERG, *Microcosm and Mediator*, 1995, p. 60-61.

leur âme, ceux qui ont entrepris ce bon et profitable voyage reprennent le même chemin avec empressement<sup>222</sup>.

Le jeûne «quantitatif» est alors levé, mais non l'abstinence de viande et de laitages, afin de se distinguer, écrit Nicolas Grammaticos, des Arméniens et des Latins<sup>223</sup>. Pour ces occasions, les *Typika* prescrivent deux repas, avec vin et huile<sup>224</sup>. À l'Évergétis, on mangeait alors deux plats cuisinés avec de l'huile et l'on servait du vin en plus grande quantité qu'à l'ordinaire<sup>225</sup>. Au Pantocrator, où l'on est en général moins strict à cause de la vocation pastorale de ce monastère auquel était associé un hôpital, on servait trois plats : un de légumes verts, un de légumes secs et un autre de coquillages, de moules, de poulpes et d'oignons, le tout préparé à l'huile et accompagné de vin<sup>226</sup>. Ces levées partielles du jeûne sont le plus souvent accompagnées du «repos» (ἀργία), c'est-à-dire de la dispense des obédiences (διακονίες ou διακονήματα) du monastère<sup>227</sup>. Ce repos est partiel lorsqu'il accompagne les jours de dispense de vin et d'huile, et total à l'occasion d'une grande fête où l'on accorde une plus grande dispense de jeûne, ou lors des première et dernière semaines du Grand Carême à cause de la fatigue qu'elles occasionnent<sup>228</sup>. Le repos accordé les jours de fête ne doit cependant pas être un prétexte à l'oisiveté et au bavardage<sup>229</sup>, mais une occasion pour vaquer plus librement à la lecture et à la méditation du Jugement futur<sup>230</sup>. Au Stoudios, les jours chômés, le bibliothécaire donnait le signal et les frères se réunissaient dans la bibliothèque, chacun prenant un livre jusqu'au soir<sup>231</sup>.

222. J. CHRYS., *Hom. XI Gen.*, 1-2, PG 53, 91-93. Cf. *Ap. alph.* Antoine 13, PG 65, 80A tr. p. 16.

223. (Ps) NICOLAS GRAMM., *Sur le jeûne*, 9, Pitra, *Spicil.* IV, 486B.

224. *Typ. Sab.* 489 (560); *Hypotyp.*, Opis. I, 235, *Diatyp.*, Opis. I, 253; variante *Typ. Sab.* (1528 A.D.) Opis. III, 323; *Lettre sur les dispenses de jeûne* dans la var. de Vatopédi du *Typ. Sab.*, Opis. III, 140.

225. *Éverg. Syn.* p. 628. Sur le *krasobolion* cf. Gautier n. 23 dans *Typ. Pant.* p. 57.

226. *Typ. Pant.* p. 56-57.

227. *Diatyp.*, Opis. I, 247. Le calendrier des fêtes chômées, avec leur degré de dispense de jeûne en cas d'incidence avec un jour de jeûne, est un chapitre ordinaire du *Typ. Sab.* 409-504 (570-573) et *Typ. Athos cod. Coislin* 37, éd. Pitra, *Spicil.* IV, 446sv. Liste des obédiences du monastère de Stoudios d'après S. Théodore dans J. LEROY, «La vie quotidienne du moine studite» dans *Études sur le monachisme byzantin*, (SO 85) Abbaye de Bellefontaine 2007, p. 63-70. Dans la tradition stoudite, les jours chômés, on était dispensé de métanies et l'on ne célébrait pas les Heures.

228. Pendant ces deux semaines, toutes les tâches extérieures au monastère étaient levées à la Grande Lavra, *Diatyp. Athan.*, Opis. I, 141; *Hypotyp.*, Opis. I, 236. D'après (Ps) NICÉPHORE CPLE, c'est pour que les moines ne trouvent pas dans le travail un prétexte à la gourmandise, car une tâche fatigante nécessite de manger davantage, *Const. ecclés.* II, 17, éd. Pitra, *Spicil.* IV, 392.

229. «Afin qu'en ces jours de fête nous recevions l'illumination de l'âme et la grâce spirituelle, non pas le jugement» *Diatyp.*, Opis. I, 255. SYMÉON N. THÉOL. est particulièrement strict pour lutter contre la paresse de certains moines les jours de dispense, *Cat. XII*, SC 104, 187, car l'âme étant une puissance dynamique, si elle s'arrête de «monter» elle «descend» nécessairement.

230. Cf. (Ps) NICOLAS GRAMM. op. cit., dans *Typ. Sab.* 489 (559).

231. *Hypotyp.*, Opis. I, 233; LEROY, art. cit., p. 76.

On accorde également la dispense de vin et d'huile, pendant le Grand Carême, les jours d'occurrence des fêtes importantes du cycle fixe, notamment le 24 février, fête des deux inventions du chef de saint Jean le Baptiste, et le 9 mars, fête des Quarante Martyrs de Sébaste<sup>232</sup>. Mais cette dispense joue surtout pour la fête de l'Annonciation (25 mars), pour laquelle est accordée la consommation de poisson<sup>233</sup>. Bien que le *Typikon de Saint-Sabas* reproduit dans le *Triodion* accorde aussi dispense de poisson le Dimanche des Palmes<sup>234</sup>, selon l'usage athonite, on ne mange qu'une seule fois du poisson durant le Grand Carême, de sorte que si le Dimanche des Palmes tombe après l'Annonciation on n'accorde que dispense d'huile et de vin; mais si l'Annonciation tombe pendant ou après la Grande Semaine c'est en ce dimanche (des Palmes) que l'on accorde du poisson<sup>235</sup>.

Le soir précédant le Jeudi du Grand Canon, on accorde dispense de vin, non pas en signe de fête (le Grand Canon est en effet l'office le plus pénitentiel de tout le Carême), mais pour accorder aux moines un soutien à cause de la longueur de l'office<sup>236</sup>. Le monastère de l'Évergétis et les monastères qui adoptèrent son *Typikon* rangeaient aussi dans cette catégorie le mercredi de la mi-Carême (quatrième semaine), pour solenniser l'accomplissement de la moitié de la course du Carême.<sup>237</sup>

Enfin, le Grand Jeudi est universellement considéré comme un jour de fête à l'occasion de laquelle on n'accorde cependant, dans l'usage athonite actuel, qu'une dispense de vin, à cause du jeûne strict de la semaine de la Passion<sup>238</sup>.

232. *Typ. Sab.* 501 (571); *Hypotyp.*, Opis. I, 235; *Everg. Syn.* 528; NICÉPHORE CPLE, *Typikon*, 1, Pitra, *Spicil.* IV, 382. NICON DE LA MONTAGNE NOIRE n'accorde en ces occasions qu'un plat cuisiné sans huile, *Taktikon* I, 59, Hannick p. 96, tr. 402.

233. *Typ. Sab.* 203 (247); (Ps) NICOLAS GRAMM. dans *Typ. Sab.* 490 (560) = Koder, op. cit., p. 224; *Everg. Syn.* 628-629. Plus détaillé sur ce point : *Hypotyp.* Opis. I, 236; *Typ. Sab.* var. de Vatopédi, Opis. III, 141. Le monastère du Pantocrator accordait le poisson pour toutes les occasions où les autres *typika* n'accordent que le vin et l'huile (*Typ. Pant.* 57-59).

234. *Typ. Sab.* 299 = TA 300. Il suit en cela l'usage stoudite, (Ps) THÉOD. STOD., *Catech. Chron.* 9, PG 99, 1700; *Diatyp.* Opis. I, 253; NICÉPHORE CPLE, *Const. eccles.* 16 (68), Pitra, *Spicil.* IV, 395; *Typ. Stoudite-Jérusalem*, éd. Pitra, *Spicil.* IV, 454.

235. Cod. Jérusalem du *Typ. Sab.* (XIV<sup>e</sup> s.), Opis. III, 202; du Sinaï (XV<sup>e</sup> s.), Opis. III, 233; NICODÈME HAGIORITE, note au *Canon 69 des Apôtres, Πηδάλιον*, p. 84.

236. TA 625. Le *Typ. Sab.* 313 (362 et note 11, p. 366) accorde aussi de l'huile. L'usage athonite actuel est seulement le vin.

237. *Everg. Syn.* 628. Cf. aussi *Typ. Sab.* var. Vatopédi, Opis. III, 141. Dans la var. de Simonos Pétra (1528) du *Typ. Sab.*, seulement dispense de vin (Opis. III, 323). NICON s'oppose fermement à cette dispense comme à celle du Je. du Grand Canon, car il s'agit de « jours de deuil et non de jours de fêtes », puisqu'on chante l'Alléluia et non le « Seigneur est Dieu » à l'Orthros, *Taktikon* I, 58, Hannick p. 94, tr. 402.

238. S. NICODÈME HAGIORITE, note au *Canon 69 des Apôtres, Πηδάλιον*, p. 85 et *Typ. Sab.* var. de Simonos Pétra (1528) (Opis. III, 323). Le *Typ. Sab.* accorde dispense de vin et d'huile (336 = TA 894), comme les autres *typika* byzantins : *Hypotyp.* Opis. I, 235; *Diatyp.* Opis. I, 253; *Typ. Mes.* 236. Au Pantocrator, dispense de poisson (*Typ. Pant.* 59). Nicon de la Montagne Noire avait remarqué ces

Les *Typika* concèdent également des dispenses de jeûne aux malades et aux travailleurs de force. À la Grande Lavra, on distribuait du pain et du vin à la troisième heure sur les lieux de travail les mardis et jeudis, du pain et de l'eau les lundis, mercredis et vendredis<sup>239</sup>. Mais la fixation de ces régimes particuliers est le plus souvent laissée à la discrétion des higoumènes, conformément aux prescriptions de saint Basile<sup>240</sup>.

## 5. LE «JEÛNE SPIRITUEL»

Le plus souvent, les règles qui constituent la «loi du jeûne» sont consignées dans le *Typikon* de fondation d'un monastère et non dans son *Typikon* liturgique<sup>241</sup>, en tout cas elles n'appartiennent pas au *Triodion* comme livre liturgique et n'y sont mentionnées qu'incidemment, du fait de l'insertion de certaines rubriques du *Typikon de Saint-Sabas*. Cette «loi» est comparable aux Canons ecclésiastiques, qui ne représentent pas des règles rigides et contraignantes, mais sont plutôt des aide-mémoires de l'expérience de l'Église, qui permettent de guider la conduite des chrétiens. Mais si la loi du jeûne ne consistait qu'en cet ensemble de prescriptions toutes corporelles, elle ne différerait en définitive qu'assez peu des préceptes de l'ancienne Loi qui prescrivait aussi le jeûne<sup>242</sup>. Le rôle de la catéchèse hymnologique sur le jeûne sera précisément de compléter le *Typikon* en exhortant les fidèles à l'observation spirituelle du jeûne. Le jeûne du Carême doit être observé «chrétiennement», c'est-à-dire par l'âme et le corps, non à la manière des pharisiens qui se contentaient des œuvres corporelles et faisaient du jeûne un prétexte à la vaine gloire.

Ne prenons pas un air chagrin à la manière des juifs, mais soyons joyeux à la manière de l'Église. Ne soyons pas hypocrites comme les pharisiens,

---

différences, et bien qu'il optât pour la rigueur, il laissait à la conscience de chacun le soin de juger, *Taktikon* I, 63, Hannick p. 96, tr. 402.

239. *Diatyp.* Opis. I, 254.

240. *Everg. Syn.* 629. «Les supérieurs tiendront toujours raisonnablement compte des nécessités pour procurer soulagement dans la nourriture aux malades, à ceux qu'un travail soutenu aura épuisés, et à ceux qui se préparent à une grande fatigue comme un voyage ou tout autre effort pénible», BASILE, *Grandes Règles*, 19, 2, PG 31, 969B, tr. p. 90.

241. Par ex. *Typ. Everg.* 10, p. 40 et les monastères qui ont pris l'Évergétis pour modèle (Kecharitoméné, Kosomosoteira, Précurseur Phoberos, Saint-Mamas, Héliou Bomon, Machairas & Menoikeion); *Typ. Pant.* p. 54; cf. J. THOMAS & A. CONSTANTINIDES HERO, «The Regulation of Diet», p. 1696-1716, 1719. Dans le *Typ. Sab.* et ses variantes, les indications sur les jeûnes sont des appendices dont on indique le plus souvent l'auteur; cf. K. MANAFIS, *Μοναστηριακά Τυπικά*, Athènes 1970, p. 73.

242. Cf. 1 Rg. 31, 13; 3 Rg. 21, 9; Esd. 8, 21; Neh. 9, 1; Jer. 36, 5-9, etc.; réfs. dans *Dictionnaire encyclopédique de la Bible*, Maredsous 2002, p. 682;

mais embellissons-nous évangéliquement, en nous glorifiant dans la Croix du Christ, le Sauveur de nos âmes<sup>243</sup>.

Le déplacement de la mémoire de la parabole du Pharisien et du Publicain, du quatrième dimanche du Carême au premier dimanche de la période préparatoire convient tout à fait à cette doctrine et permet de prévenir toute déviation de l'esprit du jeûne. Avant même de commencer le jeûne, les fidèles sont ainsi exhortés à fuir la vaine gloire et à observer les règles ecclésiastiques d'une manière digne de la « loi d'amour », c'est-à-dire en joignant à l'ascèse l'humilité.

Non que, sous prétexte d'observation de l'Évangile « en esprit et en vérité », on pourrait s'abstenir de jeûner, mais, selon l'enseignement du Christ, il faut *faire ceci sans oublier cela* (Lc 11, 42) : se livrer à l'ascèse et à la mortification du corps sans perdre de vue qu'il s'agit de la purification de l'âme et que le but à atteindre est la charité. Le profit du jeûne et la richesse du Triode consistent précisément en cette double pédagogie, de l'âme et du corps, grâce à la complémentarité de l'hymnographie et du *Typikon*.

L'ascèse chrétienne est une science riche et complexe, « l'art des arts » et « la science des sciences »<sup>244</sup>. C'est pourquoi le moine doit « jeûner avec science »<sup>245</sup>, en joignant l'amour à l'ascèse, car « toute ascèse dépourvue d'amour se démontre étrangère à Dieu »<sup>246</sup>.

Depuis les premières générations chrétiennes, le jeûne qui accompagne nécessairement la pénitence n'est considéré comme acceptable devant Dieu que s'il est joint et ordonné à l'amour des pauvres et à l'aumône<sup>247</sup>.

Ton jeûne, dit le Pasteur à Hermas, si les commandements du Seigneur sont observés, sera « fort beau » (...) Le jour où tu jeûneras, tu ne prendras rien sauf du pain et de l'eau. Tu calculeras le prix des aliments que tu aurais

243. «...μη σκυθρωπάσωμεν ιουδαϊκῶς, ἀλλὰ ἐκκλησιαστικῶς φαιδρυνθῶμεν· μη φαρισαϊκῶς ὑποκριθῶμεν, ἀλλ'εὐαγγελικῶς καλλωπισθῶμεν» Ve. II (idiom. ort.), cf. Mt. 6, 16. Des passages comme Is 58, 9sv. préparent déjà l'interprétation chrétienne du jeûne spirituel. D'ailleurs, d'après Justin, cette parole d'Isaïe ne fut vraiment réalisée que dans l'Église, *Dial. Tryphon* XV, 1, PG 6, 507D. Sur l'histoire du développement de cet aspect fondamental de l'ascèse chrétienne, cf. MUSURILLO, «Ascetical fasting» p. 35sv.

244. «Τέχνη τεχνῶν, καὶ ἐπιστήμη ἐπιστημῶν», GRÉG. NAZ., *Disc.* 2, 16, PG 35, 425. Désignant originellement la philosophie, cette expression a été transformée par S. Grégoire le Théologien pour désigner le rôle du pasteur d'âme, puis a été généralisée à toute la vie spirituelle; cf. P. FLORENSKY, *La colonne et le fondement de la vérité*, n° 133, p. 415; I. HAUSHERR, *Direction spirituelle en Orient autrefois*, (OCA 144) Rome 1955, p. 56sv.

245. «Μετὰ γνώσεως». Expression souvent employée par DOROTHÉE DE GAZA, *Instr.* réfs. dans introd. de L. Regnault, SC 92, 61. S. JEAN CHRYSOSTOME exhorte aussi les fidèles d'Antioche à «apprendre les lois du jeûne», *Hom. III Stat.*, 3 PG 49, 51.

246. MAXIME CONF., *Livre Ascétique* 36, PG 90, 941D.

247. Il vaudrait mieux traduire ἐλεημοσύνη par «œuvres de miséricorde» que par «aumône», car dans le vocabulaire patristique ce terme a une acception beaucoup plus vaste que le simple fait de donner aux pauvres, cf. PGL. sub verbo, p. 447-448.

pu manger ce jour-là et tu le mettras de côté pour le donner à une veuve, à un orphelin ou à un indigent, et ainsi tu te feras humble pour que, grâce à cette humilité, celui qui a reçu (l'aumône) rassasie son âme et prie le Seigneur pour toi. Si donc, tu accomplis le jeûne comme je te le prescris, ton sacrifice sera bien reçu de Dieu et ton jeûne sera inscrit, et l'œuvre ainsi accomplie sera belle, joyeuse, bien accueillie par le Seigneur<sup>248</sup>.

L'aumône est une vertu sur laquelle toute la tradition chrétienne a considérablement insisté, car elle est la meilleure et la plus immédiate expression de l'amour du prochain. « Rien ne réjouit tant Dieu que l'aumône »<sup>249</sup>. Il n'est pas de péché qu'elle ne puisse purifier<sup>250</sup>. Elle nous préserve de la damnation et nous obtient un jugement miséricordieux dans la mesure où nous aurons été miséricordieux<sup>251</sup>. L'aumône est le rappel de tous les commandements et le concentré des vertus<sup>252</sup>, car selon l'Apôtre : *l'amour est la plénitude de la loi* (Rm 13, 10). En donnant, on se profite en fait à soi-même, car l'aumône nous procure notre propre salut<sup>253</sup>. Elle est « l'aile de la prière »<sup>254</sup>, elle rend même semblable à Dieu qui est par nature miséricordieux<sup>255</sup>, et nous fait revêtir le Christ-Philanthropos :

Venez tous avant la fin, frères, d'un cœur pur approchons-nous du Dieu compatissant, déposant les embarras de la vie, préoccupons-nous de nos âmes. Méprisant les plaisirs des aliments par l'*encrateia*, consacrons-nous à l'aumône : par elle, comme il est écrit, *certaines sans le savoir eurent des anges pour hôtes* (Hb. 22, 2). Nourrissons dans les pauvres Celui qui nous a nourris de sa propre chair. Revêtons-nous de Celui qui se revêt de lumière comme d'un manteau (Ps 103)<sup>256</sup>.

Le chrétien est le prêtre du sacrifice spirituel du repentir : en présentant à Dieu l'aumône et l'amour des frères comme offrande agréable, il pourra voir

248. HERMAS, *Pasteur*, Sim. 7, 3, 5-8, SC 53, 230-233.

249. J. CHRYS., *Hom. IV Philip.*, 4, PG 62, 210.

250. J. CHRYS., *Hom. XXV in Act.*, 3, PG 60, 196 ; *Hom XXXI in Jn*, 3, PG 59, 442 ; DOROTHÉE, *Instr.* XIV, 156, SC 92, 439.

251. J. CHRYS., *Hom. III Repent.*, 3 PG 49, 295 ; *Explic. Ps 111*, 15, PG 55, 298 ; *Hom. V in Gen.*, 2, PG 53, 49 ; *Hom. XXIII in Jn*, 3, PG 59, 143-144 ; *Hom. LII in Mt.*, 3 PG 58, 522.

252. GRÉG. NAZ. *Disc. 40*, 31, SC 358, 269.

253. J. CHRYS., *Hom I in Col.*, 6, PG 62, 309 ; NECTAIRE CPLE, *Hom. sur S. Théodore*, 18, PG 39, 1836. « Celui qui donne un bienfait en réalité le reçoit », CLÉMENT ALEX. *Strom.* II, 102, 2, SC 38, 112 ; idée reprise dans l'hymnographie, cf. Ma. Tyro. (8 o, 2 c, 2 tp).

254. (Ps) CHRYS., *Sur le jeûne et l'aumône*, PG 48, 1060 = Scholie 16 à J. CLIM. 28, PG 88, 1144C.

255. DOROTHÉE, *Instr.* XIV, 156, SC 92, 438 ; J. CHRYSOST, *Hom. XXXII in Hb.*, 3, PG 63, 223 ; *Hom. III sur l'aumône*, 7, PG 51, 287. Sur la déification par la participation à l'attribut divin de la miséricorde, GRÉG. NYS. *Hom. V sur Béat.*, éd. Callahan 1993, p. 124= PG 44, 1249BC.

256. Je. VI (idiom. ort.).

Dieu en lui-même<sup>257</sup> et sera enlevé par elles jusqu'au troisième ciel comme sur un char de feu<sup>258</sup>. Pour les auteurs spirituels, les œuvres de miséricorde sont même supérieures aux autres vertus<sup>259</sup>, comme la virginité<sup>260</sup>, le jeûne et l'ascèse<sup>261</sup>. Comme pour les vierges de la parabole, il n'est pas suffisant de garder l'ascèse et la pureté de la lampe du corps, mais il faut y ajouter l'huile de la compassion et de l'aumône<sup>262</sup>. Sans la miséricorde en effet, le jeûne serait tout à fait inutile au progrès spirituel : « sans aumône, l'âme reste stérile »<sup>263</sup>, car quel profit peut-on retirer de l'abstinence de viande si « l'on dévore les biens du pauvre »<sup>264</sup> ?

À la suite d'Évagre, saint Maxime précise que le but de l'ascèse et de l'*encrateia* est de régler la puissance concupiscible de l'âme (ἐπιθυμία) sur la raison. Mais il faut lui associer nécessairement la miséricorde et l'aumône pour maîtriser le *thymos*, afin que l'intellect (νοῦς), libéré de la tyrannie de la partie irrationnelle de l'âme, puisse retrouver sa fonction directrice et adresser une prière pure à Dieu<sup>265</sup>. À l'ascèse, il faut donc toujours joindre l'amour de Dieu et du prochain pour qu'elle soit acceptable devant Dieu<sup>266</sup>, car l'amour est supérieur à toute mortification<sup>267</sup>.

Le combat du Carême sera pour nous temps de repentir et guide vers la vie éternelle si nous tendons les mains vers la bienfaisance. Car rien ne peut mieux sauver l'âme que le partage avec les pauvres. L'aumône mélangée (συγκεκραμμένη) au jeûne délivre l'homme de la mort. Chérissons-la, car il n'y a rien qui ne soit tant capable de sauver nos âmes<sup>268</sup>.

Ayant méprisé les pauvres pendant sa vie passée dans le luxe, le mauvais riche de la parabole fut condamné à l'enfer<sup>269</sup>. Pour ne pas être soumis au même sort que lui, il faut que tous ajoutent la compassion au jeûne pendant la Quar-

257. THÉOD. STOUD., *Grande Cat.* 53, éd. Papadopoulos-Kerameus 1894, p. 383. Cf. ÉPHREM, *Sur le repentir*, éd. Phrantzolas, Thessalonique 1994, t. 5, p. 24-26.

258. NECTAIRE CPLE., op. cit., 15, PG 39, 1833.

259. J. CHRYS., *Hom. VI Tite*, 2, PG 62, 698; *Hom. sur Élie et la veuve*, 1, PG 51, 337-338.

260. À propos de la parabole des Dix Vierges cf. J. CHRYS., *Sur l'aumône* III, 2, PG 49, 293-294; *Hom. I sur 2 Cor.*, 6, PG 51, 277; *Hom. VIII contre Anom.*, 2, PG 48, 770.

261. J. CHRYS., *Hom XXXI in Jn*, 3, PG 59, 442; *Hom. VI Tite*, 2 PG 62, 698.

262. (Ps) CHRYS., *Hom. sur les Dix Vierges et sur l'aumône pour le Grand Mardi*, PG 59, 529.

263. J. CHRYS., *Extraits sur l'aumône et l'hospitalité*, PG 63, 722; (Ps) MAXIME, *Loc. comm.* 7 PG 91, 765; (Ps) CHRYS., *Sur le jeûne et l'aumône*, 1, PG 48, 1059 et 1062; NECTAIRE CPLE., *Sur S. Théodore*, 16, PG 39, 1833.

264. J. CHRYS., *Hom VI Repentir*, 1, PG 49, 314.

265. MAXIME CONF., *Cent. Char.* I, 66, IV, 15 et IV, 80, PG 90, 973, 1052, 1068.

266. Idem, IV, 57 et 72, PG 90, 1061 et 1065.

267. ATHANASE, *Virg.* 21, PG 28, 277A.

268. Je. II (idiom. ort.). Le jeûne, associé à la prière et à l'aumône, délivre l'homme de la mort, ATHANASE, *Virg.* 6, PG 28, 257B.

269. Cf. Luc 16, 20-31; Dim. V (6 o, 1 c, 3 tp; 7 o, 1 c, 2 tp); Lu. VI (1 o, 1 c, 1 tp).

taine. Car l'homme qui ne pratique pas l'aumône se rend inférieur même aux animaux sans raison :

Les chiens léchant de leur langue les plaies du pauvre Lazare se montrèrent plus compatissants que le Riche envers le malheureux<sup>270</sup>.

Par l'aumône et l'amour des pauvres pourra fructifier le talent déposé en chacun de nous au baptême et, lorsque le Maître reviendra pour demander les comptes de leurs œuvres, ceux qui se seront montrés miséricordieux seront alors jugés comme de bons serviteurs<sup>271</sup>.

Le prophète Joël, qu'on lit le Mercredi de la Tyrophagie avant de commencer le jeûne, exhortait déjà au jeûne spirituel :

Revenez à moi de tout votre cœur par le jeûne, les larmes et les lamentations, déchirez vos cœurs et non vos vêtements et revenez vers le Seigneur votre Dieu, car il est miséricordieux, compatissant, lent à la colère, riche en pitié et il se repent des maux (qu'il inflige)...<sup>272</sup>

Pour « sanctifier le jeûne », comme le prophète le déclare plus loin, il faut jeûner du corps, mais aussi de l'âme. Car le remède du jeûne doit, pour être efficace, s'appliquer aux deux composantes de notre nature.

Jeûnons corporellement, frères, et jeûnons spirituellement, déliions toute entrave d'iniquité, brisons les sceaux des contrats conclus par la violence, déchirons l'injuste traité, donnons aux affamés du pain et recevons dans nos maisons les pauvres qui sont sans toit, afin de recevoir du Christ Dieu la grande miséricorde<sup>273</sup>.

Le but ultime du jeûne est de mener le fidèle jusqu'à la délivrance des passions (*apatheia*) et de « l'enlever » au ciel dans la contemplation. Or, pour atteindre cet état, il ne suffit pas de se priver d'aliments, mais il faut « jeûner de tout mal »<sup>274</sup>. L'ascèse purement corporelle n'a rien de spécialement vertueux, car les démons qui ne mangent jamais, étant purs esprits, sont en la matière beaucoup plus forts que les hommes.

Si tu jeûnes des aliments, ô mon âme, et ne te purifies pas des passions, en vain te glorifies-tu de ton manque de nourriture, car si ce n'est pas pour toi l'occasion du redressement tu seras haïe par Dieu comme un menteur

270. Dim. V (4 o, 1 c, 2 tp).

271. Cf. Mt. 25, 15sv. ; G. Ma. (Doxa, Ap. ort.).

272. Jl 2, 12-14, lecture de la *Trithekté* du Me. Tyro.

273. Me I (1 idiom. Vs). « La sévérité dans l'abstinence des aliments est insuffisante pour la perfection, tant que l'âme ne s'établit pas dans une complète abstinence de tout ce qui nourrit la malice. Car, de même que l'homme est double, composé d'âme et de corps, de même y a-t-il deux sortes de nourritures », BASILE, *Comm. sur Isaïe*, 31, PG 30, 1813.

274. Lu. II (9 o, 2 c, 5 tp).

et tu ressembleras au pire démon qui ne se nourrit jamais. Ne rends donc pas ton jeûne inutile en péchant, mais demeure inébranlable aux impulsions inconvenantes...<sup>275</sup>.

« Ce n'est pas seulement par le rejet des aliments que nous deviendrons purs, mais en débarrassant nos esprits de ces choses à cause desquelles le remède du jeûne a été inventé », déclarait saint Cyrille d'Alexandrie<sup>276</sup>. Le jeûne vise à soumettre le corps révolté à l'âme, mais cela suppose bien sûr que l'âme s'efforce simultanément de se libérer de son inclination vers le péché, qu'elle « jeûne du péché »<sup>277</sup>. Le jeûne ne consiste pas « seulement en la privation des aliments (...), mais à l'hostilité à l'égard de toutes les passions matérielles »<sup>278</sup>. Si le fidèle n'entreprendrait pas de « jeûner des passions »<sup>279</sup>, dès l'entrée du Carême, en fermant ses sens à leurs suggestions<sup>280</sup>, et s'il ne se préoccupait pas de se nourrir de l'amour divin, en vain observerait-il la loi du jeûne et les Canons ecclésiastiques.

Jeûne du mal, ô mon âme, nourris-toi de l'amour divin. Ouvre toutes grandes tes portes aux bonnes pensées et bouche l'entrée au mal par la maîtrise de soi (ἐγκρατεία) et la prière<sup>281</sup>.

Le « jeûne du mal » doit non seulement compléter, mais aussi précéder le jeûne corporel<sup>282</sup>. Car sans lui, on ne jeûnerait qu'à contre temps<sup>283</sup> et non comme il convient aux fils de lumière. De même que l'aumône, le but de ce jeûne spirituel est de maîtriser la puissance irascible de l'âme (θυμὸς)<sup>284</sup>, pour purifier le cœur et le préparer à la visite de l'Époux à l'issue du Carême<sup>285</sup>.

275. Me. Tyro. (idiom. ort.). Cf. *Ap. alph.* Théodora 6, PG 65, 204, tr. 121.

276. CYRILLE ALEX., *Hom. pascale I*, 3, PG 77, 412.

277. Sa. II (6 o, 1 c, théot.); Lu. I (9 o, 1 c, 1 tp) = cit. littérale de BASILE, *Hom. Jeûne*, 10, PG 31, 1813 et J. CHRYS., *Hom. III Stat.*, 3, PG 49, 51. « Baignez-vous, prenez vos repas, usez du vin de manière modérée, mangez même de la viande, jouissez de toutes ces choses, mais abstenez-vous seulement du péché » J. CHRYS., *Contre les ivrognes et sur la Résurrection*, 1, PG 50, 453.

278. Ma I (idiom. Vs).

279. Dim. Tyro. (3 Ke, Vs); Lu. II (9 o, 1 c, 1 tp).

280. Lu I (1 o, 1 c, 2 tp).

281. Ve. II (9 o, 1 c, 2 tp). Cf. aussi Lu. III (9 o, 2 c, 1 tp); Me I (3 Ke, Vs). Origine de l'expression « jeûner du mal » : CLÉMENT ALEX. *Strom.* VI, 102, 3 SC 446, 265. « Car il est possible de jeûner sans jeûner... lorsque nous prenons des aliments mais que nous nous abstenons de pécher » J. CHRYS., *Cat. V*, SC 50, 200. Pour THÉODORE STOUDITE, le vrai jeûne est « le retranchement de tout mal » et il commence par la vigilance à ne pas laisser entrer les pensées mauvaises dans le cœur, *Ep. II*, 135, PG 99, 1433C.

282. Ma. Tyro. (8 o, 2 c, 1 tp). La semaine de la Tyrophagie est nommée προκαθάριστος ἑβδομάς Lu. Tyro. (1 o, 2 c, 2 tp).

283. « Ἀκαίρως νηστεύουσα » Je. III (9 o, 1 c, 3 tp).

284. « Jeûne, ô mon âme, du mal et de la méchanceté, maîtrise la colère, le *thymos* et tout péché. Car c'est un tel jeûne que veut Jésus, notre Dieu, l'Ami des hommes » Lu. III (9 o, 1 c, 3 tp).

285. Me. III (9 o, 1 c, 3 tp); Lu. Tyro. (Idiom. Vs).

Le jeûne pur, c'est l'éloignement du péché, l'hostilité à l'égard des passions, l'amour envers Dieu, la sollicitude pour la prière, les larmes avec componction et la prévenance pour les pauvres comme le Christ l'a prescrit dans les Écritures<sup>286</sup>.

Pour que le jeûne du Carême soit authentique, il doit être accompagné du soin vigilant à se garder de toute haine envers le prochain, des disputes, de la calomnie, de la vaine gloire, de l'hypocrisie et du scandale<sup>287</sup>. Il s'identifie en définitive à l'ensemble de la vie « pratique », car lorsqu'on est engagé sur cette voie, il est nécessaire de pratiquer simultanément toutes les vertus : celles de l'âme comme celles du corps<sup>288</sup> :

Le vrai jeûne, c'est la séparation de la malice, la tempérance de la langue, l'abstinence de la colère, le retranchement des désirs, des calomnies, des mensonges et des faux serments<sup>289</sup>.

Le Carême vraiment profitable spirituellement et agréable à Dieu est celui pendant lequel on jeûne non seulement de la bouche, mais aussi par tous les sens : en maîtrisant ses yeux, ses oreilles, sa langue, sa démarche, son rire, etc.<sup>290</sup>

Il ne convient pas que tu jeûnes par la bouche seulement, mais aussi par les yeux, l'ouïe, les pieds, les mains et par tous les membres du corps<sup>291</sup>.

Le jeûne véritable consiste donc en l'adoption d'un nouveau mode d'existence (le *tropos* de la vertu), qui manifeste corporellement le retournement de l'être que chacun doit réaliser par le repentir (*metanoia*), et qui s'oppose radicalement au mode de vie selon les passions.

En somme, c'est en tout ce dont veulent jouir ceux qui vivent selon leurs passions que nous devons nous modérer, lorsque nous nous soumettons aux règles de la perfection<sup>292</sup>.

286. Lu. II (1 o, 1 c, 2 tp).

287. Ma. Tyro. (8 o, 2 c, 2 tp); Lu. II (idiom. Vs); Me. I (3 Ke, Vs).

288. Cf. *Ap. alph.* Jean Colobos 34, PG 65, 216B, tr. 132. Anthologie de textes d'Évagre sur la solidarité des vertus dans HAUSHERR, *Les leçons d'un contemplatif...*, p. 13-15.

289. BASILE, *Hom. I Jeûne*, 7, PG 31, 196; (Ps) CHRYS., *Hom. sur la Vénération de la Croix*, 2, PG 59, 676; et énumération très proche de ces textes dans NECTAIRE CPLE. *Sur la fête de Théodore*, 15, PG 39, 1833.

290. BASILE, *Hom. I Jeûne*, 9, PG 31, 177.

291. J. CHRYS., *Hom. III Stat.*, 4, PG 49, 53. « La tempérance parfaite exige essentiellement qu'on impose une mesure à sa langue, des limites aux yeux et la simplicité aux oreilles. Qui n'est pas fidèle en cela est un homme sans modération ni retenue », BASILE, *Grandes Règles*, 16, PG 31, 960C-961A, tr. 86. Cf. Synax. du Sa. Tyr. (*TA* 138, tr. 78).

292. BASILE, *idem*, PG 31, 960A, tr. 85.

La finalité de l'ascèse du Carême est donc d'apprendre aux fidèles à « jeûner du monde »<sup>293</sup> et à se libérer de « tous les soucis terrestres »<sup>294</sup> par la maîtrise de leur inclination vers le sensible que réalise le jeûne observé « avec science ». Ainsi pourront-ils pendant le Carême et, par extension, pendant toute leur vie ascétique, se « nourrir des vertus » et de la contemplation<sup>295</sup>.

Le jeûne, objet principal de l'ascèse du Carême, articule les deux dimensions constituantes du *Triodion* : le *Typikon* et l'hymnographie. Le premier règle le « jeûne corporel » et l'adapte à la structure rythmique du temps liturgique, alors que l'hymnographie le complète en exhortant au « jeûne de l'âme ». L'ensemble de la vie « pratique » et de la purification est donc réalisé par le jeûne lorsqu'il est observé « avec science »<sup>296</sup>.

---

293. Cf. *Liber Graduum* cité dans A. GUILLAUMONT, « Situation et signification du *Liber Graduum* dans la spiritualité syriaque », *Études sur la spiritualité de l'Orient chrétien*, (SO 66) Abbaye de Bellefontaine 1996, p. 229, 313. La source de cette expression est probablement le 27<sup>e</sup> *logion* de Jésus transmis par l'*Évangile apocryphe de Thomas* (II<sup>e</sup> s.) : « Si vous ne jeûnez pas du monde, vous ne trouverez pas le royaume », dans *Écrits apocryphes chrétiens*, « Pléiade », I, 39. Elle est reprise par CLÉMENT D'ALEXANDRIE : « Aussi nous faut-il jeûner des choses du monde, afin que nous mourrions au monde et après cela, nourris par la nourriture divine, nous vivions en Dieu », *Éclogue* 14, GCS 3, 140.

294. Cf. Le chant des chérubins de la Grande Entrée de la Liturgie. Pour THÉODORE STOUDITE, le jeûne véritable consiste dans le retranchement de sa volonté propre et l'obéissance, *Petite Cat.* 53, éd. Auvray 191-193, tr. 128-129.

295. Ma. I (8 o, 1 c, 3 tp); Je. II (8 o, 1 c, 3 tp).

296. Remarquons que l'essentiel de la catéchèse sur le jeûne spirituel est concentré dans les idiomèles de l'orthros et des vêpres, lesquels appartiennent à la rédaction palestinienne du Tr, c'est-à-dire la plus ancienne. Cette articulation du *Typikon* et de l'hymnographie n'est donc pas une conséquence de l'évolution du Tr, mais elle lui est, pour ainsi dire, organique et naturelle.

## CONCLUSION DE LA SECONDE PARTIE

Si dans cette deuxième partie, nous nous sommes longuement attardés sur le détail des règles de jeûne et sur la structure des offices en Carême, c'est pour tenter de cerner avec plus de précision comment se manifeste le « *tropos* du repentir » et quels sont les éléments qui donnent au Triode son atmosphère si particulière. Le contenu des hymnes et des lectures ne suffit pas en effet à entraîner efficacement les fidèles à un repentir et à une componction sincères, il faut aussi que leur corps adopte ce nouveau mode d'existence, et c'est précisément le rôle du *Typikon* : compléter pour le corps la catéchèse de l'âme donnée par l'hymnologie.

Les règles du jeûne comme l'aspect formel des offices représentent donc un véritable programme de pédagogie spirituelle et de redressement du corps révolté et égaré dans les passions. Cette ascèse n'est pas toutefois présentée comme un effort individuel de purification et de perfectionnement, mais elle se trouve parfaitement insérée dans un contexte liturgique, traditionnel et ecclésial. On pourrait même dire que c'est l'Église elle-même qui devient ascétique pendant la Quarantaine, chacun y trouvant la place qui convient à ses conditions de vie et à son zèle.

Cette dimension ecclésiale du *Typikon* et des règles ascétiques apparaît fortement lorsqu'on prête attention au caractère spécifique que prend alors le temps liturgique. L'étude du cycle des lectures et du symbolisme des offices nous a permis de souligner que si le thème de la récapitulation de l'histoire est déjà présent dans le cycle quotidien en temps ordinaire, il est particulièrement frappant pendant le Carême. Tout comme la condition préalable pour observer convenablement les vertus de la catéchèse hymnographique, et pour offrir à Dieu un repentir acceptable, consiste à sortir du repliement sur le moi pour entraîner avec soi toute la nature humaine, de même le parcours du Carême (et par analogie le franchissement du cycle quotidien ou de chacun des offices) apparaît-il comme un résumé, comme un condensé de l'Histoire du Salut, devenant dès lors l'histoire sainte de chacun.

Les règles du *Typikon* ne doivent donc pas être considérées comme de simples normes disciplinaires ou même comme les « instruments » de la purification, mais elles sont également les symboles, les anticipations du but vers lequel tend cet effort ascétique. Le *Typikon* invite à un retournement si complet de la conduite et des fondements de l'existence des fidèles, que ses règles formelles manifestent un renversement de l'ordre cosmique lui-même (p. ex. l'inversion du sens du cycle quotidien et du cycle hebdomadaire). En mâtant son corps par

le jeûne, en remplissant le temps de la mort par la prière liturgique et les veilles, le pénitent ne se purifie pas seulement lui-même, mais il « rachète » aussi le temps (Éph 5, 16 ; Col 4, 5). Il le « christifie » et lui fait obéir par avance aux lois du monde transfiguré, sous la modalité de l'ascèse. Cette science spirituelle déposée dans le *Typikon* est le moyen d'atteindre, par la purification, la semaine de Pâques et comme une anticipation du passage du temps à l'éternité qui sera alors célébré. Le jeûne, le cycle quotidien de la prière, le cycle des lectures, chacun des offices sont donc comme des reflets variés de cette « Pâque de Carême » qui unit le corps et l'âme, l'ensemble de la nature humaine et du cosmos, dans un même élan de sacrifice volontaire sur l'autel du cœur, en attendant qu'au Troisième Jour le feu divin le consume et l'illumine<sup>106</sup>.

---

106. Cf. MACAIRE, *Hom 31*, 5, éd. Dorries p. 250 = PG 34, 732, tr. P. Deseille p. 287, référence implicite à 3 Rg. 18, 1sv.



## **TROISIÈME PARTIE**

### **LA STRUCTURE DU TRIODE**



## CHAPITRE PREMIER

# LA REPRÉSENTATION DU TEMPS DANS LE TRIODE ET LE SYMBOLISME DES NOMBRES

### 1. PÂQUES : «RETOURNEMENT DES PÔLES»

Le cycle mobile, qui s'est développé de part et d'autre de la fête de Pâques, constitue une application du programme complet de la vie spirituelle envisagée comme développement et actualisation de l'initiation baptismale. Dans l'introduction, nous avons proposé l'hypothèse selon laquelle les trois étapes majeures de cette mystagogie – purification, initiation, illumination – correspondraient aux trois parties du cycle mobile : Carême, Grande Semaine-Pâques, temps de la Pentecôte.

Au plan formel, le Triode et le Pentecostaire apparaissent comme deux périodes symétriques articulées par la fête de Pâques. Celle-ci est «le jour saint et insigne, l'unique dans les semaines, le roi et seigneur des jours, la fête des fêtes et la solennité des solennités»<sup>1</sup>. Elle contient synthétiquement toutes les autres célébrations du temps liturgique : non seulement les dimanches, qui sont autant de «Pâques hebdomadaires»<sup>2</sup>, mais aussi les fêtes des saints et les offices du cycle quotidien qui en sont des actualisations partielles<sup>3</sup>. C'est en ce centre que le

---

1. *Pentecostaire*, Pâques (8 o, *hirmos*) de Jean Damascène citant GRÉG. NAZ., *Disc.* 45, 2, PG 36, 624B. Mêmes expressions *Pent.* Pâques (7 o, 3 tp); Me. Thomas (3 Ke); Je. Thomas (2 Ke).

2. «Chaque semaine, le dimanche salutaire, c'est notre fête de Pâque que nous célébrons», EUSÈBE DE CÉSARÉE, *Sur la Pâque*, 7, PG 24, 701B. Parmi l'immense littérature sur la signification pascale du dimanche chrétien, voir J. HILD, «La mystique du dimanche», *LMD* (1947), p. 20sv.; J. GAILLARD, «Dimanche», *DSp* III, 951sv.; J. DANÉLOU, *Bible et liturgie*, chap. 15; E. THÉODOROU, «L'esprit du dimanche dans la célébration du culte orthodoxe», p. 127sv, W. RORDORFF, «Origine et signification de la célébration du dimanche dans le christianisme primitif» et bibliographie dans id., *Sabbat et dimanche dans l'Église ancienne*, p. xxii-xxix. En effet, «... nous ne la fêtons pas (la Résurrection) chaque année, mais bien tous les huit jours» *Pentecostaire*, Synaxaire du dimanche de Thomas. «Car la Résurrection du Seigneur qui a eu lieu le dimanche est la cause de notre résurrection future et c'est pourquoi tous les dimanches nous représentons comme l'octave de la Résurrection du Seigneur», DURAND DE MENDE, *Rationale divinatorum officiorum* VI, 89, 25.

3. Cf. supra p. 341. Sur le thème de la Résurrection dans la Liturgie eucharistique, H. J. SCHULZ, «Des österliche Zug im Erscheinungsbild byzantinischer Liturgie» dans B. FISCHER & J. WAGNER,

temps cosmique et le temps de l'histoire sont fondés à nouveau, restaurés, transfigurés et orientés vers l'éternité<sup>4</sup>. Avant la Résurrection, le temps était soumis au « Prince de ce monde », et servait d'instrument à son entreprise de dissolution et de division dans la multiplicité. En montant sur la Croix et descendant aux enfers pour ressusciter Adam avec lui<sup>5</sup>, le Christ a littéralement inversé le mouvement cosmique et a ressuscité le temps pour le faire passer de la mort à la vie, pour briser la clôture quantitative de la temporalité et la vivifier par les énergies déifiantes de l'éternité divine. Le mal ayant atteint sa limite ultime en s'attaquant au Christ, il a été converti vers le bien par Lui, et le temps de la corruption a dès lors été transformé en temps d'ascension pour les fidèles qui suivent la voie tracée par le Dieu-homme.

Tu vois la mort parvenue au comble de sa longueur, arrêtant sa progression, renverser son mouvement et diminuer. Ceci est le symbole de ce que la nuit perverse du péché, ayant grandi autant qu'il lui était possible et, par l'invention exhaustive des vices, ayant atteint le comble de la grandeur et de la perversité, aujourd'hui est interrompue dans sa progression dévorante, et court désormais vers sa disparition et son anéantissement<sup>6</sup>.

Grâce à ce retournement des fondements mêmes du temps à Pâques, la voie de la restauration est possible pour ceux qui se sont souillés par les passions :

*Paschatis Solemnia. Studien zu Osterfeier und Osterfrommigkeit, P.J.A. Jungmann zur Vollendung seines 70. Lebensjahres.*, Fribourg 1959, p. 239-246.

4. O. CLÉMENT, *Transfigurer le temps*; N. BRASIOTIS, « La Résurrection du Christ dans l'Église orthodoxe, spécialement dans l'Église grecque », p. 7.

5. « Jésus, élevé sur la Croix, tu nous a élevé avec Toi et, volontairement déposé au tombeau, Tu as relevé tous les morts des tombeaux... » *Pentecostaire*, Dim. du Paralytique (9 o, 3 c, 1 tp). « Par ta descente, tu as ressuscité avec toi le genre humain », *Pent.*, Me. Mi-Pentecôte (1 Ke); « Et tous ceux qui étaient morts, tu les as relevés des enfers », *Paraclitique, apolytikion* de la Résurrection 2<sup>e</sup> ton. Cette résurrection de tout le genre humain avec le Christ dans un même mouvement ascendant est particulièrement bien suggérée par l'icône traditionnelle de la Descente aux enfers-Résurrection, où le Christ est représenté tirant Adam par la main pour l'arracher du sein de l'enfer. Source de cette icône, dans *Actes de Pilate* II, 8 (24), tr. *Écrits apocryphes chrétiens*, Paris 2005, t. 2, p. 295; HÉSYCHIOS JÉRUS., *Hom. pascale* II, 4, SC 187, 125-127 et note, cf. S. DUFRENNE, *L'illustration des psautiers grecs du Moyen-Âge* I, (Bibliothèque des Cahiers Archéologiques 1), Paris 1966, p. 45; J. VILLETTE, *La Résurrection du Christ dans l'art chrétien du I<sup>er</sup> au VII<sup>e</sup> s.*, Paris 1951, p. 91.

6. GRÉG. NYSSE, *Hom. sur la Nativité*, PG 46, 1130. Cette application à la Nativité du symbolisme solsticial, terme de l'accroissement de la nuit, peut se généraliser à l'ensemble de l'Économie et s'appliquer aussi à Pâques. GRÉGOIRE DE NYSSE fait ailleurs du « passage à la limite » du mal se convertissant en progrès vers le bien, un principe général de sa vision théologique de l'histoire : « Mais si un être tend au terme opposé (i. e. le mal), lorsqu'il a accompli la course du vice et qu'il est parvenu à son sommet, alors l'élan qui l'emporte ne trouvant nul point où s'arrêter, à la fin de tout ce parcours dans le vice, nécessairement tourne vers le Bien. Ce vice ne peut aller jusqu'à l'illimité, mais contenu nécessairement dans des bornes, selon toute logique, à la limite, il passe au bien », *Création de l'Homme* XXI, 2, PG 44, 201C, SC 6, 180-181 ; cf. J. DANIELOU, « Comble du mal et eschatologie chez Grégoire de Nysse » dans *L'être et le temps chez Grégoire de Nysse*, Leiden 1970, p. 186-204.

La succession des étapes par lesquelles nous sommes sortis du paradis, exilés avec notre premier père, est celle que nous pouvons maintenant refaire en sens inverse pour revenir à la béatitude antique<sup>7</sup>.

Le retour au Paradis que l'on se propose d'accomplir pendant la période du Triode, n'est donc possible que parce que la Résurrection du Christ a déjà eu lieu et a ouvert la voie. Ce à quoi on se prépare pendant la sainte Quarantaine est plus précisément l'actualisation personnelle de cet événement décisif de l'Histoire du Salut. Tout est déjà accompli et la nature humaine, déifiée dans la Personne du Christ, siège *hic et nunc*, âme et corps, au sein de la Trinité ; mais il faut un temps de préparation, de purification et d'efforts volontaires, lesquels sont les garants de l'adhésion de la liberté humaine au dessein divin, pour que cette résurrection soit effectivement réalisée en chacun. Aussi le Triode et le Pentecostaire représentent-ils respectivement la préparation et la réalisation spirituelles de l'Économie de la Rédemption et apparaissent comme deux périodes analogues par leur durée et leur structure, dont le contenu est déterminé par Pâques comme «retournement des pôles». Rappelons à cet égard qu'ils ne formaient primitivement qu'un seul livre liturgique divisé en deux parties : le «Triode de componction» et le «Triode de joie»<sup>8</sup>.

## 2. LE SENS DU CYCLE HEBDOMADAIRE

Nous avons déjà évoqué une conséquence de ce retournement en étudiant le sens du cycle quotidien dans les offices de Carême : à partir de Pâques celui-ci est inversé et les Vêpres précèdent l'*Orthros*, alors que pendant le Carême – du moins dans l'ancien monachisme palestinien – le jour liturgique commence le matin<sup>9</sup>. On peut constater un retournement comparable dans le cycle hebdomadaire : depuis le Dimanche du Pharisien jusqu'à Pâques, le dimanche est le dernier jour de la semaine<sup>10</sup> (ainsi l'expression «Troisième Dimanche de Carême» signifie-t-elle le dimanche qui clôt la troisième semaine); alors que de Pâques à la Pentecôte, le dimanche est le premier jour et manifeste ainsi l'équivalence du huitième jour et du premier jour sur laquelle le Synaxaire du Dimanche du Renouveau (8<sup>e</sup> jour

7. GRÉG. NYSSE, *Virg.* 12, SC 119, 418.

8. Cf. *supra* p. 19 n. 101.

9. Cf. *supra* p. 154.

10. La «semaine des Laitages» commence le lundi avant le dimanche de la Tyrophagie (*TA* 76) et, après Pâques, les jours de la semaine portent le nom du dimanche précédent, ex. Lu. de la 2<sup>e</sup> semaine ou lundi après le dimanche de Thomas, cf. tables, FOLLIERI, *Initia V*<sup>2</sup>, p. 362-369. Cette particularité paraît très ancienne dans le cycle liturgique, A. RAHLFS, *Die alttestamentlichen Lektionen*, p. 128 (34) note 1. Dans le *Typ. G. E.*, elle est déjà bien instituée, ex. Me. Tyro. avant le Dim. Tyro. (*Typ. G. E.* II p. 5-9) et le «Dimanche de l'Antipascha» comme 2<sup>e</sup> dimanche après Pâques (idem, 108sv.). Cf. aussi. *Typ. Mes.* index liturgique *sub verbo* «ἐβδόμας», p. 393.

d'une semaine où «tous les jours sont des dimanches») insiste<sup>11</sup>, à la suite de Pères comme Justin :

Car le premier jour, tout en étant le premier de tous les jours, en le comptant à nouveau après tous les jours du cycle hebdomadaire est appelé le huitième, sans pour cela cesser d'être le premier<sup>12</sup>.

En dehors du cycle mobile, la semaine réunit ces deux dimensions : selon le système de lecture du Nouveau Testament (de l'Apôtre et de l'Évangile liturgiques) le dimanche clôt la semaine<sup>13</sup>, alors que dans la *Paraclitique*, il constitue le premier office de chacun des tons et contient les modèles (*hirmoi*) de nombreux tropaires (principalement les cathismes de l'*Orthros*) des jours de la semaine suivante<sup>14</sup>. Le cycle hebdomadaire possède donc, comme le cycle quotidien, une dimension pascale qu'il reflète bien dans l'ensemble de l'année liturgique.

### 3. TRIODE ET PENTECOSTAIRE : ANALOGIE ET CONTINUITÉ

Les quarante jours qui suivent la fête de Pâques sont probablement antérieurs à l'institution du Carême<sup>15</sup> et ne se terminaient pas, autrefois, par la fête de l'Ascension, mais par une fête de clôture de Pâques dont on retrouve l'équivalent dans l'actuel mercredi de la clôture de la fête<sup>16</sup>.

11. «C'est pourquoi nous ne fêtons pas (la Résurrection) chaque année, mais tous les huit jours. Le présent dimanche est le premier de cette célébration ou plus exactement il est à la fois 8<sup>e</sup> et 1<sup>er</sup> comme commencement des autres dimanches. En tant que 8<sup>e</sup> jour, il figure aussi le jour sans fin du siècle à venir qui sera premier et un, uni à jamais puisque la nuit ne l'interrompra pas» NICÉPHORE CALLISTE XANTHOPOULOS, Synaxaire du Dim. de Thomas, cf. A. FYRILLAS, «À propos du premier dimanche après Pâques dans l'Église Orthodoxe», dans *Le Dimanche* (Lex orandi 39), Paris 1965, p. 139-147.

