

THOMAS ŠPIDLIK SJ

Roma, Institutum Orientale

## LA PRIÈRE EN L'ÉGLISE D'ORIENT

„La prière est la vivification de l'esprit, en quelque sorte sa divinisation”, écrit Théophane le Reclus, auteur de la spiritualité russe (+ 1894)<sup>1</sup>. Pour allumer le feu, il faut de l'air. Pour allumer le feu intérieur, il faut la prière, car la prière est comme l'air spirituel pour le coeur<sup>2</sup>. Par son rôle de vivification de l'esprit la prière résume en elle, pour ainsi dire, toute la vie spirituelle. „La prière est tout, elle résume tout: la foi, la vie selon, le salut... Il serait à souhaiter que quelqu'un recueillît les prières composées par les saints Pères; ce recueil serait un véritable manuel de salut. Celui qui sait prier, celui là est déjà sauvé”<sup>3</sup>.

Puisque la prière est l'expression de la vie spirituelle, de toute vie spirituelle, on peut l'appeler la „respiration de l'esprit”. „Comme pendant le phénomène de la respiration les poumons se dilatent et attirent les éléments vivifiants de l'air, ainsi pendant la prière les profondeurs de notre coeur s'ouvrent et se dilatent et notre esprit s'élève vers Dieu pour recevoir le don qui lui permet de s'unir à lui. Et comme l'oxygène reçu par le sang est ensuite transporté dans le corps entier pour le vivifier, ainsi le don reçu de Dieu pénètre tout ce qui est en nous et vivifie tout notre intérieur”<sup>4</sup>.

Les moines de jadis appelaient la prière la divine philosophie, la „science des sciences”<sup>5</sup>. La philosophie fut toujours à la recherche du dernier fondement, de la raison d'être de tout ce qui existe. Pour les chrétiens, c'est le Père, vers lequel nous conduit l'Esprit par les Fils<sup>6</sup>. Parce qu'il est une Personne (et non pas une „loi du monde”), son approche suppose un dialogue, c'est-à-dire la prière.

### QUI PRIONS-NOUS?

Selon l'antique règle liturgique la prière s'adresse au Père par le Fils en l'Esprit. Dans l'oraison, dit Origène, l'âme est conduite par l'Esprit<sup>7</sup>, elle prie

<sup>1</sup> *Načertanie christianskogo npravoučeniija* (Aperçu de la morale chrétienne), Moskva, 1895, p. 407; cfr T. Špidlik, *La doctrine spirituelle de Théophane le Reclus. Le Coeur et l'Esprit*, OCA 172, Roma 1965, p. 239.

<sup>2</sup> *Pišma o duchovnoj žizni* (Lettres au sujet de la vie spirituelle), Moskva 1903, p. 122.

<sup>3</sup> *Načertanie*, p. 411.

<sup>4</sup> *Ibid.*, p. 406.

<sup>5</sup> *Id.*, *Čto jest duchovnaja žizn'* (Qu'est-ce que la vie spirituelle), Moskva 1897, p. 56.

<sup>6</sup> Cf. S. Basile, *De Spiritu Sancto*, 16, PG 32, 137b; Sch 17(1968), p. 382.

<sup>7</sup> *Contra Celsum* VII, 44, GCS 2, p. 196, 3.

„en l'Esprit" <sup>8</sup>. Il s'agit donc d'une sorte d'„inspiration", car l'Esprit prie en nous; c'est seulement ainsi que nous savons ce que nous devons demander et que notre voix arrive à Dieu <sup>9</sup>. Dans ce sens, chaque prière contient une épiclese implicite. Mais parce que la prière par excellence est la prière eucharistique, cette invocation est explicite dans les liturgies d'Orient <sup>10</sup>.

Notre prière est en outre une participation à la prière du Verbe du Dieu <sup>11</sup>. Origène pense qu'il ne faut pas prier le Christ mais par le Christ <sup>12</sup>. Plus tard seulement les invocations des „intermédiaires" deviendront plus fréquentes. Il n'est pas étonnant que les chrétiens aiment Jésus. Mais de quelle façon? Les liturgies anciennes le louent, remercient, adorent, implorent. L'accent de tendresse et de familiarité n'apparaît que discrètement au début; chez les martyrs, chez les pèlerins à Jérusalem, dans la poésie religieuse des Syriens <sup>13</sup>. Il y a cependant, même chez les Byzantins, un „office de très doux Jésus antérieur au Jubilus, dit de saint Bernard: Jesou glukútate" <sup>14</sup>.