12. JUSTIN, *Dialogue avec Tryphon* 41, 4, PG 6, 555A. «Le nombre huit qui contient la vertu de la résurrection est la figure du monde futur», ORIGÈNE, *Selecta in Psalmos*, PG 12, 1564 3C. «Le huitième jour, celui de la Résurrection du Christ et le premier du monde...» BASILE, *Saint-Esprit* XXVII, 56, SC 17bis, 485. Cf. aussi *Ep. de Barnabé* XV, 9; GRÉG. NYSSE, *Hom. sur Ps* 6, PG 44, 609D, etc. réfs. dans A. LUNEAU, *L'Histoire du Salut chez les Pères de l'Église, la doctrine des Âges du monde*, (Théologie historique 2), Paris 1964, index p. 439; K. SCHNEIDER, «Achtzahl», *RACL*, 79-81; R. STAATS, «Ogdoas als ein Symbol für die Auferstehung» dans *Vigilae christianae* 26 (1972) p. 29-52; J. DANIELOU, *Bible et liturgie*, p. 329-387; G. N. FILIAS, *Ἡ ἔννοια τῆς Ὀγδόης Ἡμέρας στή Λατρεία τῆς Ὀρθόδοξης Ἐκκλησίας*, Athènes 2001.

13. Pendant la période des lectures de l'Évangile de S. Jean (*i. e.* de Pâques à la Pentecôte) le dimanche est le premier jour de la semaine, alors que pendant les périodes de S. Matthieu et de S. Luc il clôt la semaine. Cf. tableau dans DE VRIES, «Epistles Gospels and tones of the Byzantine Liturgical Year» p. 44-49 et 90-93, et *Typ. Mes.* 393; J. GETCHA, *Le Typikon décrypté*, p. 67-69.

14. Cf. toutes les éditions du *Paraclitique-Octoèque*.

15. La première mention des 40 jours date du 1<sup>er</sup> Concile de Nicée (5<sup>e</sup> Canon). Mais A. SALAVILLE a montré qu'il ne saurait s'agir dans ce Canon conciliaire du Carême – qui n'était alors pas encore constitué – mais bien de la période après Pâques, «La Tessarakostè du V<sup>e</sup> Canon de Nicée» p. 65-72; «Tessarakostè : Carême ou Ascension ?», p. 355-357 et «Tessarakostè : Ascension et Pentecôte au IV<sup>e</sup> s.», p. 257-271. Voir aussi *Const. Apost.* V, 20, 2, SC 329, 275.

16. À Jérusalem, le 40<sup>e</sup> jour, on se rendait à Bethléem en mettant ainsi en correspondance les deux extrémités de la vie terrestre du Christ, H. PÉTRÉ, Introduction à Éthérie (Égérie), *Journal de Voyage*,

Pendant quarante jours, et même selon certains jusqu'à la Pentecôte<sup>17</sup>, on célèbre une « fête unique »<sup>18</sup>, « tous les jours ont la même puissance que le dimanche »<sup>19</sup> et le jeûne était jadis complètement levé<sup>20</sup>. Aux quarante jours d'ascèse intense, doivent succéder quarante jours de joie ininterrompue, afin d'illustrer les deux aspects complémentaires de la vie chrétienne et d'imiter le Christ qui jeûna quarante jours avant sa Passion et qui, après sa Résurrection, resta sur terre quarante jours avec ses disciples :

C'est pour cette raison qu'il jeûna quand il fut tenté avant sa mort, alors qu'il avait encore besoin de nourriture, et qu'il a voulu manger et boire lorsqu'il fut glorifié après la Résurrection, alors que les aliments ne lui étaient plus nécessaires. D'un côté, il montrait en lui notre labeur, de l'autre (il manifestait) en nous sa consolation, définissant les deux par un espace de quarante jours (...) Ainsi en jeûnant pendant quarante jours avant sa mort corporelle, il semblait crier : « Abstenez-vous des désirs de ce siècle » et lorsqu'il mangea et but pendant les quarante jours qui suivent sa Résurrection corporelle, il paraissait s'écrier : « *Voici que je suis avec vous jusqu'à la consommation des siècles* » (Mt 28, 20) (...) L'Apôtre nous montre que nous devons tenir ensemble (ces deux sentiments) : *Remplis de joie par l'espérance, patientant dans la tribulation* (Rm 12, 12); la joie étant (associée) à la nourriture et la tribulation au jeûne. Dès lors, en effet, que nous entrons dans la voie du Seigneur, nous devons jeûner de la vanité du siècle présent et nourrir notre âme

---

SC 21, 66. L'Ascension était célébrée le jour de la Pentecôte et paradoxalement après cette dernière, *Journal de voyage* 43, 4 SC 296, 301. Un tel déplacement suggère qu'une commutabilité peut être établie entre Pâques-Ascension (40 jours) et Pâques-Pentecôte (50 jours); il s'agit en fait de deux manières complémentaires d'évaluer le temps après Pâques.

17. Selon Théophile d'Alexandrie, le temps de Pâques ne s'arrête pas nécessairement au Me. avant l'Ascension et peut être étendu jusqu'à la Pentecôte dans certains monastères, cf. extraits des « Constitutions légales » dans *Typ. Sab.* 486-487 (555-556).

18. Cf. TERTULLIEN, *De Bapt.* 19, PL 1, 1222A, *De Orat.* 23, PL 1, 1193A, *De Jejunio* 14, PL 1, 973A; F. MARLAT, « Le temps pascal 2 : la tradition de l'Église », *LMD* 67 (1961), p. 163; H. S. ALIVISATOS, « Der Osterkreis in der griechisch-orthodoxen Kirche » dans *Festgabe A.D. Müller*, Berlin 1961, p. 123-126. Cette unité de la période qui s'étend jusqu'à la Pentecôte est bien mise en évidence par la tradition qui prescrit de demeurer debout pour la prière jusqu'aux vêpres du soir de la Pentecôte où l'on célèbre solennellement l'Office de la génuflexion.

19. IRÉNÉE DE LYON, *Fragment du Traité sur la Pâque*, dans CABROL & LECLERQ, *Monumenta Liturgica vestustissima* n° 2259, Section I, Paris 1902, *ibid.* dans (Ps) JUSTIN, *Réponse aux Orthodoxes* 115, PG 6, 1364B; « *continuata festivitas* », MAXIME DE TURIN, *Hom. in solemnitate sanctae Pentecostes* I, PL 57, 371.

20. D'après les *Const. Apost.* V, 20, 19, SC 329, 285, c'est un péché de jeûner pendant le temps qui va de Pâques à la Pentecôte, car il s'agit « d'un seul jour de fête du Seigneur ». L'usage actuel est de lever le jeûne complètement pendant la Semaine du Renouveau et partiellement pendant la suite de la Quarantaine pascale, THÉOPHILE ALEX. dans *Typ. Sab.* 486-487 (555-556) et C. P. ENISLEIDIS, *Ὁ Θεσμός τῆς Νηστείας*, p. 186.

des promesses futures, ne reposant pas notre cœur ici-bas, mais l'élevant en haut pour qu'il y trouve sa nourriture<sup>21</sup>.

Les deux périodes sont également analogues dans leur structure et constituent chacune un cycle complet organisé autour de son centre : la fête de la Croix, le troisième dimanche de Carême, et le mercredi de la Mi-Pentecôte. Ces deux fêtes ont un thème principal bien différent : d'une part, l'anticipation de la célébration de la Croix du Vendredi Saint envisagée sous son aspect cosmologique et, d'autre part, l'enseignement du Christ « Source de Vie » dans le temple ; mais au plan structurel elles ont la même fonction. La Mi-Pentecôte est « au milieu des jours commençant par la Résurrection et scellés par la divine Pentecôte »<sup>22</sup> et reçoit des deux fêtes une « double illumination »<sup>23</sup>. Elle célèbre le Christ comme Médiateur<sup>24</sup> et permet ainsi d'affirmer la continuité entre l'œuvre rédemptrice du Christ et celle du Saint-Esprit<sup>25</sup>. De manière comparable, on le verra, la fête de la Croix célèbre le Christ comme le Centre qui a rassemblé le monde dispersé et elle s'inscrit dans le cycle du Triode comme une ponctuation de l'effort et une sorte d'avant-fête de la Passion<sup>26</sup>.

On peut également noter la présence des deux Samedis des Défunts : l'un avant le Dimanche de l'Apokréo et l'autre la veille de la Pentecôte, qui ont de nombreuses pièces hymnographiques et un ordo communs, et révèlent ainsi de manière nette la correspondance des deux cycles.

Parallèlement à cet aspect analogique, le retournement réalisé par Pâques, implique une distinction entre le Triode et le Pentecostaire, qui donne au cycle mobile son dynamisme et son unité. Si l'on néglige la période préparatoire au

21. AUGUSTIN, *Sermon II*, 263, 4, PL 38, 1211. Nous nous appuyons ici sur certains auteurs latins qui ont développé de manière plus systématique que les Grecs un symbolisme numérique, qui est un héritage commun de la sagesse antique (particulièrement du pythagorisme).

22. Me. Mi-Pentecôte (1 Ke), cf. aussi id (3 o, 1 c, 2 tp), (Doxa, St.La).

23. Idem, (5 o, 1 c, 2 tp), cf. (6 o, 1 c, 1 tp), (Doxa Ke).

24. Idem, (4 o, 1 c, 2 tp), cf. NICÉPHORE CALLISTE XANTHOPOULOS, *Synaxaire de la Mi-Pentecôte* (Pentecostaire Venise 1890, p. 87). « Étant le Principe et la Fin, et aussi le Médiateur, Il apparaît dans le Temple au milieu de la fête » Ma de la Samaritaine (ou de la Mi-Pentecote) (1<sup>e</sup> Ap. Ort.). « Ainsi, le jour présent rassemble-t-il la Résurrection et le don du Saint Esprit. Et la fête que nous célébrons joyeusement révèle le Fils unique comme tenant le milieu entre la divinité et l'humanité », (Ps) THÉOD. STOUD., *Cat. Chron.* 10, PG 99, 1701.

25. Me. Mi-Pent. (3 Ke, Vp), (1 o, 1 c, 3 tp), (4 o, 2 c, 5 tp), (3 st. La), (Doxa, st.La). La distinction faite par V. LOSSKY entre « Économie du Fils » et « Économie du Saint-Esprit » (*Essai sur la théologie mystique de l'Église d'Orient*, Paris 2008<sup>2</sup> chap. 8, p. 153sv) a été critiquée par le P. Georges Florovsky, suivi par le métropolitain JEAN DE PERGAME (Zizioulas), *L'Église et ses institutions*, Paris 2011, p. 11-18 ; mais il s'agissait simplement pour ce théologien de distinguer le rôle respectif des Personnes de la Trinité, sans aucunement rompre l'unité du Mystère de la Rédemption. À chaque moment de l'action du Christ (« l'Oint »), le Saint-Esprit était évidemment présent. Sans prendre parti dans cette discussion, nous utilisons ici cette distinction pour l'organisation du temps liturgique.

26. Cf. infra p 456sv.

Carême et considère le cycle complet qui s'étend de Pâques jusqu'à la Pentecôte, ces deux périodes apparaissent différentes par leur durée même : les quarante jours de Carême se rapportent au temps de ce monde enfermé symboliquement dans le nombre 6<sup>27</sup>, alors que les cinquante jours de la Pentecôte symbolisent la perfection suprême du nombre 7 multiplié par lui-même auquel on ajoute le sceau de l'unité<sup>28</sup>. À une époque où l'on célébrait encore l'Ascension en même temps que la Pentecôte, Eusèbe de Césarée écrivait :

Les symboles prophétiques de Moïse ayant ainsi cédé la place aux faits par les plus augustes résultats, nous avons reçu avis de célébrer cette fête avec plus d'éclat, comme étant réunis au Sauveur et jouissant de son Royaume (...) C'est pourquoi après la Pâque, nous célébrons la Pentecôte en sept semaines complètes, après avoir virilement soutenu en six semaines la période antérieure, celle des quarante jours préparatoires à Pâques. Car le nombre six est significatif de pratiques, d'ascèse et d'action. C'est pourquoi il est dit que Dieu créa toutes choses en six jours. Aux fatigues de celle-ci, succédera la seconde fête en sept semaines, multipliant pour nous le repos dont le nombre 7 est le symbole. Et le nombre de la Pentecôte ne s'arrête même pas à ces sept semaines, mais, après avoir dépassé les sept semaines, à la dernière unité qui les suit immédiatement ( $7 \times 7 + 1$ ), il scelle le jour de fête de l'Ascension du Christ<sup>29</sup>.

Ce n'est pas ici le lieu de préciser les limites exactes des « six semaines » dont parle Eusèbe, retenons seulement l'équivalence établie entre les nombres 6-40 et 7-50.

L'arithmologie symbolique fut très répandue dans l'Antiquité et les auteurs chrétiens l'utilisèrent abondamment comme instrument d'exégèse et de réflexion théologique<sup>30</sup>. Celle-ci est fondée sur des principes tout différents de

27. Le 6 est un nombre parfait car il est constitué par la somme de ses parties aliquotes ( $1+2+3=6$ ) et il est sanctifié parce que la Création s'est accomplie en six jours. « Le nombre 6 est le premier des nombres parfait, parce qu'il est égal à la somme de ses parties (...) il y en a bien peu qui aient ce privilège, et de toute façon 6 est le premier de ceux-ci. Quoi d'étonnant que Dieu ait achevé la série de ses œuvres en un tel chiffre ? », AUGUSTIN, *De Gen. ad lit.* IV, 1-2, CSSL 28, 94-102, cité dans LUNEAU, op. cit., p. 335 (cf. aussi idem, p. 439). O. ROUSSEAU, « Les Pères de l'Église et la théologie du temps », p. 41sv.

28. Cf. infra p. 355.

29. EUSÈBE DE CÉSARÉE, *Sur la Pâque*, 5, PG 24, 700. Sur la manière de compter le Carême en six ou sept semaines, CASSIEN, *Conf.* XX, 24, SC 64, 99-100.

30. Entre autres études sur l'arithmologie symbolique, voir C. A. AUBER, *Histoire et théorie du symbolisme religieux*, Paris-Poitier 1870-1872, t. 1, chap. 6, p. 97-154; U. R. HOPPER, *Medieval number symbolism, its sources, meaning and influence on thought and expression*, New York 1938 (reprint New York 2000); J. DANIELOU, « The problem of Symbolism » dans *Thought* 1950, p. 423-440; A. HELLER, *Biblische Zahlensymbolik*, 1951<sup>2</sup>; J. BONNEFOY, « Mystique des nombres », *Revue d'Ascétique et de Mystique* 25 (1949), p. 533-550; H. DE LUBAC, *Exégèse médiévale : les quatre sens de l'Écriture*, 2<sup>e</sup>

l'arithmétique<sup>31</sup> : elle n'opère pas par analyse et division quantitatives, mais d'une manière synthétique et analogique qui vise la connaissance des proportions harmoniques de la création. Le nombre symbolique possède une véritable épaisseur ontologique et permet de déterminer la place de l'être qu'il désigne dans l'agencement musical et rythmique du monde<sup>32</sup> ; aussi peut-on le rapprocher de la théologie traditionnelle du nom<sup>33</sup>. Certains, comme Nicomaque de Gérasa (II<sup>e</sup> s.) ou saint Augustin, vont même jusqu'à attribuer une origine non humaine au nombre<sup>34</sup>. Puisque la Sagesse divine a *tout disposé en mesure, nombre et poids*<sup>35</sup>, le nombre est présent dans la nature même des choses comme « frère cosmique de la Sagesse »<sup>36</sup>.

Dieu fait tout avec mesure et ordre, et il n'est rien de non mesuré auprès de lui, parce qu'il n'est rien qui n'ait son propre nombre<sup>37</sup>.

La théologie des nombres s'appliquera donc à tous les ordres du monde créé, des quatre éléments aux neuf ordres angéliques, mais surtout au temps dont il mesure le mouvement en l'accordant sur l'Unité<sup>38</sup>. Grâce aux nombres, le mouvement

partie, t. II, Paris 1954, p. 1-37 (nombreux textes et réfs.) ; G. DE CHAMPEAUX & G. STERCKX, *Introduction au Monde des Symboles*, (Zodiaque), La-Pierre-qui-Vire 1972 ; A. LUNEAU, op. cit., (index).

31. K. I. MARROU, *Saint Augustin et la fin de la culture antique*, Paris 1938, p. 251. Sur le symbolisme des nombres chez S. Augustin, A. LUNEAU, op. cit., p. 333-357 ; A. SCHMITT, « Mathematik und Zahlenmystik » dans *Aurelius Augustinus*, Cologne 1930, p. 353sv et A. KNAPPISCH, *Augustin Zahlensymbolik*, Graz 1905, p. 4sv.

32. En disciple fidèle de la science antique, S. Augustin fonde souvent ses spéculations numériques sur les rapports musicaux, la musique étant avant tout « science du nombre », cf. *De Musica* VI, 12, 35, PL 32, 1182 ; et L. SPITZER, « Classical and Christian ideas of World Harmony », *Traditio* 1-2 (1944-1945) ; P. MARITAIN, « Les fondements philosophiques de l'harmonie d'après S. Augustin », *Revue Augustinienne* 1 (1902), p. 529-543.

33. On sait que les traditions juive et islamique notamment ont attribué une valeur numérique aux lettres de l'alphabet de sorte que la science des nombres est aussi une « science des noms ». Dans la Kabbale juive, il s'agit de *Tserouf*, divisé en trois disciplines : la *gématrie*, le *notarika* et la *témoura*. Cf. G. SCHOLEM, *Les Origines de la Kabbale*, Paris 1935, p. 35-39 ; 50 ; 155 ; 235 et *La Kabbale juive*, Paris 1955, p. 55-56, 89sv, 92sv. Et plus généralement F. DORNSEIFF, *Das Alphabet in Mystik und Magie*, Leipzig 1925. Cette discipline n'a pas été développée dans le christianisme, qui, du fait de son universalité, n'a pas de langue sacrée.

34. AUGUSTIN, *De Doctrina christiana* II, 38, 56, PL 34, 61 ; NICOMAQUE DE GÉRASA, *Introduction à l'arithmétique* I, 6, éd. R. Hoche, Leipzig 1866, p. 12.

35. Sg 11, 20. Tout être est « mesuré » par Dieu dans sa substance même, car Dieu fait tout avec « ordre », GRÉG. NYSSÉ, *Créat. Homme* 16, PG 44, 185B, SC 6, 160, -, *Contre Eunome* I, éd. Jaeger, Leiden 1960, p. 136, -, *Hexaemeron*, PG 44, 723C, 753, 113C. D'après S. BASILE, la « mesure » s'applique aux « êtres continus », alors que le nombre s'applique aux « êtres discontinus », mesure et nombre ont donc la même fonction : situer l'être dans l'ordonnance universelle, *Saint-Esprit* XVII, 43, SC 17bis, 401. Comme l'affirmait admirablement CLÉMENT D'ALEXANDRIE : « Dieu est la mesure de la vérité de ce qui est », *Protreptique* VI, 69, SC 2bis, 134.

36. H. DE LUBAC, *Exégèse médiévale*, p. 8.

37. IRÉNÉE DE LYON, *C. Hérésies* IV, 4, 2, SC 100, 421.

38. « Le temps imite l'éternité en décrivant des cycles au rythme du nombre » PLATON, *Timée* 38a.

propre de la créature, conséquence de son passage du non-être à l'être<sup>39</sup>, s'inscrit dans la symbolique cosmique et devient rythme. C'est pourquoi le sommet de la vie spirituelle, et le plus haut degré d'impassibilité que puisse atteindre l'homme, consiste à être uni à la «danse des anges»<sup>40</sup>. Il ne s'agit pas de cesser son mouvement naturel, mais de «rythmer» celui-ci sur le «chœur circulaire» des êtres incorporels, afin de participer avec eux à l'Unité divine<sup>41</sup>.

La périodisation de la durée par des nombres significatifs, qui trouvent leur fondement à la fois dans la nature et l'Écriture, permet d'établir des correspondances entre le temps historique, le temps cosmique et le temps liturgique, que les Pères ont amplement exploitées. Spécialement dans le cycle mobile où la Quarantaine, l'Ascension et la Pentecôte reposent précisément sur de tels nombres.

Ainsi, pour Eusèbe de Césarée, le «passage» réalisé à Pâques ouvre-t-il le temps cosmique sur sa fin dans le «Sabbat des sabbats», puisque le nombre 50 dépend du nombre 7 ( $7 \times 7 + 1$ ). La Quarantaine des labeurs ascétiques étant mise en correspondance avec les six jours réservés aux œuvres (cf. les six jours de la Création), l'unité qu'il faut ajouter au nombre 6 pour parvenir à la perfection et au repos du septénaire, apparaît par conséquent analogue à la dizaine qu'il faut ajouter au nombre 40 pour compléter la cinquantaine. En effet, dans le symbolisme numérique, la multiplication selon les puissances de dix ne signifie pas une augmentation quantitative, mais représente plutôt le passage à un degré de perfection supérieure :

Car, dix est le nombre le plus achevé de tous ; des nombres, la première et la plus parfaite unité, et il est proche de la perfection<sup>42</sup>.

39. Cf. supra p. 149.

40. Sur le thème de l'union des hommes à la danse des Anges, voir en particulier : GRÉG. NYSSE, *Virg.* II, 3, SC 119, 259, *Cant.* XII, PG 44, 1033 ; *Inscript. Ps.* II, 5, PG 44, 508, et autres réfs. dans E. BERTAUD, «Danse», *DSp.* III, 22-37. Sur les rapports de la danse et de la liturgie, cf. O. CLÉMENT, *Transfigurer le temps*, p. 40sv. ; E. THÉODOROU, «La danse sacrée dans le culte chrétien et plus spécialement dans la famille liturgique byzantine» dans *Gestes et Paroles dans les diverses familles liturgiques* (SÉtL 24, 1977), Rome 1978, p. 285-300.

41. Ce thème de la résorption de la multiplicité dans l'unité au moyen de la danse (c.a.d. le mouvement mesuré et rythmé par le nombre) est d'origine néo-platonicienne et se fonde sur le rite du «chœur cyclique» de la Grèce antique, cf. «Cyclicus Chorus» dans DAREMBERG, *Dict. des Antiquités grecques et romaines*, Paris 1899, I, 2, 1691-1693 et le texte très important de PLOTIN, *Ennéades* VI, IX, 8, 35-45, éd. tr. E. Bréhier, Paris 1960, p. 183-184.

42. GRÉG. NAZ. *Disc.* 45, 14, PG 36, 641C. La dizaine peut aussi représenter l'unité envisagée dans son aspect dynamique (ex. les dix commandements), ou désigner l'extension indéfinie du temps : *Car mille ans sont à tes yeux comme le jour d'hier*, Ps 89, 4. Ce second aspect de la dizaine apparaît surtout dans l'usage symbolique des puissances de dix, comme mille : «Mille est placé comme perfection de tous les nombres», GRÉGOIRE LE GRAND, *Moralia sur Job* IX, 3, PL 75, 850A.

Les dix jours que l'on ajoute à la « Quarantaine de joie » du temps pascal, signifient donc que l'on passe alors au-delà des limites du temps, représenté par le nombre six et le Carême, pour atteindre l'impassibilité de l'éternité et du « sabbat spirituel »<sup>43</sup>. Ces deux parties du cycle mobile transposent sur le plan de l'année le symbolisme à la fois spirituel et cosmologique de la semaine de la Création.

Cette dimension de dépassement du temps cosmique, révélée par la seconde partie du cycle mobile, a été exprimée de manière très complète par Grégoire Palamas à partir de l'analogie entre la cinquantaine et l'ogdoade :

La grâce de l'Esprit a institué qu'avant ces jours (de la Pentecôte) nous passions la sainte Quarantaine dans le jeûne, la veille, la prière et la pratique de toutes les vertus. Car, par les quarante jours, elle montrait que la vie, en ce siècle, de ceux qui sont sauvés ne doit être autre que le repentir et une conduite agréable à Dieu. Par cette cinquantaine qui la suit et que nous traversons maintenant, elle a montré l'héritage, la détente et le repos de ceux qui ont vécu avec zèle pour Dieu.

Aussi cette Quarantaine conserve-t-elle le souvenir des souffrances salvatrices du Seigneur et reçoit (l'ordre) de rompre le jeûne après le septième jour (*i.e.* le grand Samedi). Alors que cette Cinquantaine renferme son transfert au ciel, la descente et le don du Saint-Esprit. Car ce siècle-ci est septénaire et composé des quatre saisons, des quatre directions et des quatre éléments et de ceux qui communient par leurs œuvres à la Passion du Christ. Il est suivi de la fête de la Pentecôte qui commence au huitième (jour) et tire son nom du nombre huit, dépassant la vénérable hebdomade et le quaternaire, elle atteint, par la Résurrection du Seigneur et l'Ascension qui la suit, la résurrection future du genre humain<sup>44</sup>.

---

43. Selon MAXIME LE CONFESSEUR, il y a quatre sortes de sabbats : le « sabbat » qui est « l'impassibilité de l'âme rationnelle qui a totalement rejeté par la pratique les marques du péché » *Cent. Théol.* I, 37, PG 90, 1097 ; puis « les sabbats » symbolisant le degré de la contemplation « naturelle » des *logoi* ou principes des créatures (id. 38) ; vient ensuite le « sabbat des sabbats » ou degré de la théologie mystique, de l'extase en Dieu seul (id. 39). Enfin, il est un sabbat supérieur à ceux-ci, le « sabbat de Dieu » ou « aboutissement en Lui de toutes les créatures » lorsque le temps aura accompli sa course (id. I, 47, PG 90, 1100). Un peu plus loin, il reprend son interprétation de manière plus générale en affirmant que l'intellect (*noûs*) observe le sabbat spirituel après être passé par les cinq jours de la Pratique des vertus (*i.e.* la Quarantaine) (id. I, 53, PG 90, 1101). Ayant ainsi accompli tout ce qui est soumis au temps, il peut parvenir à la contemplation de ce qui est au-delà des êtres dans une durée transfigurée, « les âges des âges » (id. I, 54, 1104). Celui qui se sera ainsi reposé dans la contemplation de Dieu le 7<sup>e</sup> jour ressuscitera mystiquement le 8<sup>e</sup> jour pour la déification achevée dans le Royaume (id. I, 60, 1105). Les nombres 7, 8 et 50 représentent donc les différents aspects de l'impassibilité (*apatheia*) acquise à l'issue de la Pratique des vertus (6 et 40).

44. GRÉG. PALAMAS, *Hom. XIX sur la Samaritaine*, PG 151, 2493D, cf. aussi *Hom. XXV*, PG 151, 329BC ; *Hom. XXXIV*, PG 151, 428B.

Le Pentecostaire est donc un cycle orienté sur l'éternité, puisqu'il est articulé sur l'ogdoade, nombre de la Résurrection<sup>45</sup>. Il est composé de huit semaines pendant lesquelles on chante successivement tous les offices sur l'un des huit tons, de manière à compléter le cycle de l'*Octoèque* le Dimanche de Tous les Saints. Ce cycle des tons musicaux, consigné dans le *Paraclitique*, continuera en dehors du cycle mobile et va circonscrire la totalité de l'année liturgique en la faisant dépendre, d'une certaine manière, de Pâques<sup>46</sup>.

Pour les raisons évoquées plus haut à propos du cycle hebdomadaire, pendant le Pentecostaire les dimanches sont comptés à partir de Pâques considéré comme le premier d'entre eux, de sorte que le dimanche de la Pentecôte est célébré après sept semaines (7x7 jours), mais il est le huitième dimanche après Pâques. Il est donc à la fois le cinquantième jour et le huitième dimanche : le nombre cinquante étant au cycle annuel ce que le nombre huit est à la semaine.

Car sept multiplié par lui-même donne cinquante jours moins un, et ce dernier, nous le prenons au siècle futur, qui est la fois huitième et premier ou, plus exactement, il est un et éternel. Car c'est là-haut que nos âmes doivent cesser d'être soumises au sabbat de cette terre, afin que soit donnée *la part à sept et même à huit* (Eccl. 11, 2)<sup>47</sup>.

La cinquantaine dépasse le septénaire, élevé au carré, comme l'ogdoade le nombre sept, par l'ajout d'une unité représentant la possibilité d'accession de la créature à l'éternité. Dans cette perspective, le temps du Triode est assimilé au septénaire et non plus au sénnaire, car il représente le temps de la préparation et de l'enchaînement au déterminisme cosmique<sup>48</sup>.

45. Cf. supra note 12, à laquelle on peut ajouter les textes fondamentaux de S. MAXIME sur le 8<sup>e</sup> jour comme synthèse du mouvement et de l'immutabilité : «Le nombre huit possède à la fois la stabilité et le mouvement : la stabilité, lorsqu'on le contemple pour lui-même... et le mouvement, lorsqu'il s'ajoute au nombre qui le précède ou à celui qui le suit... (les nombres 8, 80, 800 et 8000) manifestent l'immobilité parfaite à l'égard des passions, c'est-à-dire le retrait des passions. C'est ce qui caractérise la condition de la vie éternelle, dans laquelle les passions ne naissent pas», *Q. Thal.* 30, 36, SC 554, 287 et 293.

46. Rappelons que chaque dimanche à l'*Orthros*, on chante 8 stichères aux Laudes, 8 stichères aux Béatitudes du troisième Antiphone de la Liturgie et que, dans les monastères stoudites, on chantait 8 stichères aussi aux Psaumes du Lucernaire le Samedi soir.

47. GRÉG. NAZ. *Disc.* 41, 2, SC 358, 317-319. Cf. aussi BASILE, *Saint-Esprit* 27, 56, SC 17bis, 487 et AUGUSTIN, *Ep.* 55, 28, PL 33, 218. La source de cette doctrine est probablement PHILON D'ALEXANDRIE, *De Spec Leg.* I, 177, éd. Daniel 340-342, cf. K. STAEBLE, *Die Zahlenmystik bei Philo von Alexandria*, Leipzig-Berlin 1933, p. 50-52.

48. «Lorsque ce temps fluant et passager cessera, le monde de la génération et de la corruption n'existant plus, alors cessera complètement aussi l'hebdomade qui mesure ce temps et l'ogdoade lui succédera qui est le siècle futur», GRÉG. NYSSE, *Inscript. Ps.* II, 5, éd. Jaeger, Leiden 1962, p. 83 = PG 44, 504-505 ; et -, *In Sextum Ps.*, éd. Jaeger, idem, p. 189 = PG 44, 612A. Le sabbat étant symboliquement la fin de la première création, le dimanche ou 8<sup>e</sup> jour est le principe de la seconde

#### 4. LE SEPTÉNAIRE

Le nombre sept, dans son aspect positif, a généralement été considéré comme le nombre même de la perfection<sup>49</sup> puisque Dieu, après avoir achevé son œuvre de création en six jours, retourna à son repos, c'est-à-dire à l'immutabilité qu'il n'avait jamais véritablement quittée, le septième jour<sup>50</sup>. Dans les choses créées, la présence du nombre sept désigne, par conséquent, la diffusion de la présence divine et la beauté en tant qu'elle est à la fois expression de sa Sagesse et retour vers le Principe. Selon un point de vue complémentaire et plus contingent, surtout lorsqu'on considère le dépassement du septénaire dans l'ogdoade, le nombre sept apparaît aussi comme le symbole même du temps cyclique :

La réalité du temps est circonscrite dans la réalité de sept jours. C'est pourquoi lorsque nous mesurons le temps avec les jours, partant d'un jour et fermant le nombre avec le septième, nous revenons à un jour, mesurant toute l'étendue du temps par le cycle des semaines jusqu'à ce que les choses mobiles étant passées et le flux du devenir s'étant arrêté, viennent comme dit l'Apôtre, les choses qui ne sont plus agitées, que n'atteignent ni l'altération ni le changement, cette création-là demeurant toujours semblable à elle-même dans les siècles successifs<sup>51</sup>.

---

création, Ps ATHANASE, *Sur le sabbat et la circoncision*, 1, PG 28, 133 ; BASILE, *Saint-Esprit* 27, 56, SC 17bis, 484-486 ; J. CHRYS., *Componction* II, 4, PG 47, 415.

49. Énumération des allusions scripturaires au nombre 7 dans GRÉG. NAZ. *Disc. 41*, 3-4, SC 358, 319-323. «N'étant ni engendrée ni génératrice, elle (l'hebdomade) demeure immuable. Or la création est dans le mouvement. Seul demeure sans être moteur ni mobile le Maître de l'univers dont on peut dire avec raison que l'hebdomade est l'image» PHILON ALEX., *De la création du monde*, 100, éd. Arnaldez, Paris 1951, p. 205. Cf. STAEHLE, op. cit., p. 16-20 ; LUNEAU, op. cit., p. 43. Pour un écrit attribué à S. ATHANASE, 7 revient à 10, donc à l'unité, *Quest. Antiochus* 54, PG 28, 529C.

50. Le «repos de Dieu», qu'imitaient les juifs le 7<sup>e</sup> jour en s'abstenant de toute œuvre de production, est le prélude du «repos en Dieu» qu'accomplissent les chrétiens par l'*apatheia*, cf. supra n. 43 ; LUNEAU, op. cit., index p. 439 et particulièrement PHILON, *Leg. alleg.* I, 2-3, 20 et 28 ; *De Spec. leg.* II, 55 ; *Quest. in Gen.* II, 27, III, 38 ; *De Opif. mundi* 13.

51. GRÉG. NYSSE, *In Sextum Ps*, éd. Jaeger, p. 188-189 = PG 44, 1093C. Dans la durée, le septénaire représente une diffusion de l'unité convenant aux conditions de la multiplicité. «Plus importante peut-être est la raison qui nous est transmise par les traditions secrètes, à savoir que Dieu qui a créé le temps, lui a donné les intervalles des jours comme mesure et signe, le mesurant par l'hebdomade, établit que l'hebdomade, revenue toujours sur elle-même, marque la mesure du temps. L'hebdomade à son tour constitue un seul jour en revenant sept fois sur elle-même. C'est là la forme cyclique qui a son commencement et sa fin en elle-même. Or le propre de l'*aiôn* (l'âge ou l'éternité) est de revenir sur lui-même et de ne jamais finir. C'est pourquoi le principe du temps est appelé non le jour mais Jour, afin de marquer par sa désignation sa parenté avec l'*aiôn*. Présentant le caractère d'unicité et d'incommunicabilité, il est appelé proprement et convenablement un», BASILE, *Hexaem.* II, 8, SC 26bis, 180-183. Sur les sens de *aiôn* cf. JEAN DAMAS., *Foi Orth.* II, 1 (15), SC 535, 221-225.

Le cycle du Carême, composé des six semaines de jeûne et de la Grande Semaine, signifie donc l'enchaînement à la «roue des sept jours»<sup>52</sup> et la préparation au dépassement même du temps. Il condense et récapitule symboliquement l'extension totale de la durée pour l'amener vers le huitième jour et la résurrection.

Du fait de sa place éminente dans l'Écriture, le nombre sept a été associé par les Pères à l'Ancien Testament alors que le huit l'était au Nouveau<sup>53</sup>; ce qui correspond bien aux conclusions que l'étude du cycle des lectures nous avait permis de tirer : avant Pâques, dans le temps septénaire, on lit l'Ancien Testament, alors qu'après la Résurrection, dans le temps transfiguré par le huitième jour, on ne lit que le Nouveau Testament<sup>54</sup>.

Lorsqu'il est envisagé selon ce sens, le septénaire peut aussi impliquer une nuance de pénitence et de réconciliation, car, d'après saint Basile : «l'Écriture donne toujours comme limite à la rémission des péchés un nombre septénaire»<sup>55</sup>. Dans le *Livre de Daniel*, par exemple, le roi Nabuchodonosor doit demeurer «abattu» pendant sept âges, comme l'arbre dont il rêva, et il ne pourra retrouver sa puissance à l'issue de cette période que s'il reconnaît que la souveraineté véritable appartient à Dieu<sup>56</sup>.

Cette interprétation pénitentielle du nombre sept s'applique tout spécialement au Carême, qu'on peut dès lors définir comme *une concentration du temps, qualifiée et orientée par le repentir*. Comme l'écrivait Jean d'Athènes à propos des sept semaines de jeûne :

Afin que nous adoptions une conduite sûre et impeccable grâce à ce vénérable septénaire des jeûnes. Car l'hebdomade, toujours tournant et revenant comme un signe qui se circonscrit en se roulant de lui-même à lui-même, achève ce siècle septénaire<sup>57</sup>.

## 5. LE PROBLÈME DE LA HUITIÈME SEMAINE DE JEÛNE

Pendant la période qui s'étendit de l'extension du jeûne de la Grande Semaine à la fixation du Carême orthodoxe actuel, l'évaluation de la durée du Carême a beaucoup variée. Comme le montrent les témoignages de Socrate et Sozomène,

52. AUGUSTIN, *Ennar. in. Ps XI*, 9, PL 35, 139. Celui-ci écrivait ailleurs : «Ce nombre sept signifie la consommation du temps, car le temps, pour toute son étendue, est circonscrit dans l'espace de sept jours» *Tract. in Ioann.* 122, 6, PL 35, 1960.

53. HILAIRE DE POITIERS, *Instr. in Psalm.* 12, CSEL 22, 14, JÉROME, *Sur Michée V*, 6, PL 25, 1201 ; – *Sur Éz.* XL, 5 et 28, PL 25, 379 et 389 ; AUGUSTIN, *Enn. in Psalm.* 150, 1, PL 37, 1960

54. Cf. supra p. 182.

55. BASILE, *Ep.* 260, 3, éd. Courtonne III, 107.

56. Dn 5, 20-34 et aussi Lv. 13, 4 ; 14, 38, 15, 13 ; I Sam 31, 13, etc.

57. Cité dans le florilège patristique joint au traité *Sur les Saints Jeûnes* de JEAN DAMASCÈNE, PG 95, 75A.

au IV<sup>e</sup>-V<sup>e</sup> siècle, la durée du jeûne différait fort d'une région à l'autre, selon que l'on comptait ou non les jours non jeûnés, ou encore si l'on incluait la semaine de la Passion dans le Carême<sup>58</sup>. Ainsi, selon ces historiens, dans les provinces d'Occident comptait-on les quarante jours en les faisant terminer le Grand Vendredi<sup>59</sup>. Pourtant, l'histoire de la naissance de cette période de jeûne avait imposé de distinguer nettement les deux périodes : Carême/Grande Semaine, comme on a pu le remarquer également à propos de la structure du système des lectures<sup>60</sup>.

La Quarantaine se termine à la fête des Palmes. Car, nous jeûnons en cette Grande Semaine à cause de la Passion du Seigneur et de Pâques et non à cause de la Quarantaine<sup>61</sup>.

On jeûne bien dans les deux périodes, mais pendant le Carême il s'agit d'un jeûne « ascétique » de purification et de lutte contre les passions, alors que dans la seconde il s'agit d'un jeûne « eucharistique » préparant à la communion pascale et ordonné à la dimension christologique de la Semaine Sainte.

À Jérusalem, au IV<sup>e</sup>-V<sup>e</sup> siècle, d'après le *Lectionnaire arménien*, on distinguait nettement « les six semaines de la Quarantaine » de la Semaine de la Passion<sup>62</sup>, de sorte que le Carême se terminait, comme actuellement dans le rite byzantin, le vendredi de la sixième semaine, juste avant le Samedi de Lazare.

Cependant, selon le point de vue qui était adopté, on pouvait parler dès le IV<sup>e</sup> siècle, soit des « sept semaines »<sup>63</sup>, soit des « quarante jours » du Carême<sup>64</sup>, ces deux nombres étant considérés comme complémentaires.

58. SOCRATE, *Hist. eccl.* V, 30-41, SC 505, 227-229 ; SOZOMÈNE, *Hist. eccl.* VII, 10, PG 67, 1477 ; A. BAUMSTARK, *Liturgie comparée* p. 216 ; E. VACANDARD, « Les origines du Carême », p. 131sv. ; T. J. TALLEY, *Origines de l'année liturgique*, p. 235-244.

59. SOCRATE *ibid.* ; SOZOMÈNE, *ibid.* On comptait ainsi les 40 jours jusqu'au soir du G. Je. et le Tri-duum était assimilé à un seul jour cf. CALLEWAERT, « Carême », *DSp*, II, 133.

60. Cf. *supra* p. 9sv & 181sv. D'après les *Const. Apost.*, la différence de nature entre le jeûne du Carême et le jeûne de la Grande Semaine devait être marquée par une courte rupture du jeûne entre les deux : « Après ces jours, arrêtez le jeûne et commencez la sainte semaine de la Pâque, où vous jeûnerez tous avec crainte et tremblement (ἀπονηστεύσαντες ἄρξασθε τῆς ἁγίας τοῦ πάσχα ἑβδομάδος), V, 13, 4, SC 329, 247. Cf. A. RAHLFS, *op. cit.*, p. 97.

61. (Ps) ANASTASE LE SINAÏTE, *Quest.* 64, PG 89, 664A. Outre le texte des *Const. Apost.* cité ci-dessus, cette nette distinction entre Carême et Grande Semaine se retrouve notamment chez JEAN CHRYS., *Hom. XXX sur Gen.*, I, PG 55, 273 ; cf. textes de Chrysostome et Épiphane cités dans JEAN DAMAS., *Saints Jeûnes*, PG 95, 73.

62. Éd. A. Renoux, PO 36/2, 141-390. Cf. A. RAHLFS, 81 et 95. S. VERHELST soutient qu'il existait à Jérusalem plusieurs systèmes concurrents de six, sept et dix semaines, et que la fixation de la huitième semaine aurait été influencée par une tradition judéo-chrétienne, « Histoire ancienne de la durée du carême à Jérusalem », p. 30-40, 47-48.

63. SYMÉON MÉTAPHRASTE paraphrase de BASILE, *Sur la doctrine et l'avertissement* II, 1, PG 32, 1133C.

64. GRÉG. NAZ. *Disc.* 40, 30, SC 358, 267. JEAN DAMASCÈNE fait allusion à ces deux exemples pour évoquer la difficulté d'évaluer exactement la durée du jeûne, *Saints Jeûnes*, 3, PG 95, 68C.

Considérons ensuite pour quelle raison le jeûne de quarante jours est accompli en sept semaines. Il n'est aucunement surprenant qu'il soit appelé Quarantaine, mais il comprend une (raison) mystique plus subtile. Car le nombre sept apparaît comme (un nombre) parfait et sacré qui nous accorde d'accomplir nos saints combats pendant sept fois sept jours<sup>65</sup>.

Mais à partir du IV<sup>e</sup> siècle, alors que le Carême s'instaurait à peine, on eut de plus en plus le souci de donner une dimension christologique à ce jeûne complémentaire du « jeûne de Pâques » et de le faire correspondre aux quarante jours que le Christ passa au désert. Dans des régions comme celle d'Antioche, où l'on ne comptait que les jours effectivement jeûnés, le patriarche Sévère étendit le jeûne à huit semaines (8x5 jours de jeûne = 40 jours)<sup>66</sup> et développa le symbolisme numérique dans un sens nouveau : par les huit semaines, nombre de la Résurrection, mais aussi nombre des huit « logismoi » ou « pensées de malice », on purifie les cinq sens, c'est-à-dire toutes les occasions de péché et par là l'homme entier en tant qu'il entre en relation avec le monde corporel.

En effet, ceux qui purifient huit fois ces cinq sens par le moyen desquels le péché se procure une entrée – je veux dire l'ouïe, la vue, le toucher, le goût et l'odorat – jeûnent quarante jours afin d'atteindre le jour bienheureux, ce jour huitième et premier, car le nombre de cinq en revenant huit fois achève le nombre de quarante<sup>67</sup>.

À Jérusalem, la pèlerine gauloise Égérie témoignait dès la fin du IV<sup>e</sup> siècle d'une durée de huit semaines pour le Carême. Il ne s'agissait pas cependant d'une semaine supplémentaire, mais de l'évaluation de la durée de la Quarantaine à partir des jours effectivement jeûnés<sup>68</sup>.

À Constantinople, on gardait toutefois l'usage de compter les périodes et non les jours de jeûne, c'est-à-dire d'inclure les samedis et les dimanches non jeûnés dans le comput du Carême, de sorte qu'il n'était pas nécessaire d'ajouter une semaine supplémentaire pour compléter le nombre de quarante jours. Jusqu'à nos jours, la durée du Carême orthodoxe reste définie selon ce système : cinq semaines de sept jours plus une semaine de cinq jours (puisque le Carême se termine le vendredi de la sixième semaine) :  $5 \times 7 \text{ j.} = 35 \text{ j.} + 5 \text{ j.} = 40 \text{ j.}$

65. ANASTASE D'ANTIOCHE cité dans JEAN DAMAS., idem, PG 95 76AB.

66. Les trois textes sont cités dans JEAN DAMAS., idem, PG 95, 76B-77A, et analysés par RAHLFS, 100-101. Le dossier complet des textes sur cette question de l'introduction de la huitième semaine se trouve chez F. X. FUNK, « Die Entwicklung des Osterfestes », p. 270-272 ; cf. aussi KARABINOV, 15-20, et J. GETCHA, *Le Typikon décrypté*, p. 171-173.

67. SÉVÈRE D'ANTIOCHE, *Homélie cathédrale XV*, 15, PO 38,2, Turnhout 1976, p. 428-429, cité dans JEAN DAMAS., idem, PG 95, 76C.

68. ÉGÉRIE, *Journal de voyage*, 27, SC 296, 257-259 ; RAHLFS, 101 ; TALLEY, 189-190. J. GETCHA (op. cit., p. 170) et S. VERHELST (art. cit. p. 44-45) estiment qu'au début du V<sup>e</sup> s., on serait passé en Palestine à un jeûne de sept semaines, pour correspondre à la dîme de l'année, mentionnée par Cassien, .

Après le Concile de Chalcédoine (451), la huitième semaine, qui avait été ajoutée en Égypte aux six semaines primitives du jeûne<sup>69</sup>, devint une particularité spécifique des antichalcédoniens qui jeûnaient très strictement la huitième semaine avant Pâques, afin de se démarquer des orthodoxes<sup>70</sup>, et qui sanctionnèrent officiellement cet usage déjà ancien au VII<sup>e</sup> siècle<sup>71</sup>. C'est probablement pour se concilier les opposants à Chalcédoine, qu'à la suite de sa victoire sur les Perses (630), l'empereur Héraclius tenta d'imposer une semaine de jeûne supplémentaire dans tout l'Empire, mais cette pratique fut rapidement abandonnée<sup>72</sup>. Une telle appropriation confessionnelle d'une coutume qui n'exprimait primitivement qu'une différence locale de point de vue sur le Carême, suscita de vives controverses, particulièrement en Palestine. C'est à cette occasion que saint Jean Damascène composa son traité *Sur les Saints Jeûnes*, dans lequel il parle d'une querelle qui s'est « élevée jusqu'au ciel »<sup>73</sup>, et il joint à une exhortation à la paix entre les deux partis un dossier de citations patristiques fort précieux sur la question. Selon l'auteur des *Questions et réponses* attribuées à Anastase le Sinaïte, ceux qui jeûnent huit semaines transgressent le nombre sacré de la Quarantaine (car l'auteur se fonde sur le comput syro-antiochien ancien) et surtout se joignent à l'hérésie des jacobites, des arméniens, et même des ariens<sup>74</sup>.

Cette question de la huitième semaine et de l'harmonisation des deux systèmes de comput, qui posait désormais problème à une Église orthodoxe de plus en plus centralisée (on approchait en effet de la période de la synthèse des traditions liturgiques de Palestine et de Constantinople), fut résolue par la transformation de la huitième semaine de jeûne en une semaine préparatoire au Carême<sup>75</sup> : l'actuelle semaine de la Tyrophagie. À Jérusalem, on jeûnait jusqu'au soir pendant cette semaine, comme auparavant ; mais à Constantinople, on insista pour qu'il ne s'agisse pas d'un jeûne complet, semblable à celui des hérétiques. On accorda donc la dispense de laitages, dont un Canon attribué au patriarche Nicéphore de Constantinople (806-815) imposa plus tard la consommation obligatoire pendant toute la semaine, afin d'affirmer nettement la rupture avec l'usage des antichalcédoniens<sup>76</sup>.

69. Cf. RAHLFS, 85sv. Selon T. J. TALLEY (p. 210-212), le jeûne de six semaines à l'imitation du séjour du Christ au désert était pratiqué dès le III<sup>e</sup> siècle à Alexandrie, après la Théophanie, et, même après son déplacement comme jeûne préparatoire à Pâques, il a été conservé dans l'Église copte.

70. RAHLFS, 87.

71. RAHLFS, 99.

72. KARABINOV, 24 ; GETCHA, 171. Selon S. VERHELST, se référant à un texte du patriarche Eutychès d'Alexandrie, ce jeûne aurait plutôt été institué en expiation du massacre des Juifs commis à l'occasion du retour de la Croix, « Histoire ancienne », p. 46-47.

73. JEAN DAMAS., idem, 3, PG 95, 68B, cf. V. KONTOUMA-CONTICELLO, « La Quarantaine hiérosolymitaine dans le *De sacris ieiuniis* de Jean Damascène ».

74. Ps. ANASTASE LE SINAÏTE, *Quest et Rép.* 64, PG 89, 661C-664B.

75. Προνήστιμος ἑβδομάς, cf. RAHLFS, 104sv. ; VERHELST, 41.

76. « Sur le mercredi et le vendredi de la Tyrophagie, le 4<sup>e</sup> Canon [33<sup>e</sup> Canon dans RP IV, 430] de notre saint Père Nicéphore archevêque de Constantinople prescrit ainsi : « Les mercredi et vendredi

L'institution de la semaine de la Tyrophagie fut le point de départ des développements ultérieurs de la période préparatoire, sur laquelle nous reviendrons. Elle apparaît aussi comme un compromis entre les deux manières d'évaluer la durée du Carême et le symbolisme des nombres que celles-ci véhiculent. Bien que la tradition orthodoxe n'ait pas retenu le symbolisme du nombre huit appliqué à la Quarantaine, afin de pouvoir le réserver à la période du Pentecostaire, il en reste toutefois certaines traces dans la structure du Triode. Ainsi la fête de la Croix ou la Mi-Carême, qui était autrefois célébrée le mercredi de la quatrième semaine uniquement, s'étendit virtuellement à toute cette semaine et apparaît dès lors comme le centre d'un cycle de huit semaines, circonscrit par le système des lectures, qui commence à la Tyrophagie<sup>77</sup>.

## 6. LA QUARANTAINE

Tant la contemplation de la nature que l'Écriture révèlent la valeur éminente du quaternaire. De manière très générale, celui-ci désigne la fixité, l'équilibre d'un être quelconque, envisagé selon son développement existentiel et non pas dans sa relation « verticale » à sa cause. Dans l'ordre géométrique, le nombre 4 est illustré par le carré qui est la figure la plus opposée au cercle, image à la fois de la mobilité et de l'unité. C'est pourquoi il implique l'idée de stabilité ou, selon les auteurs du Moyen Âge latin, forme une « solidatis perfectio »<sup>78</sup>. Ce nombre s'inscrit dans l'organisation cosmique, par les quatre éléments, les quatre points cardinaux, les quatre saisons<sup>79</sup>, mais il peut aussi signifier l'harmonie divine ou la dimension spirituelle présente dans les réalités de ce monde : les quatre fleuves

---

de la Tyrophagie les moines doivent jeûner et après la célébration des Présanctifiés ils doivent manger du fromage et des œufs", pour réfuter ainsi l'hérésie des jacobites et des tétratides», ANASTASE DE CÉSARÉE dans l'Appendice du *Typ. Sab.* 494 (565). Les jacobites étaient les monophysites disciples de Jacques Baradée évêque d'Édesse († 578), qui ordonna dans tout l'Orient des milliers de prêtres et fut le fondateur de l'église dénommée désormais jacobite (*DHGE* 26, 626); tandis que les tétradites étaient les monophysites qui suivaient le patriarche d'Alexandrie Damien (578-605) qui, pour s'être opposé de manière excessive au trithéisme de Jean Philoponos, était tombé dans une sorte de sabelianisme, juxtaposant l'essence commune aux trois Hypostases (*DTC* 4, 39; 10B, 2248). Dans les *Typika* néo-sabaïtes à partir du XIV<sup>e</sup> s., comme on ne célèbre plus les Présanctifiés pendant la semaine de la Tyrophagie, cette consommation de laitages est prescrite « après les Vêpres », J. GETCHA, 172. Sur cette prescription de la semaine de la Tyrophagie, voir aussi THÉOD. STOUD., *Cat. Chron.* 8, PG 99, 1700 AB, et RAHLFS, 87 et 94.

77. Cf. RAHLFS, 97.

78. Cf. H. DE LUBAC, op. cit., p. 25sv. « Car ce qui est carré reste toujours stable et le même en toutes ses parties, de même le parfait en tout lieu et en tout temps demeure immobile », DURAND DE MENDE, *Rationale divinatorum officiorum* VI, II, 15; cf. aussi HOPPER, op. cit., p. 83sv.

79. Relevons notamment à l'égard du temps cette remarque : « Le quaternaire est désigné à cause des quatre temps et de ce qui est soumis au temps, puisque l'année comme le monde est divisée en quatre parties » HUGUES DE SAINT-VICTOR, *De Scripturis et scribtoribus sacris* XVI, PL 175, 23. Dans le domaine moral les quatre vertus cardinales assurent une même fonction d'harmonisation que dans

du Paradis, les quatre évangiles, les quatre sens de l'Écriture, les quatre vertus cardinales, etc.

Il n'est pas admissible, déclare saint Irénée, qu'il y ait plus de quatre évangiles, ni moins de quatre non plus. Puisqu'il y a quatre régions du monde dans lequel nous sommes et quatre vents des points cardinaux (...) D'où il appert que le Verbe artisan de l'univers, lui qui est assis sur les chérubins et maintient tout ensemble, une fois manifesté aux hommes, nous a donné l'Évangile sous quatre formes, Évangile que maintient cependant un seul Esprit (...) Les chérubins ont en effet quatre figures et ces figures sont les images de l'activité du Fils de Dieu<sup>80</sup>.

Le quaternaire désigne donc l'extension d'un état, et suggère aussi son rassemblement et sa fixation dans l'unité qui l'organise, car il est au fond un symbole créé de l'immutabilité divine :

Ces (quatre) vertus manifestent en effet la divine décade de l'âme et comprennent l'autre bienheureuse décade des commandements, car la tétrade est décade en puissance puisqu'elle est construite en avançant en une suite à partir de la monade. Et, inversement, elle est elle-même une monade puisqu'elle embrasse le bien – il est partagé sans être séparé – en se condensant en une unité et qu'elle montre, en elle-même, le caractère simple et indivisible de l'action divine. C'est par ces vertus que l'âme a énergiquement préservé de toute attaque le bien qui lui appartient et qu'elle a courageusement refoulé comme mauvais ce qui lui est étranger, [ce qu'elle a pu faire] parce qu'elle a un intellect raisonnable, une sagesse prudente, une contemplation active, une connaissance vertueuse et une connaissance sans oubli, tout ensemble très fidèle et très infaillible et qu'elle a offert à Dieu les effets avec les causes et les opérations unies avec prudence aux puissances. C'est à ce prix qu'elle a acquis la divinisation qui produit la simplicité<sup>81</sup>.

Comme on le verra plus bas, ce double symbolisme du nombre 4 a été assumé par le Christ sur la Croix et prend donc désormais une signification directement liée à la Rédemption<sup>82</sup>.

Au plan plus contingent du symbolisme cosmique, lorsqu'on applique le quaternaire à la temporalité sous la forme des quatre saisons, il révèle le caractère ordonné et cyclique de l'année, ainsi que l'analogie entre le temps et l'espace

---

le domaine cosmique, elles rythment le corps sur l'harmonie divine selon AUGUSTIN, *De Musica* VI, 15, 15, PL 32, 1188-1191.

80. IRÉNÉE DE LYON, *C. Hérésies* III, XI, 8, SC 211, 150-161.

81. MAXIME CONF., *Mystagogie* 5, PG 91, 680AB, tr. L. Charpin-Plois, «Les Pères dans la foi», Paris 2005, p. 100-101.

82. Sur la dimension cosmique de la Croix, voir infra p. 460sv.

(4 saisons – 4 point cardinaux). Mais on peut le transposer aussi au plan historique dans son ensemble sous la forme de la doctrine des quatre Âges du monde qui, particulièrement développée en Extrême-Orient et connue de l'Antiquité grecque, s'est transmise au christianisme, surtout dans l'Occident médiéval<sup>83</sup>. La périodisation de l'histoire en quatre Âges permet de lui donner ainsi une mesure, de la « rythmer » et de la considérer comme une expression de la sagesse divine. Les quatre Âges apparaissent de la sorte comme autant de « directions » du temps qui viennent concilier l'apparente contradiction entre le temps linéaire de l'histoire et le temps cyclique du cosmos<sup>84</sup>.

Lorsqu'il est multiplié par 10 pour faire 40, le quaternaire paraît d'autant plus lié à l'unité et suggère de cette manière plus nettement le retour des choses à leur cause après leur déploiement dans l'existence :

C'est aussi ce nombre que l'Écriture emploie très souvent pour insinuer le mystère de la perfection dans les quatre parties du monde. Le nombre dix renferme une espèce de perfection. Multiplié par quatre il donne quarante<sup>85</sup>.

Dans l'Ancien Testament, ce nombre évoque explicitement le temps du châtimeur et de la colère divine<sup>86</sup> :

... et vos fils paîtront dans le désert pendant quarante ans et ils porteront votre fornication jusqu'à ce que vos carcasses soient consumées dans le désert. Selon le nombre des jours pendant lesquels vous avez exploré la terre, quarante jours, un jour pour une année, vous porterez vos péchés quarante ans et vous connaîtrez mon ardente colère<sup>87</sup>.

83. Cf. A. LUNEAU, op. cit., p. 49-53, 85sv, 357sv. etc. Sur la tradition des quatre Âges du monde (*yuga*) dans la cosmogonie indienne, voir M. ÉLIADÉ, *Le mythe de l'éternel retour* Paris 1969<sup>2</sup>, –, *Images et symboles*, chap. 2 « Symbolismes indiens du temps et de l'éternité », Paris 1952. Les cinq races successives, présentées par HÉSIODE dans *Les travaux et les jours* sont réduites à trois chez PLATON, *République* (III, 414b-415e), pour devenir la doctrine des quatre âges (d'or, d'argent, d'airain et de fer) chez OVIDE, *Métamorphoses*, I et VIRGILE, *Géorgiques* I, 125-159 ; cf. J. F. VERNANT, *Mythe et pensée chez les Grecs. Études de psychologie historique*, Paris, 1996<sup>2</sup>, p. 19-47, 48-85 et 86-106.

84. Un aspect essentiel du symbolisme du temps liturgique chez les liturgistes médiévaux, tel DURAND DE MENDE (*Rationale divinatorum Officiorum* VI, 1, 1-12) – qui est à cet égard assez proche de Syméon de Thessalonique – consiste à établir un système de correspondances entre les 4 saisons de l'année solaire, les 4 époques de l'année liturgique et les 4 Âges du monde. L'extension complète de l'histoire se trouve ainsi récapitulée dans l'année liturgique.

85. AUGUSTIN, *De Trinitate* IV, VI, 10, PL 42, 895.

86. Étude des principaux textes scripturaires sur le nombre 40, J. DANIELOU, « Le symbolisme des 40 jours », *LMD* 31 (1952), p. 19-23 et V. LARRANAGO, *L'Ascension de Notre Seigneur dans le Nouveau Testament*, Rome 1933, p. 602-628.

87. Nb 14, 33-34 ; cf. aussi Nb 32, 13 ; Éz 4, 6 ; 29, 11-13 ; et surtout les 40 jours du Déluge (Gn 7, 4, 12 et 17) qui ont prêté à de nombreuses exégèses allégoriques, ex. : « De même que le Déluge a purgé le monde des hommes pervers, de même le microcosme est purgé par la pénitence », (Ps) AMBROISE DE MILAN, *Serm.* 23, PL 17, 649.

Les quarante jours du déluge ou les quarante ans dans le désert représentent tous deux symboliquement le « temps de l'épreuve », le délai laissé par Dieu à la liberté créée, pour que l'homme travaille à son salut et se prépare à recevoir la grâce. L'exil de quarante jours ou de quarante ans est au fond moins un châtement qu'une pédagogie et la marque du respect souverain de Dieu pour la liberté de sa créature. Dans le désert, dénués de tout secours, les hommes pourront ainsi apprendre à se mesurer eux-mêmes et à apprécier le secours divin :

Et tu te souviendras de tout le chemin par lequel le Seigneur ton Dieu t'a mené au désert, afin de t'affliger et de t'éprouver et que soit manifesté ce qui est dans ton cœur, si tu garderas ou non ses commandements. Il t'a affligé, il t'a fait éprouver la faim et t'a nourri de la manne que tes pères n'avaient point connue, afin de t'apprendre que l'homme ne vit pas seulement de pain, mais que l'homme vivra de toute parole qui sort de la bouche de Dieu.<sup>88</sup>

À l'issue de cette épreuve, ils pourront entrer dans la Terre Promise et connaîtront la plénitude de la joie qui vient de la réconciliation avec Dieu. Comme les quarante ans de la pérégrination du peuple au désert, on pourra aussi considérer les quarante jours du Carême dans cette perspective positive de « préparation » et de mise à l'épreuve. Plutôt qu'à un châtement divin, ils ne se rapporteront alors plus directement aux jeûnes de Moïse et d'Élie qui les ont disposés à être témoins de la théophanie. Il s'agit donc d'une période de séparation radicale de toute chose terrestre, dans le désert, sur le Sinaï, sur l'Horeb ou dans la cellule du moine, pour que la révélation de Dieu trouve en eux de dignes réceptacles<sup>89</sup>. La montagne du Sinaï sur laquelle est monté Moïse, comme le désert de l'Horeb vers lequel a fui Élie, évoquent selon deux dimensions différentes des lieux de retraite, de solitude où l'homme peut se libérer des soucis et de la multiplicité des occupations du monde. De même, le chrétien doit, pendant le Carême, fuir au désert, par le jeûne et l'ascèse, et monter sur la montagne de la prière pour devenir témoin de la révélation de la gloire de Dieu le jour de la Résurrection.

Ces deux dimensions de la quarantaine correspondent respectivement aux deux aspects du jeûne que nous avons relevés dans le Triode : le jeûne pédagogique et ascétique, et le jeûne mystagogique et eucharistique préparant les fidèles à la suprême théophanie pascale. Comme on l'a noté dans le chapitre sur le jeûne, le Carême est un temps de lutte intense contre les passions, aussi convient-il alors d'imiter Moïse et Élie pour cueillir les fruits du repentir<sup>90</sup>.

L'intervalle de quarante jours est d'ailleurs généralisé dans le temps liturgique pour toute période impliquant « retour » ou « restauration » : ainsi procède-t-on

88. Dt 8, 2-3.

89. Ex 34, 27-28; III Rg 19, 8. ...*Et ne laisse personne ne monter avec toi, ni être vu sur toute la montagne. Et ne laisse pas non plus brebis ni bœufs paître aux alentours de cette montagne*, Ex 34, 3.

90. Cf. supra p. 118sv.

aux prières de la purification de la mère à l'entrée du nourrisson dans l'église quarante jours après sa naissance<sup>91</sup>, ou célèbre-t-on le dernier service pour l'âme d'un défunt le quarantième jour après sa mort<sup>92</sup>. En Russie, au XIV<sup>e</sup>-XV<sup>e</sup> siècle, quarante prêtres célébraient même quarante Liturgies pendant quarante jours pour la mémoire d'un défunt ou l'exécution d'un vœu national<sup>93</sup>.

Ces deux aspects du symbolisme du nombre 40 ont été assimilés par le Christ qui s'est soumis volontairement à un jeûne de quarante jours dans le désert<sup>94</sup>. Il assumait ainsi la déréliction et l'épreuve du peuple élu et récapitulait toutes les tentations possibles dans les trois propositions de Satan. Ce jeûne volontaire du Christ est un élément fondamental pour comprendre l'opération théandrique de tous les actes de son Économie. Pendant sa vie terrestre, il assumait en sa personne toutes les formes de tribulations auxquelles la nature humaine déchue et séparée de Dieu peut être soumise, de l'épreuve du désert à la mort sur la Croix, afin d'y faire resplendir sa divinité. Pour ceux qui depuis leur baptême mènent la vie du Christ, sont greffés sur son hypostase divino-humaine et sont « crucifiés avec lui », les quarante jours du Carême sont donc une imitation de la *politeia* du Seigneur<sup>95</sup> et une étape nécessaire sur la voie de l'imitation de sa Passion. Mais cette imitation doit être adaptée à la condition propre de la nature humaine qui parcourt en sens inverse la voie que Dieu emprunta pour son Incarnation : « Le Christ

91. GOAR, 267-269. Ce rite qui reproduit celui de la présentation au temple chez les Juifs (Lv 12, 2-4 ; Lc 2, 22) est précédé, le 8<sup>e</sup> jour, par une première présentation et l'imposition du nom au nouveau-né, qui correspondent au rite de la circoncision pratiqué lui aussi le 8<sup>e</sup> jour (Lv 12, 3 ; Lc 1, 59, 2, 21) ; cf. textes des prières dans GOAR 264-265, ainsi que les prières lues le 1<sup>er</sup> jour sur la mère, id. 261-264. Dans les traditions populaires grecques, voir G. SPYRIDAKIS, *Ὁ ἀριθμὸς τεσσαράκοντα παρὰ τοῖς Βυζαντινοῖς καὶ Νεωτέρους Ἑλλησι*, Athènes 1939, p. 8-15.

92. Τὰ τεσσαρακοστά, *Const. Apost.* VIII, 42, 3, SC 336, 260 (variante) ; ÉGÉRIE, *Journal* 10, 4, SC 296, 169 ; PALLADE, *Hist. Lausiaque* 21, éd. Buttler p. 68 ; JEAN DAMAS., *Sur ceux qui se sont endormis dans la paix* 23-24, PG 95, 269D ; (Ps) CODINOS, *Traité des Offices*, éd. Verpeaux p. 284 ; SYMÉON THESS. *Sur office de la sépulture, Prière* 372, PG 155, 692C. Selon certains, les prières pour les défunts, les 3<sup>e</sup>, 9<sup>e</sup> et 40<sup>e</sup> jours, accompagneraient les étapes que traverse le corps défunt en sens inverse de celles de sa formation, jusqu'à sa décomposition au 40<sup>e</sup> jour, NICÉPHORE CALLISTE, *Syn. Sam. des Défunts*, TA 48, tr. 30. Selon d'autres, le 40<sup>e</sup> jour est celui de la présentation de l'âme devant Dieu pour le jugement particulier, textes cités dans C. VOGEL, « L'environnement culturel du défunt durant la période paléochrétienne » dans *La maladie et la mort du chrétien*, (SÉIL 21, 1974), Rome 1975, p. 396-398 ; cf. J. C. LARCHET, *La vie après la mort selon la tradition orthodoxe*, Paris 2001, p. 132 ; 137-139 ; G. DAGRON, « Troisième, neuvième et quarantième jour dans la tradition byzantine : temps chrétien et anthropologie » dans *Le temps chrétien de la fin de l'Antiquité au Moyen Âge, III<sup>e</sup>-XIII<sup>e</sup> siècles*, Paris 1984, p. 419-430. Dans les traditions populaires, G. SPYRIDAKIS, op. cit., p. 17-36.

93. E. KOVALEVSKY, « Le Carême, l'origine de la Quadragésime », *MEPREO* 6 (1951), p. 7. Sur les quarante Liturgies dans la tradition grecque, G. SPYRIDAKIS, 32-36.

94. Cf. supra p. 120.

95. « Observez le jeûne de la quarantaine, où on fait mémoire du comportement du Seigneur et de ses instructions », *Const. apost.* V, XIII, 3, SC 329, 247.

est baptisé et jeûne, l'homme jeûne et est baptisé. Le Christ s'abaisse, l'homme monte»<sup>96</sup>.

Les quarante jours de Carême reproduisent par conséquent à la fois l'exemple des grands modèles de l'Ancien Testament et le jeûne du Christ<sup>97</sup>, afin de sanctifier le temps cosmique par celui de l'Histoire du Salut :

Frères, en jeûnant une mesure de quarante jours, le Christ a consacré et sanctifié ces jours que nous atteignons en criant : bénissez le Christ et exaltez-le dans les siècles<sup>98</sup>.

Cette imitation du Christ pouvait même être littérale. Ainsi les moines de Palestine, depuis saint Euthyme, avaient-ils coutume de se retirer quarante jours dans le désert au moment du Carême, ou même depuis l'octave de la Théophanie jusqu'au Dimanche des Palmes, «afin de converser avec Dieu dans la solitude et la prière»<sup>99</sup>.

Dans sa *Vie* de sainte Marie l'Égyptienne, saint Sophrone de Jérusalem évoque en ces termes les usages du monastère d'Abba Zosime :

Le premier dimanche de Carême, on célébrait selon la coutume, la Divine Liturgie, et chacun participait aux saints et vivifiants mystères ; puis, après avoir un peu mangé comme à l'ordinaire, ils s'assemblaient dans l'oratoire, où ayant prié à genoux, les vieillards s'embrassaient les uns les autres et chacun faisait une métanie, embrassait l'higoumène et lui demandait sa bénédiction, afin d'être assisté de ses prières dans le combat qu'il allait entreprendre. On ouvrait ensuite la porte du monastère, et, chantant ensemble : *Le Seigneur est ma lumière et mon salut, qui craindrais-je ? Le Seigneur est le protecteur de ma vie, de qui aurais-je peur ?* (Ps 26,1) et le reste du psaume, ils sortaient tous du monastère. Ils n'y laissaient qu'un gardien, non pas pour garder ce qui y était (puisque'il n'y avait rien qui fut capable de tenter des voleurs), mais afin de ne pas laisser leur oratoire sans louange divine. Chacun portait avec soi de quoi vivre selon qu'il le voulait ou le pouvait, et selon son besoin : l'un se munissait de pain à la mesure de ses besoins, un autre des figues, un autre emportait des dattes, d'autres des légumes trempés dans l'eau, un autre

---

96. E. KOVALEVSKY, idem, p. 5 d'après GRÉG. NAZ., *Disc. 40*, 30 SC 358, 267. Comme on l'a déjà remarqué, la déification du chrétien se réalise en suivant en sens inverse le chemin parcouru par le Christ en son Incarnation, cf. supra p. 69, 121 & 159. Dans une perspective légèrement différente, DURAND DE MENDE écrivait : «Le Christ est descendu vers nous par sa quarantaine (de générations) pour que nous montions vers Lui par notre Quarantaine (des jeûnes)», *Rationale* VI, xxxii, 2.

97. EUSÈBE DE CÉSARÉE, *Sur la Pâque*, PG 22, 598, *Synaxaire du Dim. Tyro TA*, 155, tr. 87.

98. Lu I (8 o, 2 c, 4 tp), autres réfs supra p. 120.

99. CYRILLE DE SCYTHOPOLIS, *Vie de S. Euthyme* 5 et 8, éd. Schwartz p. 13 et 15, tr. Festugière, *Les moines d'Orient*, t. III, p. 64 et 66; -, *Vie de S. Kyriakos* 3, 3, Schwartz p. 225, tr. p. 42; - *Vie de S. Sabas*, Schwartz p. 94, 106, 109, 110; tr. p. 22, 33, 35, 37; et dans la *Vie* de S. Étienne de Saint-Sabas (VIII<sup>e</sup> s.) II (*ASS Nov.* II, 194). Cf. PARGOIRE, *L'Église byzantine*, p. 111 et infra p. 508.

rien d'autre que son propre corps et l'habit qui le couvrait, se nourrissant seulement des herbes qui croissent dans le désert lorsqu'il était pressé par la faim. Chacun était sa règle à soi-même, et c'était une loi inviolable observée entre eux de ne point s'informer de quelle sorte et dans quelle abstinence ils avaient vécu pendant ce temps. Pour cela, ils passaient le Jourdain aussitôt et, s'éloignant fort les uns des autres, ils ne se rencontraient plus, la solitude leur tenant lieu de toutes les compagnies. Et s'ils voyaient de loin venir vers eux quelqu'un de leurs frères, ils se détournaient aussitôt de leur chemin et s'en allaient d'un autre côté, vivant ainsi pour Dieu seul et pour eux-mêmes, chantant continuellement des psaumes et ne mangeant que ce qui leur tombait sous la main.

Après avoir jeûné de la sorte pendant tous ces jours du Carême, ils s'en retournaient au monastère, le dimanche avant la vivifiante Résurrection du Sauveur, laquelle est la célébration d'avant-fête que l'Église a reçu de célébrer avec des palmes. Chacun revenait donc en portant comme fruit de son dessein (le témoignage) de sa conscience, sachant comment il avait travaillé et quelles semences il avait jetées (dans son âme) par ses labeurs, et nul d'entre eux ne demandait aucunement à l'autre comment et de quelle manière il avait mené le combat entrepris...<sup>100</sup>.

Cette coutume palestinienne a laissé de nombreuses traces dans le *Triodion*, principalement dans les pièces composées par saint Théodore Stoudite<sup>101</sup>. La lecture de la *Vie* de sainte Marie l'Égyptienne et des biographies des moines palestiniens la rendaient d'ailleurs familière aux moines de Constantinople<sup>102</sup>. C'est pourquoi les deux extrémités du Grand Carême, le Dimanche de la Tyrophagie et le Dimanche des Palmes, comportent des allusions hymnographiques et rituelles très nettes à cet usage, faisant apparaître, là encore, le Triode comme la transposition de la spiritualité du désert dans le monachisme urbain de type stoudite<sup>103</sup>.

Par cette dimension christologique, le Carême se développe en une représentation d'un temps non seulement ordonné par les quatre saisons et les quatre Âges, mais davantage comme un « temps crucifié », comme une récapitulation en Christ de toute la temporalité, et cela d'autant plus que la Quarantaine représente la durée du monde :

100. SOPHRONE JÉRUS., *Vie de S<sup>e</sup> Marie l'Égyptienne* I, 5-8, PG 87, 3701C-3704C. Cf. infra p. 417.

101. On trouve des traces de cette tradition chez THÉODORE STOUDITE, surtout, dans ses *Catéchèses* et ses compositions poétiques pour le Tr, par ex. Je VI (4 o, 3 tp); Ve VI (9 o, 3 tp) et réfs aux *Catéchèses* dans KARABINOV, 131.

102. Cf. par ex. SYMÉON N. THÉOL., *Catéchèse XII*, SC 104, 183.

103. Cf. infra p. 417 et 508.

Ce nombre qui comprend quatre fois dix, me paraît donc signifier ce siècle que nous traversons, que nous parcourons, poussés et entraînés nous-mêmes par la marche des années, par l'instabilité des choses humaines, par leur vicissitude et leur succession continuelle (...) ce nombre signifie donc ce siècle soit à cause des quatre saisons diverses qui se partagent l'année, soit à cause des quatre points cardinaux de ce monde (...). C'est dans ce temps divisé en quatre parties qu'est prêchée la loi de Dieu figurée par le nombre dix (...). En effet, la loi est comme renfermée dans dix préceptes, car on voit en ce dénaire le nombre de la perfection (...). Or c'est un dénaire pour nous, durant cette vie du monde que nous traversons, de nous abstenir de toutes convoitises, ce que figure le jeûne de quarante jours et que tous connaissent sous le nom de Quarantaine.<sup>104</sup>

Étant un développement de l'unité, la Quarantaine symbolise donc la totalité de la création temporelle et résume l'année entière, elle-même l'image du siècle présent :

La vie de tout mortel n'est, dit-on, qu'un seul jour, mais pour ceux qui avec amour s'en donne la peine, les jours de Carême sont (au nombre) de quarante, eux que nous accomplissons joyeusement<sup>105</sup>.

D'après ce tropaire, l'extension du temps représenté par l'unité ne reflète pas la beauté de l'Un, il la considère au contraire comme le signe de la brièveté de la vie humaine ; alors que sa multiplication dans la quarantaine est une image du temps sanctifié et rempli de la présence divine grâce à l'ascèse et au repentir.

## 7. LA DÎME DE L'ANNÉE

La durée des sept semaines de préparation à Pâques peut être envisagée sous de multiples aspects. Si l'on considère non plus l'espace de temps comme dans le système antiochien, mais les seuls jours jeûnés, le Carême paraît égal à sept semaines de cinq jours. Il faut ajouter le Grand Samedi, qui est le seul samedi de l'année où l'on jeûne<sup>106</sup>, et l'on obtient trente-six jours de jeûne effectif.

Mettons en évidence le nombre de la dîme dans le Carême, mes amis : il y a sept semaines de Carême, mais dans chaque semaine cinq jours sont élus pour y pratiquer le jeûne, de sorte qu'il y en a trente-cinq où nous jeûnons, et nous avons en plus un jour et une nuit, le Samedi de la Passion du Sauveur :

104. AUGUSTIN, *Sermon* 270, 3, PL 38, 1240 ; cf. J. DANIELOU, « Le symbolisme des 40 jours », p. 31sv.

105. Lu. I (9 o, 2 c, 4 tp).

106. *Const. Apost.* V, xx, 19, SC 329, 285.

cela fait donc en tout trente-six jours et demi, dîme de l'année, par laquelle nous acquérons la vie éternelle<sup>107</sup>.

Ce dixième de l'année correspond donc au symbolisme des nombres 7 et 40 pour suggérer que le Carême est un « temps concentré », médiateur entre le temps profane et l'éternité.

Les portes d'entrée du divin repentir sont ouvertes, approchons-nous avec empressement, purifiant nos corps et nous abstenant des aliments et des passions. Comme sujets du Christ qui a appelé le monde au Royaume céleste, présentons la dîme de toute l'année au Roi de toutes choses afin de contempler avec amour sa Résurrection<sup>108</sup>.

On sait que la Loi prescrivait d'offrir à Dieu la dixième partie de toute propriété comme « sainte pour le Seigneur »<sup>109</sup> et de manger devant Lui dans un lieu consacré la dîme de ses produits<sup>110</sup>. Abraham, modèle du juste et du croyant, apporta, d'autre part, à Melchisédech, image prophétique du Christ, « la dîme de tout »<sup>111</sup>. Aussi convient-il que les chrétiens réalisent spirituellement ce précepte et offrent à Dieu « la dîme du temps »<sup>112</sup> à l'occasion de la préparation à la « Fête des fêtes ». L'offrande de toute l'année que réalise ainsi l'homme pendant ce temps d'ascèse lui assure en échange de la part de Dieu la libération de ses passions :

Voyez, voyez que moi je suis votre Dieu qui ai sanctifié pour vous ces prémices favorables, la dîme de tous les jours de l'année, donnée à mon peuple pour la délivrance des passions et comme principe de salut<sup>113</sup>.

Tout comme les prémices représentent symboliquement la totalité (car ils en sont la meilleure part), ainsi la dîme du temps est une manière particulière de considérer toute l'année. Le jeûne, plus intense pendant cette période, devrait en fait s'étendre à l'année entière et à tous les jours de la vie chrétienne. En effet, affirme Nicéphore Calliste Xanthopoulos dans son Synaxaire, nous sommes trop faibles et négligents pour tendre notre effort de jeûne et de purification pendant toute l'année, aussi « par économie » et condescendance envers cette infirmité, les

107. ROMANOS LE MÉLODE, *Hymne 1*, 23, SC 99, 92-93.

108. Lu. Tyro. (Cath. II, 1 tp).

109. Lv 27, 32. Sur la dîme, voir *Dictionnaire encyclopédique de la Bible*, Turnhout 2002<sup>3</sup>, p. 363-364.

110. Dt 12, 17.

111. Δεκάτην ἀπὸ πάντων, Gn 14, 20.

112. MATTHIEU BLASTARÈS précise nettement que pendant la Quarantaine il s'agit d'avantage d'offrir à Dieu la « dîme du temps » que la « dîme de l'année », *Syntagma alphabétique* lettre « T », RP VI, 460-461. Pour CASSIEN, le « sacrifice des prémices » doit être présenté chaque jour au Christ par les fidèles en lui consacrant les premiers mouvements de leur pensée par la prière, *Conf. XXI*, 25, SC 54, 100-101.

113. Ma. II (2 o, 2 c, *hirmos*).

Pères et les Apôtres ont-ils fixé la durée du Jeûne à un dixième de l'année pour qu'on la passe avec plus de zèle<sup>114</sup>.

Comme on l'a déjà remarqué à propos des particularités des offices du Triode, qui étaient autrefois communes à tous les jours de l'année, le Carême n'est au fond que la concentration et le rappel de la conduite que l'on devrait avoir toute sa vie. D'après Calliste et Ignace Xanthopoulos, les hésychastes vivent toute l'année en suivant le *Typikon* du Carême, tout au moins pour ce qui est des jeûnes<sup>115</sup>. « Pour celui qui est sobre, c'est toujours le Carême », déclarait saint Théodore Stoudite<sup>116</sup>.

Un moine qui ignorait depuis cinquante ans quel jour commençait le Carême du fait de son isolement, répondit dans le même sens à ceux qui l'interrogeaient : « Toute ma vie est pour moi un Jeûne »<sup>117</sup>.

Le jeûne est profitable en tout temps pour ceux qui l'exaltent en le pratiquant. Car les démons n'osent pas menacer ceux qui jeûnent, et les anges, gardiens de notre vie, se tiennent avec plus d'amical dévouement auprès de ceux d'entre nous qui se purifient par le jeûne<sup>118</sup>.

À ce jeûne perpétuel, il faut joindre aussi la prière véhémement et « faire violence » à la Miséricorde divine par son insistance (cf. Lc 11,8).

Agneau qui enlève mon péché, reçois-moi qui te chante chaque jour. Je livre mon âme et mon corps tout entier entre tes mains et comme un débiteur je te crie nuit et jour : Seigneur, avant qu'à la fin je ne sois perdu, sauve-moi !<sup>119</sup>.

114. Dim. Tyro., *Synaxaire TA* 156, tr. 89. Telle est également la raison que donne CASSIEN : « C'est alors que tous les évêques, voyant les hommes embarrassés dans les soins du siècle et à peu près sans notion, si je puis dire, de l'abstinence ni de la componction, résolurent de leur imposer un jeûne régulier et comme une dîme légale, afin de les ramener et de les contraindre par nécessité à faire œuvre sainte » *Conf. XXI*, 30, SC 54, 105.

115. CALLISTE ET IGNACE XANTHOPOULOS, *Sur ceux qui entreprennent de vivre en hésychaste*, 35, *Philokalia IV*, 235, tr. II, 583. De même, ATHANASE D'ALEXANDRIE exhortait-il les vierges à poursuivre leur ascèse tous les jours de leur vie par la méditation continue de l'Écriture et en jeûnant toute l'année jusqu'à None, *Virg.* 8 et 12, PG 28, 2613 et 265A.

116. « Ἄει Τεσσαρακοστή ἐστι τῷ νήφοντι », THÉOD. STOD., *Petite Cat.* 2, éd. Auvray 5, tr. 17, et « Le temps du jeûne est la caractéristique du zèle des hommes vertueux tout au long de l'année » *Ep.* II, 135, PG 99, 1433AB.

117. *Ap. systématique grec IV*, 104, tr. Solesmes t. III 1976, p. 74. Selon le principe de base que le jeûne est utile en tout temps pour le chrétien : « πάντα τὸν χρόνον ἡ νηστεία ὠφέλιμος ἐστι » Lu. Tyro. (1 idiom. Ort.), emprunté à BASILE, *Hom. II sur le jeûne*, 2, PG 31, 165C. « Πρὸς δὲ νηστείαν καὶ προσευχὴν πᾶς καιρὸς ἐπιτήδειος », (Ps) CHRYS., *Hom. sur le 1<sup>er</sup> Dim de Carême*, PG 52, 731.

118. Ma. Tyro. (1 idiom. Ort.).

119. Me. V (23 stichère de Syméon, Vs).

En définitive, « toute notre vie n'est rien d'autre que la préparation d'une fête », déclarait encore Théodore Stoudite<sup>120</sup>, de la « Pâque de l'éternité » qui réalisera pleinement ce qui est figuré chaque année par le cycle mobile.

Le Carême (comme les autres fêtes d'ailleurs) est donc l'expression périodique d'une modalité permanente de la vie spirituelle. Il actualise à un moment précis du cycle annuel et pendant une période limitée, à des fins pédagogiques, un aspect de ce qui devrait être vécu synthétiquement dans le cœur du vrai chrétien, pour qui tous les jours sont à la fois un Carême et un dimanche.

Si l'on est un chrétien parfait, quand on ne cesse de s'appliquer aux paroles, aux actions, aux pensées du Logos de Dieu qui par nature est le Seigneur, on vit sans cesse dans les jours du Seigneur, on célèbre sans cesse les dimanches...<sup>121</sup>

Pour que les biens spirituels amassés laborieusement pendant la Quarantaine ne disparaissent pas dans la dissipation et les soucis terrestres après Pâques, il faut poursuivre toute l'année une ascèse allégée, comme un rappel permanent de l'atmosphère du Carême, et lorsque viendra le temps du Triode on pourra alors en renforcer l'intensité comme il convient aux « prémices » :

Nous qui fuyons le monde, déclare Syméon le Nouveau Théologien, crucifiés pour lui et entièrement consacrés à Dieu, ce n'est pas seulement la période présente qui nous a été donnée comme mesure de l'*encrateia*, mais la durée entière de notre vie présente, et c'est tout au long de cette vie, sans aucune excuse que nous sommes tenus de pratiquer l'*encrateia*. Comment donc ne serions-nous pas tenus d'agir ainsi en tout temps, après avoir fait vœu de souffrir faim, soif, nudité et tout (le reste) et de le supporter avec joie ? Davantage encore maintenant pendant la période des combats de la Quarantaine !<sup>122</sup>

Les spéculations diverses, développées à partir du symbolisme des nombres, ainsi que l'analogie que nous avons établie entre le septénaire et la quarantaine visent donc au même but : affirmer que le Carême n'est pas une période exceptionnelle dans l'année liturgique, mais qu'il est un condensé, une synthèse de tout le temps, ordonnée à la préparation de Pâques. Dans un texte de saint Dorothée de Gaza, qui d'après Rahlfs ne daterait pas du VI<sup>e</sup> siècle, mais aurait été interpolé vers le VIII<sup>e</sup> siècle pour correspondre à la synthèse des sept et huit semaines établie

120. THÉOD. STOUD., *Petite Cat.* 67, Auvray 235, tr. 153. La semaine de la Tyrophagie est dite : « Φαιδρά προεόρτια τῆς ἐγκρατείας, λαμπρά, τὰ προοίμια τῆς νηστείας », Lu. Tyro. (1 o, 1 c, 1 tp) ou encore « προεόρτιος τῶν νηστειῶν εἰσαγωγή », Lu. Tyro. (9 o, 1 c, 2 tp). Cf. infra p. 404.

121. ORIGÈNE, *Contre Celse* VIII, 22, SC 150, 222-225, cf. citation de Clément d'Alexandrie supra p. 148 n. 16.

122. SYMÉON N. THÉOL., *Cat. XII*, SC 104, 176-177, tr. de J. Paramelle légèrement modifiée.

alors<sup>123</sup> – on trouve un remarquable résumé des différents aspects du symbolisme des nombres appliqué au Carême :

Dans la Loi, Dieu avait prescrit aux fils d'Israël d'offrir chaque année la dîme de tous leurs biens. Ce faisant, ils étaient bénis en toutes leurs œuvres. Les saints Apôtres, qui le savaient, décidèrent, pour procurer à nos âmes un secours bienfaisant, de nous transmettre ce précepte sous une forme plus excellente et plus élevée, à savoir l'offrande de la dîme des jours mêmes de notre vie, autrement dit leur consécration à Dieu, afin d'être, nous aussi, bénis dans nos œuvres et d'expié chaque année les fautes de l'année entière. Ayant fait le calcul, ils sanctifièrent pour nous, parmi les trois cent soixante-cinq jours de l'année, les sept semaines de jeûne. Car ils n'assignèrent au jeûne que sept semaines. Ce sont les Pères qui, par la suite, convinrent d'ajouter une autre semaine, à la fois pour exercer à l'avance et comme pour disposer ceux qui vont se livrer au labeur du jeûne, et pour honorer ces jeûnes par le chiffre de la sainte Quarantaine que notre Seigneur passa lui-même dans le jeûne. Car les huit semaines font quarante jours, si l'on en retire les samedis et les dimanches, sans tenir compte du jeûne privilégié du Samedi Saint, qui est sacré entre tous et l'unique jeûne du samedi de l'année. Mais les sept semaines, sans les samedis et les dimanches, font trente-cinq jours. En y ajoutant le jeûne du Samedi Saint et de la moitié constituée par la nuit glorieuse et lumineuse, on obtient trente-six jours et demi, ce qui est très exactement la dixième partie des trois cent soixante-cinq jours de l'année. Car le dixième de trois cents, c'est trente ; le dixième de soixante, six ; et le dixième de cinq, un demi : ce qui fait trente-six jours et demi, comme nous le disions. C'est pour ainsi dire, la dîme de toute l'année que les saints Apôtres ont consacrée à la pénitence, pour purifier les fautes de l'année entière<sup>124</sup>.

---

123. RAHLFS, 101-104.

124. DOROTHÉE DE GAZA, *Instr.* XV (159), SC 92, 447-449. On peut citer ici ce texte suggestif de S. GRÉGOIRE LE GRAND : « Parce que la vertu du Décalogue se trouve accomplie par les quatre livres du Saint Évangile. Or quatre fois dix font quarante. Ou parce que notre corps tire sa subsistance des Quatre éléments, dont les plaisirs nous font manquer aux préceptes du Seigneur qui sont circonscrits dans le Décalogue. D'où il est juste que nous punissions notre chair quatre fois dix fois. Ou bien, parce que de même que la Loi ordonnait d'offrir à Dieu la dîme des choses, nous devons aussi lui offrir la dîme des jours, or l'année ayant 365 jours, nous nous affligeons pendant trente-cinq jours, qui sont les jours de jeûne des six semaines du Carême, afin de donner ainsi à Dieu la dîme de notre année », *Hom. in Ev.* XVI, 5, PL 15, 1137. Sur la dîme de l'année, voir aussi SYMÉON THESS., *Quest. Gabriel* 52, PG 155, 897 et MATTHIEU BLASTARÈS, *supra* n. 112.

## 8. LE TEMPS QUALIFIÉ

Cette «dîme de l'année», ce temps symboliquement concentré sous la forme des sept semaines ou des quarante jours est donc un temps qualifié par le repentir. Il désigne de manière plus intense qu'à l'ordinaire que tout le cycle de la vie humaine devrait être pénétré de cette dimension spirituelle et que le signe de l'enchaînement de l'homme au monde déchu, ce temps cyclique, devrait être orienté vers son retour au Paradis : le temps de la mort devenant instrument de la restauration. Pour les auteurs du *Triodion*, pendant le Carême, le χρόνος devient καιρός, c'est-à-dire un moment privilégié et qualifié de la durée. La Quarantaine est le «moment du repentir» (Καιρός τῆς μετανοίας)<sup>125</sup>, proposé aux hommes par miséricorde.

Nous voyons, nous reconnaissons, le temps que dans ta bonté tu nous a fixé pour le repentir. Aussi pendant celui-ci, Ô Dieu, reçois nos prières ! Qu'elles montent devant toi comme un bon encens et un sacrifice favorable !<sup>126</sup>

En effet, tout comme les vertus, le Carême peut apparaître comme une vénérable grâce accordée par Dieu aux hommes<sup>127</sup> et comme le «coopérateur des œuvres divines»<sup>128</sup>.

Voyez, voyez que Moi je suis, Moi qui vous ai fixé le stade du Carême, ce moment saint et sacré, pour l'affermissement de l'âme<sup>129</sup>.

Il est le «temps divin de l'*encrateia*»<sup>130</sup>, le «temps bienheureux du jeûne»<sup>131</sup>, l'initiateur de la grâce plus que lumineuse du jeûne<sup>132</sup>, le «moment de la componction»<sup>133</sup> qui guérit les passions de l'«ancien temps» pour nous conduire vers la vivifiante Passion et la communion à la vie divine<sup>134</sup>.

125. Ces qualificatifs apparaissent surtout dans l'hymnographie de la semaine de la Tyrophagie, laquelle prépare justement l'entrée dans le Carême proprement dit : Lu. Tyro. (8 o, 1 c, 2 tp), (8 o, 2 c, 1 tp), (9 o, 2 c, 1 tp), (9 o, 2 c, 1 tp); Ma. Tyro. (2 o, 2 c, 1 tp); Ve. Tyro. (4 o, 1 tp); Ma. I (Cath. II); G. C. (1 o, 1 tp et 17 tp). Notons encore l'expression «μεταμελείας ὁ καιρός» Ma. Tyro. (8 o, 1 c, 1 tp). Cf, supra p. 72.

126. Ma. II (2 o, 2 c, 1 tp).

127. «Ἡ παθοκτόνος νηστεία παροῦσα... ἦν ὡς θεόσδοτον βοήθον τιμήσωμεν...» Ve. II (idiom. Ort.).

128. Me. V (2 Ke, Vs). Le temps du Carême est accompagné des «œuvres de lumière» Lu. I (9 o, 2 c, 4 tp), (9 o, 1 c, 3 tp); Ma. V (2 Ke, Vs).

129. Ma. III (2 o, 2 c, 2 tp). En effet, achever le temps du Carême et parvenir à contempler spirituellement la Passion est en définitive une grâce de Dieu et non le résultat des seuls efforts de l'homme, Je. IV (3 Ke, Vs).

130. Ve. Tyro. (1 o, 1 tp), (7 o, théot.); Me. Tyro. (8 o, 1 c, 3 tp).

131. Me. Tyro. (3 o, 2 c, 4 tp).

132. Ma. III (8 o, 2 c, 1 tp).

133. Καιρός κατανύξεως Lu. II (1 o, 2 c, 1 tp).

134. Ve. IV (5 o, 1 c, 3 tp). «Τὰ χρόνια πάθη ἡμῶν ἰᾶται δι' ἀγαθότητα τῆς ἐγκρατείας καιρός», Ve. IV (7 o, 1 tp).

Il est arrivé le moment favorable, le début des combats spirituels, la victoire contre les démons, l'*encrateia* tout armée, la beauté des anges, la familiarité avec Dieu. Par elle, Moïse devint l'interlocuteur de Dieu et put entendre sa voix en d'invisibles révélations, par elle, Seigneur, comme Ami des hommes, accorde-nous d'adorer ta Passion et ta sainte Résurrection<sup>135</sup>.

Reprenant l'exhortation pressante de l'Apôtre à la pratique, les hymnographes présentent le Carême comme le « moment favorable »<sup>136</sup>, l'instant choisi entre tous pour « racheter le temps »<sup>137</sup>.

Ta grâce a brillé, Seigneur, l'illumination de nos âmes a resplendi. Voici le moment favorable, voici le moment du repentir : déposons les œuvres des ténèbres et revêtons les armes de lumière, afin que traversant le grand océan du Carême, nous parvenions à la Résurrection le troisième jour de notre Seigneur et Sauveur Jésus-Christ, lui qui sauve nos âmes<sup>138</sup>.

Cette qualification spirituelle du temps du Carême par la *métanoia* le rend supérieur à tous les autres moments du cycle liturgique :

Reconnaissant que les jours présents sont au-dessus de tous les autres (jours) saints, adressons nos prières à Dieu avec une conscience pure et fléchissons souvent le genou en disant : « Seigneur, reçois toujours les prières et les demandes de tes serviteurs ! »<sup>139</sup>

Il est le moment élu grâce auquel on peut passer de la mort à la vie et du temps à l'éternité :

Le combat du Carême sera pour nous le moment du repentir et le guide vers la vie éternelle si nous étendons les mains pour (pratiquer) la bienfaisance.<sup>140</sup>

Comme les martyrs qui par de « brèves épreuves » obtinrent en récompense la vie sans fin<sup>141</sup>, le Carême, analogiquement équivalent à un seul jour, procure à ceux qui s'y exercent avec ferveur l'accès à l'éternité :

Ô frères, que nul d'entre nous ne se livre à la négligence et à la paresse, c'est le moment du travail et l'heure de la fête. Qui sera donc assez avisé pour gagner tous les siècles en un seul jour<sup>142</sup>.

135. Dim. Tyro. (Doxa, La).

136. *Nῦν καιρὸς εὐπρόδεκτος, νῦν ἡμέρα σωτηρίας*, 2 Cor. 6, 2.

137. *Τὸν καιρὸν ἐξαγοραζόμενοι*, Col. 4, 5 ; Eph. 5, 15.

138. Dim. Tyro. (idiom. Vs). Cf. Lu. I (1 o, 1 c, 2 tp) ; Ma. I (9 o, 2 c, 1 tp) ; Me. II (3 o, 1 c, 3 tp) ; Ve. II (idiom. Vs) ; Je. V (1 Ke, Vs).

139. Ma. III (9 o, 2 c, 1 tp).

140. Je. II (idiom. Ort.), cité aussi supra p. 140 n. 268.

141. Cf. par ex. Ma. Tyro (Mart. Ap. Vs).

142. Ma. III (8 o, 2 c, 5 tp). Notons ici l'antinomie volontaire entre le « travail » et la « fête », la « préparation » et la « réalisation ». Il ne s'agit pas seulement d'images visant à un effet poétique, mais

En s'efforçant de verser des larmes de componction pendant ce temps limité, on pourra ainsi être délivré de l'enfer éternel<sup>143</sup>. Aussi le considère-t-on comme une anticipation de Pâques et une fête authentique :

Car voici la véritable fête, clame Jean Chrysostome, là se trouve le salut des âmes, là paix et concorde, là sont chassées toutes les illusions de la vie. Les cris, les tumultes, les plaisirs grossiers de la table, les sacrifices d'animaux sont tenus au loin et sont remplacés par une tranquillité parfaite, par le calme, l'amour, la joie, la paix, la douceur et par des myriades d'autres biens...<sup>144</sup>.

Le Carême est un « temps lumineux »<sup>145</sup>, le « temps de la divine joie de l'âme »<sup>146</sup>, supérieur au soleil lui-même puisqu'il prépare à la résurrection et au monde nouveau où la Croix sera comme un nouveau soleil :

La grâce toute lumineuse du Carême a resplendi, plus brillante que le soleil, elle annonce à tous les rayons de la Croix, les éclats de la Passion vénérable et le jour salvateur de la Résurrection<sup>147</sup>.

La morosité ne convient en effet ni au véritable repentir ni au Carême : celui-ci au contraire, resplendit déjà de la lumière de Pâques et permet d'acquérir par la pratique des vertus, les arrhes de l'apatheia<sup>148</sup> :

Fidèles, recevons avec joie le début du Carême et ne faisons pas triste mine, mais lavons-nous le visage dans les eaux de l'impassibilité en bénissant et exaltant le Christ dans les siècles<sup>149</sup>.

Le jeûne est essentiellement joyeux, car il est éloignement de la vie passée et la seule voie vers la restauration de l'antique dignité d'Adam<sup>150</sup>.

c'est en fait la seule manière d'exprimer convenablement la réalité fondamentalement antinomique du temps liturgique.

143. Ma. III (Cath. II).

144. J. CHRYS., *Hom. I Gen*, 1, PG 53, 21.

145. Ma. Tyro. (Cath. II); Ve. Tyro. (9 o, 1 c, 1 tp); Dim. Tyro. (3 Ke, Vs); Lu. V (Cath. II). « Τὸν φωτοποιὸν καιρὸν... τῆς ἐγκρατείας » Me. I (Cath. III); Je. I (9 o, 2 c, 5 tp); Me. II (Cath. III).

146. Ve. Tyro. (5 o, 3 tp). « Καίρος εὐφρόσυνος » Ma. II (3 Ke, Vs); Ma. III (Cath. III), (3 Ke, Vs); Lu. III (3 Ke, Vs).

147. Me. I (9 o, 1 c, 1 tp).

148. Cf. V. ILJINE, « Le mystère de la pénitence et le Grand Canon de S. André de Crète », p. 8-10.

149. Lu. I (8 o, 2 c, 1 tp). Les « eaux de l'impassibilité » sont les larmes de componction qui lavent les souillures et apportent ainsi la joie de l'apatheia.

150. Le jeûne et la componction sont les seules voies de la restauration de la personne déformée par les passions (Dim. II, 2 Ke, Vs) et de son entrée dans une vie nouvelle (Ve. Tyro. 5 o, 1 tp) qu'accomplit le feu de l'amour de Dieu dans le cœur du croyant, cf. Lu. I (8 o, 1 c, 1 tp).

Manifestant dans le jeûne la joie de notre âme, ne nous attristons pas au regret des jours anciens, puisque leur changement a fait briller pour nous les exploits de la piété<sup>151</sup>.

La vie nouvelle apportée par le jeûne et le repentir convient bien à la période de l'équinoxe de printemps. Comme le renouveau de la création sensible a été pris comme type de la Résurrection et de l'Annonciation, il figure également cette «résurrection de l'âme» que réalise le Carême.

Agréable est aux marins le printemps, agréable aux agriculteurs ; il l'est moins toutefois pour les uns et pour les autres que ne l'est le temps du jeûne pour ceux qui veulent se livrer à la vraie philosophie. Voilà le printemps spirituel des âmes, la véritable tranquillité des pensées (...) Le printemps du jeûne nous est agréable, car il a coutume d'apaiser non les vagues d'eau, mais celles des désirs irrationnels et de nous tresser une couronne non de fleurs, mais de grâces spirituelles.<sup>152</sup>

Le Carême se définit donc à la fois comme un résumé de toute l'année, ordonné au repentir, et comme une anticipation de la Résurrection, réalisée par la joie que retire l'âme de sa purification des passions.

## 9. LA PONCTUATION DU TEMPS

Ces deux aspects de la qualification du temps dans le Triode correspondent respectivement au jeûne ascétique et au jeûne eucharistique ou, selon le symbolisme baptismal, à la dimension catéchétique et à la dimension christologique de la préparation à Pâques. Il ne s'agit pas, bien sûr, de les séparer trop strictement, car aussi bien historiquement que théologiquement, la période entière du Triode n'est que l'extension de la Grande Semaine et le jeûne du Carême une préparation progressive à la communion au jour de Pâques. L'ascèse ne peut être isolée de la «vie en Christ» puisqu'on a montré qu'elle en dépend étroitement et tire toute sa valeur spirituelle de cette participation. Si toutefois nous distinguons ces deux aspects, c'est pour montrer qu'ils représentent la polarisation d'une réalité globale ; car, écrivait Évagre :

Le Carême, c'est la figure de la purification de notre corps, en préparation à la réception du saint Corps du Christ<sup>153</sup>.

151. Ma. I (2 o, 2 c, 2 tp).

152. J. CHRYS., *Hom. I Gen.*, 1, PG 54, 581. «Le printemps radieux des saints jeûnes», (Ps) CHRYS., *Hom. sur l'entrée dans les saints jeûnes*, PG 52, 727 ; et –, *Hom. sur le début du Jeûne*, PG 52, 745 ; «La beauté du printemps de l'esprit a resplendi et c'est pour y cueillir les fleurs immarcescibles que vous vous êtes assemblés», LÉON VI LE SAGE, *Hom. XXVII, sur le début du Jeûne*, éd. Akakios, Athènes 1858, p. 235 et *Hom. XXVI*, p. 231 ; et THÉOD. SToud., *Grande Cat.* 14, éd. Papadopoulos-Kerameus, Saint-Petersbourg 1904, p. 92. Cf. Lu. Tyr. (1 o, 2 c, 2 tp) ; Me. Tyr. (idiom. Vp).

153. ÉVAGRE, *Parénèse* 38, tr. Muyltermans, *Evagriana Syriaca*, Louvain 1952, p. 152.

Bien que cette communion pascale soit une participation réelle à la Résurrection du Christ, le jeûne et la période de catéchèse qui la préparent ne sauraient en rien rehausser la gloire de Pâques ou de la Croix. Comme le souligne saint Jean Chrysostome à propos de ceux qui voulaient jeûner à Pâques, c'est moins à cause des temps que l'on doit jeûner, que pour se purifier de ses propres passions :

Car ce n'est ni à cause de Pâques, ni à cause de la Croix que nous jeûnons, mais à cause de nos péchés et parce que nous allons approcher des mystères. La Pâque n'est point un sujet de deuil ni de jeûne, mais d'allégresse et de joie. Et la Croix n'a-t-elle pas détruit le péché, purifié le monde entier, réparé l'antique inimitié, ouvert les portes du ciel, fait de ceux qui se haïssent des amis; n'a-t-elle pas élevé au ciel notre nature et fait asseoir à la droite du Trône (divin), et ne nous a-t-elle pas comblés de milliers d'autres biens ? Il ne convient donc pas de se livrer au deuil et aux lamentations, mais de se réjouir et d'exulter d'allégresse pour tout cela (...) Si donc la Croix est un sujet d'amour et de gloire, ne disons pas que nous gémissons à cause d'elle. À Dieu ne plaise, nous ne sommes pas dans le deuil à cause d'elle, mais pour nos propres péchés. Voilà pourquoi nous jeûnons.<sup>154</sup>

On peut donc isoler la purification de son insertion dans le temps liturgique et la considérer comme une condition permanente de la vie du chrétien, intensifiée pendant le Carême, dîme de l'année, à des fins pédagogiques. Mais les deux points de vue restent complémentaires et selon que l'on adopte l'un ou l'autre, on évaluera le temps du Carême comme les étapes progressives acheminant vers la Grande Semaine et Pâques, ou bien chaque jour comme l'occasion d'un exercice et d'une catéchèse spirituelle pour la rénovation de la personne.

Cette polarisation s'est transmise dans l'hymnographie du *Triodion*, où elle se retrouve dans les pièces des deux frères du Stoudion. En effet, les stichères « imités » (*prosomoia*) des Vêpres, les troisièmes cathismes de la stichologie de l'*Orthros* et les deuxièmes canons poétiques composés par saint Théodore sont souvent consacrés à la ponctuation du temps qui s'étend de la première semaine au Dimanche des Palmes. Comme dans ses *Catéchèses*, qui commençaient généralement par une allusion à la fête du jour ou à la période liturgique que l'on traversait, Théodore Stoudite, dans ses pièces composées pour le *Triodion*, aime à rythmer l'effort ascétique par le rappel du chemin parcouru, et à exhorter ses moines à soutenir et développer leur zèle pour le jeûne et la vertu afin de parvenir au « port de la sainte Pâque », emplis des biens spirituels qu'ils auront amassés tout au long du parcours de l'« océan du Carême »<sup>155</sup>.

154. J. CHRYS., *Disc. III contre les Juifs*, 4, PG 47, 857.

155. Dim. Tyro. (idiom. Ap. Vs); Ve. II (5 o, 1 c, 3 tp); Lu. V (9 o, 2 c, 1 tp); cf. par ex. THÉOD. STOUD., *Petite Cat.* 4, Auvray 12, tr. 21sv.

Joseph, auteur des deux premiers stichères des Vêpres, des seconds cathismes et du premier canon, s'attache plus spécialement à la catéchèse sur le « jeûne spirituel » et les vertus qui doivent compléter l'ascèse quadragésimale. Il articule généralement cet enseignement sur la commémoration du jour de la semaine : la Croix les mercredi et vendredi, les Apôtres le jeudi, les martyrs le samedi ; alors que Théodore l'omet le plus souvent pour envisager le parcours global du jeûne. Cette distinction dans la double catéchèse hymnographique évite la redondance et permet de donner à la représentation du temps dans le Triode toute sa richesse ; les différents niveaux cycliques du temps, l'heure, le jour, la semaine, la totalité de la période préparatoire interférant ainsi en une structure complexe.

Inutile d'insister davantage sur les pièces de Joseph, mais évoquons quelques aspects de la périodisation du Carême par Théodore. Celui-ci annonce, en général au début de chaque semaine, le temps qui a été parcouru depuis le début du jeûne en demandant au Christ son soutien pour mener à terme son parcours : « Commençons joyeusement le temps du Carême. » écrit-il aux Vêpres du Dimanche de la Tyrophagie<sup>156</sup> ; « Venez peuples, recevons aujourd'hui la grâce des jeûnes... », le premier lundi<sup>157</sup> ; « commençons maintenant avec joie l'accomplissement de la deuxième semaine des jeûnes, nous construisant jour après jour le char de feu des quatre grandes vertus comme Élie le Thesbite... », aux secondes Vêpres du premier dimanche<sup>158</sup> ; « Recevons avec amour, frères, la deuxième semaine comme la joie d'une après-fête. », le lundi de la deuxième semaine<sup>159</sup>, alors que dans la même ode Joseph chantait : « Le jeûne pur, c'est l'éloignement du péché... »<sup>160</sup>.

Pendant la semaine de la Croix, Théodore insistera abondamment sur le symbolisme du centre et de l'achèvement de la première moitié du Carême<sup>161</sup>. Lors de la sixième semaine, sa ponctuation du temps deviendra un commentaire dramatisé de chacun des jours qui vont de la mort de Lazare à la Passion. Ainsi le lundi de la sixième semaine, écrit-il :

Fidèles, allons à la rencontre de la fête des Palmes en en célébrant joyeusement l'avant-fête depuis aujourd'hui, afin d'être dignes de voir sa Passion vivifiante<sup>162</sup>.

Cette périodisation reste le plus souvent accordée au but ultime de la course, la Passion et la Résurrection, mais ne se contente jamais d'un simple inventaire. Théodore signale en effet toujours comment parvenir spirituellement à ce but :

156. Dim. Tyro (3 Ke, Vs).

157. Lu. I (1 o, 2 c, 1 tp).

158. Dim. I (3 Ke, Vs).

159. Lu. II (1 o, 2 c, 1 tp)

160. Lu. II (1 o, 1 c, 2 tp).

161. Cf. *infra* p. 449sv.

162. Lu VI (1 o, 2 c, 1 tp).

Jeûnons pour le Seigneur d'un véritable jeûne, à l'abstinence des aliments joignons celle de la langue, de la colère, du mensonge et de toute autre passion étrangère, afin de voir la Pâque avec pureté<sup>163</sup>.