Selon la belle expression d'Origène, le Verbe n'est pas seul dans la prière <sup>15</sup>. En langage moderne nous dirons que nous participons à la prière du „Christ mystique". Chomiakov exprime ainsi ce caractère ecclésial de l'oraison: „Personne ne peut se fier à sa prière personnelle. Quiconque prie demande l'intercession de toute l'Église. Prient pour nous les anges, les apôtres, les martyrs, les patriarches et celle qui est la plus grande de tous, la Mère de notre Seigneur. Cette union sainte constitue la vraie vie de l'Église" <sup>16</sup>.

Les liturgies orientales invoquent le Christ „avec la très pure et bienheureuse Vierge Marie Mère de Dieu, avec les anges et avec tous les saints" (conclusion des prières). Même si l'on invoque tel ou tel patron, on est toujours conscient que les saints sont „un avec le Christ" <sup>17</sup>.

Le culte de la Mère de Dieu a toujours été en honneur chez les chrétiens d'Orient et constitue même un des traits caractéristiques de leur spiritualité. Il ne suffit pas pour expliquer le fait de renvoyer superficiellement à la mentalité plus „sentimentale" des Orientaux; la raison est plus profonde et tient à ce que la dévotion à la Theotokos répond bien aux traits essentiels de la spiritualité orientale, surtout à son caractère eschatologique <sup>18</sup>. Sous cet aspect, Marie est l'eschaton, la dernière et pleine divinisation d'une personne humaine après le Christ. À cause de cette divinisation l'Église d'Orient attribue à Marie la theoprepés doxa, la gloire divine <sup>19</sup>; elle est comme „limite entre créé et l'incrée" <sup>20</sup>.

Quand Jésus révèle l'identité du Père et de Dieu, il situe cette révélation dans le mystère trinitaire. Le Fils et l'Esprit Saint sont un dans le Père qui est la source de tout bien. Les auteurs spirituels ont toujours préféré la façon „grecque", exprimée en formules trinitaires qui se résument en deux mouvements dont l'un est descendant: le Père nous créé par le Fils et nous sanc-

<sup>8</sup> *De oratione* 2, PG 11, 421cd.

<sup>9</sup> *Ibid.*

<sup>10</sup> S. Salaville, *Épiclese eucharistique*, Catholicisme 4(1956), 302—307.

<sup>11</sup> Origène, *De orat.* 10, PG 11, 445.

<sup>12</sup> *Ibid.*

<sup>13</sup> I. Hausherr, *Noms du Christ et voies d'oraison*, OCA 157, Roma 1960, p. 96 sv.

<sup>14</sup> Titre d'un article de S. Salaville, RAM 25(1949), p. 247—259.

<sup>15</sup> *De orat.* 11, PG 11, 448 sv.

<sup>16</sup> *Cerkov odna* (L'Église une), Prague 1867, p. 18.

<sup>17</sup> Joseph de Volokolamsk, *Prosvětitel* (Illuminateur), Kazaň 1857, p. 306 sv.

<sup>18</sup> T. Špidlik, *La pietà mariana nella Chiesa orientale dans: Maria, mistero di grazia*, a cura di E. Ancilli, Roma, Teresianum, 1974, p. 270—286.

<sup>19</sup> V. Lossky, *À l'image et à la ressemblance de Dieu*, Paris 1967, p. 206.

<sup>20</sup> *Ibid.*, p. 194 et 206.

tifie dans l'Esprit; l'autre est ascendant: nous rendons gloire au Père par le Fils dans l'Esprit Saint<sup>21</sup>. C'est la „voie royale” de notre déification, la formule traditionnelle de l'oraison<sup>22</sup>.

## LA PRIÈRE DE DEMANDE

Communication de l'esprit de l'homme avec l'Esprit de Dieu, la prière revêt d'abord deux aspects: une humble demande des dons du ciel et la disposition voulue de les recevoir. Selon Théophane le Reclus, la prière peut être comparée à des bras étendus pour implorer et recevoir<sup>23</sup>. C'est la définition de la prière donnée par saint Basile: la demande à Dieu des bien convenables<sup>24</sup>.