Pour parvenir à la nuit pascale et y communier à l'Agneau, il faut se priver de nourriture<sup>164</sup> et pratiquer les commandements de Dieu avec vigilance :

Ô Verbe, accorde-moi les délices de l'*encrateia*, comme autrefois le Paradis à Adam, pour goûter, ô notre Dieu, de tous tes commandements et m'éloigner toujours du fruit du péché que tu as défendu, afin d'atteindre dans la joie ta Passion vivifiante de la Croix<sup>165</sup>.

Ou, au début de la cinquième semaine :

Ayant dépassé le milieu de cette sainte période du Carême, courons dans la joie tout droit vers l'avenir en oignant nos âmes par l'huile des bonnes actions, afin d'être dignes d'adorer les saintes souffrances de notre Dieu et d'atteindre la redoutable et sainte Résurrection<sup>166</sup>.

Une telle ponctuation du temps n'est pas le privilège de Théodore, Joseph s'y prête également, mais moins systématiquement :

J'ai été tué par le bois du péché, et mis à mort par le goût du plaisir. Vivifie-moi Seigneur, relève-moi qui gis (à terre), montre-moi l'adoration de ta Passion, rends-moi participant de ta divine Résurrection et cohéritier de ceux qui t'aiment<sup>167</sup>.

Les pièces les plus anciennes de la rédaction palestinienne du *Triodion* témoignent aussi de cette dimension du temps en l'articulant souvent aux modèles scripturaux :

Désirant participer à la divine Pâque, non pas celle qui vient d'Égypte, mais celle qui a son printemps en Sion, retranchons par le repentir l'azyme du péché, parons nos pieds de sandales qui nous feront éviter toute voie mauvaise et appuyons-nous sur le bâton de la foi. N'envions pas les ennemis de la Croix du Maître qui font de leur ventre un dieu, mais suivons Celui qui nous a montré comment vaincre le Diable par le jeûne, le Sauveur de nos âmes<sup>168</sup>.

163. Ma. II (9 o, 2 c, 1 tp) ; cf. Lu. II (3 Ke, Vs) ; Ma. II (9 o, 2 c, 1 tp).

164. Lu. Tyro. (idiom. Vs).

165. Ma. I (3 Ke, Vs).

166. Dim. IV (3 Ke, Vs).

167. Me. IV (8 o, 1 c, 3 tp). Cf. Lu. I (9 o, 1 c, 3 tp) ; Ma. I (8 o, 1 c, 1 tp) ; Me. I (Cath. II) ; Me. I (9 o, 1 c, 1-3 tp) ; Dim. I (2 Ke, Vs) ; Ma. III (1 Ke, Vs) ; Me. IV (8 o, 1 c, 3 tp), etc.

168. Je. I (idiom. Ap. Vs) ; cf. aussi Dim. Tyro. (idiom. Ap. Vs) ; Me. I (idiom. Ort.) ; Me. III (9 o, 1 c, 3 tp). Le *Typ. G. E.* indique sur ce thème des tropaires qui n'ont pas été conservés dans le Tr. imprimé, cf. Ma. I (*Typ. G. E.* II, 14) repris le Je. I (p. 15) et le Lu. II (p. 22).

Citons encore cet admirable idiomèle qui exprime nombre de points développés jusqu'ici :

Le jeûne, ce n'est pas seulement l'abstinence d'aliments, mais la séparation de toute passion pour la matière. Afin qu'en asservissant la chair qui nous tyrannise, nous devenions dignes de la communion à l'Agneau, le Fils de Dieu, immolé volontairement pour le monde, et pour que nous célébrions spirituellement la Résurrection d'entre les morts du Sauveur, emportés vers les hauteurs dans l'éclat des vertus et réjouissant l'Ami des hommes par les délices de nos bonnes actions<sup>169</sup>.

Selon ces deux points de vue complémentaires, Pâques apparaît donc comme le but ultime de l'effort du Carême, vers lequel il faut s'élever *de puissance en puissance* (Ps 87,7) sur les ailes des vertus, mais qui est déjà présent à tout moment :

Commençons à partir d'aujourd'hui (2<sup>e</sup> dimanche du Carême), frères, et avec toute la vigueur que nous avons, courons : que, légers comme des aigles aux plumes d'or, nous puissions atteindre la Pâque du Seigneur, (le terme) où, pour nous, est entré en précurseur le Christ notre Dieu – et cela, en rejetant derrière nous toutes les passions qui nous tyrannisent<sup>170</sup>.

La « Fête des fêtes » est donc une réalité quotidienne, présente par anticipation tous les jours de la vie de l'ascète, et elle le sera aussi tous les jours du Grand Carême, pour celui qui s'efforce de mettre à mort ses passions afin de ressusciter dans les vertus<sup>171</sup>.

## 10. PLAN DE L'ORGANISATION FORMELLE DU TRIODE

L'étude des règles du jeûne et du système des lectures nous avait permis de constater que les semaines du Carême se divisent nettement en deux parties : les cinq jours de jeûne aliturgiques et les samedis et dimanches où l'on célèbre la Liturgie et où le jeûne est allégé, mais non supprimé<sup>172</sup>.

Les samedis et dimanches représentent donc des pauses dans l'effort ascétique et apportent à chaque semaine un équilibre entre l'effort et le repos, afin de

169. Ma. I (idiom. Ap Vs).

170. SYMÉON N. THÉOL., *Cat. XII*, SC 104, 187.

171. «...La Pâque que nous accomplissons chaque jour par la purification des péchés, l'affliction du cœur, les larmes du repentir, la pureté de la conscience, la mortification *de nos membres terrestres, fornication, impureté, passion, mauvais désir* (Col 3, 5) et tout autre vice agissant. En effet, celui qui a été jugé digne de devenir tel, ce n'est pas une fois par an, mais pour ainsi dire chaque jour qu'il vit la Pâque et célèbre en l'honneur du Seigneur la fête tant désirée», THÉOD. SToud., *Petite Cat.* 67, Auvray 236, tr. 153.

172. Cf. supra p. 134sv & 181sv.

pouvoir parcourir le stade des quarante jours. Cette différenciation entre les jours de la semaine a bien sûr influencé la structure du Triode. Après le cycle quotidien, élément de base, le cycle hebdomadaire, inversé<sup>173</sup> et ainsi distingué en 5 jours/2 jours, donne au temps, dans le Triode, sa qualité et sa pulsation rythmique. La distinction du samedi et du dimanche n'est d'ailleurs pas particulière au Carême. L'étude du cycle des lectures du Nouveau Testament permet en effet de constater que les péripopes prévues pour ces deux jours représentent la couche la plus ancienne de l'année liturgique<sup>174</sup>. On peut donc la constater pendant toute l'année, mais elle prend davantage de relief pendant le Carême puisque les autres jours de la semaine n'ont alors aucun caractère festif et ne comportent pas de lecture du Nouveau Testament.

Considérée sous l'aspect des jours ordinaires effectivement jeûnés, la semaine de Carême se termine donc le vendredi soir, comme en témoignent le vendredi de la sixième semaine, qui est considéré comme clôture du Carême, ou ce tropaire des Vêpres du jeudi de la troisième semaine (appartenant thématiquement au vendredi) :

Achevant la troisième semaine des saints jeûnes, ô Christ Verbe, rends-nous dignes de contempler le bois de ta vivifiante Croix (*i.e.* Dim. III), et de nous prosterner devant elle, de chanter dignement et de glorifier ta force, de célébrer ta Passion et d'atteindre avec pureté ta glorieuse et sainte Résurrection, la Pâque mystique par laquelle Adam est retourné au Paradis<sup>175</sup>.

Pendant les cinq jours ordinaires se combinent plusieurs cycles liturgiques et dimensions distincts du temps :

– le cycle de l'*Octoèque*, dépendant de la Pâque de l'année précédente : on prend dans les deux appendices du *Triodion* où sont incluses les pièces selon les huit tons, les tropaires triadiques et le *phôtagôgikon* de l'*Orthros*, qui restent identiques pendant les cinq jours, ainsi que les tropaires du cathisme I et le *martyrikon* lu après la 6<sup>e</sup> ode, qui sont différents chaque jour, car ils se fondent sur la commémoration hebdomadaire<sup>176</sup>.

– les commémorations hebdomadaires, que l'on a déjà évoquées, se retrouvent partiellement dans les pièces propres au *Triodion*, surtout dans les cathismes II de Joseph et les canons.

– Enfin les hymnes propres du *Triodion* qui portent sur la ponctuation du temps jusqu'à Pâques et/ou la catéchèse spirituelle.

---

173. Cf. supra p. 347.

174. P. M. GY, «La question du système des lectures», p. 260.

175. Je. III (3 Ke, Vs).

176. Cf. supra p. 237.

Chaque jour du Grand Carême est donc défini dans le cycle de la préparation à la Passion, dans le cycle de la Résurrection des huit tons et dans le cycle des jours de la semaine.

Les samedis et dimanches sont également déterminés par ces trois dimensions : ils restent respectivement consacrés aux défunts et à la Résurrection, comme toute l'année – ces commémoraisons s'inscrivant dans le cycle des huit tons –, et ils sont, bien sûr, adaptés aussi à la préparation de la Grande Semaine et à la ponctuation du temps du Triode. Le samedi, par exemple, demeure, pendant le Carême, une transposition chrétienne du sabbat, mais il prend alors une signification supplémentaire, adaptée au « travail » ascétique :

Hommes, célébrons en ce jour le sabbat en nous reposant des labeurs d'hier, car ce jour présent a été béni par le repos (de Dieu) et la fête du martyr (Théodore Tiron)<sup>177</sup>.

Ce premier samedi est donc à la fois le jour de repos en l'honneur de la « fête de la création », l'occasion d'une pause dans les labeurs du jeûne et le jour de la fête de saint Théodore Tiron qui a été déplacée du cycle fixe dans le cycle mobile.

Outre le Samedi des Défunts et celui des Ascètes pendant la période préparatoire, et le Samedi de l'Acatliste, les autres samedis du Carême n'ont pas de fête ainsi transférée. Ils comprennent un office composé de pièces de l'*Octoèque* et du *Triodion*, qui est à l'ordinaire consacré aux défunts et aux martyrs. Mais tous les dimanches du Grand Carême ont été peu à peu occupés par des fêtes du cycle fixe : le premier dimanche la fête de l'Orthodoxie, le second dimanche fête de saint Grégoire Palamas, le troisième dimanche fête de la Croix, le quatrième dimanche fête de saint Jean Climaque, le cinquième fête de sainte Marie l'Égyptienne ; de sorte que chacun articule deux dimensions principales : la fête de la Résurrection selon les huit tons et la ponctuation du Triode par ce cycle des fêtes.

Bien qu'il n'ait été complété que tardivement, dans la deuxième moitié du XIV<sup>e</sup> siècle, ce cycle des fêtes transférées représente désormais une dimension essentielle de la structure du Triode<sup>178</sup>. La commémoration de chacun des dimanches, outre sa signification propre, s'inscrit dans l'ensemble du Carême et donne aussi à chaque semaine une qualité spécifique.

Ce cycle des dimanches dépend étroitement de la fête de la Croix qui définit, comme on l'a vu, le centre du Carême et marque l'accomplissement de la moitié de la course du jeûne par une anticipation de la Croix du Vendredi Saint en mettant ainsi en évidence le caractère symétrique du Triode par rapport au Pentecostaire. De part et d'autre de la semaine de la Croix, les quatre dimanches constituent deux couples à la fois par leur proximité et leurs thèmes communs : les Dimanches de l'Orthodoxie et de saint Grégoire Palamas sont consacrés à la

177. Sa. I (8 o, 1 c, 2 tp).

178. Cf. KARABINOV, 31-54.

défense de l'orthodoxie, on pourrait donc les désigner comme le groupe dogmatique ; alors que les Dimanches de saint Jean Climaque et de sainte Marie l'Égyptienne célèbrent les modèles de la science ascétique et du repentir, ceux-ci pourraient donc être définis comme le groupe ascétique.

Le cycle des dimanches se superpose à la continuité des jours ordinaires, pendant lesquels le labeur ascétique est ponctué par l'hymnographie, pour donner au Carême la forme d'un cycle aux deux parties symétriques, lequel suggère, dans sa forme même, un enseignement spirituel. La Croix est le point focal vers lequel convergent ces deux dimensions complémentaires de la vie chrétienne. On ne peut en effet pratiquer la mortification des passions en dehors de la vraie foi, ni avoir une foi droite sans que celle-ci se manifeste par les œuvres<sup>179</sup>. Car l'une et l'autre, la foi et la pratique, mènent à la Croix, c'est-à-dire à la vie en Christ, à la communion mystagogique à son humanité pour devenir participant de sa divinité. D'autre part, si l'on envisage ce cycle des dimanches, non plus à partir du centre, mais dans sa continuité, il devient évident que l'orthodoxie de la foi doit précéder les œuvres, ou plutôt trouver sa réalisation et son expression naturelle dans les œuvres de l'ascèse et la « crucifixion spirituelle ».

\*  
\* \*

Le Triode est donc composé de trois parties : la période préparatoire, le Grand Carême, la Grande Semaine qui introduisent graduellement le fidèle dans la « vie en Christ » jusqu'à son point ultime, la Croix. Chaque office du cycle quotidien, chaque jour de la semaine et chacune des semaines du Triode sont à la fois une image réduite de l'ensemble du cycle, une adaptation de la Pâque aux conditions spécifiques du degré hiérarchique du temps liturgique auquel ils appartiennent, et une étape vers la célébration de la Passion, qui scande et mesure la continuité de l'effort ascétique.

Sur un plan différent, les six semaines du Carême proprement dit reproduisent ces deux dimensions de la qualification du temps, par la superposition du cycle des commémoraisons des samedis et dimanches à la continuité de l'effort poursuivi pendant les cinq jours de jeûne. Dans ce cas, l'aspect de progression continue jusqu'à la Grande Semaine passe au second plan pour laisser la première place au symbolisme du centre, représenté par la Semaine de la Croix qui détermine deux groupes symétriques.

---

179. Cf. Jc 2, 14-26 et infra p. 433.



## 6. LA TROISIÈME SEMAINE

La troisième semaine de Carême s'ouvre comme la précédente sur une exhortation à la persévérance dans le développement des vertus pour accéder à la Grande Semaine :

Commençant la troisième semaine, fidèles, célébrons la Trinité sacrée et passons dans la joie le (temps qui) suivra. Faisons flétrir les passions de la chair et cueillons de nos âmes les divines fleurs en tressant des couronnes pour le seigneur des jours (*i.e.* Pâque), afin qu'en portant des couronnes, nous chantions tous le Christ comme vainqueur»<sup>145</sup>.

Les trois semaines qui restent pour parvenir au but sont assimilées aux trois jours de purification auxquels les Hébreux ont dû se soumettre avant la théophanie du Sinaï (Ex 19, 11sv). La figure scripturaire devient ainsi l'occasion d'établir une correspondance entre deux degrés de l'échelle temporelle : les semaines et les jours.

Purifions-nous maintenant, frères, en trois semaines, comme Israël jadis en trois jours, afin d'atteindre la montagne de nos vœux pour y entendre la voix divine et y chanter le Christ<sup>146</sup>.

Ce passage à une échelle temporelle plus vaste suggère que le Carême chrétien prépare à une contemplation plus haute que celle reçue par les Juifs et que la théophanie d'alors était une prophétie de l'apparition de la lumière pascale.

Pendant toute la semaine, on continuera d'évoquer, comme à l'ordinaire, la préparation à Pâques<sup>147</sup>, mais elle sera associée ici à de nombreux tropaires annonçant la fête de la Croix du dimanche suivant. La troisième semaine est donc une avant-fête superposée à la ponctuation du temps qui mène à la Passion. Il faut se purifier en effet, non seulement pour contempler la Passion et la Résurrection, mais encore pour être dignes de vénérer la Croix qui en est l'anticipation.

La chair purifiée par l'*encrateia*, nos âmes illuminées par la prière, Seigneur, rends-nous dignes de contempler ta précieuse et sainte Croix et de la vénérer dans la crainte, chantant des hymnes et disant : Gloire à ta vivifiante Croix, gloire à ta divine lance par laquelle nous sommes vivifiés, ô seul Ami des hommes<sup>148</sup>.

La préparation à la fête de la Croix est donc une image de la préparation à la Passion, aussi lorsqu'on demande à Dieu la grâce de vénérer la Croix le dimanche

145. Dim. II (3 Ke, Vs), cf aussi Lu. III (Cath. III).

146. Lu. III (1 o, 2 c, 1 tp).

147. Ma. II (9 o, 1 c, 2 tp), (1 Ke, Vs); Me. III (9 o, 1 c, 3 tp), etc.

148. Ve. III (Cath. III).

suivant, cela revient en fait à lui demander de parvenir par son secours jusqu'au Vendredi Saint et jusqu'à la lumière de la Résurrection qui en est inséparable.

Achevant la troisième semaine des saints jeûnes, Christ-Verbe, rends-nous dignes de voir ta vivifiante Croix, de la vénérer, de chanter dignement et de glorifier ta force, de célébrer ta Passion et d'atteindre en toute pureté ta glorieuse et sainte Résurrection, la Pâque mystique par laquelle Adam retourne au paradis<sup>149</sup>.

Ce thème de l'avant-fête s'associe aux commémoraisons du cycle hebdomadaire, et principalement à celles de la Croix et de la Passion le mercredi et le vendredi. Aussi considère-t-on que c'est la Croix elle-même qui guide les fidèles pendant le Carême et les mène à sa vénération<sup>150</sup>. Les prières des apôtres, le jeudi<sup>151</sup>, et l'intercession des martyrs, le samedi, sont invoquées spécialement pour soutenir la marche du fidèle vers le troisième dimanche<sup>152</sup>. Cette superposition de l'avant-fête au cycle hebdomadaire permet une préparation progressive à la fête de la Croix qui, seulement mentionnée le mardi, devient presque présente les mercredi et vendredi et plus indirecte le jeudi et le samedi pour apparaître définitivement le dimanche.

La structure de la troisième semaine est complétée par une modification dans les idiomèles palestiniens des Vêpres et de l'*Orthros*<sup>153</sup>. Ceux-ci cessent de se rapporter au « jeûne spirituel » pour amorcer un riche commentaire hymnologique des anciennes lectures évangéliques. Pendant cette semaine, la reprise de la parabole du Fils Prodigue et du thème de la conversion est donc l'occasion de centrer l'intérêt des fidèles une nouvelle fois sur la nécessité de reprendre toujours ce qui semble avoir été acquis depuis le début du Carême pour le perfectionner. La *metanoia*, déjà évoquée pendant la période préparatoire, n'est pas un bien définitivement acquis, mais elle doit être sans cesse recommencée et la parabole du Fils Prodigue toujours méditée pour que le Carême soit véritablement une période de renouvellement complet et profond de la personne<sup>154</sup>. Cette répétition du même thème après quatre semaines suggère aussi au fidèle de faire un examen des vertus qu'il a pu acquérir depuis le Dimanche du Prodigue. Les hymnographes lui font découvrir de nouveaux aspects de cette parabole en la méditant deux fois par jour, si bien qu'il pourra se corriger ou être incité à un zèle plus ardent pour

149. Je. III (5 Ke, Vs), cf. aussi Lu. II (3 Ke, Vs); Ma. III (3 Ke, Vs); Me. III (Cath. III).

150. « Croix toute vénérable, gardienne et salut du monde, protège-moi pendant que je jeûne et montre-moi digne de ta pure vénération » Ve. III (5 o, 2 c, 5 tp). C'est grâce à l'*encrateia* qu'on pourra la contempler, Ve. III (9 o, 2 c, 5 tp). Le Me. et le Ve. III, tous les tropaires ont ce thème de la croix. Les Cath. III et les cinq tropaires du 2<sup>e</sup> canon combinent ce thème à la préparation de la fête.

151. Me. III (4 Ke, Vs); Je. III (Cath. III) et tous les 5<sup>e</sup> tropaires du 2<sup>e</sup> canon

152. Sa. III (7 o, 2 c, 5 tp), (8 o, 2 c, 5 tp).

153. Cf. supra p. 202.

154. Cf. supra p. 389.

le repentir pendant les semaines qui suivent. Ce qui pouvait sembler une simple subsistance de l'ancienne rédaction palestinienne du *Triodion* est donc assumé synchroniquement pour devenir un élément intégral de la spiritualité du Triode et de sa structure.

\*  
\* \*

Pendant cette première période du Grand Carême, les jours ordinaires développent les thèmes du jeûne, du repentir et des autres vertus en une progression ascendante vers la fête de la Croix, qui est à la fois le signe de l'accomplissement de la moitié de la course et l'anticipation de son but, la Passion. Les jours où l'on célèbre la Divine Liturgie se distinguent structurellement et thématiquement des jours de jeûne : ils forment un couple articulé à la période préparatoire, principalement par le Samedi de Théodore, et symétrique des deux derniers dimanches de Carême par les Dimanches de l'Orthodoxie et de saint Grégoire Palamas. L'ascension vers la Croix se fera donc grâce à l'association de la foi orthodoxe, des œuvres de l'ascèse et du repentir toujours renouvelé, si bien qu'arrivé au milieu du Carême, et par conséquent presque à la Passion, on pourra dire : *Aujourd'hui je commence* (Ps 76,11)<sup>155</sup>.

---

<sup>155</sup>. «On disait d'Abba Pior que chaque jour il débutait», *Ap. alph. Poemen* 85, PG 65, 341D, tr. p. 241.

## CHAPITRE IV

# LA FÊTE DE LA CROIX ET LE SYMBOLISME DU CENTRE<sup>1</sup>

### 1. LA CÉLÉBRATION DE LA CROIX

Dans un manuscrit de Jérusalem du XIII<sup>e</sup> siècle, la fête de la Croix du troisième dimanche de Carême est intitulée : « fête de la troisième vénération de la Croix »<sup>2</sup>. Elle complétait donc la fête de l'Exaltation de la Croix, le 14 septembre, commémorant sa découverte par sainte Hélène, et celle de la Procession de la Croix, le 1<sup>er</sup> août, qui rappelle la victoire d'Héraclius sur les Perses et la restitution de la Sainte Croix à Jérusalem en 630<sup>3</sup>. Selon certains, cette troisième vénération aurait pour origine le transfert de Jérusalem à Apamée d'un fragment de la vraie Croix donnée par l'archevêque de Jérusalem à son frère Alpheios, évêque d'Apamée, pour la construction d'une église. Selon d'autres, ce serait sainte Hélène elle-même qui aurait donné un fragment de la vraie Croix à l'évêque d'Apamée<sup>4</sup>. Il est difficile d'en savoir davantage sur l'origine de cette fête, toujours est-il qu'elle paraît bien établie à Constantinople vers 715-730, puisque le patriarche Germain lui a consacré une homélie<sup>5</sup>. Cette fête semble cependant être restée longtemps particulière

---

1. Ce chapitre a été publié sous forme d'article : « Le Mystère de la Croix dans le Carême Orthodoxe », *Irénikon* 52 (1979), 1 p. 34-53, 2 p. 200-213.

2. *Cod. Jerusalem* 366, f<sup>o</sup> 22, KARABINOV, 33.

3. G. OSTROGORSKY, *Histoire de l'État byzantin*, p. 132; A. FROLOW, « La vraie Croix et les expéditions d'Héraclius en Perse », *REB* 2 (1953), p. 88sv.

4. KARABINOV, *ibid.*; J. HALLIT, « La Croix, dans le rite byzantin, histoire et théologie », p. 199sv; P. BERNARDAKIS, « Le culte de la Croix chez les Grecs », *EO* 5 (1901-1902), p. 258-260; S. JANERAS, *Le Vendredi Saint dans la tradition liturgique byzantine*, p. 298; R. BORNERT, « La célébration de la sainte Croix dans le rite byzantin », p. 99-101; A. LOSSKY « Fêtes de la Croix et pratiques pénitentielles ».

5. *BHG*<sup>3</sup> 451, PG 98, 221-244. H. G. BECK attribue plutôt cette homélie au patriarche Germain II (1222-1240), *Kirche und Theologische Literatur*, p. 475. Les homélies sur la « vénération de la précieuse Croix » du Ps Chrysostome semblent bien avoir été également prononcées à cette occasion, mais sans qu'on puisse leur fixer de date, cf. PG 52, 835 (*BHG*<sup>3</sup> 419 app.); PG 62, 747 (*BHG*<sup>3</sup> 415 app.) et surtout PG 59, 675 (*BHG*<sup>3</sup> 442 app.). Si l'*Homélie V* sur la Croix de Sophrone de Jérusalem est authentique, cela permettrait de faire remonter l'institution de la fête de la Croix avant 614, cf. PG 87, 3392 (*BHG*<sup>3</sup> 426); BERNARDAKIS, *art. cit.*, p. 259.

à Constantinople, et même uniquement à Sainte-Sophie<sup>6</sup>. Dans son *Typikon* du IX-X<sup>e</sup> s., la fête de la Croix paraît exactement au milieu du Carême, le mercredi, et non le dimanche où l'on annonçait seulement la vénération de la Croix pour la semaine suivante<sup>7</sup>. Ce rite s'étendait alors pendant toute la quatrième semaine pour permettre à la population de la capitale de venir se prosterner devant le saint Bois : le mardi et le mercredi étaient réservés aux hommes et le jeudi et le vendredi aux femmes<sup>8</sup>. Au monastère de l'Évergétis, on célébrait une agrypnie le mardi soir pour la fête de la Croix<sup>9</sup>, néanmoins le dimanche était déjà consacré à cette fête : à l'issue de l'office du matin, proche de celui qu'indique le *Triodion* actuel, on sortait solennellement la Croix et on la vénérât comme le mercredi et le vendredi<sup>10</sup>. Ce transfert de la fête de la Mi-Carême au troisième dimanche se constate aussi dans le *Typikon du Saint-Sauveur* à Messine<sup>11</sup>, et s'imposa simultanément à la généralisation de cette fête dans toute l'Église byzantine. Insérée dans une semaine entière de vénération, la fête proprement dite ne se distinguait plus guère, aussi était-il nécessaire de la déplacer au dimanche pour la solenniser davantage<sup>12</sup>. Dans le *Triodion* imprimé, la fête principale de la vénération de la Croix a lieu le dimanche. Elle ne supprime pas l'office de la Résurrection – comme c'est le cas pour la fête de l'exaltation de la Croix lorsqu'elle est en incidence avec un dimanche, car elle a été rangée parmi les « fêtes du Seigneur » –, mais se combine avec l'*Octoèque* comme les autres fêtes du Triode. Il faut toutefois noter qu'elle s'en distingue par le chant du *Polyéleos*<sup>13</sup>, et par la présence d'une avant-fête et d'une après-fête, ce qui la met au rang des grandes solennités de l'année liturgique. Après les Petites Vêpres du samedi, le *skevophylax* apporte la relique de la Croix dans son écrin et la pose sur l'autel devant lequel on laissera brûler un cierge toute la nuit<sup>14</sup>. Après un court repos, on célèbre l'Agrypnie sans modifications spéciales jusqu'à la Grande Doxologie de la fin de l'*Orthros*. Le prêtre revêt alors les ornements, comme pour la Divine Liturgie, et encense l'autel et la Croix

6. KALLISTOS, « Ἱστορικὴ ἐπισκόπησις τοῦ Τριωδίου », p. 178.

7. *Typ. G. E.* II, 38-39.

8. *Ibid.* et p. 45.

9. *Everg. Syn.* 530.

10. *Idem*, 528 et 531-533. Si le chapitre 38 du livre I du *Livre des cérémonies* est bien de Constantin Porphyrogénète et non une addition postérieure, la vénération de la Croix le Dimanche III pourrait avoir été instituée dès le IX-X<sup>e</sup> s., éd Vogt, t. I, 149.

11. *Typ. Mes.* 218sv.

12. On constate, dans le cycle fixe, le même phénomène de solennisation par le transfert de la fête au dimanche, par ex. les fêtes des conciles, les deux fêtes des ancêtres du Christ avant la Nativité, etc. L'hymnologie de la IV<sup>e</sup> semaine permet de déceler des indices de ce transfert de la commémoration originelle du Mercredi, par ex. les cathismes de la 3<sup>e</sup> ode et le *Kontakion-Oikos* de la 6<sup>e</sup> ode du Me. et du Ve. sont les mêmes que le Dim. III, *idem*, pour les *hirmoi* et *catavasia* des 8 et 9 odes du Me.

13. *TA* 488 = *Typ. Sab.* 307 (356). Notons cependant que le *Polyéleos* est souvent omis aujourd'hui, afin de préserver l'ambiance quadragésimale.

14. *TA* 485 = *Typ. Sab.* 306 (353).

qui y est posée. Puis, tenant au-dessus de sa tête l'écrin ou le plateau sur lequel a été déposée la Croix, il sort par la porte nord, précédé par des acolytes et le diacre qui encense en tenant le cierge en main. Une fois parvenu au centre de l'église, au moment où le chœur achève la Grande Doxologie, il clame : « Sagesse, debout ! », comme lorsqu'on fait la Petite Entrée avec l'évangéliste. Le chœur chante alors trois fois le tropaire de la Croix, tandis que le prêtre encense dans les quatre directions la *stavrothèque*, qui a été placée sur un lutrin (*analogion*) disposé au centre, et l'assemblée. Puis on chante trois fois l'hymne : « Nous vénérons ta Croix, Seigneur, et nous glorifions ta sainte Résurrection » qui, lors des fêtes de la Croix remplace le Trisagion à la Liturgie, et toute l'assemblée se prosterne profondément jusqu'à terre. Ensuite, le supérieur d'abord, puis le prêtre, suivis des frères deux par deux viennent vénérer la Croix en faisant trois grandes métanies, tandis que le chœur exécute les idiomèles de Léon le Sage<sup>15</sup>. La vénération achevée et la sainte Croix une fois rapportée dans le sanctuaire, on achève l'*Orthros*, comme les autres dimanches, par la procession dans le narthex, Prime et la Catéchèse de saint Théodore<sup>16</sup>. La même cérémonie de la vénération de la Croix est répétée à Prime les lundi, mercredi et vendredi de la quatrième semaine, en remplaçant les stichères fixes du Carême par le tropaire de la vénération : « Nous adorons ta Croix... »<sup>17</sup>. Cette addition du lundi, à l'exclusion du mardi, pour procéder à la vénération de la Croix, est également attestée par une homélie attribuée à Jean Chrysostome<sup>18</sup>, mais ne correspond pas à l'ancien ordo de Sainte-Sophie. Elle fut probablement insérée dans le *Triodion* à la suite de l'influence monastique qui a assimilé le lundi aux mercredi et vendredi, associant ainsi la Croix au Jeûne. Bien que l'importance principale soit attribuée au dimanche dans le *Triodion*, les mercredi et vendredi gardent un caractère privilégié et ne sont pas considérés seulement comme une après-fête, puisqu'en plus de la vénération, il faut transférer le saint du jour à l'*Apodeipnon* de la veille, afin de laisser la place libre à l'*Orthros* pour l'exécution d'un canon complet sur la Croix<sup>19</sup>.

À l'Évergétis, le mercredi – qui est le fondement de cette fête puisqu'il est le jour même de la Mi-Carême – était soumis à une dispense de jeûne équivalente

---

15. Notons que dans la tradition stoudite, dont témoigne le *Typikon* du patriarche Alexis (XI<sup>e</sup> s.), la vénération de la Croix se déroulait de manière encore plus sobre. Après avoir été sortie du *skevo-phylakion* après les cathismes de l'*Orthros*, on la déposait sur l'autel, et à la fin de la 9<sup>e</sup> ode, on la sortait simplement pour l'exposer à la vénération sur une petite table placée devant les portes saintes. Après l'*Orthros*, on faisait une procession avec la Croix autour du monastère, puis on la rangeait au *skevophylakion*, d'où on la sortait chaque jour de la IV<sup>e</sup> semaine, à la Neuvième Heure, pour l'offrir à la vénération des fidèles, J. GETCHA, *La réforme du métropolitain Cyprien de Kiev*, p. 227, 268-269.

16. TA 500 = *Typ. Sab.* 307-308 (357). On trouve cette description de la vénération dans le plus ancien mss du *Typ. Sab.*, *Sin. Gr. 1094* (XII<sup>e</sup> s.), Opis. III, 61r, A. LOSSKY, 255.

17. TA 503 = *Typ. Sab.* 308 (357).

18. (Ps) CHRYS., *Hom. sur Adam et la Croix* I, 1 (BHG<sup>3</sup> 419), PG 52, 835.

19. TA 527, 553 = *Typ. Sab.* 309 (358).

à celle des samedi et dimanche, en dépit de l'ambiance de deuil qui accompagne ordinairement les fêtes de la Croix et pour marquer plus fortement le caractère privilégié du centre<sup>20</sup>. Au Stoudios, on sortait la Croix tous les jours après None pour la vénérer pendant cette «Grande Semaine de la Sainte Quarantaine»<sup>21</sup>, de sorte que toute la quatrième semaine apparaissait nettement comme la diffusion de la fête de la Croix. Le *Triodion* actuel, ne se limitant pas non plus aux trois jours de la vénération, présente toute la semaine de la Mi-Carême comme une *στανροφόρος ἑβδομάς*<sup>22</sup>, c'est-à-dire «la semaine sainte et lumineuse où la Croix est exposée au monde»<sup>23</sup>. Pendant toute cette semaine, l'enseignement ascétique passe au second plan et les commémorations hebdomadaires, autres que celle de la Croix, sont supprimées ou combinées avec le thème de la Croix, comme le jeudi. C'est seulement le vendredi soir que les allusions à la Croix cesseront en laissant toutefois des traces dans quelques tropaires du samedi<sup>24</sup> et même certains échos le lundi de la cinquième semaine<sup>25</sup>. Les idiomèles des Vêpres et de l'*Orthros*, qui obéissent aux mêmes lois que la semaine précédente et rappellent l'ancien thème du Pharisien et du Publicain, ont la même fonction : montrer aux fidèles que l'humilité doit être pratiquée en tout temps et surtout, qu'après avoir parcouru la moitié de la course du jeûne et en avoir donc déjà tiré profit, il ne faut pas juger son prochain ou estimer avoir «mérité» quoi que ce soit. L'association de ces pièces au thème de la Croix manifeste également le fondement christologique de l'humilité, que l'on a vu être fondamental<sup>26</sup>, aussi chante-t-on dès le dimanche :

En parabole, le Seigneur de toute chose nous enseigne à fuir l'esprit orgueilleux des méchants pharisiens, il nous apprend à ne pas nous considérer au-delà de ce qu'il convient et il en devient lui-même le modèle et l'exemple en se dépouillant (ἐκένωσε) jusqu'à la Croix et la mort. Rendons-lui donc grâce avec le Publicain, en disant : Toi qui a souffert pour nous et demeuras Dieu impassible, délivre-nous des passions et sauve nos âmes<sup>27</sup>.

## 2. VÉNÉRATION DE LA CROIX ET PONCTUATION DU TEMPS

La Croix joue un rôle fondamental dans l'année liturgique et tout spécialement pendant le Carême où d'innombrables tropaires lui sont consacrés. Elle est

20. *Syn. Éverg.* 628.

21. *Hypotyposis*, 236.

22. Je. IV (8 o, 2 c, 1 tp).

23. Lu. IV (1 o, 2 c, 1 tp). On dit le tropaire de la vénération de la Croix à l'office, de la *Trithekté*, non seulement le Me. et le Ve, mais aussi le Ma. et le Je. à la place du tropaire de la prophétie, *TA* 521 & 547, tr. 277 & 293.

24. Sa. IV (8 o, 1 c, théot.), (9 o, 2 c, 5 tp).

25. Lu. V (1 o, 2 c, 1-2 tp).

26. Cf supra p. 69sv.

27. Dim. III (Doxa st.La); aussi Ma. IV (idiom. Vs); Je. IV (idiom. Vs).

le signe de la condescendance du Christ et de sa *philanthropie* rédemptrice<sup>28</sup>. Elle résume en elle-même toute l'Économie : la Passion et la Résurrection<sup>29</sup>. Elle est la plume avec laquelle le Christ a signé l'acte de notre libération<sup>30</sup>, son sceptre, la fierté de l'Église, la gardienne des chrétiens<sup>31</sup>, la gloire et la force de tout l'univers<sup>32</sup>. L'association intime de la Croix, de toute croix, avec le Christ fait d'elle « l'icône des icônes »<sup>33</sup>, le lieu même de la présence du Christ en son amour rédempteur, comme l'icône elle nous « rapporte au prototype »<sup>34</sup>, c'est-à-dire au Christ. Aussi faut-il la vénérer le plus souvent possible<sup>35</sup>, marquer du signe de la croix tous les actes de sa vie ou toutes les régions du cosmos<sup>36</sup>, pour manifester l'amour du chrétien fidèle envers le Crucifié et l'hégémonie que celui-ci possède sur toutes choses<sup>37</sup>. La

28. Cf par. ex : Ve. III (8 o, 2 c, 1 tp) ; Dim. III (*Stavrothéotokion* des Ptes Vêpres), (Doxa. La). Voir d'autres textes et étude d'ensemble dans B. GHIUȘ, « Faptul Răscumpărării în ciclul Sfințelor Patimi », *Studii Teologice* 22 (1970), p. 650-684.

29. Dim. III (2 Ke, Ptes Vp). Sur ce point voir J. HALLIT, art. cit., p. 307<sup>SV</sup> et l'important article de D. STANILOAE, « La Croix dans la théologie et le culte orthodoxe », p. 127-142.

30. Dim. III (Doxa Ke).

31. Ex : Ve. I (8 o, 2 c, 5 tp). Par la Croix le Christ s'est acquis l'Église et a illuminé le monde, Me. IV (*Hirmos*, 3 o, 3 c). Elle est aussi gardienne de l'empereur chrétien et marche au devant de ses armées, Apolyt. commun de la Croix ; Dim. III (Doxa Ap Vs) ; Lu. IV (8 o, 2 c, 2 tp) ; Ma. IV (9 o, 2 c, 2 tp) ; Me. IV (9 o, 3 c, 3 tp), etc.

32. Me. III (8 o, 2 c, 5 tp). Voici quelques autres qualificatifs empruntés au Dim. III et aux jours suivants : la Croix est la « sécurité du monde » Dim. III (1 Ke, Ptes Vp), « vivifiante » (2 Ke), (3 Ke), (4 o, 2 tp), le « Paradis de l'Église » (2 Ke), la « porte du Paradis » (3 Ke), le « nouvel arbre de vie » Lu. IV (3 Ke, Vs), l'« arbre d'incorruptibilité » Dim. III (2 Ke), l'« arme invincible » (2-3 Ke), Lu. IV (3 Ke, Vs) et Me. IV (5 Ke, Vs) ; le « rempart imprenable » Dim. III (2 Ke) ; la « fierté des prêtres » (2 Ke), la « fierté et la sauvegarde des moines » (3 st.La), le « réconfort des fidèles » (3 Ke), la « gloire des martyrs » (3 Ke, Vp), Lu. IV (3 Ke, Vs), Me. IV (8 o, 2 c, 2 tp) ; l'« ornement des saints » Dim. III (3 Ke), Lu. IV (3 Ke, Vs) ; le « camp retranché des saints » Ve. IV (5 o, 2 c, 5 tp). Elle est « source de sanctification » Dim. III (2 st. La) ; « source de grâce » (2 st.La) ; la « joie des orthodoxes » Ma. IV (9 o, 2 c, 5 tp) ; la « splendeur des anges » Lu. IV (3 Ke, Vs) ; l'escabeau des pieds du Christ Dim. III (2 Ap, Ptes Vp), (6 o, 3 tp) ; la « vie de la création » Ma. IV (Cath. III) ; elle est plus lumineuse que le soleil » Ma. IV (8 o, 1 c, 2 tp) et « illumine la création » Ve. IV (Cath. III), (9 o, 1 c, 2 tp), etc.

33. *Concile de Nicée II*, Mansi XIII, 377CD. Sur les rapports entre la Croix et les icônes dans la controverse iconoclaste, C. VON SCHÖNBORN, op. cit., p. 169.

34. « L'honneur rendu à l'image passe au prototype », S. BASILE, *Saint-Esprit*, 18, 45, SC 17bis, 407.

35. J. HALLIT, art.cit. p. 309.

36. D. STANILOAE, art. cit., p. 137-139 ; C. VOGEL, « La signatio dans l'Église des premiers siècles », *LMD* 75 (1963), p. 48sv. ; J. CHRYS., *Hom XIII sur Philip*, 1, PG 62, 277. Le signe de la Croix doit être employé en toute circonstance, CYRILLE JÉRUS., *Cat. IV*, 14 et *XIII*, 22 et 36, PG 33, 472, 800 et 816. « Lorsque l'homme intérieur, c'est-à-dire celui qui est animé par le Verbe, montre, formée à l'extérieur, l'image intérieure du Verbe, il (l'Adversaire) est mis en fuite par l'Esprit... » (Ps) HIP-POLYTE, *Trad. apostolique* 42, SC 11bis, 136-137. D'où la redoutable efficacité du signe de la Croix dans la lutte contre les démons, cf. ATHANASE ALEX., *Vie de S. Antoine* 35, SC 400, 231sv et Dim. III (2-3 Ke), (9 o, 4 tp), (Idiomèle de la vénération), (3 Ke, Vs) ; Lu. IV (8 o, 1 c, 2 tp), (9 o, 2 c, 5 tp) ; Ma. IV (Cath. III) ; Me. IV (5 Ke, Vs) ; Je. IV. (4 o, 2 c, 2 tp), (9 o, 1 c, 1 tp) ; Ve. IV (6 o, 1 tp), (8 o, 3 c, 2 tp), etc.

37. LÉONCE DE NÉAPOLIS dans J. DAMAS., *Disc. Images I*, 56, éd. Kotter p. 159 = PG 94, 1273 ; JÉRÔME DE JÉRUSALEM dans idem, III, 86 et 125 (Kotter p. 179 et 194 = PG 94, 1284 et 1412).

vénération de la Croix en ce milieu de Carême, après avoir rappelé à l'occasion du Dimanche de l'Orthodoxie que la vénération des reliques, des icônes et de la Croix n'est pas idolâtrie, mais confession de foi et participation authentique au mystère de l'Incarnation<sup>38</sup>, prend de la sorte une valeur considérable. La Croix, emmenée en procession de la même façon que les Dons présanctifiés (sur la tête du prêtre)<sup>39</sup>, surgit dans l'église comme une véritable théophanie, et l'office s'ouvre précisément sur une paraphrase du chant de l'entrée des Saints Dons à la Liturgie des Présanctifiés :

Maintenant, les armées angéliques escortent le Bois vénérable, elles l'entourent pieusement et appellent tous les fidèles à la vénération. Venez donc, illuminés par le jeûne, prosternons-nous devant elle dans la joie et la crainte, en criant fidèlement : Salut Croix précieuse, stabilité de l'univers<sup>40</sup>.

Cette parousie de la Croix et la grande solennité du rite de la vénération manifestent clairement que pour la théologie orthodoxe, la Croix, les icônes, les reliques sont de véritables « sacrements »<sup>41</sup>, c'est-à-dire des moyens efficaces de communier « dans le mystère » à la présence du Christ continuée dans l'Église : de manière relationnelle (σχετικῶς) dans l'icône et de manière substantielle (οὐσιωδῶς) dans l'Eucharistie<sup>42</sup>. Le rite de l'entrée de la Croix et ce tropaire montrent ainsi qu'il n'y a pas de séparation absolue entre l'icône et l'Eucharistie, de sorte que la vénération de la Croix est au fond une communion anticipée à la Passion du Christ et à sa Résurrection qui en est indissociable.

La vénération transmet aux fidèles la « joie de la Croix », c'est-à-dire les effets salutaires de la Passion<sup>43</sup>. Ceux qui la baisent avec piété sont garantis de recevoir l'Esprit Saint<sup>44</sup> et de trouver une authentique sanctification dans les rayons spirituels que la Croix dégage.

38. La Croix est vénérée, avec les autres instruments de la Passion, comme « cause du salut », JEAN DAMASC, idem, II, 19 Kottler p. 118 = PG 94, 1305. Sur l'association des autres instruments de la Passion à la vénération de la Croix, cf. Dim. III (2 Ke, Ptes Vp), (6 o, 1 tp); Me. IV (6 o 3 tp). Il faut remarquer qu'une croix n'a pas besoin d'être consacrée avant de pouvoir être vénérée par les fidèles (comme c'est en général le cas pour les icônes, bien que l'usage soit à cet égard variable), car elle est sanctifiée par sa forme même, GEORGES DE NICOMÉDIE, *Contre les Arméniens I*, 10, PG 132, 1188A.

39. Cf supra p. 293.

40. Dim. III (1 Ke, Ptes Vp).

41. La théologie orthodoxe ignore la distinction entre « sacrements » et « sacramentaux » qui a été faite par les théologiens latins, et c'est seulement par nécessité de la controverse avec ces derniers qu'elle a été amenée à distinguer, à partir du XIII<sup>e</sup> s., une liste de sept sacrements. Il serait plus juste de dire que c'est l'Église dans la plénitude de sa vie qui est un seul « sacrement », le Mystère de la vie en Christ.

42. SYMÉON N. THÉOL., *Hymne 20*, 58, SC 174, 115.

43. Me. IV (3 o, 3 c, 1 tp).

44. Me. IV (3 o, 3 c, 2 tp).

La vivifiante Croix est exposée aux regards et fait briller l'éclat lumineux de la grâce. Approchons-nous pour recevoir l'illumination de la joie, le salut et le pardon en offrant au Seigneur (notre) louange<sup>45</sup>.

En voyant les fidèles vénérer la Croix, les montagnes et les collines distillent l'allégresse<sup>46</sup>, car toute la création est également illuminée par la grâce de la Passion<sup>47</sup>. Les anges se réjouissent et dansent de joie<sup>48</sup>, la terre et le ciel forment une «symphonie»<sup>49</sup>, car la Croix a rétabli l'union du cosmos disloqué et divisé par la transgression d'Adam<sup>50</sup>. La vénération du Bois du Salut est en fait une grâce accordée par Dieu qui contient en elle-même toute l'Économie et anticipe la joie qu'apportera la célébration de la Passion :

Tu es grand Seigneur et riche en pitié, car tu nous as donné de vénérer maintenant ta vivifiante Croix sur laquelle furent cloués tes mains et tes pieds et où ton sang sortant de ton côté immaculé jaillit (comme une source) de vie<sup>51</sup>.

Cette grâce est si grande qu'on ne peut s'approcher de la Croix pour la vénérer qu'après s'être purifié pendant les trois semaines qui précèdent :

Seigneur, dans l'abondance de ta compassion, efface la multitude de mes péchés et accorde-moi, comme Ami des hommes, de voir et de me prosterner devant ta Croix avec une âme purifiée pendant la présente semaine d'*encrateia*<sup>52</sup>.

Seul le jeûne peut en effet suffisamment illuminer l'homme pour le rendre apte à contempler l'éclat de la Croix plus brillante que le soleil sans en être aveuglé<sup>53</sup>. Et pas seulement par le jeûne, mais c'est aussi par toutes les vertus du Carême, dont la pratique a été rendue possible par la Passion, que l'on pourra approcher de la Croix :

---

45. Ve. IV (1 o, 2 tp); cf. aussi Ve. IV (1 o, 1 tp). La Croix sanctifie et illumine tous ceux qui s'en approchent, Ve. IV (4 o, 1 tp) et Dim. III (1 Ke), (3 st.La).

46. Ve. IV (8 o, 3 c, 1-3 tp).

47. Idem, (3 o, 1 tp).

48. Dim. III (5 o, 3 tp); mais les anges se tiennent aussi en tremblant devant cette «théophanie» idem, (9 o, 5 tp).

49. Dim. III (1 o, 5 tp).

50. Me. IV (7 o, 2 tp).

51. Ma. IV (2 o, 2 c, 2 tp).

52. Dim. III (2 Ke, Vs); (3 o, 4 tp). C'est le cœur purifié par l'eau du jeûne qui pourra jouir de la source des eaux du pardon (*i. e.* les deux aspects des larmes) Me IV (3 o, 1 c, 1 tp); Ve. IV (5 o, 2 c, 2 tp).

53. Dim. III (1 Ke, Ptes Vp), (5 o, 2 tp); Lu. IV (9 o, 1 c, 2 tp), (2 Ke, Vs); Ma. IV (Cath. II); Me. IV (1 o, 1 tp).

Seigneur, toi qui as volontairement étendu les mains sur la Croix, accorde-nous, toi qui es Bon et Ami des hommes, de la vénérer dignement dans la componction du cœur, parfaitement illuminés par les jeûnes, les prières, l'*encrateia* et les bonnes actions<sup>54</sup>.

On ne pourra donc parvenir, à l'issue du Triode, à contempler la Passion dans la joie, que dans la mesure où l'on se sera purifié avec zèle pour vénérer la Croix au milieu du Carême :

Cloué sur la Croix, tu fus compté comme mort, toi la vie et le salut de tous. Aussi, donne-nous, Sauveur, de l'embrasser avec une âme purifiée et de contempler dans la joie ta Passion salvatrice<sup>55</sup>.

### a/ La préparation à Pâques

Selon le P. Hallit, l'institution de la fête de la Croix remonterait moins à l'épisode du transfert de la vraie Croix à Apamée qu'à un dédoublement et à une célébration anticipée dans le Carême de la vénération de la Croix du Vendredi Saint<sup>56</sup>. Le *Journal d'Égérie* et le *Lectionnaire arménien* témoignent en effet d'une adoration solennelle de la Croix à Jérusalem pendant l'office du Grand Vendredi, laquelle dut être abandonnée vers le VII-VIII<sup>e</sup> s. puisqu'elle ne se trouve pas dans le *Canonarion* géorgien (VIII<sup>e</sup> s.)<sup>57</sup>. Mais elle est restée, au moins symboliquement, dans le rite byzantin à l'office des Saintes Souffrances du Grand Vendredi où la quinzième Antienne y fait nettement allusion. D'autre part, à Constantinople, on procédait à la vénération de la Sainte Lance le Grand Jeudi et le Grand Vendredi, alors même que celle de la Croix avait été transférée depuis longtemps à la quatrième semaine du Carême<sup>58</sup>. L'adoration de la Croix semble donc bien avoir été transférée du Grand Vendredi au Mercredi de la Mi-Carême à l'époque de l'adoption de l'*ordo* palestinien de la Grande Semaine à Byzance. Si bien que dans le Triode, cette fête apparaît comme une anticipation de la Passion. Les idiomèles chantés pendant la

54. Dim. III (1 Ke, Vs).

55. Me. IV (5 o, 1 tp). On ne pourra cueillir le fruit divin sur l'arbre de la Croix (*i. e.* la communion pascale) que si l'on devient soi-même fertile en vertus, Me. IV (6 o, 2 tp); on contempera alors la Passion en ayant mortifié les passions corporelles, Me. IV (4 o, 2 tp).

56. J. HALLIT, art. cit., p. 299. Sur l'histoire de ce rite dans S. JANERAS, *Le Vendredi Saint*, p. 279-297.

57. ÉGÉRIE, *Journal de voyage* 37, 1-3, SC 296, 285-286. S. JANERAS fournit d'autres témoignages et date de 735 la disparition de ce rite, quand Héraclius emporta la Croix à Constantinople devant l'invasion arabe. La Croix réapparait dans le *Typikon de l'Anastasis* (1122) pour le Vendredi Saint, mais sous la forme d'une procession dramatisée, rappelant le chemin de Jésus vers le Calvaire, JANERAS, 280-287.

58. *Typ. G. E.* II, 72-73 et 78-79, JANERAS, 290-291. Primitivement, Constantinople a connu la vénération de la Croix pendant les trois derniers jours de la Semaine Sainte, mais lorsque ce rite est passé à Rome, il disparut de la capitale.

vénération du dimanche en sont d'ailleurs un exemple frappant, puisqu'ils reproduisent presque littéralement certaines hymnes du Grand Vendredi.

Aujourd'hui, le Maître de la création et le Seigneur de la gloire est pendu à la Croix et son côté est percé. Il goûte le vinaigre et le fiel, celui qui est la douceur de l'Église; il est couvert d'une couronne d'épines, celui qui recouvre le ciel de nuées; il est revêtu d'un manteau de dérision et reçoit les soufflets de mains d'argile, celui qui de sa main a façonné l'homme; il est flagellé sur le dos, celui qui habille le ciel de nuages; il reçoit les coups et les crachats, les injures et les soufflets et supporte tout pour moi le condamné, mon Rédempteur et mon Dieu, afin, comme Compatissant, de sauver le monde de l'erreur<sup>59</sup>.

Dans le long parcours du Carême qui arrive à sa moitié, la Passion se fait ici déjà présente par la Croix, apportant à ceux qui la vénèrent dignement le gage de ce qu'ils recevront à la fin de leurs efforts :

Salut, Croix porteuse de vie (...) donne-nous (de contempler) *dès maintenant* la Passion du Christ et d'atteindre sa Résurrection<sup>60</sup>.

La Croix et la Résurrection étant aussi inséparables que l'humanité du Christ l'est de sa divinité, la lumière de la Croix apporte aussi en quelque sorte celle de Pâques :

Jour de la vénération de la précieuse Croix, venez tous vers elle, car elle est exposée maintenant et lance les éclats de la Résurrection du Christ. Embrassons-la en nous réjouissant en esprit<sup>61</sup>.

Selon Nicéphone Calliste Xanthopoulos, développant un thème hymnographique, le Christ est semblable à un roi qui se fait précéder de ses insignes (*i.e.* les instruments de la Passion) et de son sceptre (*i.e.* la Croix) pour annoncer par avance la Résurrection<sup>62</sup>. C'est pourquoi les *hirmoi* du canon du quatrième dimanche sont ceux de Pâques<sup>63</sup>. Tout le canon se chante sur le modèle de celui

59. Dim. III (2 idiom. de la vénération). «Aujourd'hui l'Inaccessible par essence me devient accessible et souffre la Passion en me délivrant des passions...» Dim. III (Doxa de la vénération). Cf. aussi G. Ve. (15<sup>e</sup> antiph.), (Doxa de None) : «Aujourd'hui est suspendu au Bois Celui qui a suspendu la terre sur les eaux...».

60. Dim. III (2 Ke).

61. Dim. III (1 o, 1 tp). Le court tropaire qui remplace le Trisagion à la Liturgie, comme à toutes les fêtes de la Croix, associe nettement le fait de se prosterner devant la Croix et de glorifier ainsi la Résurrection : «Maître, nous nous prosternons devant ta Croix et nous glorifions ta sainte Résurrection», TA 500, tr. 267.

62. Dim. III, *Synaxaire* TA 495, tr. 262. Cf. aussi Lu. IV (1 o, 2 c, 2 tp).

63. V.TALINE, «О пении на утрене недели крестопоклонной ирмосов пасхального канона» (Sur le chant des *hirmoi* du canon pascal aux matines du dimanche de l'Adoration de la Croix); N. USPENSKY, «Еще несколько слов о пении на утрене недели крестопоклонной ирмосов пасхального

de saint Jean Damascène le Dimanche de la Résurrection, jusqu'à l'imiter même dans les termes comme le tropaire de la 1<sup>ère</sup> ode cité plus haut qui paraphrase le fameux : « Jour de la Résurrection. »<sup>64</sup>. Le procédé est identique à celui qui est utilisé par les Slaves aux Vêpres du Dimanche du Pardon<sup>65</sup>, il permet d'anticiper l'atmosphère pascale au sein même du Carême sans toutefois omettre les thèmes propres du jour. La Croix apparaît ainsi au milieu de la quarantaine selon sa modalité lumineuse et pascale, afin de montrer aux fidèles qu'ils sont presque parvenus au but et pour les reconforter dans leurs labeurs en leur montrant que la Croix est le moyen de parvenir à la joie de Pâques<sup>66</sup>. Selon une homélie attribuée à Jean Chrysostome, cette fête représente « les Propylées des jeûnes » préparant l'entrée dans le Saint des Saints<sup>67</sup>.

Ô Toute Vénérable, nous vénérons maintenant pieusement le Bois sur lequel ton Fils étendit ses mains immaculées, donne-nous la paix, (accorde-nous) d'atteindre la Passion toute vénérable qui sauva le monde et d'adorer la Pâque du Seigneur, le jour lumineux qui réjouit l'univers<sup>68</sup>.

À ceux qui la vénèrent en toute pureté, la Croix donne la force de réprimer par l'*encrateia* les passions corporelles pour parvenir à la Résurrection<sup>69</sup>. Elle nourrit<sup>70</sup>, sanctifie<sup>71</sup> et fortifie<sup>72</sup> l'âme et le corps de ceux qui jeûnent. Aussi est-elle considérée, pas seulement pendant l'après-fête de la Croix, mais aussi pendant tout le Carême, comme le gouvernail grâce auquel on pourra parvenir au « havre du salut »<sup>73</sup>, comme le saint étendard et le trophée de victoire qui rend doux les labeurs du jeûne<sup>74</sup>, etc.

канона» (Encore quelques mots sur le chant des hirmi du canon pascale aux matines du dimanche de l'Adoration de la Croix).

64. Dim. de Pâques (1 o, *hirmos*) PA p. 1-2, cf. FOLLIERI, *Initia* I, 103. Notons aussi que tous les premiers tropaires du canon du Dim. III portent sur la Résurrection.

65. Cf. supra p. 417.

66. Dim. III, *Synaxaire*, TA 495, tr. 262. Dans ses Catéchèses sur la fête de la Croix et sur la IV<sup>e</sup> semaine, Théodore Stoudite parle lui aussi presque uniquement de la proximité de Pâques, *Petite Cat.* 66, Auvray 230, tr. 153.

67. (Ps) CHRYS., *Hom. sur la vénération de la Croix*, PG 59, 676.

68. Dim. III (exapost.). « Par sa puissance (de la Croix), Christ Dieu, garde-nous des machinations du Malin et rends-nous dignes de vénérer ta divine Passion et ta vivifiante Résurrection, de parcourir aisément le stade des quarante jours et aie pitié de nous, car tu es le seul Bon et Ami des hommes » Conclusion du *Synaxaire* du Dim. III, TA 495, tr. 263.

69. Me. IV (6 Ke, Vs).

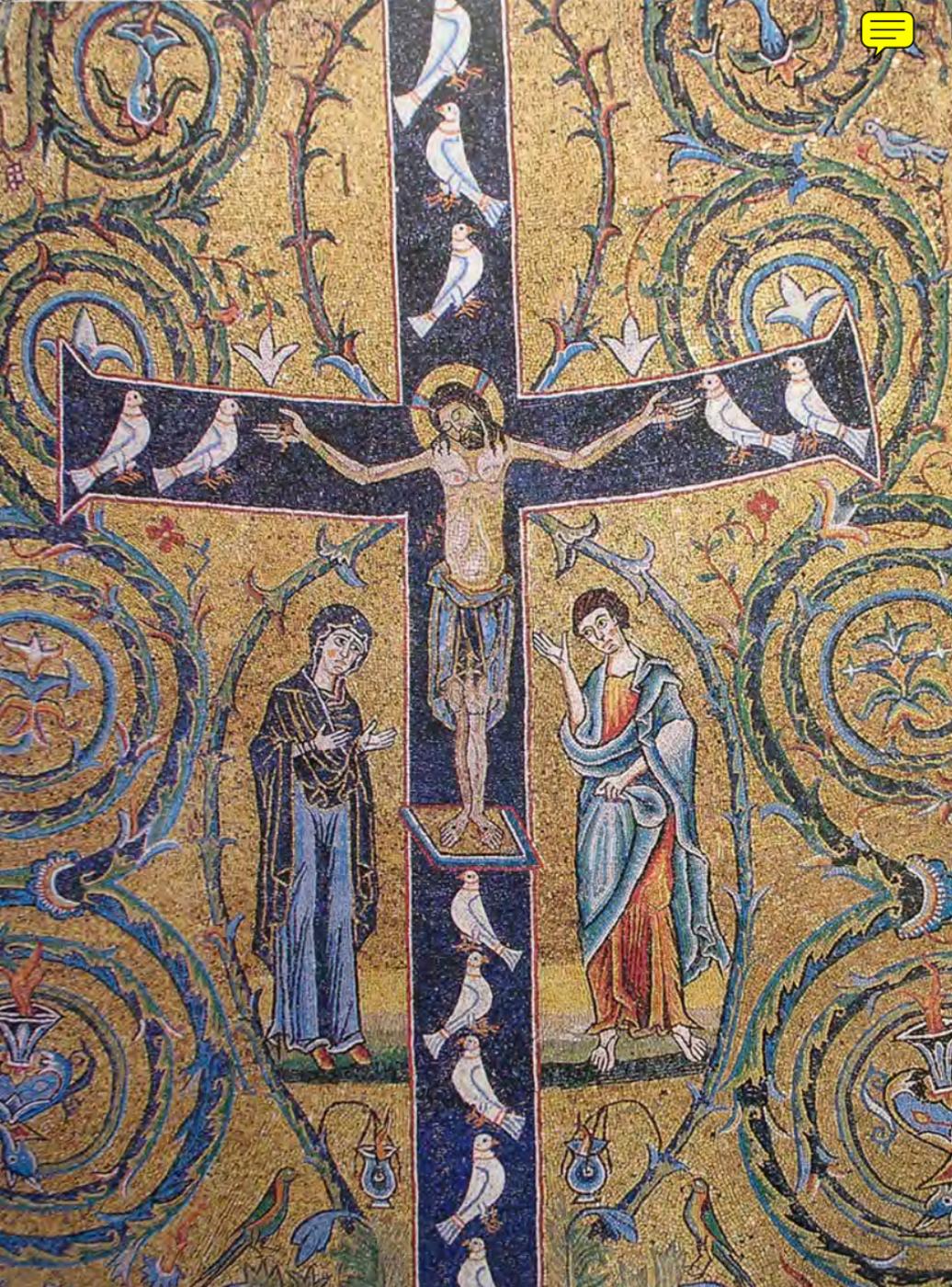
70. Ve. IV (5 o, 1 tp). La Croix est le « délice de ceux qui jeûnent » Ma. IV (Cath. II).

71. Lu. IV (Cath. II); Me. IV (Cath. III).

72. Lu. IV (8 o, 1 c, 1 et 3 tp).

73. Me. II (8 o, 2 c, 5 tp), (9 o, 2 c, 5 tp); Ve. II (Cath. II); Me. V (9 o, 1 c, 3 tp).

74. Me. III (9 o, 2 c, 5 tp).



La divine Croix est la force de l'*encrateia*, le coopérateur de ceux qui veillent, l'affermissement de ceux qui jeûnent, le défenseur de ceux qui combattent. Fidèles, en l'approchant avec amour, vénérons-la dans la joie<sup>75</sup>.

Elle est la source qui procure toutes les vertus, aussi convient-il d'invoquer sans cesse sa puissance pour parvenir au terme du Carême<sup>76</sup>.

### b/ La Mi-Carême

Les pièces hymnographiques du Dimanche de la Croix ne font presque pas allusion à la ponctuation du temps par la coïncidence de la fête de la Croix et du milieu du Carême. Ce thème sera plutôt développé pendant la quatrième semaine, ce qui est naturel puisque le mercredi est le véritable centre des Quarante jours. On peut distinguer deux aspects dans ce thème très riche : la ponctuation du temps proprement dite ou périodisation du Triode, et le symbolisme cosmologique et spirituel de la Croix comme «centre».

Ainsi plantée au milieu du Carême, la Croix présente une anticipation du but de celui-ci. Elle le rend plus proche et offre à ceux qui se sont purifiés pendant trois semaines les premiers bienfaits spirituels que leur valent leurs vertus.

Nous faisant don de la grâce qui procure la sanctification, Sainte Croix, soutien et fierté des apôtres, tu es exposée aujourd'hui à la vénération du monde entier en nous allégeant le temps du jeûne<sup>77</sup>.

Une fois le milieu atteint, on aperçoit déjà la fin qui est un peu présente et encourage, par conséquent, les «athlètes de la tempérance» à la persévérance<sup>78</sup> et même à accroître encore leur zèle.

Le temps du jeûne approche de sa fin, dit saint Jean Chrysostome, ayant déjà atteint le milieu du stade nous nous avançons donc vers le but. Car de même que celui qui a commencé en a fait la moitié, de même celui qui en arrive à la moitié en saisit la fin. Le temps approche donc de la fin et notre

75. Je. IV (9 o, 1 c, 2 tp).

76. Sur l'invocation à la Croix : Dim. III (3 Ke, Ptes Vp), (1 Ke), (1 st.La). On invoque principalement sa puissance : Dim. III (3 Ke, Vs); Ma. IV (9 o, 1 c, 1 tp), (2 o, 2 c, 1 tp), (5 Ke, Vs); Me. IV (9 o, 3 c, 2 tp), (8 o, 3 c, 1 tp). Cette puissance de la Croix est particulièrement nécessaire pour parcourir le Carême : Me. I (9 o, 2 c, 5 tp), (8 o, 2 c, 5 tp); Ve. I (9 o, 2 c, 5 tp); Me. IV (5 Ke, Vs); Je. V (3 Ke, Vs). En obscurcissant le soleil lorsque le Christ y fut pendu, la Croix a illuminé les fidèles de la vraie lumière, afin de les guider vers la Résurrection, Je. I (1 Ke, Vs).

77. Je. IV (4 o, 1 c, 1 tp). «Blanchis par les pratiques vertueuses, au milieu du temps de l'*encrateia*, nous avançons dans la joie et embrassons avec foi la Croix du Seigneur, afin que guidés par sa force nous achevions le chemin avec bon empressement et que nous atteignions la divine et lumineuse Passion» Ve. IV (8 o, 1 c, 3 tp).

78. La moitié de l'échelle est alors parcourue, il faut désormais mener l'ascension jusqu'à son terme, (Ps) CHRYS., *Hom. sur la Mi-Carême*, PG 59, 702.

navire aperçoit le port; mais ce qui est recherché n'est pas d'atteindre le port, c'est que le vaisseau n'y arrive pas vide de marchandises. Je vous en prie tous et vous en conjure, que chacun examine dans sa conscience le résultat obtenu par le jeûne. Si le bénéfice se trouve être abondant augmentez encore votre application; si au contraire rien n'a été amassé, que le temps qui reste soit employé à ce commerce. Tant que durera cette fête (*i.e.* le Carême) retirons-nous en nous donnant une grande peine, afin de ne pas rentrer les mains vides, afin qu'ayant enduré la peine du jeûne, nous n'en perdions pas la récompense<sup>79</sup>.

La Croix apparaît au centre du Carême comme un nouvel arbre de vie au milieu du Paradis<sup>80</sup>. Elle définit et qualifie cette période de quarante jours, tout comme le centre organise l'ensemble des points qui forment un cercle. Le chemin qui mène à Pâques sera dès lors marqué et organisé par le signe de la Croix : il est « temps crucifié » qui conduit à la Croix du Christ.

Sanctifiant le temps de l'*encrateia*, la Croix toute vénérable est exposée aujourd'hui à nos yeux, vénérons-la en criant : Maître, Ami des hommes, par son assistance donne-nous de passer le reste du Carême dans la componction et de voir ta Passion vivifiante par laquelle nous sommes libérés<sup>81</sup>.

Du côté percé du Christ ont jailli les fleuves du nouveau Paradis<sup>82</sup> : les eaux du Baptême<sup>83</sup> et les larmes de la componction qui rendent celui-ci effectif<sup>84</sup>. Aussi la Croix est-elle la source des vertus que l'on s'efforcera de pratiquer pour parvenir à la Passion. Conformément au geste prophétique de Moïse, plongeant un morceau de bois au milieu des eaux amères (Ex 15, 25), elle est, d'après Nicéphore Calliste Xanthopoulos, l'adoucissement de l'« amertume » et de l'acédie que l'on peut éprouver au milieu des luttes<sup>85</sup>. En effet, souvenons-nous que d'après l'expérience des moines, le démon de l'acédie vient justement tenter l'ascète à midi et au milieu du jour<sup>86</sup>. Par transposition, on peut considérer que cet esprit mauvais agit aussi à l'échelle temporelle supérieure et vient inciter les fidèles au découragement au milieu du Carême. C'est pourquoi l'apparition de la Croix le chasse

79. J. CHRYS., *Hom. sur repentir* VI, 1, PG 49, 313-314.

80. Dim. III, *Synaxaire*, TA 495, tr. 262.

81. Ve. IV (Cath. II), cf. aussi Me. IV (idiom. et doxa st.La).

82. L'eau qui jaillit du côté du Christ est semblable à l'unique source de l'Éden qui se diffusait en quatre fleuves (*i.e.* les quatre évangiles), cf. G. Ve. (4 tp des Béatitudes).

83. G. Ve. (5 tp des Béat.); G. Sa. (Stance I, 44, 64 et 65 tp). L'eau représente le baptême, le sang l'eucharistie : G. Sa. (Stance II, 71 tp), G. C. (4 o, 20 tp).

84. Cf supra p. 91.

85. Dim. III *Synaxaire*, TA 495, tr. 262.

86. Cf supra p. 260, n. 53-54.

alors et apporte aux fidèles réconfort et encouragement à la «patience» par le souvenir de la Passion du Christ.

Toujours selon Nicéphore Calliste, le surgissement de la Croix au milieu du Carême divise ce dernier en deux parties égales et le rend comparable à un stade dans lequel la course s'effectue par un mouvement d'aller et retour<sup>87</sup>. Une fois franchie la «borne» de la quatrième semaine, le reste du parcours est désormais facile, aussi chante-t-on le lundi de la cinquième semaine :

Fidèles, ayant franchi, grâce à Dieu, la borne (νύσσα) de l'*encrateia*, traversons avec vigueur en courant le saint stade, pour être couronnés<sup>88</sup>.

Cette division du Carême en une sorte d'aller et retour représente une image et une transposition (adaptée aux conditions spécifiques du Carême) du «retournement» radical de toutes choses, réalisé par la Croix.

Ô quelle grande puissance de la Croix ! Quel changement dans la nature humaine a-t-elle réalisé ! Elle l'a amenée de ces ténèbres à la lumière infinie, elle l'a appelée de la mort à la vie éternelle, elle l'a rénovée de la corruption (où elle était) à l'incorruptibilité. Car les yeux du cœur ne sont plus recouverts de ténèbres par l'ignorance, mais la lumière de la connaissance a resplendi par la Croix...<sup>89</sup>

Avant la Croix, les hommes étaient soumis aux passions de la chair, mais maintenant que l'enfer est détruit et les pôles du mouvement cosmique inversés, le jeûne et l'*encrateia* sont à l'honneur chez les mortels.

Avant la Croix du Sauveur, alors que régnait le péché et l'emportait l'impiété des hommes, on magnifiait les plaisirs du corps et l'on méprisait peu les désirs de la chair, mais dès lors qu'a été accompli le mystère de la Croix, la tyrannie des démons fut consumée par la connaissance de Dieu, et l'on se conduit sur la terre selon la vertu céleste ; aussi le jeûne est-il honoré, l'*encrateia* resplendit, la prière prospère et le temps présent en est le témoin, lui qui nous a été donné par le Christ-Dieu, le Crucifié, pour le salut de nos âmes<sup>90</sup>.

Cette vertu universelle de la Croix devient actuelle pour chacun par le repentir, la conversion, le retournement de sa conduite du *tropos* de la passion à

---

87. «Διάυλος» *Synaxaire* Dim. III, idem, tr. 262. Ce terme du vocabulaire sportif a déjà été employé pour désigner le parcours de la vertu par THÉODORE DE CYR, *Hom. sur la Providence* X, PG 83, 757C.

88. Lu. V (8 o, 2 c, 1 tp). «Parvenus à mi-stade de notre jeûne, finissons la course, désormais supportable, pour arriver à la Cène mystique et entrer dans la joie de la Résurrection du Christ, Lui qui nous a octroyé la grande miséricorde» tropaire pentecostarion du Lu. IV dans *Typ. G. E.* II, 38-39.

89. (Ps) CHRYS., *Hom. sur l'exaltation de la Croix*, PG 59, 679.

90. Ve. Tyro. (Doxa Ap. Ort.).

celui de la vertu<sup>91</sup>. Aussi, tout comme dans un cercle le centre est le point à partir duquel un rayon change de direction, de même dans le Carême la Croix, plantée et vénérée solennellement en son milieu, manifeste-t-elle premièrement cette réalité fondamentale de l'Économie et la dimension pascale du repentir, et de manière secondaire projette-t-elle ce retournement sur le plan purement chronologique en divisant la Quarantaine en deux parties.

À la Grande Église, le Dimanche de la Mi-Carême était l'occasion du dernier appel des catéchumènes à s'inscrire pour le baptême du Samedi Saint. Après cette date, il n'était plus possible de s'engager dans la préparation directe à l'initiation. Voici le texte de cette proclamation :

J'exhorte votre charité, ô frères aimés du Christ, si vous avez quelqu'un qui doit s'approcher du Saint Baptême, sachant que la Résurrection du Christ approche, de l'emmener à partir de demain à notre très sainte église, afin qu'il reçoive le sceau du Christ, qu'il soit tenu à l'écart et catéchisé. Pour ceux que l'on amènerait à dessein après cette semaine, sachez bien que sans examen, à moins d'une nécessité évidente, nous ne tolérerons pas leur admission<sup>92</sup>.

Après l'évangile du second dimanche de Carême, on avait déjà fait le premier appel<sup>93</sup>, celui-ci est le dernier. Le lundi suivant, les catéchumènes recevaient la *signatio*<sup>94</sup> et étaient donc considérés, à partir de ce moment, comme « ceux qui se préparent à l'illumination » (φωτιζόμενοι). Ainsi qu'on l'a mentionné plus haut, c'est la raison pour laquelle, à partir de la quatrième semaine, on ajoute à la litanie des catéchumènes une litanie pour ceux « qui se préparent à l'illumination »<sup>95</sup>. On a remarqué en outre qu'au monastère du Saint-Sauveur de Messine, le milieu du Carême était marqué par un changement dans les idiomèles chantés après l'Évangile de l'*Orthros* : celui de la deuxième partie engageant à la vigilance eschatologique à la façon de l'Office de l'Époux des trois premiers jours de la Grande Semaine<sup>96</sup>.

Ces détails liturgiques qui, au moins en ce qui concerne la litanie des φωτιζόμενοι, ont été conservés par le *Typikon* alors que les baptêmes d'adultes ont presque disparu, ont été transposés aux conditions du « second baptême » et s'appliquent désormais à la préparation spirituelle de la semaine de la Passion, manifestant la structure symétrique du Grand Carême. Comme l'expliquait saint Maxime le Confesseur à propos de la Liturgie eucharistique, tous les fidèles doivent

91. Ainsi, S<sup>te</sup> Marie l'Égyptienne qui, par le paradoxe de la Croix, de prostituée devint un modèle d'ascèse et retourna (*meta-noia*) radicalement sa conduite, cf. Dim. V (Doxa Ke).

92. *Typ. G. E.* II, 39.

93. *Typ. G. E.* II, 30-31, cf. supra III. 3 note 123.

94. « Τὴν ἐν Χριστῷ σφραγίδα », c'est-à-dire la première « incorporation » au Christ, cf. *Typ. G. E.* II index lit., p. 300.

95. Cf. supra p. 292.

96. Cf. supra p. 239.

au fond se reconnaître comme catéchumènes<sup>97</sup>. Pendant la première période du jeûne, ils se sont exercés à la purification – certes avec zèle et grâce à l’enseignement dogmatique des dimanches de l’Orthodoxie et de saint Grégoire Palamas –, mais le but semblait encore lointain ; alors qu’à partir de la quatrième semaine l’ascèse et la purification apparaissent directement orientées sur la préparation à l’initiation. La fête de la Croix et l’apparition de ces quelques détails baptismaux entraînent donc un changement dans l’ambiance spirituelle du Triode : d’une période ascétique et catéchétique définie par l’apprentissage du jeûne et du repentir (cf. les thèmes des idiomèles) et des *rudiments des oracles divins* (Hb 5, 12) (les deux dimanches dogmatiques), on passe à une période, toujours ascétique et catéchétique, mais davantage mystagogique. L’ascèse et les vertus sont désormais plus intimement associées à la « vie en Christ » et à la préparation de la venue de l’Époux. À partir de la quatrième semaine, les fidèles sont soutenus et assistés par la Croix qu’ils vont vénérer et qui définit leurs labeurs comme une « crucifixion spirituelle », précédant et annonçant plus directement la Semaine Sainte.

Franchissant le milieu du stade de la Quarantaine des jeûnes, venez, (unissons-nous) au Christ par notre disposition intérieure (διαθέσει) pour marcher avec lui vers sa divine Passion, afin que, crucifiés avec lui (συσταυρωθέντες αὐτῷ), nous devenions participants à sa Résurrection<sup>98</sup>.

Ce troaire résume parfaitement les différents points de vue selon lesquels peut être considérée la Mi-Carême : la vénération de la Croix donnant aux fidèles l’occasion de manifester leur « disposition » pour le Christ, leur permet de s’unir déjà intentionnellement (κατὰ γνώμην) à sa Passion par l’ascèse, pour que, lors de la Grande Semaine, cette participation ne soit plus seulement intentionnelle ou « morale », mais réelle et « mystérique ».

### 3. LA CROIX COSMOLOGIQUE

Le transfert de la vénération de la Croix du Vendredi Saint au troisième dimanche du Carême n’a pas seulement pour fonction de ponctuer le parcours ascétique par une anticipation de la Passion, mais sa coïncidence avec le milieu du Carême manifeste également une sorte de polarisation du thème de la Croix : celle-ci est à la fois l’instrument du sacrifice du Christ et le signe de sa sagesse souveraine dans l’Économie depuis la création du monde.

La Croix est vénérée au milieu du Carême – c’est-à-dire analogiquement au centre du temps – parce qu’elle fut plantée au centre du monde : au point où, comme dans un cercle, l’extension totale des virtualités de l’espace trouve son

97. MAXIME CONF., *Mystagogie* 15, PG 91, 693C.

98. Lu. IV (1 o, 2 c, 5 tp).

principe et sa synthèse. On sait que pour les Juifs, Jérusalem était considérée comme le centre du monde, la ville sainte, au centre de laquelle se trouvait le Temple où demeurait la *Shekinah*, la présence de la gloire divine<sup>99</sup>. Cette tradition s'est maintenue dans le christianisme, mais a désormais pris un sens lié à la Rédemption. Au centre du Saint-Sépulcre à Jérusalem, se trouvait un « omphalos » qui était considéré comme l'endroit exact où fut plantée la Croix et comme étant le centre du monde :

Au milieu aussi de Jérusalem, à l'endroit où la Croix du Seigneur fut placée, où, après sa mort, il revint à la vie, s'élève une colonne, laquelle ne produit aucune ombre au moment du solstice d'été. D'où on déduit que là est le centre de la terre et que c'est historiquement qu'il a été dit : *Mais Dieu notre Roi avant les siècles a accompli le Salut au milieu de la terre* (Ps 73,12)<sup>100</sup>.

La vénération de la Croix du Grand Vendredi avait donc lieu virtuellement au milieu du monde et, dans l'office grec actuel, le Crucifié est sorti solennellement à la XV<sup>e</sup> Antienne, après le cinquième évangile de la Passion, et amené au centre de l'église, où il est accroché à la Croix pour être ensuite vénéré par l'assemblée<sup>101</sup>. L'église matérielle étant un microcosme<sup>102</sup>, le symbolisme du centre se trouve donc conservé pendant la Grande Semaine, mais il est considérablement majoré lors de la transposition du rite de la vénération à la Mi-Carême. Le temps et l'espace paraissent alors nettement ordonnés tous deux par le signe de la Croix.

Tu voulus, Compatissant, écraser la gorge du Dragon en étant crucifié au milieu du jour, (à la 6<sup>e</sup> heure) au milieu de la terre et des extrémités du monde. C'est pourquoi vénérant ta Croix, nous la glorifions pendant la semaine au

99. Selon le *Talmud* (Ioma 54b), le monde a été créé à partir de Sion qui est son centre. Ailleurs (Pesikta 25b), il précise que le temple de Jérusalem est le « cœur du monde », P. FLORENSKY, *La colonne et le fondement de la vérité*, op. cit., p. 469 n. 602. Sur le symbolisme du centre dans les sociétés traditionnelles, voir entre autres M. ÉLIADE, *Traité d'histoire des religions*, Paris 1977, chap. VI-X ; -, *Le mythe de l'éternel retour*, Paris 1969 : les rites de fondations consistent toujours à déterminer un « centre » pour faire de l'univers qui l'entoure un « cosmos », un ordre.

100. BÈDE LE VÉNÉRABLE, *De locis sanctis* II, Corpus Christianorum 175, 255. D'après une tradition transmise par les pèlerins latins, en montant sur la Croix, le Christ aurait déclaré : « C'est ici le centre du monde ! », *Agrapha* 93, éd. Gersh, Leipzig 1906, p. 289. CYRILLE DE JÉRUS. enseignait déjà : « Il a étendu les mains sur la Croix pour embrasser les extrémités du monde, aussi le Golgotha est-il le pivot de la terre », *Cat. XIII*, PG 33, 805. Cf. C. UNTERSEHER, « The Holy Cross in the Liturgy of Jerusalem ».

101. Ce rite a été introduit à Constantinople en 1864 par le patriarche Sophrone, E. C. SUTTNER, « Die Feier von Tod und Auferstehung... », p. 16-17 ; BERNARDAKIS, art. cit., p. 258 ; JANERAS, idem, p. 197. Absent du *Typ. Sab.*, comme des *Typika* athonites et constantinopolitains de Constantin Protopsalte (1841) et de Biolakis (1851), il a été adopté de nos jours par pratiquement tous les monastères grecs, comme les autres éléments de dramatisation de la Grande Semaine (office de l'Époux, Épitaphios, etc.). Description dans RIGAS, *Τῶρικόν*, p. 812.

102. MAXIME CONF., *Mystagogie* 2, PG 91, 668-669.

milieu des saints jeûnes en criant : Chantez le Seigneur, exaltez-le dans tous les siècles !<sup>103</sup>

La Croix plantée au milieu de la terre se retrouve donc au milieu du Carême pour préparer à la Passion qui eut lieu à la sixième heure, c'est-à-dire au milieu du jour<sup>104</sup> ; mais aussi pour rappeler aux fidèles rassemblés pour la vénérer que le Christ fut volontairement crucifié au centre du monde en vue de réunir les hommes dispersés par le péché dans l'unité de son corps théanthropique :

En supportant la Croix et la Passion au milieu de la terre, Compatissant, tu nous accordas à tous l'impassibilité et la rédemption. Aussi (parvenus) aujourd'hui au milieu des Jeûnes, nous exposons (ta Croix) à la vénération de tous et l'embrassons dans la joie, afin que nous soyons tous jugés dignes, ô Verbe de Dieu et le Seul riche en pitié, de contempler ta Passion et ta vivifiante Résurrection, illuminés par les divines vertus<sup>105</sup>.

Pour saint Athanase, le sacrifice du Christ sur la Croix fut spécialement opportun, car c'est le seul genre de mort où l'on doit étendre les mains pour rassembler ce qui est dispersé<sup>106</sup>.

En clouant à la Croix le procès-verbal du péché, cause de la guerre sans trêve de la nature contre elle-même, ajoute saint Maxime, et en convoquant les lointains et les proches, c'est-à-dire ceux qui sont sans loi et ceux qui sont étrangers à la Loi : *Il a renversé le mur de séparation (...) faisant la paix et nous réconciliant* (Éph 2,14) en lui au Père et entre nous les uns les autres<sup>107</sup>.

En étendant les mains sur la Croix, le Christ a donc réuni les peuples séparés, les Juifs et les Gentils, qui étaient le signe de l'enchaînement de l'humanité déchue au règne de la dualité et de la multiplicité, pour les ramener vers la

---

103. Me. IV (8 o, 2 c, 1 tp). « Étant Seigneur des espaces et des temps, ô Longanime, tu fus élevé crucifié sur le Bois, au milieu de la terre alors que le jour parvenait en son milieu, corrigeant par ta posture la chute (provoquée) par le fruit corrupteur au milieu du Paradis », *Paraclitique*, Me. du 6<sup>e</sup> ton (9 o, 1 c, 1 tp).

104. Lu. IV (1 Ke, Vs) ; Ma. IV (2 o, 1 c, 1 tp) ; Me. IV (9 o, 1 c, 1 tp).

105. Ma. IV (1 Ke, Vs). L'impassibilité convient justement au symbolisme du centre, car le centre est dans le cercle le point où le mouvement s'annule (cf. le « moteur immobile » d'Aristote). « Au milieu du Jeûne le Bois tout vénérable appelle à le vénérer tous ceux qui unissent dignement leurs souffrances à celles du Christ. Venez, tous les fidèles, adorons l'arbre du redoutable mystère » Me. IV (Exapostilaire).

106. ATHANASE ALEX., *Incar. XXV*, 3, SC 199, 356 ; cf. J. DANIELOU, *Théologie du Judéo-christianisme*, Paris 1958, p. 289-315.

107. MAXIME CONF., *Comm. Pater*, PG 90, 877D. Sur cette paix accordée par la Croix, cf. BASILE DE SÉLEUCIE, *Hom. pascale*, 1, SC 187, 319 et LÉONCE DE CONSTANTINOPLE, *Hom. pascale*, SC 187, 369.

connaissance de Dieu, à savoir l'unité du centre, qui est elle-même exprimée par l'union des hommes dans la même foi et dans la même louange<sup>108</sup>.

Accomplissant le Salut au milieu de la terre, Christ notre Dieu, tu étendis tes mains immaculées sur la Croix et rassemblas tous les peuples qui chantent : Seigneur, gloire à toi !<sup>109</sup>

Ce rassemblement des hommes manifeste aussi la restauration du cosmos disloqué par la Chute et qui retrouve désormais son centre véritable dans la Croix aux quatre dimensions, en rayonnant, grâce à elle, de l'éclat de la Résurrection<sup>110</sup>. Car la forme même de la Croix révèle que le Christ, l'Agneau immolé, est aussi le Verbe créateur et le Centre de tous les mondes, sans lequel toutes choses tomberaient dans l'anéantissement. Comme l'écrit saint Grégoire de Nysse :

Par la Croix, dont la forme en elle-même est quadripartite, si bien qu'à partir du centre où se trouve le point de convergence de l'ensemble, on peut compter quatre prolongements, nous apprenons que celui qui y fut étendu au moment où se réalisait l'économie selon la mort, est celui-là même qui relie et ajuste à lui-même l'univers, en ramenant par lui-même à l'unité la diversité des natures du monde pour en faire un ensemble harmonieusement accordé<sup>111</sup>.

La forme de la Croix, comme tous les actes du Christ, est donc une révélation du Grand Mystère, du but et de la fin de toutes choses en Christ, prévu par Dieu depuis l'éternité<sup>112</sup>. L'ordonnance même de l'espace géométrique était au fond le signe de la providence divine du Verbe Pantocrator, en attente de la manifestation visible de son principe :

108. Ve. 2<sup>e</sup> ton (Cath. I, 2 tp); Me. III (9 o, 1 c, 1 tp); Je. III (2 Ke, Vs); Me. V (3 o, 2 c, 2 tp); G. C. (4 o, 19 tp); Ve. V (8 o, 1 c, 3 tp); G. Sa. (Stance I, 44 tp), etc. «Tu as étendu les mains et as uni ce qui était préalablement divisé», G. Sa. (3 o, 2 tp).

109. G. Ve. (Doxa de la première série de trop. de Sexte) = trop, de la 2<sup>e</sup> série de Sexte des jours ordinaires, FOLLIERI, *Initia* III, 615. Cf. supra p. 260.

110. Dim. III (8 o, 2 tp).

111. GRÉG. NYSSE, *Disc. cat.* 32, SC 453, 289-291. Contre Eunome qui pensait que la Croix était une honte, Grégoire affirme que sa forme même révèle l'image du Pantocrator, *C. Eunome* V, 3, éd. Jaeger, Leiden 1960, t. II, p. 121-122 = PG 45, 696; «Cette forme divisée en quatre branches à partir du centre signifie la puissance et la providence, pénétrant toute chose, de celui qui apparut sur elle... c'est pourquoi il est écrit qu'il fallait non seulement que le Fils de l'homme meurt, mais qu'il soit crucifié, afin que la Croix soit théologienne, enseignant à ceux qui sont les plus contemplatifs la puissance souveraine de celui qui paraît sur elle étant tout en tous», GRÉG. NYS., *Hom I sur Résur.*, éd. Gebhart, *Opera* IX, Leiden 1967, p. 300-303 = PG 46, 624A-625B. Voir l'excellente étude de J. DANIELOU, «Le symbolisme cosmique de la Croix», p. 24-32

112. Le conseil (βουλή) ou la visée (σκοπός) de Dieu sur le monde, comme à l'égard de chaque créature, est d'y réaliser son incarnation, MAXIME CONF., *Ambigua* 42, PG 91, 1080CD, et infra citation note 123. Cf. J.-C. LARCHET, *La divinisation de l'homme selon saint Maxime le Confesseur*, Paris 1996, p. 83-86; A. RIOU, *Le monde et l'Église selon Maxime le Confesseur*, Paris 1973, p. 91sv.



Parce que lui-même est le Verbe du Dieu tout puissant, (Verbe) qui, au plan invisible s'étend à la création entière et soutient sa longueur, sa largeur, sa hauteur et sa profondeur – car c'est par le Verbe de Dieu que l'univers est régi –, il a été crucifié (en ses quatre dimensions) lui le Fils de Dieu *qui se trouvait déjà imprimé en forme de Croix dans l'univers* : il fallait en effet que (le Fils de Dieu) en devenant visible produisit au jour son impression en forme de croix dans l'univers, afin de révéler par sa posture visible (de crucifié) son action au plan invisible, (à savoir) que c'est lui qui illumine la « hauteur » c'est-à-dire les choses qui sont dans les cieux, qui soutient la « profondeur » c'est-à-dire les choses qui sont dans les (régions) de dessous la terre, qui étend la « longueur » depuis le Levant jusqu'au Couchant, qui dirige à la manière d'un pilote la « largeur » du pôle et du midi et qui appelle de toutes parts les dispersés à la connaissance du Père<sup>113</sup>.

Le sacrifice de la Croix est le point culminant de l'Économie et il révèle que dans la création du monde et dans la Rédemption, il n'y a qu'un seul dessein divin, et que même lors du passage initial du non-être à l'être, l'univers a été ordonné selon un plan cruciforme<sup>114</sup>. « Rien dans ce monde ne peut exister, ni former un tout sans ce signe », affirmait Justin<sup>115</sup>. Aussi, le Christ, en étant élevé entre le ciel et la terre et en étendant les mains sur la Croix, ne racheta-t-il pas seulement Adam, mais il circonscrit aussi toutes les dimensions de l'espace. Il montra qu'il est à la fois le Centre et l'Axe de toutes choses<sup>116</sup>, et qu'en lui, l'humanité, restaurée et rassemblée, est appelée à l'ascension vers Dieu.

Montant sur la Croix, par la tendresse de ta compassion, ô Christ, tu m'as tiré du gouffre des passions et m'as fait monter au ciel<sup>117</sup>.

113. IRÉNÉE DE LYON, *Prédication apostolique*, SC 62, 87, cité ici d'après la traduction plus précise d'A. Rousseau dans *Contre les Hérésies*, SC 152, 298, cf. rétroversion grecque p. 301. Sur la présence pré-incarnationnelle du Logos, cf. D. STANILOAE, « La centralité du Christ dans la théologie, dans la spiritualité et dans la mission orthodoxe », *Contacts* 92 (1975), p. 147.

114. MÉTHODE CPLE, *Hom. sur la Croix et la Passion*, PG 18, 400D; GERMAIN CPLE, *Hom. I*, PG 98, 244A. « Ô fils du Créateur ! Ô fils du charpentier ! Lorsqu'il créa, Il créa toutes choses en forme de croix. Dans la maison de Joseph le charpentier, il méditait peut-être aussi tous les jours sur la Croix », ÉPHREM LE SYRIEN, *Hymne sur la foi* 17, éd Beck, CSCO, p. 154-155.

115. JUSTIN, *Apologie I*, 55, 2, SC 507, 275; cf J. DANIELOU, *Les symboles chrétiens primitifs*, Paris 1961, p. 143sv.

116. « Cet arbre aux dimensions célestes s'est élevé de la terre aux cieux, plante éternelle au milieu du ciel et de la terre, soutien de toutes choses et appui de l'univers, support de toute la terre habitée et joint du monde... », (Ps) CHRYS. (Hippolyte ?), *Hom. pascale VI*, SC 27, 178-179.

117. Me. V (3 o, 2 c, 1 tp). Même thème dans : Me. I (8 o, 1 c, 2 tp); Dim. III (3 Ke), (2 stLa), (1 idiom. vénération); G. Ve. (2 stLa). Pour Athanase, la Croix est élevée en l'air afin de détruire les démons des airs, *Incarn.* 25, 5, SC 199, 358. Tandis que selon Jean Chrysostome, c'est pour purifier la nature de l'air, alors que le sang du Christ purifiait la terre, *Hom II sur Croix et Larron*, 1, PG 49, 408. La Croix est comparée à une échelle par laquelle Dieu est descendu vers les hommes, afin que ceux-ci montent vers Lui, MÉTHODE CPLE, *Hom. sur la Croix et la Passion*, PG 18, 400C, cf. Ménéa

Tu étendis les mains sur la Croix, ô Christ, pour rappeler près de toi tous les peuples qui s'en étaient éloignés et les garder sous ta Puissance<sup>118</sup>.

L'accomplissement du Salut peut être symboliquement envisagé comme la combinaison de ces deux mouvements de concentration et d'ascension. La Croix a réalisé l'unité des quatre directions de l'espace à deux dimensions, mais elle est aussi dressée verticalement pour que soit achevée la récapitulation du cosmos dans le Christ par la troisième dimension<sup>119</sup> et que soit ainsi ouverte aux hommes la voie de l'ascension spirituelle<sup>120</sup>.

La combinaison de ces deux mouvements et leur signification apparaissent, par exemple, clairement le jour de la fête de l'Exaltation de la Croix, le 14 septembre. Ayant accompli la procession de la Croix à travers l'église, le prêtre se tient au centre de l'église où a été disposé un lutrin, puis il élève la relique de la Croix d'abord vers l'Est puis vers chacune des trois autres directions de l'espace, et s'incline très lentement jusqu'à terre pendant que le chœur chante cent *Kyrie eleison*. Après avoir ainsi circonscrit l'espace par le mouvement vertical de la Croix, il revient vers l'Orient pour procéder une cinquième fois à cette exaltation, en revenant pour ainsi dire au centre. Par son repentir (*i.e. Kyrie eleison*) et son humilité (*i.e. la prosternation*) devant la Croix<sup>121</sup>, le chrétien peut donc être élevé de la terre au ciel par le Christ-Crucifié<sup>122</sup>. En circonscrivant l'espace par la Croix, il pourra trouver la voie du centre et la «cinquième direction», à partir de laquelle il s'élèvera verticalement vers Dieu.

Tu as uni en toi-même, les quatre extrémités en étendant les mains sur la Croix, par elles, ô Fils de Dieu, nous avons trouvé accès auprès du Père et nous te magnifions tous<sup>123</sup>.

---

14 sept. (3 st. La). Le Christ «descend» par condescendance dans son Incarnation, et il est «élevé» sur la Croix pour «relever» ceux qui sont «tombés», Ve. I (8 o, 1 c, 1 tp).

118. Me. V (3 o, 2 c, 2 tp). «Étant Dieu, Seigneur et Créateur de toutes choses, tu fus élevé sur la Croix au milieu de la terre, relevant vers toi-même la nature des hommes tombée par le conseil perfide de l'Ennemi, c'est pourquoi, fortifiés par ta Passion, nous te glorifions avec foi» Me. IV (3 o, 2 c, 1 tp)

119. «Cette volonté, c'était la rédemption et la récapitulation de l'univers parfaitement accomplie par lui et en lui, par la précieuse Croix», CYRILLE ALEX., *Le Christ est un*, SC 97, 484.

120. ATHANASE ALEX., *Incar.* 35, 5, SC 199, 359. Par la Croix, le Christ attire tout à Lui, Jn 12, 32.

121. La préparation de la croix le soir du 13 sept. et la procession du 14 ont lieu de la même manière le Dim. III de Carême, exceptée l'exaltation dans les quatre directions, description *Typ. Sab.* 85 (128). Ce rite est presque identique à celui décrit dans un *Canonarion* du Sinaï (X-XI<sup>e</sup> s.), Opis. I, 196; comparaison dans BERNARDAKIS, art. cit., p. 201-202.

122. «Voici la Croix grande et tripartite, elle paraît petite mais atteint la grandeur du ciel, et par sa puissance elle fait toujours monter les hommes vers Dieu, aussi par elle nous bénissons le Christ dans les siècles» Me. IV (8 o, 3 c, 2 tp).

123. Me. III (9 o, 2 c, 1 tp).

Toutefois, à l'image du rapport inversé par lequel Dieu devient homme pour que l'homme devienne Dieu (par grâce), le sens de ce double mouvement est lui aussi inversé chez les chrétiens<sup>124</sup>. Alors que le Christ a été «élevé» sur la Croix pour «rassembler» les hommes dans l'unité, il faut que le fidèle trouve d'abord l'unité pour être ensuite élevé : qu'il échappe à la multiplicité qui caractérise sa soumission aux passions par l'ascèse et la crucifixion spirituelle pendant le Carême, pour pouvoir monter sur la Croix avec le Christ, descendre aux enfers avec lui, ressusciter et monter spirituellement avec lui au ciel. C'est pourquoi, sur le plan de la catéchèse spirituelle, il convient d'accentuer la signification de la Croix comme centre et rassemblement de la dispersion pendant le Carême plutôt que sur l'aspect d'exaltation qui trouvera, lui, d'amples développements dans une fête comme l'Ascension.

En étendant tes mains immaculées sur la Croix, ô Christ, tu rassemblas les extrémités (du monde), c'est pourquoi je te crie : *rassemble mon intelligence dispersée* et blessée sous la captivité des passions, et rends-moi participant de ta Passion, purifié tout entier par l'*encrateia*<sup>125</sup>.

Quoique ce tropaire n'appartienne pas à la fête de la Croix, il explique néanmoins toute sa signification dans le Carême. La présence de la Croix au milieu de la Quarantaine évoque le rassemblement de toutes choses dans le Christ comme en leur centre, et montre que dans l'actualisation ascétique de la Passion le symbolisme du centre est transposé spirituellement. L'*hésychia*, la concentration des pensées et la maîtrise de soi qui favorisent la prière et l'ascension vers Dieu ne peuvent être acquises que grâce aux labeurs ascétiques et sont la conséquence de la réconciliation universelle accomplie par la Croix. En anticipant ainsi la Croix de manière «intentionnelle», on actualise en soi-même le dessein (σκοπος) divin que sa forme même manifeste, de sorte que le rassemblement des puissances de l'âme est une conséquence et une image du rassemblement cosmique réalisé par la Croix.

Le dessein de la Providence divine est de ramener à l'unité par la foi droite et l'amour spirituel ceux qui ont été séparés de diverses manières par le vice. C'est pour cela que le Sauveur a souffert *afin que les enfants de*

---

124. «Il fait de Dieu un homme par la divinisation de l'homme et de l'homme un Dieu par l'humanisation de Dieu. Car toujours et en tout le Verbe de Dieu qui est Dieu lui-même, veut opérer le mystère de son incarnation... autant l'homme devient Dieu que Dieu devient homme, car l'homme est élevé par des ascensions divines dans la même mesure où Dieu s'est anéanti par son amour des hommes en parvenant sans changement jusqu'aux dernières extrémités de notre nature», MAXIME CONF., *Ambigua* 7, PG 91, 1084D.

125. Ma. II (1 Ke, Vs). «Ô Dieu, relève-nous qui sommes tombés et, comme Ami des hommes, fais-nous revenir près de Toi, nous qui nous sommes détournés, toi qui tient ensemble les extrémités de la terre» Je. II (trop, de la prophétie, Trithekté).

*Dieu dispersés soient rassemblés dans l'unité* (Jn 11, 52). Celui donc qui n'endure pas les incommodités, ni ne supporte les chagrins, ni ne prend patience dans les labeurs, celui-là marche en dehors de l'amour et du dessein de la Providence<sup>126</sup>.

#### 4. LA CRUCIFIXION SPIRITUELLE

Cette manifestation glorieuse de la Croix au centre du Carême permet donc de définir clairement le fondement christologique des vertus qu'on est appelé à pratiquer pendant la Quarantaine. La vie du chrétien consiste avant tout à *prendre sa croix tous les jours* pour suivre le Christ<sup>127</sup>, ou même plutôt à « monter sur la Croix de Jésus »<sup>128</sup>, à être crucifié avec lui afin de pouvoir ressusciter avec lui<sup>129</sup>.

Tu dois être crucifié avec le Crucifié, souffrir avec celui qui a souffert, afin que tu sois glorifié avec celui qui est dans la gloire<sup>130</sup>.

C'est pour cette raison que le moine est appelé « porteur de la Croix » (σταυροφόρος)<sup>131</sup>, car toute sa vie, tous ses gestes, toutes ses pensées sont marqués du signe de la Croix. Dans le rite syriaque, par exemple, le moine reçoit la tonsure en étendant les mains en croix, afin de souligner par ce geste son initiation à la vie en Christ et à la crucifixion perpétuelle<sup>132</sup>. En montant sur la Croix, en revêtant la Croix, le chrétien est élevé au-dessus de la terre et de ses soucis<sup>133</sup>, il

126. MAXIME CONF., *Cent. char.* IV, 17, PG 90, 1052B.

127. Lc 9, 23 ; Mt 16, 24, 10, 38 ; Mc 8, 34 ; Lc 14, 27 ; Jn 19, 17.

128. Thème très fréquent chez Abba ISAÏE, *Discours* VIII, 9, XIII, 2, etc., éd. Augustinos Jérusalem 1911, p. 55, 75 ; tr. De Broc, (SO 7bis) Abbaye de Bellefontaine 1985, p. 98, 116. « La croix de Jésus est en effet l'abstinence de toutes passions, jusqu'à ce qu'elles soient retranchées », XVI, 126, tr. 140 ; cf. I. HAUSHERR, « L'imitation de Jésus-Christ dans la spiritualité byzantine » dans *Études de spiritualité orientale*, (OCA 183), Rome 1969, p. 231.

129. « ... Enfin presse-toi d'être crucifié avec le Christ, de mourir, d'être enseveli, pour ressusciter, être glorifié, régner avec lui en voyant Dieu et étant vu par Lui », GRÉG. NAZ., *Disc.* 38, 18, SC 358, 149. Cf. MAXIME CONF., *Ambigua* 10, PG 91, 1173B-D.

130. (Ps) MACAIRE, *Hom.* XII, 5, éd. Dorries, Klostermann, Berlin 1964, p. 110 = PG 34, 560.

131. « Ο σταυροφόρος βίος τῶν μονάχων », BASILE, *Sermon ascétique et sur le renoncement*, PG 31, 625D ; DOROTHÉE DE GAZA, *Instr.* I, 17, SC 92, 172-173. Car c'est dans le renoncement à sa volonté propre que consiste essentiellement la crucifixion du moi, à l'imitation de l'obéissance du Christ : « τῇ ἀποταγῇ σταυροθέντες », THÉOD. SToud., *Ep.* I, 59, PG 99, 1049C, cf. aussi SYMÉON N. TH., *Cat.* XX, SC 104, 332. De même, le pasteur véritable est celui qui est crucifié par amour pour les brebis qui lui sont confiées par Dieu, J. CLIMAQUE, *Pasteur* PG 88, 1177B. Sur ce point important dans la tradition monastique, voir F. J. DÖLGER, « Das Kreuz bei der Monchsweihe », *Antike und Christentum* 5 (1936), 291sv. et P. RAFFIN, *Les rituels orientaux de la profession monastique*, p. 166.

132. RAFFIN, 100 et 103 et la traduction du commentaire de Moïse Bar Kephô, idem, 105. Dans certains monastères russes, le postulant s'allonge au sol, les bras étendus en forme de croix avant de recevoir la tonsure.

133. BARSANUPHE DE GAZA, *Ep.* 567, SC 451, 729.

devient, à l'image du Christ, mort au monde<sup>134</sup>, et chaque fois qu'il reproduira sur lui-même le signe de sa communion à la Passion, il affirmera par ce geste « la mortification complète de tous les appétits sensuels »<sup>135</sup>. Comme l'écrit saint Grégoire de Nysse :

Se tourner vers la Croix, c'est rendre toute sa vie morte au monde et crucifiée, si bien qu'elle soit invulnérable à tout péché<sup>136</sup>.

La Croix est donc devenue le symbole de la « Pratique » et de la participation volontaire du chrétien à la Passion du Christ. Saint Maxime va même jusqu'à en généraliser la signification à l'ensemble du cosmos dont l'homme redevient le maître par la lutte contre ses passions :

Toutes les choses sensibles ont besoin d'une croix, c'est-à-dire d'un comportement qui réfrène l'activité de ce qui est en elles relatif à la sensibilité<sup>137</sup>.

La Croix du Christ a fait fleurir l'*encrateia* en supprimant l'intempérance d'Adam et en faisant couler la source du nouveau Paradis, à savoir les vertus de la Pratique<sup>138</sup> : car c'est grâce à la Passion déjà accomplie que l'on peut se purifier pendant le temps du jeûne<sup>139</sup>.

Par le Bois, Maître, tu as consumé la flamme de la transgression, en étant élevé sur la Croix et en mourant selon ton bon vouloir tu as mis à mort l'Ennemi ; aussi, je t'en supplie, mortifie les désirs de ma chair, vivifie mon pauvre cœur et par le jeûne destructeur des passions purifie-moi de toute souillure, toi le Compatissant<sup>140</sup>.

L'*encrateia*, et particulièrement le jeûne, sont donc les instruments essentiels de cette crucifixion spirituelle.

Co-crucifiés avec celui qui fut crucifié pour nous, mortifions tous les membres de la chair dans les jeûnes, les prières et les supplications<sup>141</sup>.

134. CYRILLE ALEX., *In Joann.* 12, PG 74, 652B ; IRÉNÉE DE LYON, *C. Hérésies* IV, v, 4, SC 100, 434-435 ; CASSIEN, *Inst. cénob.* IV, 34-35, SC 109, 172-175.

135. DENYS ARÉOP., *Hiér. eccl.* V, VII, 4 & VI, III, 3, éd. Suchla, p. 111 & 118 = PG 3, 512A & 536A.

136. GRÉG. NYSSE, *Vie de Moïse* 4, SC 1bis, 119.

137. MAXIME CONF., *Cent. Théol. et Écon.* I, 67, PG 90, 1108B.

138. Cf. Je. I (3 Ke, Vs) ; Me. I (3 o, 2 c, 1 tp).

139. Ma. V (3 Ke, Vs).

140. Me. III (Cath. II) ; cf. Je. IV (2 Ke, Vs). Comme le Christ a ouvert au Larron les portes du Paradis, Il nous ouvre dans sa miséricorde les « portes du repentir » Ve. II (8 o, 1 c, 1 tp).

141. Me. III (3 o, 1 c, 1 tp). « Crucifions nos membres par l'encrateia » Me. I (3 o, 1 tp) ; Dim. V (3 Ke). En étant élevé sur la Croix, le Christ a relevé le monde, de même le jeûne élève les fidèles au-dessus du monde, Ve. II (Cath. II).

Pour ceux qui l'adorent de manière inébranlable, la Croix du Seigneur est le frein de tout plaisir et la loi de l'*encrateia*. Car ceux qui ont sans cesse les yeux fixés sur celui qui y fut pendu, crucifient leur chair avec ses passions et ses désirs (Gal 5, 24) et nous, empressons-nous d'être (rangés) parmi eux par un jeûne pur, pour être intimement unis à celui qui par amour des hommes s'est uni intimement à nous par la Passion et nous a communiqué la nature de sa propre impassibilité, lui qui a la grande miséricorde<sup>142</sup>.

Comme on l'a déjà souligné, ce n'est pas seulement le jeûne ou les exercices corporels qui concourent à cette crucifixion, mais toutes les vertus du Triode : « toute vertu est une Croix » assurait Abba Isaac le Syrien<sup>143</sup>.

Perce ma chair des clous de ta crainte, ô Christ, toi qui clouas le péché d'Adam sur la Croix ; délie la chaîne de mes mauvaises actions et par ta lance, Maître, brise les traits de l'Ennemi et délivre-moi de ses méfaits<sup>144</sup>.

La crucifixion spirituelle se rapporte en effet à toute la vie spirituelle, de son début à son terme, car même après avoir revêtu parfaitement la croix de la mortification des désirs charnels, on aurait seulement réalisé la dimension horizontale de la Croix du Christ. Celle-ci doit être complétée par sa dimension verticale : la crucifixion de l'intellect (*noûs*) dans la prière, la lutte contre toute pensée étrangère et l'ascension vers Dieu dans la contemplation, qui, elle, ne peut avoir de limite.

Il y a deux modes de crucifixion, qui correspondent au double aspect de notre nature, laquelle possède deux puissances. Le premier mode est le support des tribulations de la chair, qui s'accomplit par l'exercice de la puissance irascible (*thymikon*) de l'âme, et qu'on appelle « la pratique » (*praxis*). Le second consiste dans l'activité subtile de l'intellect, dans la méditation assidue des choses de Dieu, dans la prière continuelle et dans les autres choses semblables. Il s'accomplit dans la puissance de désir (*épathymètikon*) de l'âme, et s'appelle « contemplation » (*théôria*)<sup>145</sup>.