Quant à la question de savoir pourquoi nos prières ne sont pas toujours exaucées, les Pères savent bien que „Dieu n'exauce pas les pecheurs” (J 9, 31), les demandes formulées dans l'„ignorance” du vrai bien, causée par le péché. Des ombres de cette ignorance, pense Origène, persistent souvent même dans les prières des justes. Dans ce cas, l'Esprit Saint qui prie dans notre coeur formule, pour ainsi dire, une demande plus élevée que celle qui vient de la conscience humaine. La prière de l'Esprit qui est aussi notre prière, dans le secret de notre coeur, est toujours exaucée<sup>25</sup>.

Priant en l'Esprit, l'Église ne craint pas dans la liturgie de présenter à Dieu „tous les besoins” des fidèles. Cependant une demande est répétée souvent et avec insistance dans les oraisons des chrétiens d'Orient: le Kyrie eleison, la demande de la remission des péchés. Car ici, dit Jean Chrysostome, on accomplit la volonté divine, et par conséquent on est sûr d'être exaucé<sup>26</sup>.

## L'ASCENSION DE L'INTELLIGENCE ET DU COEUR VERS DIEU

La définition classique de la prière: une élévation de l'esprit vers Dieu, que nous a transmise Jean Damascène<sup>27</sup>, semble au premier abord platonicienne et intellectualiste. Pour éviter ce danger, il a fallu expliquer, adapter le nous, organe par excellence de cette élévation, ou le substituer par le coeur (k a r d í a, s e r d c e), pour unir les deux termes: l'élévation de l'intelligence et du coeur à Dieu<sup>28</sup>.

Maints auteurs orientaux prennent le coeur comme emblème pour se distinguer de l'Occident „rationaliste” qui semble oublier que c'est le coeur qui est le point de contact entre l'homme et Dieu<sup>29</sup>. La vieille définition platonicienne cache toujours un danger, car elle semble insinuer une certaine partialité dans notre relation à Dieu, car le nous est seulement une de nos facultés, quoique suprême. Au contraire le coeur, dit Théophane, en conformité au langage de l'Écriture, „maintient l'énergie de toutes les forces de l'âme et du corps”<sup>30</sup>.

<sup>21</sup> Cfr la note 6.

<sup>22</sup> M. Lot-Borodine, dans RHR 106(1933), p. 35.

<sup>23</sup> *Písma k razným licam* (Lettres à plusieurs personnes), Moskva 1892, p. 460 sv.

<sup>24</sup> *Hom. in mart. Julittam* 3, PG 31, 244a.

<sup>25</sup> Origène, *De orat.* 2, PG 11, 421.

<sup>26</sup> *Expos. in Ps. 4, 4*, PG 55, 44 sv.

<sup>27</sup> *De fide orthodoxa* 3, 24, PG 94, 1089c.

<sup>28</sup> T. Špidlik, *La doctrine spirituelle de Théophane le Reclus*, op. cit., p. 343.

<sup>29</sup> *Ibid.*, p. 292.

<sup>30</sup> *Čto jest duchovnaja žizň*, op. cyt., p. 25 sv.

Principe de l'unité de la personne humaine le coeur donne aussi une stabilité des moments successifs de la vie. L'idéal du chrétien d'Orient fut toujours „l'état de prière” (k a t a s t a s i s), c'est-à-dire une disposition habituelle qui de quelque façon mérite le nom de prière par elle-même, en dehors des actes qu'elle produit plus ou moins fréquemment. Cet état de prière est en même temps l'état de toute la vie spirituelle, une disposition stable du coeur<sup>31</sup>. Si l'on insiste pour savoir comment l'homme peut connaître son coeur, les auteurs répondent: parce qu'il a, selon le degré de sa limpidité, une intuition directe de soi<sup>32</sup>. Alors l'infaillibilité et l'utilité des „sentiments du coeur” pour la prière dépendra de la pureté et de la sainteté de l'homme<sup>33</sup>

## LES DEGRÉS DE L'ORAISON

Parce qu'elle est l'élévation du coeur, toutes les forces et les facultés de l'homme entrent en action dans la prière. Suivant que tel ou tel élément est mis en évidence, on peut parler de divers degrés d'oraison. Dans ses *Lettres sur la vie spirituelle*<sup>34</sup> Théophane trace un tableau traditionnel de ces divers degrés qui répond à la structure du composé humain:

- a. la prière corporelle ou vocale (telesnaja, molitvoslovnaja);
- b. la prière mentale (umnaja);
- c. la prière de l'intelligence et du coeur ou seulement du coeur, du sentiment (umnoserdečnaja, serdečnaja, čustva);
- d. la prière spirituelle ou la contemplation (duhovnaja, sozercatel'naja).