Abba Isaac poursuit en mettant en garde ceux qui voudraient se livrer au deuxième aspect de la crucifixion spirituelle, attirés par sa douceur, avant d'avoir achevé le premier : ils risquent d'être cruellement châtiés par la colère divine comme n'ayant pas d'abord maîtrisé leurs sens. C'est pourquoi, le Triode se cantonne à la « croix horizontale », c'est-à-dire à la crucifixion des désirs charnels par le renoncement, le jeûne, les larmes, etc., qui sont d'ailleurs déjà des participations

142. Je. Tyro. (idiom. Vs).

143. ISAAC SYR., *Disc.* 63 (19, 10), éd. 757, tr. 153.

144. Me. I (9 o, 1 c, 3 tp) paraphrase appliquée au Carême des prières de S. Basile, de Sixte, *Horol. Ath.* 117 et de la première partie des Grandes Complies, idem, 172.

145. ISAAC SYR., *Disc.* 2 (30, 19), éd. 230, tr. 225. Sur la crucifixion du *noûs* dans la prière, (Ps) MACAIRE, *Hom.* 56, 4, éd. Marriot 45, tr. 394.

authentiques à la Passion du Christ, de sorte que les chrétiens, pendant le Carême, par les souffrances volontaires de l'ascèse et par la lutte acharnée contre le plaisir, complètent en leur chair *ce qui manque aux tribulations du Christ* (Col 1, 24). Le « martyr de la conscience » et des larmes ne répand pas son sang, mais il participe néanmoins à la Passion avant même que celle-ci soit actualisée liturgiquement. Ainsi, tout le Carême est en définitive une transposition des paroles brûlantes de saint Ignace d'Antioche écrivant aux Romains qui désiraient le soustraire à la mort dans le cirque :

Mon enfantement approche. ne m'empêchez pas de vivre, ne veuillez pas que je meure. Celui qui veut être à Dieu, ne le livrez pas au monde, ne le séduisez pas par la matière. Laissez-moi recevoir la pure lumière ; quand je serai arrivé là, je serai un homme. Permettez-moi d'être un imitateur de la Passion de mon Dieu (...). Mon désir terrestre a été crucifié, et il n'y a plus en moi de feu pour aimer la matière, mais en moi une *eau vive* qui murmure et qui dit au-dedans de moi : « Viens vers le Père »<sup>146</sup>.

La fête de la Croix permet d'ordonner l'ensemble de la catéchèse spirituelle du Grand Carême à la crucifixion spirituelle. Sa position centrale dans la Quarantaine suggère que la Croix – c'est-à-dire le mystère de l'incorporation du chrétien au Christ incarné – n'est pas seulement le but ultime du Carême, mais qu'elle est aussi présente à chaque instant de la montée vers Pâques (donc à tout moment de la vie chrétienne). En effet, c'est bien parce que le Mystère du Salut est déjà accompli génériquement dans la nature humaine assumée par le Verbe qu'il peut être actualisé par chacun dans la pratique des vertus. Ces vertus pratiquées pendant le Carême seront la condition même de l'authenticité et de la profondeur de la participation mystérique du fidèle à la Passion et à la Résurrection lors de la Semaine Sainte. C'est pourquoi le Carême et la Grande Semaine ne doivent pas être seulement considérés dans leur succession, mais aussi en quelque sorte synchroniquement, comme deux aspects distincts, mais complémentaires, d'une même réalité permanente : l'un ascétique et intentionnel et l'autre dramatique et sacramentel.

Pendant le Carême, comme lors de la Semaine de la Passion, le but reste le même : initier le fidèle au « Mystère » de la vie en Christ, pour que, par la communion à son humanité, il soit réellement déifié par la grâce de sa divinité. Cette double modalité de la mystagogie chrétienne a été justement soulignée par saint Maxime le Confesseur à propos de la comparaison entre la tentation du Christ au désert et sa Passion :

Le Seigneur dépouilla donc Principautés et Puissances lors de la première épreuve des tentations au désert, guérissant le passible de la nature tout en-

---

146. IGNACE D'ANTIOCHE, *Ep. aux Romains* VI, 1 et VII, 2, SC 10bis, 115-117.

tière, qui était lié au *plaisir* ; et il les dépouilla une nouvelle fois au moment de sa mort, écartant semblablement de la nature le passible lié à la *douleur* lorsque, à cause de son amour pour les hommes, il prit sur lui, comme s'il devait rendre des comptes, ce qu'il redressait pour nous, ou plutôt lorsque, dans sa bonté, il mit au compte de notre gloire ce qu'il redressait. En effet, après avoir reçu, semblablement à nous, à l'exception du péché, le passible de la nature à travers lequel toute force mauvaise et mortelle opère ses œuvres propres, il dépouilla au moment de sa mort ces forces qui marchaient aussi contre lui pour le sonder, il en triompha et les marqua d'infamie sur la croix lorsqu'il rendit l'âme. Car ces forces n'avaient rien trouvé dans son passible qui soit propre à la nature, alors qu'elles s'attendaient à trouver en lui, à cause du passible par nature dans la chair, quelque chose d'exclusivement humain<sup>147</sup>.

\*  
\* \*

Pendant le Carême, les fidèles sont appelés à suivre le Christ au désert pour triompher comme lui de la «tentation du plaisir» par l'ascèse librement consentie et le «tropos du repentir». Une fois cette victoire potentiellement achevée, ils pourront être introduits dans la deuxième phase de leur identification au Christ pour triompher avec lui de la «tentation de la douleur» et donc se trouver le jour de Pâques dans l'état d'impassibilité que le Christ est justement venu restaurer en son propre corps, afin de déifier la nature humaine assumée et de la libérer de la «crainte de la mort», à laquelle elle était asservie à cause du plaisir<sup>148</sup>.

Le Triode s'attaque donc aux racines mêmes des passions : le plaisir, qui fut la cause initiale de la chute, et la douleur qui en fut, avec la mort, la conséquence. Et, si l'on peut distinguer les deux et rapporter leur thérapeutique respective à l'ascèse du Carême, d'une part, et à la mystagogie de la Grande Semaine, d'autre part, il faut souligner que l'une et l'autre sont indissociablement liées à la vie en Christ et à la crucifixion spirituelle. La Croix de la troisième semaine peut dès lors être considérée comme l'aspect qui dans l'unique sacrifice de la Croix guérit le plaisir, et la Croix du Grand Vendredi comme celui qui expulse la douleur en initiant à la joie pascale.

---

147. MAXIME CONF., *Quest. Thal.* 21, SC 529, 259.

148. Idem, SC 529, 257.

# C O N C L U S I O N

## LE CARACTÈRE MYSTAGOGIQUE DU TEMPS LITURGIQUE

L'étude du *Triodion* que nous venons d'essayer de mener, depuis la période préparatoire jusqu'au seuil de la Grande Semaine, a adopté trois perspectives : celle de l'hymnographie considérée en elle-même dans la première partie, celle du *Typikon* et de ses prolongements hymnographiques dans la seconde partie, et la structure du temps liturgique dans le Triode envisagé dans sa continuité dans la troisième partie. Ces trois points de vue nous ont contraints à nous répéter quelques fois, mais ils nous ont permis d'aboutir cependant à des conclusions partout convergentes et à montrer la cohérence et l'unité spirituelle de cette période de préparation à Pâques.

Les vertus auxquelles appellent les grands hymnographes du *Triodion* se concentrent essentiellement sur le repentir (*metanoia*). Elles sont les instruments, ou plutôt les dons de Dieu manifestés par la vie terrestre du Christ, qui permettent à ceux qui se sont éloignés de la grâce du Baptême en retombant dans le péché d'être restaurés, d'être renouvelés totalement à l'image du Christ. Plus qu'une vertu proprement dite, le repentir est un *mode d'existence* (τρόπος ύπαρξεως), une condition nouvelle de la personne humaine en quête de sa réelle identité en Christ. Il n'est pas seulement une disposition intérieure de pénitence et de regret de son éloignement de l'intimité avec Dieu, mais il est aussi manifesté extérieurement par une conversion de toute la conduite du chrétien, laquelle sera rythmée pendant la Quarantaine par les règles des jeûnes et des offices. Ce « tropos du repentir », cette conversion radicale de l'être engagé sur la voie de la purification et de la restauration de sa beauté virginale acquise au Baptême, n'est certes encore qu'une préparation à recevoir le Christ dans la communion pascale; mais, introduisant toutes les autres vertus, il apparaît également comme le moyen de vivre déjà en Christ avant Pâques, d'être introduit dans le procès de « divino-humanisation » de l'humanité selon les modalités spécifiques de l'ascèse librement assumée. Le repentir est semblable au burin du sculpteur dégrossissant la masse informe de la matière terrestre pour y faire paraître les vertus, c'est-à-dire le visage du Christ

qui en est le plérôme, car « l'essence de toutes les vertus est notre Seigneur Jésus-Christ », affirmait saint Maxime le Confesseur<sup>1</sup>.

Le *Triodion* assume le temps symboliquement concentré dans les Quarante jours pour y révéler une modalité permanente de la conduite du chrétien : le caractère mystagogique, c'est-à-dire « sacramental », de l'ascèse et des vertus. Le Triode associe l'âme et le corps, par les vertus morales et par le jeûne ou les offices et leur succession quotidienne, pour convertir la personne, pour lui laisser l'occasion de collaborer librement à la formation du Christ en elle et de se préparer à la résurrection mystique avec lui, en anticipant celle-ci par le passage ascétique de la mort à la vie et de la passion à l'impassibilité.

Saint Jean Chrysostome affirmait que l'on est « chrétien dans la mesure où nous imitons le Christ »<sup>2</sup>. Il faut « suivre la trace de Jésus. »<sup>3</sup>, non pas de manière sentimentale, mais par la transposition dans les conditions actuelles de l'existence humaine de l'abaissement du Verbe, de son humilité et de toutes ses vertus<sup>4</sup>. En se conformant à son humilité, on pourra ainsi avoir accès à sa divinité qui lui est inséparablement unie. Selon saint Maxime, la vocation de celui qui se conforme à l'Évangile est en effet :

Devenir de vivantes images du Christ, ou plutôt devenir une même chose avec lui selon la grâce, voire peut-être même devenir le Seigneur lui-même, si ce dire ne paraît pas trop fort à certains<sup>5</sup>.

Greffés au corps du Christ par le Baptême, il reste aux chrétiens à porter cette union à son achèvement, à manifester dans leur hypostase propre la déification de la nature humaine assumée par le Verbe, grâce à l'ascèse, au sacrifice volontaire de leur « moi » limité, et à l'actualisation rituelle de ce mystère. Dans la vie « pratique » que représente la période de préparation à Pâques, il convient de s'approprier volontairement la puissance de la Croix, de la mort, du tombeau et de la Résurrection :

De la Croix, par l'abstention du péché ; de la mort, par le plein rejet du mal ; du tombeau, en déposant les illusions qui montent dans l'âme à propos des choses sensibles ; de la Résurrection, par la richesse des vertus par l'abondance de sa véritable connaissance et par la résurrection de l'intelligence des

1. *Ambigua* 7, 21, PG 91, 1081D, cf. supra p. 97 n. 68.

2. J. CHRYS., *Hom. sur Philip.* VII, 5, PG 62, 234. À ce sujet, I. HAUSHERR, « L'imitation de Jésus-Christ dans la spiritualité byzantine » dans *Études de spiritualité orientale*, (OCA 183), Rome 1969, p. 217-246.

3. Cette expression se retrouve souvent chez Abba Isaïe, HAUSHERR, idem, p. 240 (226).

4. « Honorons par nos œuvres sa *kénose*, accomplie pour nous par amour des hommes », MAXIME CONF. *Ep. 12*, PG 91, 505A.

5. MAXIME CONF., *Ambigua* 21, 15, PG 91, 1253D.

choses corruptibles vers les hauteurs afin que je devienne d'un même corps et d'une même âme que lui<sup>6</sup>.

L'ascèse, le repentir, les larmes, le rythme des offices, etc. conformant le chrétien sur la conduite du Christ, le rendent *concorporel* à son divin Maître, selon une modalité différente de l'Eucharistie, mais avec, au fond, le même résultat. Du fait de cette *compénétration* (périchorèse) de la mort et de la résurrection, de l'humanité et de la divinité dans tous les actes du Christ et dans toutes les opérations de son Corps, l'Église, le Carême, aussi bien globalement que dans chacun de ses éléments constitutifs, apparaît donc comme une anticipation, une transposition de Pâques, et l'ascèse, dont il est le cadre, comme une « petite résurrection ». Comme le dit profondément saint Maxime le Confesseur en commentant saint Grégoire le Théologien :

Déjà consommé dans le Christ, le monde d'en haut doit être consommé en ceux qui viennent ensuite derrière le Christ, quand ils seront ainsi plantés dans sa Résurrection, eux qui le deviennent déjà par leurs souffrances à la ressemblance de sa mort<sup>7</sup>.

Il convient donc de communier par avance, pendant le Carême, à la fois à la mort et à la Résurrection du Christ, comme le déclare Théodore Stoudite :

Célébrons chaque jour, par la mise à mort des passions, la résurrection des vertus, en imitant le Seigneur<sup>8</sup>.

C'est précisément dans l'ascèse, dans le retour laborieux à la grâce du Baptême, que les candidats au « second baptême », ayant déjà été initiés, peuvent recevoir les arrhes de la « Pâque de l'éternité »<sup>9</sup>. En effet, dans l'Église, le temps, qui est encore marqué *pour un peu* (cf. Ap. 6, 11) par la division et la mort, devient temps liturgique, temps qualifié, temps « christifié ». Le Christ est *mystérieusement* présent dans le temps liturgique, et à l'image de la compénétration en Lui des natures divine et humaine, Il assume le temps de la corruption pour le remplir d'éternité, pour le transfigurer, pour le déifier<sup>10</sup>. Actualisé par les fêtes commémorant sa vie terrestre, ainsi que dans les fêtes des saints, le Seigneur reste un et non divisé malgré la diversité de ses manifestations, tout comme Il habite pleinement dans l'hypostase régénérée des saints sans que ceux-ci perdent pour cela

6. « ἵνα γένομαι σύσσωμος αὐτοῦ καὶ σύμψυχος », MAXIME CONF. *Ep.* 25, PG 91, 613C. Sur le terme « concorporel » (σύσσωμος) (*Eph* 3, 6), voir ATHANASE ALEX., *C. Ariens* I, 42 et II, 74, PG 26, 1003 et 305A; GRÉG. PALAMAS, *Triades* I, III, 38, éd. Meyendorff p. 192-193, et *PGL* p. 1343.

7. MAXIME CONF., *Ambigua* 21, 10, PG 91, 1281AB. « La Pâque du Seigneur, c'est le passage (διάβασις) du mal (au bien)... », ÉVAGRE, *Sentences aux moines* 40, éd. H. Gressmann, TU 39 (1913), p. 156.

8. THÉOD. STOUD., *Petite Cat.* 67, Auvray 235, tr. 154.

9. THÉOD. STOUD., *Petite Cat.* 66, Auvray 230, tr. 151.

10. G. M. PINELL, « La prière et le temps », p. 45sv.

leurs caractéristiques personnelles<sup>11</sup>. Les fêtes ou même des périodes comme le Carême, apparaissent par conséquent comme de véritables « énergies » divines, comme des « mystères »<sup>12</sup>, des « sacrements du temps »<sup>13</sup> qui culminent dans la fête de Pâques, récapitulation et plérôme de toutes les fêtes.

Cependant, cette diversité des fêtes n'est elle-même qu'une adaptation aux conditions du monde de la quantité, car introduisant à la communion au Christ-Un, elles sont finalement toutes autant de *petites Pâques* qui préparent à la communion sans mélange à la Pâque éternelle, quand le Christ sera *tout en tous* (Col. 3,11).

Là, où nous connaissons les raisons de tout cela d'une manière plus pure et plus claire, dans le Verbe lui-même notre Dieu et notre Seigneur Jésus-Christ, dans la vraie fête et la joie des élus<sup>14</sup>.

La fête éternelle des élus est donc l'union et la communion au Christ qui est en quelque sorte la *fête hypostasiée*. C'est pourquoi, en ce monde, les fêtes et par extension leur période préparatoire, apparaissent comme des participations effectives au Dieu-homme, comme les voies de la déification du fidèle par sa pénétration dans le temps déifié de l'Église qui obéit par avance aux lois du monde transfiguré. Par l'intermédiaire de l'homme, tout dans l'Église est déifié, « christifié », divino-humanisé<sup>15</sup> et la fête est perpétuelle. Tous les jours sont en quelque sorte des Pâques et des dimanches, c'est-à-dire une résurrection avec le Christ et une anticipation de la vie éternelle ; mais ils sont aussi inséparablement des préparations à la manifestation de ce qui n'est encore que partiellement présent. Ainsi, après avoir engagé le chrétien parfait à vivre tous les jours comme un dimanche, Origène souligne-t-il le sens et la place d'une période ascétique comme celle du Carême :

De plus, quand on se prépare sans cesse à la vie véritable, et que l'on s'éloigne des plaisirs de la vie qui trompent la multitude, sans nourrir *le désir de la chair* (Rm 8,6), mais *châtiant au contraire son corps et le réduisant à la servitude*, on ne cesse de célébrer la Parascève. En outre, quand on a compris que *le Christ notre Pâque a été immolé* (1 Cor 5,7) et que l'on doit célébrer

11. Cf. supra p. 325, n. 29.

12. Cf. par ex. MAXIME CONF., *Cent. Théol. V*, 49, PG 90, 1369A ; J. DANÉLOU, « Le mystère du culte dans les sermons de S. Grégoire de Nysse », qui réunit des textes très convaincants sur la dimension initiatique des fêtes, et J. TYCIAK, *Maintenant Il vient*, p. 72.

13. A. SCHMEMANN, *Pour la vie du monde*, p. 67-69. « Le mystère chrétien culmine et se résume dans le mystère pascal qui accomplit l'histoire du salut et la mission d'Israël en même temps qu'il inaugure, avec les temps messianiques, la durée de l'Église », H. I. DALMAIS, « Le Mystère, introduction à la théologie de la liturgie », p. 81.

14. GRÉG. NAZ., *Disc. 41*, 18, SC 358, 355.

15. S. JUSTIN POPOVITCH, « Chapitres ecclésiologiques » 17sv, dans *L'homme et le Dieu-Homme*, Lausanne 1989, p. 166sv

la fête en mangeant la chair du Logos, il n'est pas d'instant où on n'accomplisse la Pâque, terme qui veut dire sacrifice pour un passage heureux, car par la pensée, par chaque parole, par chaque action on ne cesse de passer (διαβαίνων ἀεὶ) des affaires de cette vie à Dieu en se hâtant vers la cité divine<sup>16</sup>.

La tension dialectique entre le « déjà » et le « pas encore » est au fondement du temps liturgique, toutefois elle n'apparaît pas comme une contradiction, mais comme une antinomie dynamique et théandrique. L'éternité est effectivement présente et communicable en Christ, au cœur du temps, mais la divinisation effective, la pleine réalisation du mystère liturgique nécessite la libre collaboration (synergie) du fidèle à son propre salut. C'est pourquoi, d'année en année, l'Église nous propose patiemment les mêmes fêtes et les mêmes périodes selon un mouvement circulaire. Ce rythme cyclique ne s'enferme cependant pas sur lui-même dans une morne répétition, mais il vient mesurer et rythmer le progrès et l'ascension spirituelle de chacun, sa pénétration toujours plus profonde et sans limite assignable dans le mystère du Dieu-homme, car l'objet de la quête est lui-même infini. En reprenant chaque année le parcours de la Quarantaine, celui qui aura conservé les biens acquis l'année précédente ne franchira pas exactement le même chemin : les fêtes, les tropaies, la forme même des offices prendront pour lui une signification plus profonde et lui procureront l'occasion de nouveaux efforts pour se corriger des défaillances qu'il avait constatées l'année passée. Il n'y a donc pas à proprement parler de cycle liturgique clos sur lui-même. Il serait incorrect de représenter le temps liturgique sur la forme d'un cercle, car ce serait lui enlever toute la dimension du développement spirituel de la personne. Aussi conviendrait-il plutôt de le représenter comme un cercle ouvert sur une dimension verticale, comme une *spirale ascendante*<sup>17</sup>.

Le mouvement circulaire de cette hélice représenterait les conditions de l'humanité déchue, qui encore enchaînée à la quantité, a cependant été rassemblée dans le Christ et son corps mystique, l'Église, qui propose périodiquement aux fidèles l'actualisation de sa « politéia ». Le mouvement ascendant, lui, n'apparaît pas dans la structure extérieure du temps liturgique, il représente plutôt le temps intérieur et personnel du progrès de chacun vers la conformation et la communion

16. ORIGÈNE, *Contre Celse* VIII, 22, SC 150, 222-225, cf. début de cette citation supra p. 371, n. 121.

17. Cf. O. CASEL, « Le sens chrétien du temps », p. 18-26 et « Le mystère de l'année liturgique » dans *Le mystère du culte dans le christianisme*, p. 127sv. Dans ses catéchèses prononcées en Carême, THÉODORE STOUDITE aime à citer la parole de l'Apôtre : *Dans la mesure où l'homme extérieur en nous se corrompt, l'homme intérieur est rénové de jour en jour* (2 Cor 4, 16), pour l'appliquer très exactement à la vie ascétique et à l'effort repris d'année en année pour progresser dans les vertus : « Notre Dieu bon qui nous a donné la vie et nous conduit d'année en année, nous a conduits avec bienveillance au temps présent du jeûne, époque au cours de laquelle chacun des chrétiens zélés lutte selon son choix », *Petite Cat.* 53, Auvray 191, tr. 128 ; cf. aussi idem, *Cat.* 54, 57 et 59, Auvray 194, 204, 210, tr. 129, 135, 139.

au Christ. Par le moyen des sacrements et des vertus, le chrétien devient Christ par grâce et contribue, par conséquent, à la transfiguration en lui-même du temps de la corruption. Le temps cyclique déjà assumé par l'année liturgique pour devenir *temps du Christ*, devient ainsi un temps d'ascension de l'homme en Christ : « Ce qui semble : être redoutable, je veux dire le fait que notre nature soit changeante, (est) en quelque sorte une aile pour un vol vers ce qui est plus élevé », écrit saint Grégoire de Nysse<sup>18</sup>.

Les saints sont dans un état d'inaction par rapport au sensible, mais qui dépasse toute activité<sup>19</sup>, puisqu'ils montent sans cesse vers l'union à l'Inaccessible. Transposé au domaine liturgique, cet état paradoxal de l'être déifié s'applique au temps de l'Église : ordonné, cyclique et répétitif ; mais cette répétition est elle-même l'occasion de la suprême activité spirituelle de « celui qui monte (et) ne s'arrêtera jamais, allant de commencement en commencement par un commencement toujours plus haut qui ne trouve pas sa fin en lui-même »<sup>20</sup>. Le temps cyclique et le temps linéaire convergent donc bien dans la mystagogie du temps liturgique :

Le progrès en effet sera sans fin, au long des siècles, puisque l'arrêt de la croissance vers cette fin infinie ne serait rien d'autre que la saisie de l'insaisissable et que deviendrait objet de satiété celui dont nul ne peut se rassasier : au contraire, d'en être comblé et d'être glorifié dans sa lumière causera un progrès abyssal et un commencement sans fin. De même que, tout en possédant le Christ qui a pris forme au-dedans d'eux ils se tiennent auprès de lui qui brille (d'une lumière) inaccessible, de même en eux la fin devient principe de la gloire et – pour t'expliquer plus clairement ma pensée – dans la fin ils auront le principe et dans le principe la fin<sup>21</sup>.

### Maranatha !

18. GRÉG. NYS., *Sur la perfection* éd. Jaeger, Leiden 1952, p. 213 = PG 46, 285C ; cf. Phil 3, 13-14. Sur l'*epektasis*, notion fondamentale chez Grégoire de Nysse, voir *Vie de Moïse* 239, 307, SC 1bis, 271, 315 ; *Créat. Hs* 21, PG 44, 201, SC 6, 180, cf. J. DANIELOU, *Platonisme et théologie mystique*, Paris 1944, p. 309-327 ; –, *L'être et le temps chez Grégoire de Nysse*, Leiden 1970, p. 95-115. Voir aussi BASILE, *Saint-Esprit*, VIII, 18, SC 17bis, 311 ; GRÉG. NAZ., *Disc. 44*, 8, PG 36, 616D ; MICHEL GLYKAS, *Aporiae (Ep. VIII)*, PG 158, 793B-800B. Chez S. Maxime Conf., voir J. C. LARCHET, *La divinisation de l'homme*, op. cit., p. 643sv et I. HAUSHERR, *Philautie*, Rome 1952, p. 146sv.

19. Ὑπὲρ ἐνέργειαν ἀγία, GRÉG. PALAMAS, *Triades* I, III, 19, éd. Meyendorff p. 151. Il s'agit d'une participation par grâce à Celui qui est par nature au-delà de tout mouvement et de tout repos, MAXIME CONF., *Ambigua* 15, PG 91, 1221A ; cf. LARCHET, idem, p. 540sv.

20. GRÉG. NYS. *Hom. VIII Cant.* éd. Langerbeck p. 247 = PG 44, 941.

21. SYMÉON N. THÉOL., *Hymne I*, SC 155, 172.

# BIBLIOGRAPHIE

## 1. SOURCES<sup>1</sup>

- Tr. Ath.* *Τριώδιον κατανακτικόν*, Ἀποστολική Διακονία (version in 8°), Athènes 1994.
- Tr. Ven.* *Τριώδιον κατανακτικόν*, éd. 1786.
- Tr. Rom.* *Τριώδιον κατανακτικόν*, éd. 1879.
- TOMADAKIS E., *Ἄσματα τοῦ Τριωδίου ἐρανισθέντα ἐκ κωδικῶν τῆς Κάτω Ἰταλίας*. (supplément aux AHG), 2 vols, Athènes 2000, 2004.
- Le Triode de Carême*, tr. Denis Guillaume, Monastère de Chevetogne 2007<sup>4,2</sup>.
- GUILLAUME D. tr., *Fleurs de Paradis* (anthologie de pièces du *Triodion*), Rome 1976.
- Triode de Carême*, tr. J. Touraille, 9 fasc., Institut Saint-Serge, Paris 1975.
- The Lenten Triodion*, tr. Mother Mary and Bishop Kallistos Ware, Londre 1978.
- MOMINA M. A. & TRUNTE N. éd., *Triodion und Pentekostarion nach slavischen Handschriften des 11.-14. Jahrhunderts I: Vorfastenzeit, mit einer Einführung zur Geschichte des slavischen Triodions*, (Patristica Slavica 11), Paderborn, Munich, Vienne, Zürich 2004.
- Triodium Athoum. Codex Monasterii Vatopedi 488 phototypica depictus* (Monumenta musicae byzantinae 9), éd. E. Follieri & O. Strunk, 2 vols., Copenhague 1975.
- The Kičevo Triodium* (Cod. Sofia Ban, 38) ou *Triodium de Bitola* (Manuscrit bulgare du x<sup>e</sup>-xi<sup>e</sup> s.). Transcription, *Polata Knigopisnaia 10-11*, éd. I. Zaimov, Nimègue 1984.
- Πεντηκοστάριον χαρμόσυνον*, Ἀποστολική Διακονία, Athènes 1974.
- Pentecostaire*, tr. D. Guillaume, 2 vol., Monastère de Chevetogne 1975.
- Pentecostaire*, tr. J. Touraille, 5 fasc., Institut Saint-Serge, Paris 1976.
- Horol. Ath.* *Ὡρολόγιον τὸ Μέγα*, Ἀποστολική Διακονία, Athènes 1992.
- La Prière des Heures (Horologion)*, tr. D. Guillaume, Monastère de Chevetogne 1975.
- Horologion. Le Livre des Heures*, Monastère de Saint-Antoine-le-Grand Monastère de Solan, 2010.
- Paracl. Ath.* *Παρακλητική*, Ἀποστολική Διακονία, Athènes, 1959.
- Paraclitique ou Grand Octoèque*, 3 vol., tr. D. Guillaume, Rome 1977.

---

1. Certaines études sur des sujets particuliers, citées en note avec leur référence bibliographique, ne sont pas mentionnées dans cette bibliographie.

2. Ces traductions, destinées à l'usage liturgique, sont souvent proches de la paraphrase. Elles doivent donc être utilisées avec précaution.

- Acathiste et Paraclisis*, tr. D. Guillaume, Rome 1976.
- Μηνναῖα*, Ἀποστολικὴ Διακονία, Athènes, 12 vol., 1970-1972.
- The Festal Menaion*, tr. Mother Mary & Bishop Kallistos Ware, Londres 1969.
- Analecta Hymnica graeca e codibus eruta Italiae inferioris* (AHG), éd. J. Schiro, Rome 13 vol., 1966-1980.
- GOAR J. *Euchologium sive rituale Graecorum*, éd. Venise 1730 (rééd. Graz 1960).
- Euchol. Barb.* Euchologe Barberini (VIII<sup>e</sup> s.), éd. S. PARENTI & E. VELKOVSKA, *L'Euclologio Barberini Gr. 336*, (Bibliotheca Ephemerides Liturgicae Subsidia 80), Rome 1995.
- Euchologium Sinaiticum*, éd. J. FRCEK, PO 24, 611-801; 25, 491-613, Paris 1939.
- La prière des Églises de rite byzantin* (vol. 1: Horologion et Euchologion, vol. 2: grandes fêtes fixes, vol. 3: grandes fêtes mobiles), tr. E. Mercenier, Monastère de Chevetogne 1947-1953.

## 2. ΤΥΠΙΚΑ:

- OPIS. DIMITRIEVSKI, A.A., *Описание литургических рукописей, хранящихся в библиотеках Православного Востока* vol. 1 Τυπικά, Kiev 1895; vol. 2. Εὐχολογία, Kiev 1901; vol. 3: Τυπικά (variantes du *Typ. Sab.*), Petrograd 1917.
- THOMAS J. & CONSTANTINIDES HERO, A., *Byzantine Monastic Foundation Documents, A Complete Translation of the Surviving Founder's Typika and Testaments*. Dumbarton Oaks, Washington 2000 (disponible sur Internet).
- Athan. Diatyp.* ATHANASE L'ATHONITE, *Διατύπωσης*, Opis. I & PH. MEYER, *Die Haupturkunden für die Geschichte der Athosklöster*, Leipzig 1894, p. 123-130, tr. dans THOMAS & HERO, *Byzantine Monastic Foundation Document*, p. 205-231.
- Athan. Typ.* ATHANASE L'ATHONITE, *Τυρικόν ου Testament, Τυπικὸν ἤτοι κανονικὸν τοῦ ὁσίου Πατρὸς ἡμῶν Ἀθανασίου τοῦ ἐν τῷ Ἄθῳ*, éd. Meyer, idem, 103-122, trad. dans THOMAS & HERO, *Byzantine Monastic Foundation Document*, p. 245-270
- Diatyp.* THÉODORE STOUDITE, *Διατύπωσης*, Opis. I, p. 238-256 = PG 99, 1704-1721.
- Hypotyp.* THÉODORE STOUDITE, *Υποτύπωσης*, Opis. I, p. 224-238 & PG 99, 1704-1720 = Grande Lavra PH. MEYER, idem, p. 130-140.
- Typ. Sab.*, *Τυπικὸν τῆς ἐκκλησιαστικῆς Ἀκολουθίας τῆς ἐν Τεροσολύμοις Ἀγίας Λαύρας τοῦ ὁσίου καὶ θεοφόρου πατρὸς ἡμῶν Σάββα*, Monastère de Saint-Sabas, Jérusalem 2012 (reproduit l'édition originale). Autre édition avec notes et corrections Archim. Dosithéos, higoumène du Monastère Tatarnis Eurytania, Athènes 2010 (nous indiquons les références à cette dernière édition entre-parenthèses, après celle de 2012).

- Typ. G. E.*, *Le Typikon de la Grande Église*, éd. trad. J. Mateos (OCA 165-166), Rome 1962.
- Typ. Alexis*, *The Typikon of the Patriarch Alexis the Studite: Novgorod St. Sophia 1136*, éd. D. M. Petras, Cleveland, 1991.  
PENTKOVSKY A. M., *Le Typikon du patriarche Alexis Stoudite à Byzance et dans la Vieille Russie* (en russe), Moscou 2001.
- Typ. Anastasis*, *Typikon grec des Semaines Sainte et Pascale (1122) à Jérusalem*, éd. A. PAPADOPOULOS-KERAMEUS dans *Ἀνάλεκτα Ἱεροσολυμιτικῆς Σταχυολογίας*, vol. 2, Petrograd 1884, réimp. Bruxelles 1963, p. 1-254.
- Typ. Bebaia Elpidos* éd. H. DELEHAYE, *Deux typica byzantins de l'époque des Paléologues*, Bruxelles 1921, p. 18–105, réimp. dans *Synaxaires byzantins, ménologes, Typika*, Variorum Londres 1977.
- Typ. Casole Typikon di S. Nicola di Casole secondo il codice Taur. Gr. C. 111, 7* (Introduction, testo critico, indici A. Apostolidis), Pontificia Università S. Tommaso d'Aquino in Rome, Facoltà di Teologia, Sezione ecumenico-patristica greco-byzantina «S. Nicola», Bari 1983-1984.
- Typ. Damila* éd. S. PÉTRIDÈS, «Le typikon de Nil Damilas pour le monastère de femmes de Baeonia en Crète (1400)», *Istvestija russkago arkheologicheskago instituta v Konstantonopolje* 15 (1911), p. 92-111.
- Typ. Dionysiou Typikon du monastère de Dionysiou*, Mont Athos 2004 (photocopie du manuscrit de 1909).
- Everg. Syn.*, *Synaxarion* (Typikon liturgique), éd. Opis I, p. 256-656.  
*The Synaxarion of the monastery of the Theotokos Evergetis 1. September-February*, tr. R. H. JORDAN, (Belfast Byzantine Texts and Translations 6.5), Belfast 2000.  
*The Synaxarion of the monastery of the Theotokos Evergetis 2, March to August. The Movable Cycle. Text and translation* tr. R. H. JORDAN, Belfast 2005.
- Typ. Everg.* *Le Typikon (de fondation) du Monastère de la Théotokos Évergétis*, éd. tr. P. GAUTIER, *REB* 1982, p. 5-101.
- Typ. Kéchar.*, «Le typikon de la Théotokos Kécharitôméné», éd. tr. P. GAUTIER, *REB* 43 (1985), 5-165.
- Typ. Mes.*, *Le Typikon du monastère du Saint-Sauveur à Messine (1131 A.D.)*, éd. M. ARRANZ (OCA 185), Rome 1969.
- Typ. Nikon*, *Taktikon*, éd. C. HANNICK et al., *Das Taktikon des Nikon vom Schwarzen Berge*, (Monumenta Linguae Slavicae. Dialecti Veteris. Fontes et Dissertationes t. 62), Fribourg Br. 2014. Tr. dans J. THOMAS & A. CONSTANTINIDES, *Byzantine Monastic Foundation Documents*, p. 377-423.
- Typ. Pant.*, «Le Typikon du Christ-Sauveur Pantocrator», éd. trad. P. GAUTIER, *REB* 32 (1974), p. 1-145.

- Typ. Xirop. Τυπικὸν τῆς Τερᾶς Μονῆς Ξηροποταμοῦ Ἁγίου Ὁρους*, (dactylographié), Xiropotamou Mt Athos 1927.
- Typ. CP*, BIOLAKIS KONSTANTINOS, *Τυπικὸν τῆς τοῦ Θεοῦ Μεγάλης Ἐκκλησίας*, Constantinople 1868.
- Nil, *Vigile* A. LONGO éd., «Il testo integrale della “Narrazione degli Abba Giovanni e Sofronio” attraverso le *Hermineiai* di Nicone», *Rivista degli Studii Bizantini e Neoellenici* (1965-1966), p. 223-268.
- Typ. Sknilov* Typikon rédigé par le métropolitte André et l’archimandrite Clément Cheptitsky pour le monastère uniate de Sknilov, près de Lvov, Rome 1964.
- KOLVALCHUK S., *Abridged Typikon*, Youngstown (Ohio) 1974.
- RIGAS, G., *Τυπικὸν* (Λειτουργικά Βλατάδων 1), Thessalonique 1994.

### 3. MANUELS ET BIBLIOGRAPHIES

- BAUR C., *Initia Patrum Graecorum* (Studi e Testi 180-181), Rome 1955.
- CLUGNET L., *Dictionnaire grec-français des noms liturgiques en usage dans l’Église grecque*, Paris 1895.
- FOLLIERI E., *Initia hymnorum Ecclesiae graecae* (Studi e Testi 211-215 bis), Rome 1960-1966.
- JANERAS S., *Bibliografia sulla liturgia orientale (1961-1967)*, Pontificium Institutum Liturgicum Anselmianum, Rome 1969.
- ROUGERIS P., «Ricerca bibliografica sui Typica», *Bolletino della Badia di Grottaferata* 27 (1973), p. 11-42.
- SAUGET J. M., *Bibliographie des liturgies orientales (1900-1960)*, Pontificium Institutum Orientalium Studiorum, Rome 1962.

### 4. ÉTUDES GÉNÉRALES.

- AIMILIANOS (Vafeidis) DE SIMONOS PÉTRA, *Le culte divin*, (Catéchèses et Discours 4), Monastère d’Ormylia 2004.
- ALEXEEV A., *Библия в богослужении. Византийско-славянский лекционный* (La Bible dans l’office divin, Lectionnaire byzantino-slavon), Saint-Pétersbourg 2008.
- ANDERSON J. & PARENTI, S., *A Byzantine Monastic Office 1105 AD*. Washington DC 2016.
- ANDRONIKOFF C., *Le sens des fêtes*, vol. 1: Le cycle fixe, Paris 1970.
- *Le sens des fêtes*, vol. 2: Le cycle mobile, Lausanne 1985.
- «Le temps de la liturgie» dans *Eschatologie et liturgie* (SÉtL 31, 1984), Rome 1985, p. 17-33.

- «La dynamique de la parole et la liturgie» dans *Gestes et paroles dans les différentes familles liturgiques* (SÉtL 24, 1977), Rome 1978, p. 13-30.
- «Mystagogie doctrinale de la prière» dans *Mystagogie : pensée liturgique d'aujourd'hui et liturgie ancienne* (SÉtL 39, 1992), Rome 1993, p. 17-26.
- AJAMIAN S., «Confesser le Christ par la vie liturgique d'aujourd'hui», *Contacts* 93 (1976), p. 13-19.
- ANTONIADIS S., *La Place de la Liturgie dans la Tradition des Lettres Grecques*, Leiden 1939.
- «Περὶ τοῦ ἀσματικοῦ ἢ βυζαντινοῦ κοσμικοῦ τύπου τῶν Ἀκολουθιῶν τῆς ἡμερονυκτίου προσευχῆς», *Theologia* (1949), p. 704sv.; (1950), p. 43sv.; (1951), p. 386sv., 567sv.
- ARRANZ M., «Le sacerdoce ministériel dans les prières secrètes des vêpres et des Matines byzantines», *Euntes docete* 24 (1971), p. 186-219.
- «Les prières sacerdotales des Vêpres byzantines», *OCP* 37 (1971), p. 85-124.
- «Les prières presbytérales des Matines byzantines», *OCP* 37 (1971), p. 406-436.
- «Les prières presbytérales des Petites Heures dans l'ancien Euchologe byzantin», *OCP* 39 (1973), p. 29-82.
- «Les prières presbytérales de la Pannychis de l'ancien Euchologe byzantin et la «Panikhida» des défunts», *OCP* 40 (1974), p. 314-343; 41 (1975), p. 119-139.
- «Les grandes étapes de la liturgie byzantine: Palestine-Byzance-Russie. Essai d'aperçu historique» dans *Liturgie de l'Église particulière et liturgie de l'Église universelle* (SétL 22, 1975), Rome 1976, p. 43-72.
- «L'office de la veillée nocturne dans l'Église grecque et dans l'Église russe», *OCP* 42 (1976), p. 117-155, 402-425.
- «Les prières presbytérales de la *Tritoekté* de l'ancien Euchologe byzantin», *OCP* 43 (1977), p. 70 93; 335-354.
- «L'office de l'*Asmatikos Hesperinos* ('Vêpres chantées') de l'ancien Euchologe byzantin», *OCP* 44 (1978), p. 107-130; 391-412.
- «Les fêtes théologiques du calendrier byzantin» dans *Liturgie: Expression de la Foi* (SÉtL 26, 1978), Rome 1979, p. 29-56.
- «La liturgie des heures selon l'ancien Euchologe byzantin» dans *Eulogia, Miscellanea liturgica in onore di P. Burkhard Neuenheuser*, 1-9 (Studia Anselmiana 68), *Analecta liturgica* 2 (1979), p. 1-19.
- «L'office de l'*Asmatikos Orthos* ('Matines chantées') de l'ancien Euchologe byzantin», *OCP* 47 (1981), p. 122-157.
- «L'Office divin en Orient» *DSP* 11 (1982), col. 707-720.
- *L'Eucologio Constantinopolitano angli inizi del secolo XI*, Rome 1996.
- *Око церковное – История Типикона* (L'œil ecclésial, histoire du Typicon), Rome 1998.

- BADER W., «Die Heilige Schrift in der Liturgie der Orthodoxen Kirche», *Stimme der Orthodoxie* 10 (1964), p. 37-42.
- BALDOVIN J.F., *The Urban Character of Christian Worship. The Origins, Development and Meaning of Stational Liturgy* (OCA 228), Rome 1987.
- BALFOUR D., «La Réforme de l'Horologion», *Irénikon* 6 (1930), p. 167-180.
- BALTHASAR H.-U. VON, *Pâques, le mystère*, Paris 1972.
- BARSOTTI D., *Vie mystique et mystère liturgique*, (Lex orandi 16), Paris 1954.
- BASILE d'IVIRON (Gondikakis), *Εἰσοδικόν Στοιχεῖα λειτουργικῆς βιώσεως τοῦ μυστηρίου τῆς ἐνότητος μέσα στήν Ὁρθόδοξη Ἐκκλησία*, Mont Athos 1974, tr. *Chant d'entrée*, Genève 1980.
- BAUMSTARK A., «Festbrevier und Kirchenjahr der Syrischen Jacobiten», *Geschichte und Kultur des Altertum* 3 (1920).
- «Das Typikon der Patmos-Handschrift 266», *Jahrbuch für Liturgiewissenschaft* (1926), p. 99-111.
- «Die sonntägliche Evangelienlesung im vorbyzantinischen Jerusalem», *BZ* 30 (1929-1930).
- *Liturgie comparée. Principes et Méthodes pour l'étude des liturgies chrétiennes*, Chevetogne 1953.
- *Nocturna Laus. Typen frühchristlicher Vigilienfeier und ihr Fortleben vor allem im römischen und monastischen Ritus. Aus dem Nachlaß herausgegeben von O. Heimig*. [Liturgiewissenschaftliche Quellen und Forschungen, 32.], Münster 1957.
- BECK H.G., *Kirche und Theologische Literatur im Byzantinischen Reich*, Munich 1959.
- BERNARDAKIS P., «Le culte de la croix chez les Grecs », *EO* (1901-1902), p. 193-202, 257-264.
- BERNHARDT L., «Der Ausfall der 2. Ode im byzantinischen Neunodenkanon» dans *Festschrift für Andreas Rohrer 25 Jahre Erzbischof von Salzburg*, Salzburg 1969, p. 91-101.
- BOBRINSKOY B., «Liturgie et eschatologie» dans *Eschatologie et liturgie* (SÉtL 31, 1984), Rome 1985, p. 35-46.
- «Mystagogie trinitaire des sacrements» dans *Mystagogie: pensée liturgique d'aujourd'hui et liturgie ancienne* (SÉtL 1992), Rome 1993, p. 37-54.
- BÖGLER Th., «Das Menschendbild im Jahr der Kirche» dans *Imago Dei. Gesammelte Aussätze zur Frage des christlichen Menschenbildes*, Dusseldorf 1948.
- BORGIA N., *Horologion, diurno delle chiese di rito byzantino*, Rome 1929<sup>2</sup>.
- BORNERT R., *Les commentaires byzantins de la Divine Liturgie du VII<sup>e</sup> au XV<sup>e</sup> s.* (Archives de l'Orient Chrétien 5), Paris 1966.
- «Die Symbolgestalt der byzantinischer Liturgie», *Archiv für Liturgiewissenschaft* 12 (1970), p. 54-68.

- «La célébration de la sainte Croix dans le rite byzantin», *LMD* 75 (1963), p. 93-108.
- BOTTE B., «Le cycle liturgique et l'économie du salut», *LMD* 30 (1952), p. 63-78.
- BOULGAKOV S., «Le ciel sur la terre», *Una Sancta* 3 (1925), suppl. p. 42-63.
- BOUSSET W., «Christentum und Mysterienreligionen», *Theologische Rundschau* 15 (1912), p. 41-61.
- BOUYER L., «Le baptême et le mystère pascal», *LMD* 2 (1945), p. 38-50.
- «Le symbolisme des rites baptismaux», *LMD* 32 (1952), p. 5-17.
- *La vie de la liturgie*, Paris 1956.
- *Mysterion. Du Mystère à la mystique*, Paris 1986.
- *Le rite et l'homme*, Paris 2009<sup>2</sup>.
- BRADSHAW P. F., «Prayer Morning, Noon, Evening and Midnight : an Apostolic Custom ?», *Studia Liturgica* 13 (1979), p. 57-62.
- *Daily Prayer in the Early Church. A Study of the Origin and Early Development of the Divine Office*, Londres 1981.
- *The Search for the Origins of Christian Worship : Sources and Methods for the Study of Early Liturgy*, New York Oxford 2002.
- «Cathedral vs. Monastery: The only alternatives for the Liturgy of the Hours?» dans J. N. ALEXANDER éd., *Time and Community: In Honor of Thomas J. Talley*, Washington D.C. 1990, p. 123-36.
- «The Emergence of Penitential Prayer in Early Christianity» dans M. J. BODA, D. FALK & R. A. WERLINE, *Seeking the Favor of God. T. 3 The Impact of Penitential Prayer Beyond Second Temple Judaism*, Atlanta 2008, p. 185-196.
- BRANIȘTE E., «Liturgia darurilor mai înainte sfințite», *Studii teologice* 10 (1958), p. 176- 192.
- «Istoria și explicarea slujbei Vecerniei», *Biserica Ortodoxă Română* 83 (1966), p. 513- 532.
- «Le déroulement de l'office de l'initiation dans les Églises de rite byzantin et son interprétation», *Ostkirchliche Studien* 20 (1971), p. 116-129.
- «Le culte byzantin comme expression de la foi orthodoxe» dans *La liturgie, expression de la foi* (SÉtL 21, 1978), Rome 1979, p. 75-88.
- «Église et liturgie dans la Mystagogie de S. Maxime le Confesseur» dans *L'Église dans la Liturgie* (SÉtL 27, 1979), Rome 1980, p. 67-79.
- BRATSIOTIS P., «La Résurrection du Christ dans l'Église orthodoxe, spécialement dans l'Église grecque», *Irénikon* 26 (1953), p. 6-16.
- BUCHWALD W. et al., *Dictionnaire des auteurs grecs et latins de l'Antiquité et du Moyen Âge (Tusculum-Lexikon)*, Turnhout 1991.
- BURNS Y., «The Historical Events that occasioned the Inception of the Byzantine Gospel Lectionaries», *Jahrbuch der Österreichischen Byzantinistik* 32, 4 (1982), p. 119-127.

- BURTON-CHRISTIE D., *The Word in the Desert. Scripture and the Quest for Holiness in Early Christian Monasticism*, Oxford 1993.
- CABROL F., *Les églises de Jérusalem. La discipline et la liturgie au IV<sup>e</sup> siècle. Études sur la Peregrinatio Silviae*, Paris 1895.
- CALI L., «Le ipacoe dell'octoichos bizantino», *Bolletino della Badia Greca di Grottaferrata* 19 (1965), p. 161-174.
- CARRINGTON, «The Primitive Christian Calendar» dans *Background of the New Testament and its Eschatology*, Cambridge 1956, p. 124-153.
- CASEL O., *Le Mystère du culte dans le christianisme*, (Lex Orandi 6), Paris 1946.
- «Die ostchristliche Opferfeier als Mysteriengeschehen» dans J. TYCIAK, G. WUNDERLE, P. WERHUNG, *Der christlichen Osten. Geist und Gestalt*, Regensburg 1939, p. 59-74.
- «Le sens chrétien du temps», *La Vie Spirituelle* (1947), p. 18-26.
- «Pâques : la fête des fêtes», *LMD* 9 (1947), p. 55-59.
- CASSIEN (Mgr) & BOTTE B., *La prière des Heures* (Lex orandi 35), Paris 1963.
- CATAFYGIOTOU E., *Topping, Sacred Songs: Studies in Byzantine Hymnography*, Minneapolis 1997.
- CHADWICK H., «Prayer at Midnight» dans J. FONTAINE & C. KANNENGIESSER, *Epektasis. Mélanges patristiques offerts au Cardinal Jean Daniélou*, Paris 1972, p. 47-49.
- CHENU M.D., «Anthropologie et Liturgie», *LMD* 4 (1947), p. 53-65.
- CHEVALIER C., «Splendeurs byzantines. Liturgie au temps de Justinien», *Nouvelle Revue Apologétique* 2 (1939), p. 209-216.
- CHRIST W. & PARANIKAS H., *Anthologia graeca Carminum Christianorum*, Leipzig 1871.
- CLÉMENT O., *Transfigurer le temps*, Neuchâtel-Paris 1959.
- COBLET J., *Histoire dogmatique, liturgique et archéologique du sacrement de Baptême*, Paris 1881, 2 vols.
- CONSTABLE G., «The Ceremonies and Symbolism of entering Religious Life and taking the Monastic Habit, from the 4th to the 12th Century» dans *Segni e riti nella Chiesa altomedievale occidentale*, 11-17 aprile 1985 (Settimane di studio del Centro italiano di studi sull'alto medioevo 33), Spoleto 1987, p. 799sv.
- CONSTANTELOS D., «The Holy Scriptures in Greek Orthodox Worship. A Comparative and Statistical Study», *Greek Orthodox Theological Review* 12 (1966), p. 7-83.
- CUNNINGHAM M., «Andrew of Crete, a high-style preacher of the 8th Cent.» dans CUNNINGHAM & ALLEN, *Preacher and Audience. Studies in Early Christian and Byzantine Homiletics*, Leiden 1998, p. 267-293.
- COUTURIER A., *Cours de Liturgie Grecque Melkite*, Jérusalem 1912-1930, 3 vol.

- DALMAIS I. H., «Le 'Mystère'. Introduction à la théologie de la liturgie», *LMD* 14 (1948), p. 67-98.
- «Origine et constitution de l'office», *LMD* 21 (1950), p. 21-39.
- «Le sens des Heures dans les liturgies orientales», *LMD* 64 (1960), p. 53-64.
- «Mystère liturgique et divinisation dans la mystagogie de St. Maxime le Confesseur» dans *Epektasis. Mélanges offerts à J. Daniélou*, Paris 1972, p. 55-62.
- «Les rythmes de l'année liturgique dans les Églises orientales» *LMD* 133 (1978), p. 79-86.
- DANIÉLOU J., *Bible et Liturgie. La théologie biblique des sacrements et des fêtes d'après les Pères de l'Église* (Lex orandi 11), Paris 1951.
- «L'Histoire du salut dans la catéchèse», *LMD* 30 (1952), p. 19-35.
- «Le mystère du culte dans les sermons de St. Grégoire de Nysse» dans *Vom christlichen Mysterium: O. Casel zum Gedächtnis*, Dusseldorf 1951, p. 76-93.
- *Essai sur le Mystère de l'Histoire*, Paris 1958.
- «Le symbolisme cosmique de la Croix», *LMD* 75 (1963), p. 23-36.
- «Le dimanche comme huitième jour» dans *Le Dimanche* (Lex orandi 39), Paris 1965, p. 61-89.
- *Mystères païens, mystère chrétien*, Paris 1966.
- *L'entrée dans l'histoire du Salut. Baptême et confirmation* (Foi vivante 36), Paris 1967.
- *La Trinité et le mystère de l'existence*, Paris 1968.
- DARROUZÈS J., «Notes d'histoire des textes: une œuvre peu connue de Syméon de Thessalonique», *REB* 21 (1963), p. 235-242.
- DAY J., *The baptismal liturgy of Jerusalem: 4th and 5th century evidence from Palestine, Syria and Egypt. Liturgy, worship & society*, Aldershot 2007.
- DELEHAYE H., *Synaxarium Ecclesiae Constantinopolitanae, Propylaeum ad Acta Sanctorum Novembris*, Bruxelles 1902.
- DELOUIS O., *Saint-Jean Baptiste du Stoudios à Constantinople. Contribution d'un monastère à l'histoire de l'Empire byzantin (454-1204)*, Thèse de doctorat inédite, Paris I, 2 vols, 2005.
- DEMBINSKA M., «Diet: A Comparison of Food Consumption between Some Eastern and Western Monasteries in the 4th–12th Centuries», *Byzantion* 55 (1985), p. 431-462.
- DE ROTEN Ph., *Baptême et mystagogie: enquête sur l'initiation chrétienne selon S. Jean Chrysostome*. [Liturgiewissenschaftliche Quellen und Forschungen 91], Münster 2005.
- DETORAKIS Th., *Κοσμάς ὁ Μελωδός. Βίος καὶ ἔργα*, Thessalonique 1979.
- *Ὁ Ἀκάθιστος Ὕμνος καὶ τὰ προβλήματα του*, Athènes 1993.

- DE VOGUË A., «Psalmody n'est pas prier», *Ecclesia Orans* 6 (1989), p. 7-32.
- *Histoire littéraire du mouvement monastique dans l'Antiquité, II<sup>e</sup> partie Le monachisme grec, t. 3 Du Désert de Gaza à Constantinople*, (Studia Anselmiana 165-167), Rome 2015.
- DMITRIEVSKY A., «Богослужение в Русской Церкви в первые пять веков» (L'office divin dans l'Église russe durant les premiers cinq siècles), *Entretiens orthodoxes (IC)* 2 (1882), p. 138-166, 252-296, 346-372, 372-394, 149-167.
- *Древнейшие патриаршие типиконы. Святогробский, Иерусалимский и Великой Константинопольской Церкви* (Les plus anciens typika patriarchaux. Du Saint-Sépulcre, de Jérusalem et de la Grande Église de Constantinople), Kiev 1907.
- DUCHESNE L., *Origines du culte chrétien*, Paris 1924<sup>5</sup>.
- DUGMORE C.W., *The Influence of the Synagogue on the Divine Office*, Oxford 1944.
- DUJARIER, M. *A History of the Catechumenate: The First Six Centuries*, New York 1979.
- EGENDER N., «Introduction» dans *La prière des Heures*, Chevetogne 1975, p. 11-90.
- EHRHARD A., *Überlieferung und Bestand der hagiographischen und homiletischen Literatur der griechischen Kirche von den Anfängen zur Ende des 16. Jahrhunderts* (TU 50-52), Leipzig 1937-1943, 3 vol.
- «Das griechische Kloster Mar-Saba in Palestina: seine Geschichte und seine literarischen Denkmäler», *Römische Quartalschrift* 7 (1893), p. 32-79.
- EMEREAU G., «Hymnographi byzantini», *EO* 1921-1926.
- ENGBERDING H., «Die Hochschätzung des Mönchtums in ostkirchlichen Liturgien», *Benediktinische Monatschrift* 18 (1936), p. 362-73.
- «Osterfeier und Osterfreude in byzantinischer Liturgie», *Benediktinische Monatschrift* 21 (1939), p. 106-17.
- ENGBERG S. «Les lectionnaires grecs», *Les carnets de l'IRHT* 2004-2015, en ligne.
- ENGDahl R., *Beiträge zur Kenntnis der byzantinischer Liturgie* dans *Neue Studien zur Geschichte der Theologie und der Kirche*, Berlin 1908, rééd. 1973.
- ENISLIDIS C.M., *Ὁ θεσμός τῆς νηστείας*, Thessalonique 1972<sup>2</sup>.
- ERICKSON J. H., «The Penitential Discipline in the Orthodox Canonical Tradition», *St Vladimir's Theological Quarterly* 21 (1977), 191-206.
- EUSTRATIADÈS S., «Ὁ ἅγιος Ἰωάννης ὁ Δαμασκηνὸς καὶ τὰ ποιητικὰ αὐτοῦ ἔργα», *Νέα Σιών* (1931) p. 385sv, (1932) 28sv, (1933) 11-25.
- «Στέφανος ὁ Ποιητὴς ὁ Σαββαΐτης», *Νέα Σιών* 25 (1933) p. 594sv et 26 (1934) p. 3sv.
- «Ἠλίας ὁ Β' πατριάρχης Ἱεροσολύμων», *Νέα Σιών* 31 (1936) p. 201sv et 274sv.
- «Ἰωσήφ ὁ Στουδίτης Ἀρχιεπίσκοπος Θεσσαλονίκης», *Μακεδονικά* 2 (1941-1952), p. 70-88.

- FAUQUET Y., « Temps liturgique, temps biblique, temps eschatologique : mystère de rédemption du temps » dans *Eschatologie et liturgie* (SÉtL 31, 1984), Rome 1985, p. 89-99.
- FENSTER E., *Laudes Constantinopolitanae* (Miscellanea Byzantina Monacensia), Munich 1968.
- FILIAS G., « Le jeûne eucharistique : approche historique et position pastorale dans l'Église Orthodoxe grecque d'aujourd'hui » dans A. LOSSKY & G. SEKULOVSKI éd., *Jeûne et pratiques de repentance. Dimensions communautaire et liturgique*, p. 301-308.
- FOLLIERI E., « Il Calendario in forma di canone di Teodosio Calociro », dans *Mélanges E. Tisserant* 2 (Studi e Testi 232), Rome 1964, p. 103-169.
- FORTESCUE A., « Canon dans le rite byzantin », *DACL* II (1909), col. 1905-1910.
- FOUNTOULIS I. M., *Η εικοσιτετραώρος ἀκοίμητος Δοξολογία*, Athènes 1966.
- *Τριθέκτη* (Κείμενα Λειτουργικῆς 4), Thessalonique 1969.
- *Παννυχίς* (Κείμενα Λειτουργικῆς 2), Thessalonique 1969.
- *Ἀπαντήσεις εἰς λειτουργικὰς ἀπορίας*, 6 vol., Thessalonique 1970-2003.
- *Λογικὴ Λατρεία*, Thessalonique 1970.
- FREY A. éd., *A New History of Penance*, Leiden 2008.
- FRŶYSHOV S., « Rite of Jerusalem », « Rite of Constantinople », « Byzantine Rite » dans J.R. WATSON & E. HORNBY, *Canterbury Dictionary of Hymnology*, Norwich 2013 (en ligne).
- « The Early Development of the Liturgical Eight-Mode System in Jerusalem », *St. Vladimir's Theological Quarterly* 51:2-3 (2007), p. 139-178.
- « The cathedral-monastic distinction revisited. Part II: A new, holistic model of liturgical typology (Byzantine rite) » (à paraître).
- GALADZA D., « Les "grandes étapes de la liturgie byzantine" de Miguel Arranz, quarante ans après » dans A. LOSSKY & G. SEKULOVSKI éd., *60 Semaines Liturgiques à Saint-Serge*. (SÉtL 60, 2013), Münster 2016, p. 295-311.
- « The Jerusalem Lectionary and the Byzantine Rite » dans B. GROEN, etc, *Rites and Rituals of the Christian East*, p. 181-200.
- *Liturgy and Byzantinization in Jerusalem*, Oxford 2017.
- GARITTE G., « Un index géorgien des lectures évangéliques selon l'ancien rite de Jérusalem », *Le Muséon* 85 (1972), p. 337-398.
- « Un fragment d'évangélaire géorgien suivant l'ancien rite de Jérusalem (Cod. Sin. géo. 63) », *Bedi Kartlisa* 32 (1974), p. 70-85.
- GARNIER S., *Syméon de Thessalonique et l'office asmatique*, Mémoire de DEA, EPHE, Section des Sciences Religieuses, Paris 1999-2000.
- GETCHA J., « Le système des lectures bibliques du rite byzantin » dans *La liturgie, interprète de l'Écriture* (SÉtL 48), Rome 2002, p. 25-66.
- *Le Typikon décrypté. Manuel de Liturgie byzantine*, (Liturgie 18), Paris 2009.

- *La réforme liturgique du métropolitain Cyprien de Kiev. L'introduction du Typikon sabaitte dans l'office divin*, Paris 2010.
- «La fréquence de la célébration de la communion eucharistique dans la tradition byzantine», *LMD* 243 (2005), p. 69-82.
- GHIUȘ B., «Faptul răscumpărării în iconografia Bisericii Ortodoxe», *Studii teologice* 22 (1970), p. 70-103, 203-213, 406-430, 649-684, si 23 (1971), p. 186-210. Tiré à part Bucarest 1971, rééd. dans *Taina răscumpărării în iconografia ortodoxă*, Bucarest 1998.
- GIANNAKOPOULOU H., *Ἡ Κρεοφαγία κατὰ τοὺς Ἱ. Κανόνες καὶ τὰ Πρακτικὰ τῶν Οἰκουμενικῶν Συνόδων*, Athènes 2017.
- GIANNOULI A., «Katanyctic Religious Poetry. A Survey» dans A. RIGO éd. *Theologica Minora. The Minor Genres of Byzantine Theological Literatures*, Turnhout 2013, p. 86-109.
- GOLITZIN A., *Mystagogy. A monastic Reading of Dionysius Areopagita*, Collegeville Minnesota 2013.
- GOUDOEVER J. VAN, *Fêtes et calendriers bibliques* (Théologie historique 7), Paris 1967.
- GRAF F., «Baptism and Graeco-Roman Mystery cults» dans D. Hellhom éd., *Ablution, Initiation and Baptism : Late Antiquity and Early Chistianity*, Berlin/Boston 2011, p. 101-118.
- GOEN B., GALADZA D., GLIBETIC N. & RADLE G., *Rites and Rituals of the Christian East* (Proceedings of the 4th International Congress of the Society of Oriental Liturgy Lebanon, 10-15 July 2012), Louvain Paris, 2014.
- GROSDIDIER DE MATONS J., *Romanos le Mélode et les origines de la poésie religieuse à Byzance*, Paris 1978.
- GY P.M., «La notion chrétienne de l'initiation. Jalons pour une enquête», *LMD* 132 (1977), p. 33-54.
- «La question du système des lectures de la liturgie byzantine» dans *Miscellanea Liturgica in onore di S.E. il Cardinale Giacomo Lercaro II*, Rome 1967, p. 251-261.
- «La mystagogie dans la liturgie ancienne et dans la pensée liturgique d'aujourd'hui» dans *Mystagogie: pensée liturgique d'aujourd'hui et liturgie ancienne* (SÉtL 31, 1992), Rome 1993, p. 137-143.
- HALKIN F., «Fêtes fixes et fêtes mobiles, leur fusion dans les calendriers byzantins», *Analecta Bollandiana* 86 (1968), p. 372sv.
- HALLIT J., «La croix dans le rite byzantin, histoire et théologie», *Parole d'Orient* 3 (1972), p. 261-311.
- HAMELINE J. Y., «Théâtralité de la liturgie», *LMD* 219 (1999), p. 7-32.
- HAMILTON J.D.B., «The Church and the Language of Mystery» : The First Four Centuries», *Ephemerides Theologicae Lovanienses* 53 (1977), p. 479-494.
- HAMMERLING R., *A history of prayer: the First to the Fifteenth century*, (Brill's Companions to the Christian Tradition 13), Leiden 2008.

- HAMMERSCHMIDT E. KRUGER, P. USPENSKY & H.J. SCHULTZ, *Symbolik des orthodoxen und orientalischen Christentums* (Symbolik der Religionen 10), Stuttgart 1962.
- HANNICK C., «Étude sur l'*akolouthia asmatike*», *Jahrbuch der Österreichischen Byzantinistik* 19 (1970), p. 243-260.
- «Le texte de l'*Octoechos*» dans *Le Dimanche*, Chevetogne, 1972, p. 37-60.
- «Hymnographie et hymnographes sabaïtes» dans J. PATRICH éd., *The Sabaitic Heritage in the Orthodox Church from the Fifth Century to the Present* (Orientalia Lovaniensa Analecta 98), Louvain 2001, p. 217-228.
- «The Theotokos in Byzantine hymnography: typology and allegory» dans M. VASSILAKI éd., *Images of the Mother of God. Perceptions of the Theotokos in Byzantium*, Aldershot 2004.
- HANSSENS J. M., *Aux origines de la prière liturgique. Nature et genèse de l'office de Matines* (Analecta Gregoriana 57), Rome 1952.
- HARING N. H., «One Baptism: an Historical Study on the Non repetition of Certain Sacraments», *Medieval Studies* 10 (1948), p. 10-112.
- HARRIS S., «The Kanon and the Heirmologion», *Music and Letters* 85 (2004), p. 175-197.
- HARISSIAS C., «L'eschatologie du Dimanche du Jugement dernier» dans *Eschatologie et liturgie* (SÉtL 31, 1984), Rome 1985, p. 101-113.
- HATLIE P., *The monks and monasteries of Constantinople*, Cambridge 2007.
- HAUSHERR I., *Saint Théodore Studite, l'homme et l'ascète*, Rome 1926.
- HEIMING O., «Das monastische Offizium von Cassian bis Columban», *Archiv für Liturgie Wissenschaft* (1960).
- HENDRIX P., «Garten und Morgen als Ort und Zeit für das Mysterium Paschale in der Orthodoxen Kirche», *Eranos Jahrbuch* 32 (1963), p. 147-172.
- «Der Mysterien Charakter der byzantinischen Liturgie», *BZ* 30 (1929), p. 333-339.
- HERBUT J., *De ieiunio et abstinentia in Ecclesia byzantina ab initiis usque ad saec. XI.* [Corona Lateranensis 12] Rome 1968.
- HINTERBERGER M., «Emotions in Byzantium» dans L. JAMES éd., *A companion to Byzantium*, Oxford 2010, p. 123-134.
- HUNT H., *Joy-bearing grief: tears of contrition in the writings of the early Syrian and Byzantine Fathers.* (The medieval Mediterranean 57), Leiden New York 2004.
- ILJINE V., «L'eschatologie dans la liturgie orthodoxe», *Contacts* 93 (1976), p. 20-27.
- ISCAK A., «De editione librorum liturgicarum in ritu byzantino-slavico» dans *Acta VII, Conventus Velehradensis*, Olomouc 1937, p. 91-113.
- JANERAS S., «Les lectionnaires de l'ancienne liturgie de Jérusalem», *Collectanea Christiana Orientalia* 2 (2005), p. 71-92.
- JANIN R., «Les processions religieuses à Byzance», *REB* (1966), p. 69-88.

- JELTOV M.S. & PRAVDOLIUBOV S., «Богослужение РПЦ X-XXвв.» (L'office de l'Église orthodoxe russe du x<sup>e</sup> au xx<sup>e</sup> s.), *Encyclopédie de l'Église orthodoxe russe*, Moscou 2000, p. 485-517.
- JOHNSON M. E., éd., *Living Water, Sealing Spirit: Readings on Christian Initiation*, Collegeville 1995.
- *The Rites of Christian Initiation. Their Evolution and Interpretation*, Collegeville 1999.
- éd. *Between Memory and Hope. Readings on the Liturgical Year*, Collegeville 2000.
- «Christian Initiation in Fourth-Century Jerusalem and Recent Developments in the Study of the Sources», *Ecclesia Orans* 26 (2009), p. 143-161.
- «Baptismal Liturgy in 4th Cent. Jerusalem in the Light of Recent Scholarship» dans B. GROEN, etc. *Rites and Rituals of the Christian East*, p. 81-98.
- JOUKOVA E. V., *Γένεση και εξέλιξη τῆς Ἀκολουθίας τοῦ μοναχικοῦ σχήματος κατὰ τοὺς Δ'- Ζ' αἰῶνες βάσει ἀριολογικῶν πηγῶν*, Athènes 2010.
- JUNGLAUSSEN E., «Maria als Meditationgestalt zur Eigenart des byzantinischen Stundengebets», *Kyrios* 9 (1969), p. 222-243.
- JUNGMANN J. A., *Die liturgische Feier. Grundsätzliches und Geschichtliches über Formgesetze der Liturgie*, Regensbourg 1939.
- KALOKYRIS K., «Byzantine Iconography and Liturgical Time», *Eastern Churches Review* 1 (1967), p. 359-363.
- KAZHDAN A. et al., *A History of Byzantine Literature (650-850)*, 2 vols., Athènes 1999.
- KHODRE G., «La spiritualité liturgique», *Contacts* 93 (1976), p. 4-12.
- KLENTOS J., «The typology of the typikon as liturgical document» dans MULLETT & M. KIRBY A., *The Theotokos Evergetis and eleventh-century monasticism*. [Belfast Byzantine Texts and Translations, 6.1.], Belfast, 1994, p. 294-305.
- KNIAZEFF A., «Mariologie biblique et liturgie byzantine», *Irénikon* 28 (1955), p. 268-289.
- «La lecture de l'Ancien Testament et du Nouveau Testament dans le rite byzantin» dans *La prière des Heures* (Lex Orandi 35), Paris 1963.
- «Ad libitum du Supérieur dans la liturgie byzantine» dans *Liturgie de l'Église particulière et liturgie de l'Église universelle* (SÉtL 22, 1975), Rome 1976, p. 169-182.
- «Des acclamations dans la liturgie byzantine» dans *Gestes et Paroles dans les diverses familles liturgiques* (SÉtL 24, 1977), Rome 1978, p. 135-152.
- «Eschatologie et mariologie liturgique byzantine» dans *Eschatologie et liturgie* (SÉtL 31, 1984), Rome 1985, p. 139-154.
- KODER J. «Das Fastengedicht des Nikolaos III Grammatikos», *Jahrbuch der österreichischen Byzantinistik* 19 (1970), p. 203-241.
- KOLLYROPOULOU T., *Περὶ τοῦ προβλήματος τῆς Β'. ὥδῆς τῶν κανόνων*, Patras 2012.
- KORAKIDIS A.S., *Ἀρχαῖοι Ὕμνοι : 1. Ἡ ἐπιλόχνιος Εὐχαριστία «Φῶς ἱλαρὸν ἀγίας δόξης»*, Athènes 1979.

- KOURILAS E., «Αἱ πρὸς ἀναθεώρησιν τῶν ἐκκλησιαστικῶν βιβλίων ἀπόπειραι ἐν τῇ Ὁρθοδόξῳ Ἐκκλησίᾳ», *Νέα Σιών* 30 (1935), 82-89; 129-146, 218-234, 290-304, 343-359, 535-543, 698sv.; 31 (1936), 11-18, 159-168, 230-238, 249-256, 417-426, 479-489.
- KRAUSMÜLLER D., «Liturgical Innovation in Eleventh and Twelfth-Century Constantinople: Hours and Inter-Hours in the Evergetis Typikon, its ‘Daughters’ and its ‘Grand-Daughters», *REB* 71 (2013), p. 149-172.
- «Private vs Communal : Niketas Stethatos’ *Hypotyposis* for Stoudios and patterns of worship in 11th cent. Byzantium» dans MULLETT, M. & KIRBY A. éd.s., *Work and Worship at the Theotokos Evergetis* (Belfast Byzantine Texts and Translations 6.2), Belfast 1997, p. 309-328.
- KRETSCHMAR G., «Die Geschichte des Taufgottendienstes in der alten Kirche» dans *Leiturgia*, vol. 5, Kassel, 1970.
- KRIVOCHÉINE B., «Quelques particularités liturgiques chez les Grecs et chez les Russes et leur signification» dans *Liturgie de l’Église particulière et liturgie de l’Église universelle*, (SÉtL 22, 1975), Rome 1985, p. 211-230.
- KRUEGER D., *Liturgical Subjects. Christian Ritual, Biblical Narrative, and the Formation of the Self in Byzantium*, Philadelphia 2014.
- KUJUMDZIEVA S., *The Hymnographic Book of Tropologion, Sources, Liturgy and Chant Repertory*, New York 2017.
- LAMPE G. W. H., *The seal of the Spirit. A study in the doctrine of Baptism and Confirmation in the New Testament and the Fathers*. Londres 1951.
- LANG T. J., *Mystery and the Making of a Christian Historical consciousness. From Paul to the Second Century*, Berlin/Boston 2015.
- LANNE E., «L’histoire du salut dans la liturgie byzantine» dans F. CHRIST éd., *Oikonomia, Heilgeschichte als Thema der Theologie*, Hambourg 1968, p. 140-154.
- «Liturgie et eschatologie dans l’œuvre de S. Irénée de Lyon» dans *Eschatologie et liturgie* (SÉtL 31, 1984), Rome 1985, p. 155-170.
- LARCHET J-C, *La vie liturgique*, Paris 2016.
- LARIN, V., «Feasting and Fasting According to the Byzantine Typicon», *Worship* 83 (2009), p. 133-147.
- LEACHMAN J. G. éd., *The Liturgical Subject. Subject, Subjectivity and Human Person in Contemporary Liturgical Discussions and Critiques*, Notre Dame 2009.
- LÉCUYER J., «Théologie de l’Initiation chrétienne chez les Pères», *LMD* 58 (1959), p. 5-26.
- LEEB H., *Die Gesänge im Gemeindegottesdienst von Jerusalem (vom 5. bis 8. Jh.)*, Vienne 1979.
- LEDIT J., *Marie dans la liturgie byzantine* (Théologie historique 39), Paris 1976.
- LE GUILLOU H. J., «Liturgie et vie spirituelle dans les Églises d’Orient», *LMD* 72 (1962), p. 85-98.

- LEROY J., *Études sur le monachisme byzantin* (recueil d'articles), (SO 85) Abbaye de Bellefontaine 2007.
- «La vie quotidienne du moine studite», *Irenikon* 27 (1954), p. 21-50, rééd. dans *Études...*, p. 47-79.
  - «Le cursus canonique chez St. Théodore Studite», *Ephemerides Liturgicae* 68 (1954), p. 5-19, rééd. dans *Études...*, p. 81-99.
  - «La réforme studite» dans *Il monachesimo orientale*, Rome 1958, p. 181-214, rééd. dans *Études...*, p. 155-192.
  - «Théodore Studite» in *Théologie de la vie monastique*, Paris 1961, p. 423-436, rééd. dans *Études...*, p. 193-210.
  - *Studitisches Mönchtum. Spiritualität und Lebensform* (Geist und Leben der Ostkirche 4), Graz 1969.
- LIGIER L., «Pénitence et Eucharistie en Orient», *OCP* 29 (1963), p. 5-78.
- LOSSKY A., *Le Typicon Byzantin, édition d'une version grecque (Cod. Sinai 1094)*; analyse de la partie liturgique. Tome I: Introduction; Première partie: les Typica liturgiques, genre littéraire et usages décrits. Tome II: Deuxième partie: édition et commentaire du texte. Institut de Théologie Orthodoxe Saint Serge, Paris 1987.
- «Le système des lectures patristiques prescrites au cours de l'année liturgique par les Typica byzantins: une forme de prédication intégrée dans l'office divin » dans *La prédication liturgique et les commentaires de la liturgie*, (SÉtL 38, Paris 1990), Rome 1993, p. 131-153.
  - «La Litie, un type de procession liturgique byzantine. Extension du lieu de culte», in A. PISTOIA and C. BRAGA (éd.), *Les enjeux spirituels et théologiques de l'espace liturgique*, (SÉtL 51, Paris 2004), Rome, 2005, p. 165-177.
  - «Typiques et Présanctifiés : deux offices byzantins de communion» dans A. LOSSKY & M. SODI éd., *Rites de Communion*, (SÉtL 55, Paris 2009), Rome 2010, p. 255sv.
  - «Temps et eschatologie dans le rite byzantin: le témoignage des Typica sabaïtes» dans S. HAWKES-TEEPLES, B. GROEN & S. ALEXOPOULOS éd. *Studies on the Liturgies of the Christian East* (Selected Papers of the Third International Congress of The Society of Oriental Liturgy, Volos, May 26-30, 2010), Louvain Paris 2013, p. 157-162.
  - «Le Typicon Sabaïte *Sinaïticus Graecus 1095* dans la classification de Dmitrievsky entre Palestine et Constantinople» dans D. ATANASSOVA and T. CHRONZ édés., *Συναχίς καθολική, Beiträge zu Gottesdienst und Geschichte der fünf altkirchlichen Patriarchate für Heinzgerd Brakmann zum 70. Geburtstag*, (Orientalia Patristica, (Ecumenica 6,1), Berlin-Vienne 2014, p. 409-418.
  - «Die griechischen sabaïtischen liturgischen Typika, ihre kulturgeschichtliche Bedeutung und Stellung zwischen Palästina und Konstantinopel» dans A. GERHARDS and T. CHRONZ édés. *Orientierung über das Ganze: liturgische*

- Vielstimmigkeit der Ökumene und das Zweite Vatikanische Konzil*, Berlin–Münster 2015, p. 55-72.
- «Typica manuscrits sabaites du XII<sup>e</sup> siècle : Reflets d'une tradition composite » dans GROEN, etc., *Rites and Rituals of the Christian East*, p. 269-278.
- LOSSKY A. & SEKULOVSKI G. éd., *Jeûne et pratiques de repentance. Dimensions communautaire et liturgique*, (SÉtL 58, Paris 2011), Münster 2015.
- éd., *60 Semaines Liturgiques à Saint-Serge. Bilans et Perspectives Nouvelles*, (SÉtL 60 Paris 2013), Münster 2016.
- LOSSKY V., «La Croix», *MEPREO* 26 (1957), p. 5-8.
- LOT-BORODINE M., «Initiation à la mystique sacramentaire de l'Orient», *Revue des Sciences Théologiques et Philosophiques* 24 (1935), p. 667-675.
- LOUTH A., *Saint John Damascene. Tradition and originality in Byzantine Theology*, Oxford 2001.
- LUTZKA C., *Die Kleinen Horen des byzantinischen Stundengebets und ihre geschichtliche Entwicklung*, Münster 2010<sup>2</sup>.
- MAGDALINO P. & NELSON R. éd., *The Old Testament in Byzantium*, Washington DC 2010.
- MALONE E., «Martyrdom and Monastic Profession as a Second Baptism» dans *Vom christlichen Mysterium. Gesammelte Arbeiten zum Gedächtnis von Odo Casel*, Düsseldorf 1951, p. 115-134.
- MANAFIS C.A., *Μοναστηριακὰ Τυπικὰ καὶ Διαθηκαί*, Athènes 1970.
- MANTZARIDIS G., *Χρόνος καὶ ἄνθρωπος*, Vatopédi Mt Athos 2017<sup>2</sup>.
- MANSVETOV I., «О песенном последовании (ἁσματική ἀκολουθία), его древнейшая основа и общий строй» (Sur l'office chanté (ἁσματική ἀκολουθία), son très ancien fondement et sa structure générale ), *Suppléments aux œuvres des saints Pères en traduction russe* [ПТСО] 3 (1880), p. 752-797; 4 (1880), p. 972-1028.
- *Церковный устав (Типик), его образование и судьба в греческой и русской Церкви* (L'ordo liturgique (Typicon), sa formation et son destin dans les Églises grecque et russe), Moscou 1885.
- MARTIMORT A.G. éd., *L'Église en prière. Introduction à la liturgie*, Paris 1961.
- MARTIN CH., «Aux sources de l'hagiographie et de l'homilétique byzantines», *Byzantion* 12 (1937), p. 347-362.
- MARTINOV J., «De fontibus anni ecclesiastici graeco-slavici», *Acta Sanctorum Octobris XI*, Bruxelles 1864, p. 1-120.
- MATEOS J., «Origine de l'office» (cours dactylographié).
- «De orthro seu Matutino Byzantino», Rome 1971 (cours dactylographié).
- «Quelques problèmes de l'Orthros Byzantin», *Proche Orient Chrétien* 11 (1961), p. 22-35, 201-220.
- «Office de minuit et office du matin chez St. Athanase», *OCP* 28 (1962), p. 176-180.

- «L'office monastique à la fin du IV<sup>e</sup> s.: Antioche, Palestine, Cappadoce», *Oriens Christianus* 47 (1963), p. 53-88.
  - *Un horologion inédit de St. Sabas, Cod. Sin. Grec 863 (IX<sup>e</sup> s.)* dans *Mélanges Eugène Tisserand* III (Studi e Testi 233), Vatican 1964.
  - «La psalmodie variable dans l'office byzantin» dans *Societas Academica Dacoromana. Acta Philosophica et Theologica*, vol. II, Rome 1964, p. 327-338.
  - «La psalmodie dans le rite byzantin», *Proche-Orient Chrétien* 15 (1965), p. 107-126.
  - «Quelques aspects théologiques de l'office du matin», *Revue du Clergé Africain*, (1965), p. 335-349.
  - «Les prières initiales fixes des offices syrien, maronite et byzantin», *L'Orient Syrien* 11 (1966), p. 489-498.
  - «Quelques anciens documents sur l'office du soir», *OCP* 35 (1969), p. 347-374.
  - «La synaxe monastique des Vêpres byzantines», *OCP* 36 (1970), p. 248-272.
  - *La célébration de la Parole dans la Liturgie byzantine. Étude historique*, (OCA 191), Rome 1971.
- MATTHEWS T. F., *The Early Churches of Constantinople: Architecture and Liturgy*, University Park, Pennsylvania, 1971.
- MC ARTHUR A. A., *The Evolution of the Christian Year*, Londres 1953.
- MC GOWAN A. B., *Ascetic Eucharists. Food and Drink in Early Christian Ritual Meals*, Oxford 1999.
- *Ancient Christian Worship. Early Church Practices in Social, Historical, and Theological Perspective*, Grand Rapids MI 2014.
- MC PHERSON J. W., «The Divine Office in the Byzantine Rite», *Eastern Churches Quarterly* VII (1947-1948), p. 155-158, 323-330, 482-490 & VIII (1949), p. 125-129.
- MAZZA E., *Mystagogy, a Theology of Liturgy in the Patristic Age*, New York 1989.
- MEENSBRUGGHE A. Van Der, «Prayer-time in Egyptian Monasticism», *Studia Patristica* 2 (TU 64), Berlin, 1957, p. 435-450.
- MEESTER P. DE, *De precibus et caeremoniis quibus in ecclesiis riti byzantini, personae loca ac res benedicantur atque sanctificantur*, Prague 1929.
- MEYER H. B., « Temps et liturgie. Remarques anthropologiques sur le temps liturgique », *LMD* 148 (1982), p. 7-37.
- MICHEL T., «Montag, Mittwoch und Freitag als Fastentags System in kirchlicher und monastischer Überlieferung», *Jahrbuch für Liturgiewissenschaft* 3 (1923), p. 102-108.
- «Das Frühjahrsymbol in österlicher Liturgie. Rede und Dichtung des christlichen Altertums», *Jahrbuch für Liturgiewissenschaft* 6 (1926), p. 1-15.

- MINISCI T., «La Ἀργία τῶν ὥρων nei monasteri byzantini» dans *Akten des XI Internationalen Byzantinisten Kongresses*, Munich 1960, p. 392-395.
- «La liturgia delle ore nelle chiese orientali», *Seminarium N.S.* 12 (1972), p. 163-174.
- MITSAKIS K., *Βυζαντινὴ ὕμνογραφία, τ. 1. Ἀπὸ τὴν Καινὴ Διαθήκη ἕως τὴν Εἰκονομαχία*, Thessalonique 1971.
- MOINE DE L'ÉGLISE D'ORIENT [Lev Gilet], *L'an de grâce du Seigneur. Commentaire de l'année liturgique byzantine*, Beyrouth 1972, 2 vols.
- MUSURILLO H., «The problem of ascetical fasting», *Traditio* 12 (1956), p. 1-56.
- NELLAS P., *Ζῶον Θεοῦμενον. Προοπτικές γιὰ μιὰ ὀρθόδοξη κατανόηση τοῦ ἀνθρώπου*, Athènes 1979; tr. *Le Vivant divinisé*, Paris 1989.
- ΝΙΚΙΦΟΡΟΒΑ Α., «Рождение Минеи. Греческие Минеи IX–XII вв» [L'émergence du Ménée: Ménées grecs des IX-XII<sup>e</sup> s.], *Vestnik PSTGU, III: Filologiya*, 2010:4 (22), p. 103–122.
- NILLES N., *Kalendarium manuale utriusque Ecclesiae orientalis et occidentalis academiis clericorum accomodatum*, Innsbruck 1886/1897<sup>2</sup>, 2 vols.
- NORET J., «Ménologes, Synaxaires, Ménées. Essai de clarification d'une terminologie», *Analecta Bollandiana* 86 (1968), p. 21-24.
- OSSORGUINE N., «La Sainte Trinité et le Temps Pascal» dans *Trinité et Liturgie* (SÉtL 30, 1983), Rome 1984, p. 179-194.
- «Eschatologie et cycles liturgiques» dans *Eschatologie et liturgie* (SÉtL 31, 1984), Rome, 1985, p. 207- 226.
- «Éléments cosmiques de la mystagogie liturgique» dans *Mystagogie. Pensée liturgique d'aujourd'hui et liturgie ancienne*, (SÉtL 39, 1992), Rome 1993, p. 243-252.
- OWEN O.C., «Fasting in the Eastern Church», *The Church Quarterly Review* 125 (1938), p. 95-110.
- PALACHKOVSKIJ V., «La pénitence dans le cycle diurne de la liturgie byzantine» dans *Liturgie et rémission des péchés*, (SÉtL 20, 1973), Rome 1975, p. 197-210.
- PANTELAKIS E., «Les livres ecclésiastiques de l'Orthodoxie», *Irénikon* 13 (1936), p. 521-577.
- ΠΑΠΑΔΟΠΟΥΛΟΣ-ΚΕΡΑΜΕΥΣ Α., *Ὁ Ἀκάθιστος Ὕμνος, οἱ Ρῶς καὶ ὁ Πατριάρχης Φώτιος*, Βιβλιοθήκη Μαρασλῆ: Παράρτημα 14, Athènes 1903.
- ΠΑΠΑΓΙΑΝΝΙΣ Γ., *Ἀκάθιστος Ὕμνος. Ἄγνωστες πτυχές ἐνός πολὺ γνώστου κειμένου. Κριτικές καὶ μετρικές παρατηρήσεις, σχολιασμένη βιβλιογραφία*, Thessalonique 2006.
- PARENTI S., «The Cathedral Rite of Constantinople: Evolution of a Local Tradition», *OCP* 77 (2011), p. 449-469.
- PARGOIRE J., «Prime et Complies», *Revue de l'histoire et de la littérature religieuses* (1898), p. 465sv.

- «Apodeipnon», *DACL* I, col. 2579-2582.
- *L'Église byzantine de 527 à 847*, Paris 1905.
- PARPULOV G. R., «Psalms and Personal Piety in Byzantium» dans P. MAGDALINO & R. NELSON éd. *The Old Testament in Byzantium*, p. 77-109.
- PELTOMAA L. M., *The image of the Virgin Mary in the Akathistos Hymn*, (The Medieval Mediterranean 35), Leiden 2001.
- «Hymnography as Theology. Case study : The Akathist Hymn», *Theologia* 75 (2004), p. 705-712.
- PENTKOVSKY A., «Константинопольский и иерусалимский богослужебные уставы» (Les typika liturgiques constantinopolitain et hiérosolymitain), *Журнал Московской Патриархии (Journal du Patriarcat de Moscou)* 4 (2001), p. 70-71.
- «Le typikon stoudite et les typika de la tradition stoudite», *Журнал Московской Патриархии* 5 (2001), p. 69-80.
- «Иерусалимский типикон в Константинополе в Палеологовский период» [Le Typikon de Jérusalem à Constantinople à l'époque des Paléologues], *Журнал Московской Патриархии* 5 (2003), p. 77-87.
- PETRIDÈS S., «Apolytikia», *DACL* I (1906), col. 2602.
- «Apolysis», *DACL* I (1906), col. 2601-2602.
- PETZOLD H., «Die eschatologische Dimension der Liturgie in Schöpfung, Inkarnation und Mysterium Paschale», *Kyrios* 12 (1972), p. 67-95.
- PHEIDAS V., *Le Jeûne. Étude historico-canonique*, Athènes 1987.
- PHENIX R. & HORN C. B., «Prayer and Penance in Early and Middle Byzantine Christianity : Some trajectories from the Greek and Syriac Realms» dans M. J. BODA, D. FALK & R. A. WERLINE, *Seeking the Favor of God t. 3, The Impact of Penitential Prayer Beyond Second Temple Judaism*. Atlanta 2008, p. 225-254.
- PINELL G. M., «La prière et le temps», *LMD* 65 (1961), p. 38-59.
- PITRA J. B., *Hymnographie de l'Église grecque*, Rome 1867.
- PLANK P., «Der hymnographische Beitrag des Theophanes Graptos zur Geschichte seiner eigenen Familie», *Ostkirchliche Studien*, 52 (2003), p. 316-330.
- POTT T., *La réforme liturgique byzantine : Étude du phénomène de l'évolution non-spontanée de la liturgie byzantine*, (BEL 104), Rome 2000.
- QUACQUARELLI A., *L'Ogdoade patristica, e suoi riflessi nella liturgia e nei monumenti (Vetera christianorum)*, Bari 1973.
- RAASTED J., «The Evergetis Typikon as a chant source: what and how did they sing in a Greek monastery around AD 1050» dans M. MULLETT & A. KIRBY éd., *Work and Worship at the Theotokos Evergetis 1050-1200*, Belfast 1997, p. 356-366.
- RADOVIC A., «Réformes liturgiques dans l'Église de Grèce» dans *Liturgie de l'Église particulière et liturgie de l'Église universelle* (SÉtL 22, 1975), Rome 1976, p. 261-274.

- RAES A., «Les complies dans les rites orientaux», *OCP* 17 (1951), p. 133-145.
- «Les livres liturgiques grecs publiés à Venise» dans *Mélanges E. Tisserant III* (Studi e Testi 233), Rome 1964, p. 209-222.
- RAFFIN P., *Les rituels orientaux de la profession monastique*, (SO 4), Abbaye de Bellefontaine, 2<sup>e</sup> ed. 1974.
- RAHLFS A., *Die alttestamentlichen Lektionen der griechischen Kirche* (Mitteilungen des Septuaginta-Unternehmens 1, pt. 5), Göttingen 1915.
- RAHNER K., *L'Homme au miroir de l'année chrétienne*, Tours 1966.
- RAPP C., «Spiritual Garantors at Penance, Baptism and Ordination in Late Antique East» in FREY A. éd., *A New History of Penance*, p. 121-148.
- REYNAL DE D., *Théologie de la Liturgie des Heures*, Paris 1978.
- RENOUX C., «Hierosolymitana 1», *Eleona* (Toulouse) (1975).
- «Liturgie de Jérusalem et lectionnaires arméniens : Vigiles et année liturgique» dans *La prière des Heures*, Paris 1963, p. 167-200.
- «La lecture biblique dans la Liturgie de Jérusalem» dans C. MONDÉSERT éd., *Le Monde grec ancien et la Bible*, Paris 1984, p. 399-420.
- «La quarantaine pré-pascale au III<sup>e</sup> siècle à Jérusalem», *LMD* 196 (1993/4), p. 111-129.
- RHALLÈS K.M., *Περὶ τῶν νηστειῶν*, Athènes 1919.
- RIGAS G.A., *Ζητήματα τυπικοῦ*, Athènes 1954.
- RORDORFF W., «Les gestes accompagnant la prière d'après Tertulien, *De Oratione* 11-30 et Origène, *Περὶ εὐχῆς* 31-32» dans *Gestes et paroles dans les diverses familles liturgiques* (SÉtL 24, 1977), Rome 1978, p. 191-204.
- *Sabbat et dimanche dans l'Église ancienne*, Neuchâtel 1972.
- «Origine et signification de la célébration du dimanche dans le christianisme primitif. État actuel de la recherche», *LMD* 148 (1981), p. 103-122, réimp. dans *Liturgie et foi des premiers chrétiens*, (Théologie Historique 75), Paris 1997, p. 29-48.
- ROSE A., «L'usage liturgique et la signification de l'Alléluia en Orient et en Occident» dans *Gestes et Paroles dans les diverses familles liturgiques* (SÉtL 24, 1977), Rome 1978, p. 205-234.
- ROTEN PH. DE, «Le vocabulaire mystagogique de S. Jean Chrysostome» dans *Mystagogie: pensée liturgique d'aujourd'hui et liturgie ancienne* (SÉtL 39, 1992), Rome 1993, p. 115-135.
- ROUSSEAU O., «Péché et pénitence dans l'année liturgique», *LMD* 55 (1958), p. 62-77.
- «Les Pères de l'Église et la théologie du temps», *LMD* 30 (1952), p. 37-55.
- ROUWHORST G., «Liturgical Reading of the Bible in Early Eastern Christianity. The Protohistory of the Byzantine Lectionary» dans K. SPRONK al., *Catalogue of Byzantine Manuscripts in their Liturgical Context*, Subsidia 1, Turnhout 2011, p. 155-172.

- SALAVILLE A., «La fête du concile de Nicée et les fêtes des conciles dans le rite byzantin», *EO* 24 (1925), p. 445-470.
- *Liturgies orientales*, Paris 1942.
- «Messe et communion d'après les Typika monastiques byzantins», *OCP* 13 (1947), p. 282-298.
- «Marie dans la liturgie byzantine ou gréco-slave» dans *Maria*, vol. I, Paris 1949.
- «La Tessarakostè du V<sup>e</sup> Canon de Nicée (325)», *EO* 13 (1910), p. 65-72.
- «Tessarakostè : Carême ou Ascension ?», *EO* 14 (1911), p. 355-357.
- «Tessarakostè. Ascension et Pentecôte au IV<sup>e</sup> s.», *EO* 28 (1929), p. 257-271.
- SALMON P., «La prière des Heures» dans MARTIMORT, *L'Église en prière*, p. 789sv.
- SCHATTAUER T., «The Koinonikon of the Byzantine Liturgy», *OCP* 49 (1983), 91-129.
- SCHMEMANN A., *Introduction to Liturgical Theology*, Crestwood NY 1986<sup>3</sup>.
- *Pour la vie du monde*, Paris 1969.
- «Le culte divin à l'âge de la sécularisation», *Istina* 4 (1973), p. 403-417.
- «Aspects historiques du culte orthodoxe», *Irénikon* 46 (1973), p. 5-15.
- *Of Water and the Spirit*, Crestwood NY 1974.
- *Liturgy and Life: Christian Development through Liturgical Experience*, New York 1974.
- SCHNEIDER H., «Die biblischen Oden im christlichen Altertum», *Biblica* 30 (1949), p. 28-65, 239-272, 433-452, 479-500.
- SCHÖNBORN C. VON, *Sophrone de Jérusalem. Vie monastique et confession dogmatique* (Théologie Historique 20), Paris 1973.
- SCHULZ H. J., *Die byzantinische Liturgie. Vom Werden ihrer Symbolgestalt. Vom Werden ihrer Symbolgestalt* (Sophia 5), Fribourg 1964.
- «Kultsymbolik der byzantinischen Kirche» dans E. HAMMERSCHMITT, *Symbolik des orthodoxen und orientalischen Christentums*.
- SCRIMA A., «Théologie de l'office liturgique byzantin» (Introduction au cours professé à l'Université de Kaslik, Liban en 1972-1973), *Contacts* 203 (2003), p. 273-285.
- SEVERUS E. Von, «Bios angelikos», *Liturgie und Monchtum* 21 (1957), p. 56-70.
- SIMICH K., «Kassia's Hymnography in the Light of Patristic Sources and Earlier Hymnographical Works» *Recueil des Travaux de l'Institut d'Études Byzantines* (Belgrade), 48 (2011), p. 7-37.
- SHEPHERD M. H., «Liturgical Expressions of the Constantinian Triumph», *DOP* 21 (1967), p. 69sv.
- SKABALLANOVITCH M., *Толковый Типиконъ* (Le Typikon commenté), 3 vol., Kiev 1910, 1913, 1915.

- SNOEK G., *Medieval Piety from Relics to the Eucharist. A Process of Mutual Interaction* (Studies in the History of Christian Thought 63), Leiden New York 1995.
- SPEYER W., «Mittag und Mitternacht als heilige Zeiten in Antike und Christentum» dans E. DRASSMANN & K. THRAEDE, *Vivarium. Festschrift Theodor Klauser*, Münster 1984, p. 314-326.
- STANILOAE D., «La Croix dans la théologie et le culte orthodoxe», *Contacts* 94 (1976), p. 127-142.
- «La liturgie de la communauté et la liturgie intérieure dans la vision phlocalique» dans *Gestes et paroles dans les familles liturgiques* (SÉtL 24, 1977), Rome, 1978, p. 259-274.
- STIERNON D., «La vie et l'œuvre de S. Joseph l'hymnographe d'après une publication récente», *REB* 31 (1973), p. 243-266.
- STOELEN A., «L'année liturgique byzantine», *Irénikon* 4 (1928), p. 309sv.; repris dans E. MERCENIER, *La prière des Églises de rite byzantin*, vol. II (1), p. 1sv.
- STRITTMATTER A., «Notes on the Byzantine Synapte», *Tradition* 1 (1954), p. 51-108.
- STRUNCK O., «The Byzantine Office at Hagia Sophia», *DOP* 9-10 (1955-1956), p. 175-202.
- SYKES A. S., «Prayer five times in the Day and at Midnight : two Apostolic customs», *Studia Liturgica* 33 (2003), p. 1-19.
- TAFT R., *The Great Entrance*, (OCA 200), Rome 1972.
- «How Liturgies Grow: The Evolution of the Byzantine Divine Liturgy», *OCP* 43 (1977), p. 355-378.
- «The Liturgy of the Great Church: An Initial Synthesis of Structure and Interpretation on the Eve of Iconoclasm», *DOP* 34-35 (1980-81), p. 45-75.
- «Historicism revisited» dans W. VOS ET G. WAINWRIGHT éd., *Liturgical time* (Papers at the 1981 Congress of Societas Liturgica), Rotterdam 1982, p. 34-51.
- «Mount Athos: A Late Chapter in the History of the Byzantine Rite», *DOP* 42 (1988), p. 179-194, réimp. dans *Liturgy in Byzantium and Beyond*.
- *La liturgie des Heures en Orient et en Occident. Origine et sens de l'Office divin*, Turnhout 1991.
- «Liturgical Typikon» dans *ODB*, p. 2131-32.
- «The Synaxarion of Evergetis in the History of Byzantine Liturgy» dans MULLETT, M. AND KIRBY A. éds. *The Theotokos Evergetis and Eleventh-Century Monasticism* (Belfast Byzantine Texts and Translations 6.1), Belfast 1994, p. 274-93.
- *Liturgy in Byzantium and Beyond* (Variorum Collected Studies Series), Aldershot 1995.
- *Le rite byzantin. Bref historique*, Paris 1996.
- *Beyond East and West. Problems in Liturgical Understanding*, Rome 1997<sup>2</sup>.
- *A history of the Liturgy of St. John Chrysostom. T. 5: The precommunion rites*, Rome 2000.

- «Home Communion in Late Antique East» dans M. JOHNSON éd., *Ars Liturgiae: Worship, Aesthetics and Praxis. Essays in Honor of Nathan D. Mitchell*, Chicago 2003, p. 1-25.
- «The frequency of Eucharist throughout History» dans *Beyond East and West*, p. 61-81.
- «Changing Rhythms of Eucharistic Frequency in Byzantine Monasticism» dans M. BIELAWSKI & D. HOMBERGEN, *Il monachesimo tra eredità e aperture* (Atti del simposio “Testi e Temi nella Tradizione del Monachesimo Cristiano” per il 50. anniversario dell’Istituto Monastico di Sant’Anselmo, Roma 2002), (Studia Anselmiana 140), Rome 2004, p. 419-458.
- «Cathedral vs. Monastic Liturgy in the Christian East: Vindicating a Distinction», *Bollettino della Badia Greca di Grottaferrata* Ser. 3, 2 (2005), p. 173-220.
- «Les lois du développement de la liturgie selon Anton Baumstark. Présentation et prolongements», *LMD* 243 (2005), p. 7-42.
- «Were there once Old Testament Readings in the Byzantine Divine Liturgy ? A propos of an article by Sysse Gudrun Engberg», *Bollettino di Badia Graeca de Grottaferrata*, Serie 3, 8 (2011), p. 271-311.
- TALLEY T. J., «Le temps liturgique dans l’Église ancienne», *LMD* 147 (1981), p. 29-60.
- *Les origines de l’année liturgique*, Paris 1990.
- THEODOROU E., *Τὸ ὀρθόδοξον λειτουργικὸν μυσταγωγικὸν κήρυγμα*, Athènes 1960.
- «L’esprit du dimanche dans toute la célébration du culte orthodoxe» dans *Le Dimanche* (Lex orandi 39), Paris 1965, p. 125-138.
- «La phénoménologie de la théologie trinitaire des textes liturgiques orthodoxes» dans *Trinité et Liturgie* (SÉtL 30, 1983), Rome 1984, p. 285-300.
- «Temps et éternité dans la liturgie orthodoxe» dans *Eschatologie et liturgie* (SÉtL 31, 1984), Rome 1985, p. 281-294.
- THODBERG C., *Der byzantinische Alleluiarionzyklus. Studien im kurzen Psaltikonstil* (Monumenta musicae byzantinae subsidia 8), Copenhagen 1966.
- TIMIADIS E., «L’Église, le Paradis retrouvé selon l’hymnographie», *Studia Patristica* 5 (TU 80), Berlin 1962, p. 129-142.
- TORRANCE A., *Repentance in Late Antiquity. Eastern Asceticism and the Framing of the Christian Life (400-650)*, Oxford 2013.
- TREMBELAS P., «Αἱ εὐχαὶ τοῦ Ὁρθοῦ καὶ τοῦ Ἑσπερινοῦ», *Theologia* 24 (1953), p. 41-42, 175-189, 359-374, 520-535 ; 25 (1954), p. 71-87, 244-259, 337-352, 497-520.
- *Ακολουθία καὶ τάξις Ὁρθοῦ καὶ Ἑσπερινοῦ κατὰ τοῦς ἐν Ἀθήναις κώδικας*, Athènes, 1955.
- «Ο χαρακτήρ τῆς χριστιανικῆς λατρείας», *Theologia* 32 (1961), p. 369-388.
- TRIPOLITIS A., «Phos hilaron. Ancient Hymn and Modern Enigma», *Vigiliae Christianae* 24 (1970), p. 189-196.

- *Kassia: The Legend, the Woman, and her Work*, New-York Londres 1992.
- TROELSGARD C., «Canon Performance in the 11th Century. Evidence from the Evergetis Typikon Reconsidered» dans N. GERASIMOVA-PERSIDSKAIA & I. LOZOVAIA, *Vizantija i Vostočnaja Evropa*, Moscou 2003, p. 44-51.
- «What Kind of Books were the Byzantine Sticheraria ?» dans L. DOBSZAY, *Cantus Planus*, Budapest 2001, p. 563-574.
- TRYPANIS C.A., «Three New Early Byzantine Hymns», *BZ* 65 (1972), p. 334-338.
- *Fourteen Early Byzantine Cantica*, (Wiener Byzantinischen Studien 6), Vienne 1968.
- TSIRONIS N. «The Body and the Senses in the Works of Cassia the Hymnographer. Literary Trends in the Iconoclastic Period», *Symmeikta* (Athènes) 16 (2003), p. 139-157.
- TYCIAK J., «Der Mysteriengedanke im byzantinischen Offizium» dans *Vom christlichen Mysterium. O. Casel zum Gedächtnis*, 1961, op. cit., p. 173-181.
- *Das Herrenmysterium im byzantinischen Kirchenjahr* (Sophia 1), Fribourg 1961.
- *Maintenant Il vient. L'esprit épiphannique de la liturgie orientale*, Le Puy-Lyon 1963.
- *Gegenwart des Heils in den östlichen Liturgien* (Sophia 9), Fribourg 1968.
- *Theologie in Hymnen. Theologische Perspektiven der byzantinischen Liturgie* (Sophia 10), Fribourg 1972.
- USPENSKY N. D., *Evening Worship in the Orthodox Church*, Crestwood NY 1985.
- «Чин всенощного бдения на Православном Востоке и в Русской Церкви», *Богословские Труды* 18 (1977), p. 5-117; 19 (1978), p. 3-69.
- UNTERSEHER, C., «The Holy Cross in the Liturgy of Jerusalem :The Happening at the Center of the Earth», *Worship* 85 (2011), p. 329-349.
- VEILLEUX A., *La liturgie dans le cénobitisme pachômien au IV<sup>e</sup> s.* (Studia Anselmiana 57), Rome 1968.
- VELIMIROVICH M. «The Byzantine Heirmos and Heirmologion» dans W. ARLT, *Gattungen der Musik in Einzeldarstellungen*, Berne 1973, p. 192-244.
- VELKOVSKA E., «Lo studio dei lezionari bizantini», *Ecclesia Orans* 13 (1996), p. 253-271.
- «Byzantine Liturgical Books» dans A. J. CHUPUNGO, *Handbook for Liturgical Studies*, t. 1, Collegeville 1997, p. 225-240.
- «The Liturgical Year in the East» dans idem, t. 5, Collegeville 2000, p. 157-176.
- «Система на византийските и славянските богослужбени книги в периода на възникването им» («Système des offices divins byzantin et slavon lors de leur origine»), V. GJUZELEV, A & MILTENOVA éd., *Medieval Christian Europe: East and West. Tradition, Values, Communications*, Sofia 2002, p. 220-236.

- VILLER M., «Martyre et perfection», *Revue Ascétique et Mystique* 6 (1935), p. 118sv.
- VRIES I. M. DE, «Epistles, Gospels and Tones of the Byzantine Liturgical Year», *Eastern Churches Quarterly* 10 (1953-1954), p. 41, 85, 137, 192sv.
- WAWYK M., *Initiatio monastica in liturgia byzantina* (OCA 180), Rome 1958.
- WELLESZ E., *A History of Byzantine Music and Hymnography*, Oxford 1961<sup>2</sup>.
- «Byzantine Music and Liturgy» dans *Cambridge Medieval History*, vol. IV, p. 135-160.
- «The Akathistos. A study in Byzantine Hymnography», *DOP* 9 (1956), p. 141-174.
- WINKLER G., «L'aspect pénitentiel dans les offices du soir en Orient et en Occident» dans *Liturgie et rémission des péchés* (SÉtL 21, 1974), Rome 1975, p. 274sv.
- ZERFASS R., *Die Schrifillesung im Kathedraloffizium Jerusalems* (Liturgiewissenschaftliche Quellen und Forschungen 48), Münster-Aschendorff 1968.
- ZERVOUDAKIS A., *Θεοφάνης ὁ Γράπτος. Βίος καὶ ἔργο*, thèse, Rethymnon 2002.
- ZUNTZ G., «Das byzantinische Septuaginta-Lektionar (Prophetologion)», *Classica et medievalia* (Copenhague) 17 (1956), p. 183-198.

## 5. ÉTUDES SUR LE TRIODE ET LE GRAND CARÊME

- «Carême, préparation à la nuit pascale». Numéro spécial : *LMD* 31 (1962).
- ALLEN P., «Reconstructing Pre-Paschal Liturgies in Constantinople: some Sixth Century Homiletic Evidence.» dans *Philohistor. Miscellanea in honorem Caroli Laga septuagenarii*, [Orientalia Lovaniensia Analecta, 60.], Louvain 1994.
- ANDRONIKOFF C., «La Pré-Quarantaine ou les semaines préparatoires au Carême» dans *Liturgie et rémission des péchés*, (SÉtL 20, 1973), Rome 1975, p. 9-37.
- «La doctrine trinitaire du Triode» dans *Trinité et Liturgie* (SÉtL 30, 1983), Rome 1984, p. 17-35.
- ARBESMANN, «Fasten», «Fastenspeisen», «Fasttage», *RAC* 52 (1967), p. 447-524.
- BALDOVIN J.F., «A Lenten Sunday Lectionary in Fourth Century Jerusalem» dans ALEXANDER, J. éd., *Time and Community*, Washington DC 1990.
- BAUMSTARK A., «Quadragesima und Karwoche Jerusalems im 7. Jahrhundert», *Oriens Christianus* NS 5, 2 (1915), p. 201-233.
- BERTONIERE G., *The Sundays of Lent in the Triodion: The Sundays without a Commemoration* (OCA 253), Rome 1997.
- BONNET G. [Macaire de Simonos Pétra], *La Mystagogie du Temps Liturgique dans le Triodion*, Mémoire présenté sous la direction de J. Gouillard, EPHE V<sup>e</sup> Section : Christianisme byzantin et slave, 2 vols. (dactylographiés), Paris 1978.