### La prière vocale

Elle consiste à lire, à réciter les textes, à participer aux offices liturgiques. Les prières vocales sont les échelons qui permettent d'atteindre le plan de la prière en esprit. Il est impossible, écrit Théophane, de dire à un débutant: „Prie seul!”. C'est comme si en s'adressant à un étranger (de la Russie) on lui dirait: „parle russe”, sans qu'il ait étudié cette langue. Il faut apprendre à prier, il faut acquérir l'habitude de la prière<sup>35</sup>. „Il ne faut pas les (prières vocales) arrêter qu'au moment où le sentiment particulier vient dominer l'âme; alors il faut mettre le manuel de prière de côté et laisser l'âme exhiler sa prière personnelle”<sup>36</sup>. Si la récitation d'une prière reste inachevée parce que la méditation s'est glissée en cours, dans cette prière Marthe s'attriste, mais Marie se réjouit<sup>37</sup>.

Les conseils de Théophane portent que sur la prière privée et ils ne concernent pas les officies récités en commun à l'église. On trouve de belles pages en Orient sur le caractère ecclésial de la prière publique, de son aspect sacramental. S. Bulgakov parle du „réalisme des rites orientaux”<sup>38</sup>, B. Bobrinskij de leur „caractère eucharistique” de sorte que dans les églises à Noël Jésus vraiment naît et à Pâques vraiment meurt et ressuscite<sup>39</sup>.

<sup>31</sup> T. Špidlik, *La doctrine spirituelle de Théophane de Reclus*, op. cit., p. 288 sv.

<sup>32</sup> T. Špidlik, *La spiritualité de l'Orient chrétien*, OCA 206, Roma 1978, p. 326.

<sup>33</sup> T. Špidlik, *La doctrine spirituelle de Théophane de Reclus*, op. cit., p. 94 sv.

<sup>34</sup> *Pišma o duchovnoj žizni*, op. cit., p. 180 sv.