- «La Mystagogie du Temps Liturgique dans le Triodion. Diplôme préparé sous la direction de M. Jean Gouillard», position de thèse dans *Annuaire de l'École Pratique des Hautes Études V<sup>e</sup> Section-Sciences Religieuses*, Tome 37 (1978-1979), Paris 1979, p. 463-465.
- «Le Mystère de la Croix dans le Carême Orthodoxe», *Irénikon* 52 (1979), 1, p. 34-53, 200-213.
- «La Mystagogie du Triode. Expérience personnelle du mystère du salut pendant le Carême Orthodoxe» dans *Mystagogie. Pensée liturgique d'aujourd'hui et liturgie ancienne*. (SÉtL 39, 1992), Rome 1993, p. 37-54.
- BOURLIS A., «Ὁ χαρακτήρας τοῦ ἐκκλησιαστικοῦ μέλους τῶν ἱερῶν ἀκολουθιῶν τῆς Μεγάλης Τεσσαρακοστῆς» (Conférence au xv<sup>e</sup> Congrès liturgique des cadres des Métropoles, Saint-Georges Karéas 2014), *Ἐκκλησία* 94 (2017), p. 326-336.
- BOUYER L., «Le Carême, initiation pascale», *LMD* 31 (1952), p. 7-18.
- BRADSHAW P. «The Origin of Easter» dans M. JOHNSON éd., *Between Memory and Hope*, p. 111-124.
- «Eastern in Christian Tradition» dans P. BRADSHAW & L. HOFFMAN, *Passover and Easter*, p. 7-15.
- «Diem baptismo sollempniorem: Initiation and Easter in Christian Antiquity» dans E. CARR, S. PARENTI, A.-A. THIERMEYER & E. VELKOVSKA, *Euloghma: Studies in Honor of Robert Taft, S.J.*, (Studia Anselmiana 110, Analecta liturgica 17), Rome 1993, p. 41-51, réédité dans M. E. JOHNSON, *Living Water...*, p. 137-147.
- BRADSHAW P. & HOFFMAN L., *Passover and Easter. Origin and History to Modern Time*. (Two Liturgical Traditions 5), Notre Dame Indiana, 1999.
- *Passover and Easter. The Symbolic Structuring of Sacred Seasons*. (Two Liturgical Traditions 6), Notre Dame Indiana, 1999.
- BRANIȘTE E., «Posturile din cursul anului bisericesc și despre Sfântul și Marele Post», *Biserica Ortodoxă Română* 82 (1964), p. 120-138.
- CALLEWAERT C., *La durée et le caractère du Carême ancien dans l'Église latine*, Bruges, 1913-1920.
- «La durée et le caractère du Carême ancien», *Sacris Erudiri* (Bruges) 1940, p. 449-506.
- CAMPENHAUSEN H. VON, «Ostertermin oder Osterfasten? Zum Verständnis des Irenäusbriefs an Viktor», *Vigiliae Christianae* 28 (1974), p. 11sv.
- CAPPUYNS N., *Le Triodion. Étude historique sur sa constitution et sa formation*, (thèse dactylographiée), Pontificium Institutum Orientalium Studiorum, Rome 1935.
- «L'histoire des livres liturgiques grecs», *Studi Bizantini* (1940), sur le Triode p. 470-473 (résumé de la thèse de 1935).

- CERNOKRAK N., «La narratologie liturgique byzantine selon les péricopes dominicales du Grand Carême de l'Évangile de saint Marc» dans *La liturgie, interprète de l'Écriture 1* (SÉtL 48), Rome 2002, p. 183-200.
- «Les offices byzantins de la Passion, interprètes de la polémique du Christ avec les Juifs dans l'Évangile de saint Jean» dans *La liturgie, interprète de l'Écriture 2* (SÉtL 48), Rome 2003, p. 171-186.
- CHATZES Ch. A., «Ἀπόκρεως-Τεσσαρακοστή», *ΕΕΒΣ* (Athènes) 14 (1938), p. 182-194.
- CHAVASSE A., «Le Carême romain et les scrutins prébaptismaux avant le IX<sup>e</sup> siècle», *Revue des Sciences Religieuses* 35 (1948), p. 325-381.
- «La signification baptismale du Carême et de l'Octave pascale», *LMD* 58 (1959), p. 27-38.
- «L'organisation stationnelle du Carême romain, avant le VIII<sup>e</sup> siècle, une organisation pastorale», *Revue des Sciences Religieuses* 56 (1982), p. 17-32.
- CHRISTOPOULOS M., «Τυπικὴ διάταξις τῆς Βασιλείου Τάξεως τῆ Κυριακῆ τῆς Σταυοπροσκυνήσεως», *ΕΕΒΣ* 11 (1935), p. 48-51.
- CHRISTOU P., «Ὁ Μέγας Κανὼν τοῦ ἁγίου Ἀνδρέου Κρήτης», *Γρηγόριος ὁ Παλαμᾶς* (1950), p. 285sv et tiré à part Thessalonique 1952.
- DAY J. «Lent and catechetical program in mid-fourth century.» *Studia Liturgica* 34 (2005) p. 129-147.
- EHRHARD A., (Histoire du Triode) dans K. KRUMBACHER, *Geschichte der byzantinischer Litteratur*, vol. II, Munich 1897, p. 686-690.
- KONTOUMA-CONTICELLO V., «La Quarantaine hiérosolymitaine dans le *De Sacris ieiuniis* de Jean Damascène» dans J. GETCHA & A. LOSSKY, *Θυσία αινέσεως, Mélanges liturgiques à la mémoire de l'archevêque Georges Wagner (1930-1993)*, p. 77-94.
- DANIÉLOU J., «Le symbolisme des quarante jours», *LMD* 31 (1952), p. 19-33.
- DENYSENKO, N., «Rituals and Prayers of Forgiveness in Byzantine Lent», *Worship* 86 (2012), p. 140-160.
- DESEILLE P., «Jeûne» *DSp* VIII (1974), col. 1164-1175.
- *Le Printemps des âmes. Homélie pour le temps du Grand Carême*. Monastère Saint-Antoine-Le-Grand 2009.
- DINU N., «Învățămintele Triodului», *Glasul Bisericii* 20 (1961), p. 1067-1072.
- «Sensurile dogmatice și duhovnicești ale Triodului», *Ortodoxia* 16 (1964), p. 526-547.
- EGENDER N., «Byzantinische Liturgie und orientalisches Mönchtum» *Erbe und Auftrag* 35 (1959), p. 267-275.
- «La formation et l'influence du Typikon liturgique de Saint-Sabas» dans J. PATRICH éd., *The Sabaitic Heritage in the Orthodox Church from the 5th cent. to the Present* (Orientalia Lovaniensa Analecta 98), Louvain 2001, p. 209-216.

- FLATCHER R. A., « Celebrations at Jerusalem on March 25th in the 6th Century A.D. », *Studia Patristica* 5 (1962), Berlin, p. 30-34.
- FLICOTEAUX E., « Carême » (Spiritualité de), *DSp* 11 (1953), col. 136-152.
- FOUNTOULIS I., « Λειτουργικὲς ἰδιομορφίαι τῶν ἀκολουθιῶν τῆς Μεγάλης Τεσσαρακοστῆς » dans *Τελετουργικὰ Θέματα*, Thessalonique 2002, p. 49-88.
- FUNK F.X., « Die Entwicklung des Osterfestes » dans *Kirchengeschichte. Abhandlungen und Untersuchungen* 1, Paderborn 1897, p. 241-278.
- GOUILLARD J., « Le Synodikon de l'Orthodoxie », dans *Travaux et Mémoires du Centre de recherche d'histoire et de civilisation byzantines*, vol. 2, Paris 1967, p. 1-316.
- GETCHA J., « La pratique du jeûne pendant la Quarantaine pascale d'après le Triode byzantin » dans J. GETCHA & A. LOSSKY, *Thysia aineseôs*, p. 95-112.
- « Le Grand Canon pénitentiel de saint André de Crète: une lecture typologique de l'histoire du salut » dans *La liturgie, interprète de l'Écriture 1* (SÉtL 48), Rome 2002, p. 105-120.
- GETCHA J. & LOSSKY, A., *Θυσία αἰνέσεως, Mélanges liturgiques à la mémoire de l'archevêque Georges Wagner (1930-1993)*, (Analecta Sergiana 2), Paris 2005.
- HAMMERSCHMIDT E., « Die Fastenzeiten in den orientalischen Kirchen », *Bibel und Liturgie* 20 (1952-1953), p. 167-170.
- HOFFMAN L. A., « The Jewish Lectionary, the Great Sabbath and the Lenten Calendar: Liturgical Links between Christians and Jews in the First Three Christian Centuries » dans *Time and Community* (Mélanges T. J. Talley), Washington DC 1990, p. 3-20, repris dans *Passover and Easter: The Symbolic Structuring of Sacred Seasons*, Notre Dame IN 1999, p. 15-35.
- HOLL K., *Die Entstehung der vier Fastenzeiten in der griechischen Kirche*, Berlin 1923 dans *Gesammelte Aufsätze zur Kirchengeschichte II*, Darmstadt 1964, p. 155-203.
- IGNATESCU V., « Aspecte soteriologice în inmografia Triodului », *Mitropolia Moldovei și Sucevei* 37 (1961), p. 203-212.
- ILINNE V., « Le mystère de la pénitence et le Grand Canon de St. André de Crète », *MEPREO* 6 (1955), p. 8-16.
- JOHNSON M. E. « From Three Weeks to Forty Days. Baptismal Preparation and the Origins of Lent » dans id. *Living Water, Sealing Spirit*, Collegeville 1995, p. 118-136.
- « Preparation for Pascha ? Lent in Christian Antiquity » dans P. BRADSHAW & L. HOFFMAN, *Passover and Easter*, Notre Dame Indiana 1999.
- KALLISTOS (MILIARAS), « Ἱστορικὴ ἐπισκόπησις τοῦ Τριωδίου, τὸ σχέδιον καὶ ὁ καταρτισμὸς αὐτοῦ » (résumé du livre de Karabinov), *Nea Sion* (Jérusalem) 29 (1934), p. 45-61, 153-161, 177-184, 330-346, 452-467, 502-516, 553-570, 609-615.

- KARABINOV I, *Ποστная Τριοδὴ. Исторический обзор* (Le Triode de Carême, aperçu historique). Saint-Petersbourg 1910; 2<sup>ème</sup> éd. Moscou 2004 (nos réfs se rapportent à la première édition).
- KOVALEVSKY E., «Le Carême. L'origine de la Quadragésime», *MEPREO* 6 (1951), p. 3-7.
- KYKARIAS S., «Ἡ εἰκόνηση τῶν Κυριακῶν τοῦ Τριωδίου καὶ τοῦ Πεντηκοσταρίου.» dans M. ASPRA BARDABAKE éd., *Λαμπηδών. Αφιέρωμα στη μνήμη της Ντούλας Μουρίκη*, Athènes 2004.
- LAGES M. F., «Les étapes de l'évolution du Carême avant le v<sup>e</sup> siècle», *Revue des Études Arméniennes* 6 (1969), p. 67-102.
- LE CARO B., *Le Grand Carême. Lectures orthodoxes pour chaque jour*, Genève 2016.
- LECLERCQ J., «Carême et pénitence», *LMD* 31 (1952), p. 50-59.
- LOSSKY A., «Fête de la Croix et pratiques pénitentielles byzantines» dans A. LOSSKY & G. SEKULOVSKI, édés., *Jeûne et pratiques de repentance. Dimensions communautaire et liturgique*, p. 221-230.
- LOSSKY S., «Présentation des usages liturgiques pratiques actuels dans le Carême orthodoxe byzantin» dans A. LOSSKY & G. SEKULOVSKI, idem, 159-164.
- MANSVETOV O., *О постах православной восточной Церкви* (Sur les carêmes de l'Église orthodoxe orientale), Moscou 1886.
- MEESTER P. De, «Il canto dell'Inno Acatisto durante la grande Quaresima», *Bollet. Pian, dei Greci* 5 (1941), p. 8-11.
- *De, Riti e particolarità liturgiche del Triodio e del Pentecostario*, Padoue, 1943.
- MOMINA M.A., «О происхождении греческой триоди» [Sur les origines du Triodion grec], *Palestinskij Sbornik*, 28 (1981), p. 112-120.
- MYSTAKIDÈS B.A., «Κυριακή τῆς Σταυροπροσκυνήσεως», *Εκκλησιαστικὴ Ἀλήθεια* 15 (1895-1896), p. 5sv.
- NECULA N., «Învățătura despre post în Biserica Ortodoxă», *Studii teologice* 36 (1984), p. 514-520.
- OBANCEA D. N., *Ἡ ἀνθρωπολογία τοῦ Τριωδίου*, Thèse Thessalonique 2013.
- OUKACHEVITCH, A. A., «Вселенские субботы» (Les samedis universels des défunts), *Encyclopédie de l'Église orthodoxe russe*, Moscou 2005, p. 565-566.
- PAPACHARALAMPOS X., *Ἡ ἀληθὴς νηστεία κατὰ τὸ Τριώδιον*, Thèse Athènes 1980.
- PAPAGIANNIS C., *Διορθώσεις καὶ παρατηρήσεις εἰς τὸ Τριώδιον*, Thessalonique 2006.
- PERI V., «La cronologia delle Lettere festali di Sant'Atanasio e la Qaresima», *Aevum* 35 (1961), p. 73sv.
- «La durata e la stuttura della quaresima nell'antico uso ecclesiastico gerosolimitano», *Aevum* 37 (1963), p. 31-62.
- PERRIOU, «De Zondag van de Orthodoxie in de Byzantijnse Kerk», *Het Christelijk Oosten* 9 (1956-57), p. 182-200.

- PETRONIOS (Tanase) PRODROMITIS, *Oi πωλές τής μετανοίας. Στοχασμοί στήν περίοδο του Τριωδίου*, Thessalonique 2003.
- POLIAKOVA, Sv., *Sin. 319 and Voskr. 27 and the Triodion Cycle in the liturgical praxis in Russia during the Studite period* (Thèse inédite), Lisbonne 2009.
- PRELIPCEAN A. «Le concept de *metanoia* dans le Canon de S. André de Crète», *Anuarul Facultății de Teologie Ortodoxă din București* 7 (2007), p. 641-663.
- QUINLAN A., *Sin. Gr. 734-735. Triodion* (Extraits de sa thèse de doctorat inédite de l'Institut Pontifical Oriental de Rome), Newberry Springs 2004.
- «Triodia Manuscripts. The Problems of Classification», *Byzantinische Forschungen* 23 (1997), p. 141-152.
- QUIRINI A. M., *Officium Quadragesimale recognitum et castigatum ad fidem praestantissimi Codicis Barberini*. Rome 1721.
- RAQUEZ O., «La liturgie byzantine du Carême», *Assemblée du Seigneur* 21 (1964), p. 23-34.
- REGAN P. «The Three Days and the Forty Days» dans M. JOHNSON éd. *Between Memory and Hope*, p. 125-142.
- «The Veneration of the Cross», idem, p. 143-154.
- RENOUX C., «La quarantaine pascale au III<sup>e</sup> siècle à Jérusalem», *LMD* 196 (1993), p. 111-129.
- «Les catéchèses mystagogiques dans l'organisation liturgique hiérosolymitaine du IV<sup>e</sup> et du V<sup>e</sup> siècle», *Le Muséon* 78 (1965), p. 355-359.
- ROUSSEAU O., «Le Carême et la montée vers Jérusalem», *LMD* 31 (1951), p. 61-75.
- SCHMEMANN A., «Jeûne et liturgie», *Irénikon* 27 (1954), p. 292-301.
- *Le Grand Carême. Ascèse et liturgie dans l'Église Orthodoxe* (SO 13), Abbaye de Bellefontaine 1974.
- SCHULZ H.-J., «Triodion», *LTK* X (1965), p. 363-364.
- SCHÜMMER J., *Die altchristliche Fastenpraxis*. (Liturgieschichtliche Quellen und Forschungen 27), Münster 1933.
- SOLOVIEV A., *Историческое рассуждение о постах Православной Восточной Кафолической Церкви*, Moscou 1837
- STAVROU M., «Le jeûne du Grand Carême dans les monastères byzantins aux XI<sup>e</sup>-XIV<sup>e</sup> siècles» dans A. LOSSKY & G. SEKULOVSKI (éd.), *Jeûne et pratiques de repentance. Dimensions communautaire et liturgique*, p. 149-158.
- TAFT, R., «Lent: A Meditation» dans *Beyond East and West. Problems in Liturgical Understanding*, Rome 1997, p. 73-86.
- TALINE V. «О пении на утрене недели крестопоклонной ирмосов пасхального канона» (Sur le chant des hirmi du Canon pascal aux Matines du dimanche de l'Adoration de la Croix), *Журнал Московской Патриархии* 3 (1968), p. 74-76.

- TALLEY T. J., «History and Eschatology in the Primitive Pascha», *Worship* 47 (1973), p. 212-221.
- «The origin of Lent at Alexandria», *Studia Patristica* 17, Oxford New York, 1982, p. 594-612.
- «The Origins of Lent at Alexandria», dans *Worship: Reforming Tradition*, Washington DC, 1990, p. 87-112.
- THEODOROU E. D., *Η μορφωτική άξία τοῦ ἱσχύοντος Τριωδίου*, Athènes 1958.
- «Le sens, l'esprit, la méthode du Triode» dans *Liturgie et théologie* (SétL 28, 1981), Rome 1982, p. 191-213.
- THURSTON H., *Lent and Holy Week*, Londres 1984.
- TODOR N., «Despre geneza și prezența Triodului în Biserica noastră», *Mitropolia Ardealului* 15 (1970), p. 280-294.
- USPENSKY N. D., «Святая Четыредесятница. Историко-литургический очерк» (La sainte Quarantaine, essai historique et liturgique), *Журнал Московской Патриархии* 3 (1945), p. 33-38.
- «Еще несколько слов о пении на утрене недели крестопоклонной ирмосов пасхального канона» (Encore quelques mots sur le chant des irmos du Canon pascal aux Matines du dimanche de l'Adoration de la Croix), *Журнал Московской Патриархии* 2 (1969), p. 75-79.
- VACANDARD E., «Les origines du Carême», *Revue du Clergé français* 38 (1904), p. 124-145.
- «Carême (jeûne du)» dans *DTC* II, 2 (1905), col. 1724-1750.
- «Carême» dans *DACL* II (1910), col. 2139-2158.
- VERHELST S., «Histoire ancienne de la durée du carême à Jérusalem», *Questions liturgiques* 84 (2003), p. 23-50.
- «Une homélie de Jean de Bolnisi et la durée du carême en Syrie-Palestine», *Questions Liturgiques* 1997, p. 201-220.
- «Trois questions relatives à Jean de Bolnisi et la parabole de la brebis perdue (origénisme, manichéisme et thrènos Adam)», *Aram* 18-19 (2006-2007), p. 165-188.
- «Les homélies pour les dimanches de Carême» introduction à JEAN DE BOLNISI, *Homélies*, SC 580, Paris 2015.

## 6. LITURGIE DES PRÉSANCIFIÉS

- ALEXOPOULOS S., *The Presanctified Liturgy in the Byzantine Rite, A Comparative Analysis of its Origins, Evolution, and Structural Components* (Liturgia Condenda 21), Louvain 2009.
- «Presanctified on March 25? Glimpses in the liturgical practice of Constantinople before the Council in Trullo (691/2)», *Bolletino della Badia di Grottaferrata, ser. 3, 5* (2008) p. 7-25.

- ALLATIUS L., *De Missa Praesanctificorum*, appendice 2 dans *De Ecclesiae Occidentalis atque Orientalis perpetua consensione*, Cologne 1645, col. 1531-1608.
- ARRANZ M., «La Liturgie des Présanctifiés dans l'ancien Euchologe byzantin», *OCP* 47, p. 332-388.
- CONDRINGTON M.H.W., «The Syrian Liturgies of the Presanctified», *Journal of Theological Studies* 4 (1903), p. 69-82; (1904), p. 369-377, 435-549.
- ENGBERDING H., «Zur Geschichte der Liturgie der Vorgeweihten Gaben», *Ostkirchliche Studien* 13 (1964), p. 310-314.
- FOUNTOULIS I., «Ἡ Λειτουργία τῶν Προηγιασμένων καί αἱ Εὐχαί τῶν Ἀντιφώνων τοῦ Λυχνικοῦ», *Ἐπιστημονική Ἐπετηρίς τῆς Θεολογικῆς Σχολῆς τῆς Θεσσαλονίκης* 11 (1966), p. 269-299.
- GETCHA J., «La liturgie hagiopolite et l'origine de la Liturgie des Présanctifiés» dans M. FINDIKYAN, D. GALADZA & A. LOSSKY (éd.), *Sion, mère des Églises : Mélanges liturgiques offerts au P. Charles Athanase Renoux* (SÉtL Sup. 1), Münster 2016, p. 163-178.
- JANERAS S., «L'Antico Ordo agiopolita di quaresima conservato nelle preghiere italo-greche dell'ambone», *Ecclesia Orans* 5 (1988), p. 77-87.  
«La partie vespérale de la liturgie byzantine des présanctifiés», *OCP* 30 (1964), p. 193-222.
- KARABINOV I. «Святая чаша на литургии Преждеосвященных Даров» (Le saint Calice dans la Liturgie des Présanctifiés), *Христианское Чтение* (Lectures chrétiennes) 1 (1915), p. 737-753.
- MORAÏTÈS D.N., *Ἡ Λειτουργία τῶν Προηγιασμένων*, Thessalonique 1955.
- RADLE G., «*Sinai greek NE Γ ΜΓ22*: Late 9th/early 10th Century Euchology Testimony of the Liturgy of St John Chrysostom and the Liturgy of the Presanctified Gifts in the Byzantine Tradition», *Bolletino della Badia di Grottaferrata* 3 ser. 8 (2011), p. 169-221.
- RAES A., «La communion au calice dans l'office byzantin des Présanctifiés», *OCP* 20 (1954), p. 166-174.
- RAIBLE F., «Über Ursprung, Alter und Entwicklung der Missa Praesanctificatorum», *Der Katholik* 81 (1901), p. 143-156, 250-266, 363-374.
- ROCCASALVO J., «The Liturgy of Presanctified Gifts : Byzantine Ruthenian Usage», *Diakonia* 31 (1998), p. 200-233.
- SKALTSIS P., «Ἡ εἴσοδος τῶν τιμίων Δώρων στήν Προηγιασμένη Θ. Λειτουργία» dans *Λειτουργικές μελετές* t. 2, Thessalonique 2006, p. 237-248.  
— «Φῶς Χριστοῦ φαίνει πᾶσι καί Κατευθυνθήτω στήν Λειτουργία τῶν Προηγιασμένων Δώρων» dans *Λειτουργικές μελετές* t. 2, Thessalonique 2006, p. 237-248.
- THIBAUT J.B., «Origine de la messe des Présanctifiés», *EO* 19 (1920), p. 36-48.
- USPENSKY N., «The Liturgy of Presanctified Gifts. History and Practice» dans *Evening Worship in the Orthodox Church*, Crestwood NY 1985, p. 111-186.

- VERHELST S., «Les Présanctifiés de Saint Jacques», *OCP* 61 (1995), p. 381-405.
- WINKLER G., «Der geschichtliche Hintergrund der Präsanctifikatenvesper», *Oriens Christianus* 56 (1972), p. 184-206.
- ZAIDÉ I., «Présanctifiés (Messe des)» dans *DTC* XIII, 1, col. 77-111.

### 7. ÉTUDES SUR LA GRANDE SEMAINE<sup>3</sup>.

- «Die Karwoche und Ostern in Jerusalem», *Das Heilige Land* (Cologne) 59 (1915), p. 101- 105.
- ARKADIOS VATOPÉDINOS, «Αἱ ἐν τῷ ναῷ Ἁγίας Εἰρήνης κατὰ τὴν Μεγάλῃν Παρασκευῇν τελούμεναι Κατηγήσεις», *ΕΕΒΣ* 7 (1930), p. 382-387.
- AUNALT M. L., «Σάββατον τοῦ Λαζάρου», *Νέα Ἐστία* 59 (1956), p. 562-566.
- BAUMSTARK A., «Palmsontagsfeier und Osterlicht in altarabischer Dichtung», *Jahrbuch für Liturgiewissenschaft* 3 (1923), p. 118sv.
- «Orientalisches in den Texten der abendlandischen Palmenfeier», *Jahrbuch für Liturgiewissenschaft* 7 (1927), p. 148-153.
- «Die Idiomen der byzantinischer Karfreitagshoren in syrischer Überlieferung», *Oriens Christianus* III, 3-4 (1930), p. 232-247.
- «La solennité des Palmes dans l'ancienne et la nouvelle Rome», *Irénikon* 13 (1936), p. 3-24.
- BERTONIERE G., *The Historical Development of the Easter Vigil and Related Services in the Greek Church* (OCA 193), Rome 1972.
- BOUVY F., «La Semaine Sainte et la poésie liturgique», *EO* I (1897), p. 193sv.
- BOUYER L., *Le mystère pascal. Méditation sur la liturgie des trois derniers jours de la Semaine Sainte*, Paris 2009<sup>3</sup>.
- BRAUN O., «Der Palmsonntag in Jerusalem zur Zeit der Kreuzzüge», *Hist.-politische Blätter* 171 (1923) 497-512.
- CODRINGTON H.W., «The Blessing of Fire in Jerusalem», *Eastern Churches Quarterly* 3 (1938), p. 59-63, 125-130.
- COSTANZA A., «De Ἐπιτάφιος θρῆνος in de Griekse Liturgie van Stille Zaterdag », *Studia Cathol.* 15 (1939), p. 352-374 p. 352-374; 17 (1941), p. 33-46; 18 (1942), p. 292-318.
- DALMAIS I. H., «Le Triduum sacrum dans la liturgie byzantine», *LMD* 41 (1955), p. 118-127.
- DIMITRIEVSKY A.A., *Богослужение Страстной и Пасхальной седмиц в св. Иерусалиме по уставу IX-X века*, Kazan 1894.
- DYCK A. R. «On Cassia, Κύριε ἢ ἐν πολλαῖς», *Byzantion* 56 (1986), p. 63-76.

<sup>3</sup>. Choix d'études ayant un rapport avec notre sujet.

- EUSTRATIADÈS S., «Ἡ Ἀκολουθία τοῦ Μεγάλου Σαββάτου καὶ τὰ Μεγαλυνάρια τοῦ Ἐπιταφίου», *Nea Sion* 32-33 (1937 & 1938).
- FOUNTOULIS I., *Αἱ Μεγάλαι Ὠραὶ τῆς Μεγάλης Πέμτης, Μεγάλης Παρασκευῆς καὶ Μεγάλου Σαββάτου*, Thessalonique 1964.
- FIEBIG P., «Die Fusswaschung», *Angelos* (Leipzig) 3 (1930), p. 121-128.
- KLAMETH, *Das Karmsamstagfeuerwunder in der heiligen Grabeskirche*, Vienne 1913.
- KNIAZEFF A., «La théodicée de Job dans les offices byzantins de la Semaine Sainte», *Theologia* 26 (1955), p. 107-123.
- LOSSKY A., «La cérémonie du Lavement des pieds : un essai d'étude comparée» dans *Actes du Congrès en l'honneur du Cinquantenaire de la mort d'Anton Baumstark*, [OCA, 265.], Rome 1998.
- «Lavement des pieds et charité fraternelle : l'exemple du rite byzantin» dans *Liturgie et Charité fraternelle* [SÉtL XLV, 1998], Rome 1999, p. 89-96
- LAVRIOTÈS A., «Ἐξηγήσις τοῦ Ἀπολυτικίου τῆς Ἀγίας Παρασκευῆς», *Ἐκκλησιαστικὴ Ἀληθεία* 12 (1892), p. 214sv.
- LECLERQ H., «Rameaux» (Dimanche des)» dans *DAcL* XIV (1948), col. 2060-2064.
- MEESTER P. DE, «La descente aux enfers dans les liturgies orientales» dans *DAcL* IV, col. 693-696.
- MOROZOWICH M., «Jerusalem Celebration of Great Week Evening Services from Monday to Wednesday in the First Millenium», *Studi sull'Oriente Cristiano* 14 (2010), p. 99-126.
- «A Palm Sunday Procession in the Byzantine Tradition ? A Study of the Jerusalem and Constantinopolitan Evidence», *OCP* 75 (2009), 359-383.
- OSSORGUINE N., «L'Annonciation, la Nativité et Pâques comme image de la Résurrection au troisième jour, en relation avec la formule de Nicée concernant la date de Pâques» dans *Liturgie, conversion et vie monastique*, (SÉtL 35, 1988), Rome 1989, p. 265-282.
- PALLAS D., *Die Passion und Bestattung Christi im Byzanz. Der Ritus, das Bild* (Miscellanea Byzantina Monacensia 2), Munich 1965.
- PETRIDÈS S., «Le lavement des pieds le Jeudi Saint dans l'Église grecque», *EO* 3 (1899-1900), p. 321-326.
- «Le cérémonial du lavement des pieds à Jérusalem», *EO* 14 (1911), p. 89-99.
- RAASTED, J. «Voice and Verse in a Troparion of Cassia» dans M. VELIMIROVICH, *Studies in Eastern Chant*, t. 3, Londres 1973, p. 171-178.
- RÜCKER A., «Die Adoratio Crucis am Karfreitag in den orientalischen Kirchen» dans *Miscellanea Liturgica LC. Mohlberg*, vol. I, Rome 1948, p. 397-406.
- SERGE (Métrop.), «Résurrection du Christ et résurrection de Lazare», *MEPREO* 10 (1952), p. 15-23.

- STEVENSON K. W. *Jerusalem Revisited : The Liturgical Meaning of Holy Week*, Washington DC 1988.
- SUTTNER E.C., «Die Feier von Tod und Auferstehung Christi im byzantinischen Ritus», *Ostkirchliche Studien* 22 (1973), p. 3-29.
- TAFT R., «In the Bridegroom's absence. The Paschal Triduum in the Byzantine Church» dans *La celebrazione del Triduo pasquale*. (Atti del II Congresso Internazionale di Liturgia, Roma 1988), Rome 1990, p. 71-97, réimpr. dans *Liturgy in Byzantium and Beyond*.
- «A Tale of Two Cities. The Byzantine Holy Week Triduum as a Paradigm of Liturgical History» dans J. N. ALEXANDER éd. *Time and Community. In honor of T. J. Talley*, Washington DC, 1990, p. 21-41, réimp. dans *Liturgy in Byzantium and Beyond*.
- THIBAUT J.B., *Ordre des Offices de la Semaine Sainte à Jérusalem du IV<sup>e</sup> au X<sup>e</sup> siècle*. Paris 1926.
- «Solennité de la Cène du Seigneur le Jeudi Saint», *EO* 20 (1921), p. 155- 167.
- «La solennité du Dimanche des Palmes», *EO* 20 (1921), p. 68-78.

# GLOSSAIRE<sup>1</sup>

- Acrostiche (Ἀχροστιχίς) : Initiales d'une série de tropaires (surtout dans les canons) qui, lues dans le sens vertical, forment une phrase.
- Agrypnie (Ἀγρυπνία) : Office de vigile, célébré les veilles des dimanches et des grandes fêtes, selon le Typikon monastique, qui consiste en l'exécution enchaînée des Grandes Vêpres, de la Litie et des Matines festives.
- Alléluia «Louez le Seigneur» : Acclamation saluant la venue de Dieu parmi les hommes, qui de la Liturgie eucharistique et du temps pascal s'est généralisée dans l'office quotidien. Lorsque ce dernier s'est vu relégué au temps de Carême, l'Alléluia chanté à la place du «Seigneur est Dieu» au début de l'Orthros est devenu de manière paradoxale la caractéristique des jours de jeûne.
- Antienne, Antiphone (Ἀντίφωνον) Psaume ou groupe d'hymnes chantés de manière antiphonée (deux chœurs alternés). Désigne aussi les divisions des cathismes du Psautier.
- Apodeipnon Petit & Grand (Ἀπόδειπνον) : Offices des Complies, célébrées après le repas du soir.
- Apolytikion (Ἀπολυτίκιον) : Trotaire du saint du jour, chanté à la fin des Vêpres, de l'Orthros, à la Divine Liturgie et aux Heures.
- Apostiches (Ἀπόστιχα) : Stichères accompagnés de versets psalmiques, exécutés à la fin des Vêpres et des Matines. Dans le Triode, c'est alors que l'on chante les idiomèles de rédaction palestinienne.
- Asmatikos* office «Office chanté» : Désigne l'office cathédral de Sainte-Sophie qui a été peu à peu supplanté par l'office monastique.
- Automèle (Ἀυτόμελον) : Hymne servant de modèle mélodique et rythmique à d'autres tropaires, nommés *prosomoia* («imités»).
- Canon (Κανών) : Chant des cantiques bibliques intercalés de tropaires, qui constitue la partie centrale de l'office de l'Orthros. Le *Triodion* tire son nom des trois odes (canons triodes) qui sont chantées les jours ordinaires, tandis que les dimanches et le reste de l'année, le Canon est composé de huit odes (la 2<sup>e</sup> ode étant omise). Nous distinguons ici le Canon, partie de l'office, du canon, pièce poétique.
- Canonarque (Κανονάρχης) : Moine, ou dans les églises séculières le lecteur, qui entonne les canons et les stichères, lesquels sont repris par les chantres.

---

1. Voir aussi : L. CLUGNET, *Dictionnaire grec-français des noms liturgiques* ; N. EGENDER, *La prière des Heures*, p. 501sv ; J. GETCHA, *Le Typikon décrypté*, p. 319sv.

- Catavasia (Καταβασία) : Hirmos qui est répété à la fin de chaque ode du canon dans le système ancien suivi par le Triodion et les jours de fête. Le reste de l'année, on ne chante les *catavasies* qu'après les 3<sup>e</sup>, 6<sup>e</sup>, 8<sup>e</sup> et 9<sup>e</sup> odes. Autrefois (aujourd'hui encore dans certains monastères), les deux chœurs «descendaient» alors de leur stalle pour se réunir au centre de la nef et y exécuter cet hirmos de manière plus ornée.
- Cathisme (Κάθισμα) : Désigne d'une part les divisions du Psautier lu pendant les offices, et d'autre part les tropaires chantés à la suite de la stichologie du Psautier et après la 3<sup>e</sup> ode du canon.
- Congé, Απόλυσις : Formule de renvoi à la fin des offices, avec la mention des saints du jour.
- Diptyques (Δίπτυχα) : Livre où sont consignés les noms des vivants et des défunts, principalement les fondateurs, qui doivent être commémorés lors de la Divine Liturgie et certains offices.
- Dispense (Κατάλυσις) : Assouplissement des règles de jeûne, les jours de fêtes ou en certaines circonstances, permettant l'usage du vin, de l'huile ou de poisson.
- Doxastikon (Δοξαστικόν) : Stichère idiomèle chanté après le «Gloire au Père...» et concluant une série d'hymnes.
- Ecténie (Εκτενής) : Prière litanique de «demandes instantes» auxquelles l'assemblée répond par un triple Kyrie eleison. Dans la tradition slave, ce terme désigne souvent toute prière d'intercession (synaptie dans la tradition grecque)
- Exapostilaire (Εξαποστειλάριον) : Hymne chantée après la 9<sup>e</sup> ode évoquant, le dimanche, l'«envoi» des apôtres après la Résurrection, et les autres jours la venue de la lumière matinale. Dans l'office avec Alléluia, il est remplacé par le *Photagogikon*.
- Θεὸς Κύριος : «Le Seigneur est Dieu» (Ps 117, 27) chanté au début de l'Orthros après l'Hexapsalme.
- Heure intermédiaire (Μεσώριον) : Office abrégé, issu de la tradition Acémète, qui est lu entre les Heures canoniales à certaines périodes de l'année.
- Hexapsalme (Εξάψαλμος) : Six psaumes récités quotidiennement par le supérieur au début de l'office de l'Orthros.
- Hirmos (Εἰρμὸς) : Hymne, chanté au début de chaque ode du Canon, servant de modèle aux autres tropaires. Il est nommé *catavasia* lorsqu'il est chanté en conclusion de l'ode.
- Horologe (Ωρολόγιον) : Livre liturgique contenant les parties fixes des offices du jour : Office de Minuit, Orthros, Heures, Typiques, Office de la Table, Vêpres, Complies, avec des suppléments.
- Hypakoï (Υπακοή) : Trotaire de rédaction ancienne, signifiant «écouter attentivement», qui est prescrit à l'office du dimanche et après la 3<sup>e</sup> ode lors de certaines fêtes. Pour des raisons inconnues, dans l'ordo grec, il n'est chanté qu'à la Liturgie eucharistique, aux Matines il est lu.

- Idiomèle (Ἰδιόμελον) : Trotaire ayant une mélodie propre, qui n'est pas « imité » par d'autres stichères et dont l'exécution est annotée dans les livres de musique.
- Kontakion (Κοντάκιον) : Ancienne forme de l'hymnographie byzantine, qui a été supplantée par le Canon, et dont il ne reste plus que la lecture d'un seul kontakion-oikos après la 6<sup>e</sup> ode des Matines. Il est aussi lu aux Heures et chanté après les tropaires suivant la Petite Entrée à la Liturgie les jours de fête.
- Laudes (Αἶνοι) : Ps 148-150, lus ou chantés à la fin de l'Orthros. Les dimanches et jours de fête, on intercale des stichères entre les derniers versets.
- Litie (Λιτή) : Procession, accompagnée du chant d'idiomèles et de prière litaniques, pendant les agrypnies et parfois à la fin de l'Orthros. Elle était exécutée autrefois en dehors de l'église, mais est aujourd'hui généralement limitée au narthex.
- Lucernaire (Λυχνικὸν) : Psaumes (Ps 140, 141, 129 et 116) chantés lors de la première partie des Vêpres, lorsqu'on allume les lampes et que l'on encense l'église. Les derniers versets sont intercalés par des stichères tirés du *Paraclitique*, des *Ménées* ou du Triodion et nommés Κεκραγάρια (de « Seigneur je crie vers toi... » Ps 140 1).
- Martyrikon (Μαρτυρικὸν) : Trotaire en l'honneur des martyrs.
- Ménée (Μηναιὸν) : Livre liturgique en douze volumes, un par mois, contenant les parties propres des offices pour les fêtes fixes.
- Mésonyktikon (Μεσονυκτικὸν) : Office de Minuit, lu avant l'Orthros.
- Métanie (μετάνοια) : « Pénitence ». Prostration. Pour la *petite métanie* on touche le sol de la main ou on s'incline seulement au niveau de la ceinture, alors que dans la *grande métanie* on touche le sol avec le front en fléchissant les genoux. À la fin des offices de Carême, on fait trois grandes métanies, accompagnées de la prière de saint Éphrem et suivies de douze petites, et l'on conclue par une nouvelle grande métanie.
- Mystère (Μυστήριον), Mystagogie (Μυσταγωγία) : Au sens biblique, ce terme ne désigne pas ce qui est secret, mais au contraire le processus de révélation du Dieu invisible, l'avènement du Royaume au cours de l'Histoire du Salut. L'Église, « Corps du Christ », est donc le « Mystère » par excellence, qui communique aux fidèles, initiés par le Baptême, la vie même de Dieu au moyen des saints « mystères » ou « sacrements ». La *Mystagogie* (« introduction au mystère ») désigne à la fois l'expérience de la communion avec Dieu dans l'Église et l'explication des saints « mystères » (« sacrements ») qui était présentée par les saints Pères aux fidèles.
- Narthex (Νάρθηξ) : Vestibule situé à l'ouest de l'église et séparé de la nef par les portes royales. On y célèbre les offices mineurs, le rideau fermé. Dans les églises du Mont Athos et des monastères qui ont suivi ce modèle, le narthex est subdivisé en deux : narthex (et éventuellement exonarthex) et *Litie*, où on lit les offices mineurs.

- Octoèque (Ὀκτώηχος) : Livre liturgique contenant les hymnes propres des dimanches selon les huit tons. Il a été inclus dans le *Paraclitique* pour former un seul livre.
- Ode (Ὠδή) : Série de tropaires chantés avec le Cantique biblique du Canon de l'Orthros.
- Oikos (Οἶκος) : Strophe accompagnant le kontakion.
- Orthros (Ὄρθρος) : Matines, office qui doit être exécuté à l'aurore.
- Pannychis (Παννυχίς) : Office particulier à l'ordo cathédral, composé de trois antiphones, de litanies et de cinq prières sacerdotales. Il a été remplacé par l'Agrypnie de l'office monastique.
- Paraclitique (Παρακλητικὴ) : Livre liturgique contenant les parties propres des offices quotidiens selon les huit tons.
- Pentecostaire (Πεντηκοστάριον) : Livre liturgique contenant les hymnes de la période allant de Pâques à la fête de la Toussaint, après la Pentecôte.
- Photagogikon (Φωταγωγικόν) : « Qui conduit la lumière ». Hymne chanté après la 9<sup>e</sup> ode, à la place de l'exapostilaire, au moment où apparaît la lumière du jour, lorsqu'on chante l'office avec Alléluia.
- Polyéleos (Πολυέλεος) : Chant des Ps 134, 135 (et autrefois 136 qui est resté seulement les dimanches de l'Apokréo et de la Tyrophagie), avec Alléluia comme refrain, qui est aujourd'hui réservé aux jours de fête.
- Prokeimenon (Προκείμενον) : Versets psalmiques entonnés par le canonarque selon l'ancien mode responsorial, avant les lectures bibliques de l'A.T et du N.T.
- Prosomoion (Προσόμοιον) : Hymne « imitée », c'est-à-dire dont la mélodie et le rythme reprennent ceux d'un tropaire *automèle*.
- Stichère (Στιχηρὸν) : Tropaire chanté entre les versets psalmiques.
- Stichologie (Στιχολογία) : Lecture ou chant des versets (στίχοι) d'un psaume ou des cantiques bibliques.
- Synaptie (Συναπτὴ) : Désigne en général les prières litaniques, c'est-à-dire les invitations à la prière d'intercession du diacre ou du prêtre, auxquelles l'assemblée répond par le « Seigneur aie pitié » (*Kyrie eleison*) ou « Accorde Seigneur ». On distingue la Grande Synaptie de paix du début des Vêpres, de l'Orthros et de la Divine Liturgie, de la Petite Synaptie (« Encore et sans cesse... »), composée de seulement trois demandes, qui intervient à divers moments des offices.
- Synaxaire (Συναξάριον) : Livre contenant les commémorations et les Vies abrégées des saints selon l'ordre du calendrier, qui est lu après la 6<sup>e</sup> ode de l'Orthros. Les recueils des Vies étendues se nomment *Ménologes*.
- Théotokion (Θεοτοκίον) : Tropaire en l'honneur de la Mère de Dieu.

- Triode/Triodion (Τριώδιον) : Nous désignons ici par Triode la période de dix semaines préparant à Pâques (trois semaines préparatoires, Grand Carême, Grande Semaine), et par *Triodion* le livre liturgique contenant les parties propres des offices.
- Trithekté (Τριθέκτη) : « Tierce-Sexte ». Office de l'ordo cathédral pour l'après-midi, dont seulement quelques éléments subsistent en Carême, adaptés à la structure de l'office monastique du *Triodion*.
- Tropaire (Τροπάριον) : Hymne brève (*strophe*), développement des antiennes psalmiques. Ce terme est désormais employé pour désigner tout hymne de structure simple à cadence rythmée.
- Typikon (Τυπικόν) : Livre liturgique contenant les règles pour l'observation de l'*ordo* des offices. Il est distinct du Typikon de fondation des monastères qui contient les règles monastiques. Le Typikon liturgique du monastère de l'Évergétis se nomme par exception « Synaxaire ».
- Typiques (Τυπικά) : Office d'origine palestinienne accompagnant primitivement la communion des moines en cellule. Il a été ensuite utilisé dans les monastères les jours où la Liturgie n'était pas célébrée, et il est devenu part entière du cursus des Heures, une partie étant chantée au début de la Divine Liturgie (Ps 102, 145, Béatitudes). En Carême, cet office est exécuté de manière particulière, après None.



# TABLE DES MATIÈRES

|  |      |
|--|------|
| AVANT-PROPOS .....                     | III  |
| ABRÉVIATIONS                           |      |
| 1. Abréviations liturgiques .....      | VII  |
| 2. Abréviations bibliographiques ..... | VIII |
| PRÉFACE .....                          | XI   |

## INTRODUCTION

### CHAPITRE PREMIER:

|   |    |
|---|----|
| L'ÉVOLUTION DU TRIODION .....                         | 1  |
| 1. Les étapes de la formation du cycle du triode..... | 6  |
| 2. L'évolution de l'hymnographie du triodion .....    | 11 |
| Rédaction palestinienne .....                         | 12 |
| Rédaction constantinopolitaine stoudite .....         | 14 |
| Rédaction constantinopolitaine non-stoudite.....      | 16 |

### CHAPITRE II:

|   |    |
|---|----|
| LE TRIODE ET LE THÈME DU «SECOND BAPTÊME» ..... | 21 |
|---|----|

## PREMIÈRE PARTIE

### CHUTE ET REDRESSEMENT

#### LES THÈMES MAJEURS DE L'HYMNOGRAPHIE

### CHAPITRE PREMIER

|                                   |    |
|-----------------------------------|----|
| L'ANTHROPOLOGIE DU TRIODION ..... | 35 |
|-----------------------------------|----|

### CHAPITRE II

|  |    |
|--|----|
| ESCHATOLOGIE ET PENSÉE DE LA MORT .....                      | 48 |
| Note sur l'antinomie de la justice et de la miséricorde..... | 56 |

### CHAPITRE III

|                  |    |
|------------------|----|
| L'HUMILITÉ ..... | 60 |
|------------------|----|

### CHAPITRE IV

|                  |    |
|------------------|----|
| LA MÉTANOIA..... | 72 |
|------------------|----|

### CHAPITRE V

|  |    |
|--|----|
| LA COMONCTION .....                    | 87 |
| CONCLUSION DE LA PREMIÈRE PARTIE ..... | 96 |

**DEUXIÈME PARTIE**  
**LES VOIES DE LA RESTAURATION : L'ASCÈSE ET LA PRIÈRE.**  
**ÉTUDE DU TYPKON**

**CHAPITRE PREMIER**  
**LE JEÛNE ET L'ENCRATEIA**

|                                     |     |
|-------------------------------------|-----|
| 1. Ascèse et liturgie .....         | 101 |
| 2. L'encrateia .....                | 104 |
| 3. Le jeûne .....                   | 111 |
| 4. « La loi du jeûne » .....        | 121 |
| a/ Aspect quantitatif du jeûne..... | 126 |
| b/ Aspect qualitatif du jeûne ..... | 131 |
| c/ Le système des dispenses.....    | 134 |
| 5. Le « jeûne spirituel ».....      | 137 |

**CHAPITRE II**  
**LA DIMENSION ASCÉTIQUE DES OFFICES DU CARÊME**

|  |     |
|--|-----|
| Introduction .....   | 145 |
| 1. Caractères formels du temps dans les offices du carême..... | 147 |
| a/ La Longueur des offices.....                                | 147 |
| b/ Les répétitions .....                                       | 149 |
| c/ Le sens du cycle quotidien.....                             | 152 |
| 2. Les métanies.....   | 156 |
| 3. La prière de saint Éphrem.....                              | 162 |

**CHAPITRE III**  
**LE SYSTÈME DES LECTURES**

|   |     |
|---|-----|
| 1. Les lectures bibliques.....  | 179 |
| a/ Le sens des lectures scripturaires dans la spiritualité du Triode .....    | 180 |
| b/ Origine et place du système des lectures du Triode dans le cycle mobile... | 181 |
| c/ La psalmodie.....  | 187 |
| d/ Les « prophéties » .....   | 191 |
| 1) Livres historiques : Genèse et Exode .....                                 | 191 |
| 2) Livres prophétiques : Isaïe et Ézéchiël.....                               | 193 |
| 3) Livres sapientiaux : Proverbes et Job .....                                | 196 |
| e/ Les lectures du Nouveau Testament.....                                     | 198 |
| 2. Les lectures patristiques.....   | 203 |
| a/ Les lectures courantes .....   | 205 |
| 1) <i>L'Histoire Lausiaque</i> .....  | 206 |
| 2) <i>Le Gérontikon</i> ou <i>Patérikon</i> .....                             | 207 |
| 3) Saint Éphrem .....   | 207 |

|                                  |     |
|----------------------------------|-----|
| 4) Saint Théodore Stoudite ..... | 208 |
| 5) Saint Jean Climaque .....     | 209 |
| 6) Le <i>Synaxaire</i> .....     | 211 |
| b/ Les lectures festives .....   | 212 |

## CHAPITRE IV

### FORME ET FONCTION DES OFFICES PENDANT LE CARÊME

|  |     |
|--|-----|
| 1. Le Mésonyktikon .....                                       | 219 |
| 2. L'Orthros .....   | 226 |
| a/ Heure de la célébration .....                               | 228 |
| b/ Introduction .....  | 230 |
| c/ Hexapsalme .....  | 231 |
| d/ L'Alléluia .....  | 233 |
| e/ La Psalmodie .....  | 236 |
| f/ Le Canon .....  | 238 |
| g/ Les «Laudes» .....  | 245 |
| h/ Apostiches et Congé .....                                   | 248 |
| 3. Les Heures .....  | 250 |
| a/ La structure fixe des Heures .....                          | 253 |
| b/ Prime .....   | 256 |
| c/ Tierce, Sexte, Trithekté .....                              | 257 |
| d/ None et Typiques .....                                      | 261 |
| e/ Les Heures intermédiaires .....                             | 266 |
| 4. Les Vêpres et La Liturgie des Présanctifiés .....           | 269 |
| a/ La Liturgie des Présanctifiés .....                         | 274 |
| b/ Le «Lucernaire des Présanctifiés» .....                     | 286 |
| c/ La célébration de la Liturgie des Présanctifiés .....       | 290 |
| d/ Congé .....   | 295 |
| 5. Les Grandes Complies .....                                  | 298 |
| a/ Complies et prière perpétuelle .....                        | 299 |
| b/ Apodeipnon et Pannychis .....                               | 304 |
| c/ La célébration des Grandes Complies .....                   | 307 |
| d/ L'office du Pardon .....                                    | 316 |
| e/ Les modifications dans la célébration de l'Apodeipnon ..... | 317 |
| 1) Le Grand Canon de la première semaine                       |     |
| 2) L'Acathiste des vendredis soir                              |     |

## CHAPITRE V

### L'INTERCESSION DES SAINTS ET LES MÉMOIRES DU CYCLE FIXE

|  |     |
|--|-----|
| 1. Fêtes fixes pendant le Carême .....                     | 321 |
| 2. Les Martyrs .....                                       | 325 |
| 3. Commémoraisons du cycle hebdomadaire, les Apôtres ..... | 328 |
| 4. L'intercession de la Mère de Dieu .....                 | 330 |

|   |     |
|---|-----|
| 5. L'Annonciation .....                       | 332 |
| a/ Les jours ordinaires du Grand Carême ..... | 335 |
| b/ Occurrence avec la Grande Semaine .....    | 337 |
| CONCLUSION DE LA SECONDE PARTIE .....         | 340 |

### **TROISIÈME PARTIE LA STRUCTURE DU TRIODE**

#### **CHAPITRE PREMIER**

##### **LA REPRÉSENTATION DU TEMPS DANS LE TRIODE ET LE SYMBOLISME DES NOMBRES**

|   |     |
|---|-----|
| 1. Pâques : «retournement des pôles» .....                | 345 |
| 2. Le sens du cycle hebdomadaire .....                    | 347 |
| 3. Triode et Pentecostaire : analogie et continuité ..... | 348 |
| 4. Le septénaire .....                                    | 356 |
| 5. Le problème de la huitième semaine de jeûne .....      | 357 |
| 6. La Quarantaine .....                                   | 361 |
| 7. La dîme de l'année .....                               | 368 |
| 8. Le temps qualifié .....                                | 373 |
| 9. La ponctuation du temps .....                          | 376 |
| 10. Plan de l'organisation formelle du Triode .....       | 380 |

#### **CHAPITRE II**

##### **LA PÉRIODE PRÉPARATOIRE**

|  |     |
|--|-----|
| 1. Détermination historique de la structure de la période préparatoire ..... | 385 |
| 2. Le Dimanche du Pharisien et du Publicain .....                            | 390 |
| 3. Le Dimanche du Prodiges .....   | 394 |
| 4. Le Samedi des Défunts .....   | 395 |
| 5. Le Dimanche de l'Apokréo ou du Jugement .....                             | 400 |
| 6. La Semaine de la Tyrophagie .....   | 404 |
| a/ Lundi, mardi et jeudi .....   | 406 |
| b/ Mercredi et vendredi .....  | 406 |
| 7. Le Samedi des Ascètes .....   | 409 |
| 8. Le Dimanche de la Tyrophagie .....  | 412 |
| 9. L'ouverture du Carême .....   | 415 |

#### **CHAPITRE III**

##### **LA PREMIÈRE PARTIE DU GRAND CARÊME**

|  |     |
|--|-----|
| 1. La première semaine .....                         | 419 |
| 2. Le Samedi de saint Théodore ou des Collyves ..... | 423 |
| 3. Le Dimanche de l'Orthodoxie .....                 | 426 |
| 4. La deuxième semaine .....                         | 434 |

|  |     |
|--|-----|
| 5. Le Deuxième Dimanche : saint Grégoire Palamas ..... | 437 |
| 6. La troisième semaine .....                          | 443 |

#### CHAPITRE IV

##### LA FÊTE DE LA CROIX ET LE SYMBOLISME DU CENTRE

|  |     |
|--|-----|
| 1. La célébration de la Croix .....                    | 446 |
| 2. Vénération de la Croix et ponctuation du temps..... | 449 |
| a/ La préparation à Pâques .....                       | 453 |
| b/ La Mi-Carême .....                                  | 456 |
| 3. La Croix cosmologique.....                          | 460 |
| 4. La crucifixion spirituelle.....                     | 467 |

#### CHAPITRE V

##### LA DEUXIÈME PARTIE DU CARÊME

|   |     |
|---|-----|
| 1. Dimanches de saint Jean Climaque et de sainte Marie L'Égyptienne ..... | 472 |
| a/ Saint Jean Climaque.....   | 474 |
| b/ Sainte Marie l'Égyptienne .....  | 476 |
| 2. La cinquième semaine.....  | 480 |
| 3. Le Grand Canon de saint André de Crète .....                           | 483 |
| 4. L'hymne Acahiste .....   | 489 |
| 5. La sixième semaine.....  | 498 |
| 6. La clôture du Carême.....  | 506 |

#### CONCLUSION

|   |     |
|---|-----|
| Le caractère mystagogique du temps liturgique ..... | 511 |
|---|-----|

#### BIBLIOGRAPHIE

|  |     |
|--|-----|
| 1. Sources.....                                  | 517 |
| 2. Typika .....                                  | 518 |
| 3. Manuels et bibliographies.....                | 520 |
| 4. Études générales.....                         | 520 |
| 5. Études sur le Triode et le Grand Carême ..... | 541 |
| 6. Liturgie des Présanctifiés .....              | 547 |
| 7. Études sur la Grande Semaine .....            | 549 |
| GLOSSAIRE .....                                  | 553 |
| TABLE DES MATIÈRES.....                          | 559 |