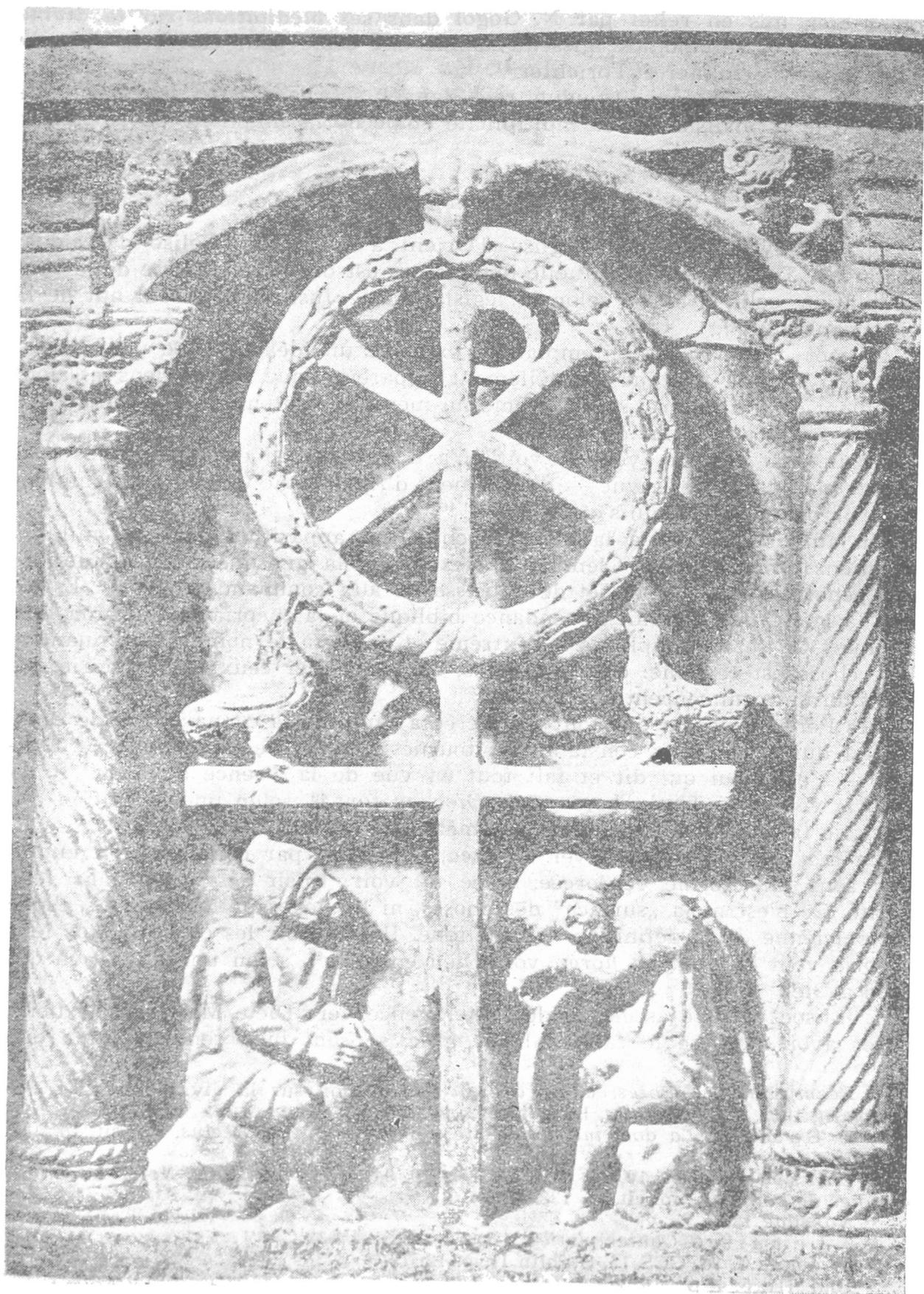
<sup>35</sup> Ibid., p. 126.

<sup>36</sup> *Pišma k raznym licam*, op. cit., p. 333.

<sup>37</sup> *Čto jest duchovnaja žizn*, op. cit., p. 253 sv.

<sup>38</sup> *The Orthodox Church*, London, 1934, p. 150.

<sup>39</sup> Dans S. Verchovskoj, *Pravoslavie v žizni* (L'Orthodoxie dans la vie), New York 1953, p. 244 sv.



Tryumf Chrystusa (Zmartwychwstanie), fragment sarkofagu, Rzym — Muzeum Lateraneńskie

Le caractère instructif et éducatif de la prière publique est particulièrement bien mis en relief par N. Gogol dans ses *Méditations sur la divine liturgie* <sup>40</sup>. Les cérémonies agissent comme une école pour élever le goût du chrétien, le discipliner et l'orienter <sup>41</sup>.

Toutesfois on reconnaît qu'un réel danger se cache dans les offices de l'Église: le formalisme <sup>42</sup>. La multiplicité empêche la simplicité de la „prière pure” <sup>43</sup>.

### La contemplation

On a souvent comparé l'Église d'Orient à Marie et l'Église d'Occident à Marthe. Toute la vie spirituelle des moines est ordonnée en vue de la contemplation, celle-ci étant, selon la législation de Justinien, le seul but de la vie monastique <sup>44</sup>.

Le mot *theoria*, contemplation, exprime un idéal, reflète une mentalité. Son origine grecque est tellement apparente que les Syriens essaient rarement de le traduire; saint Jérôme lui-même se contentera de le transcrire dans la traduction latine d'Origène <sup>45</sup>.

Le lien de ce mot avec le „voir” n'a d'ailleurs pas échappé: „nous tous qui avons l'usage de la vue — dit Clément d'Alexandrie — nous contemplons (*theoroumen*) ce qui s'offre à elle” <sup>46</sup>.

Un autre terme fit à la même époque son apparition dans les milieux chrétiens: *gnosis*. Selon Clément d'Alexandrie, la gnose est „cette lumière qui pénètre l'âme par l'effet de l'obéissance aux commandements” <sup>47</sup>. Est-ce que la gnose prolongerait la tendance biblique et la *theoria* la tradition hellénique? Ce serait simplifier à l'extrême et faire fi de nombreuses nuances. Une chose est certaine: chez les Pères, en particulier ceux d'Alexandrie, les deux termes commencent à fusionner.

Les Pères déclarent que tout a été créé à cause de la connaissance de Dieu. „Celui qui a ses yeux constamment tournés vers le Seigneur — écrit Éva-gre — c'est celui qui dit et fait tout en vue de la science de Dieu” <sup>48</sup>. La *theoria* veut dire *Theòn horân voir Dieu en tout* <sup>49</sup>, selon une définition qui suit une fausse étymologie, mais elle-même est excellente.

Le mot *theoria* doit dériver de *thea*, vision, et par conséquent il exprime, sous une forme renforcée, l'idée de voir, saisir les êtres dans leur vérité. Ce n'est ni la „surface” des choses, ni le „logos philosophique”, l'idée platonicienne ou la définition aristotélique. Il faut voir les choses „dans leur *theoria* veut dire *Theòn horân voir Dieu en tout* <sup>49</sup>, selon une définition qui tend à Dieu” <sup>50</sup>.

L'oraison est une ascension de l'intelligence vers Dieu. Mais les chrétiens, après avoir dépassé le rationalisme grec, se sont bien rendu compte que

<sup>40</sup> *Razmyšlenija o Božestvennoj liturgii* (Méditation sur la divine liturgie), Petersbourg 1902, p. 70; trad. fr. Bruges 1952, p. 116 sv.

<sup>41</sup> T. Špidlik, *La doctrine spirituelle de Théophane le Reclus*, op. cit., p. 182.

<sup>42</sup> Ibid.

<sup>43</sup> Cassien, *Collat.* 10, 13, SCH 54(1958), p. 94; I. Hausherr, *Noms du Christ et voies de l'oraison*, op. cit., p. 138.

<sup>44</sup> *Novellae* 133.

<sup>45</sup> J. Lemaître, *Contemplation...*, DS 2, 2, col. 1763.

<sup>46</sup> *Stromata* I, 16, GCS 15, Stählin II, p. 12, 13.

<sup>47</sup> Ibid. III, 5, 4, p. 216, 20.

<sup>48</sup> *In Ps.* 24, 16, PG 12, 1272c.

<sup>49</sup> Calliste Cataphygiotes, *De vita contemplativa* 2 et 19, PG 147, 836b et 859b.

<sup>50</sup> Maxime Conf., *Ad Thalassium* q. 32, PG 90, 372c.

„l'intellect ne pourra avancer ni accomplir cette belle migrations..., s'il n'a pas corrigé l'intérieur<sup>51</sup>. Il a besoin d'une purification radicale, qui est la pénitence chrétienne, la vie en Christ qui résume toutes les vertus, surtout la charité. Dans le vocabulaire simple toute cette purification se résume dans le mot *praxis*. C'est donc elle qui est la condition indispensable de la *theoria*.

Les formules devenues classiques dès le temps d'Origène sont de deux sortes: 1. „Pas de *praxis* sans *theoria* ni de *theoria* sans *praxis*”<sup>52</sup>; 2. „C'est par la *praxis* qu'on s'élève à la *theoria*”<sup>53</sup>. Ce deuxième axiome sera en quelque sorte proposé comme devise par les maîtres spirituels.

On li aussi en grand nombre des expressions équivalentes: les vertus conduisent à la connaissance, la connaissance passe par l'osservance des commandements, „d'une conduite conforme à la crainte de Dieu naît la science spirituelle”<sup>54</sup>, pas de vraie connaissance sans amour.

L'Orient chrétien est toujours resé fidèle à cette idée que l'amour et la connaissance sont étroitement liés. „Elle est prophétique — écrit B. Vyšeslavcev — pour tout intellectualisme récent cette expression de Léonard de Vinci: Un grand amour est fils d'une grande connaissance. Nous, chrétiens de l'Orient, pouvons dire le contraire: Une grande connaissance est fille d'un grand amour”<sup>55</sup>. L'exclamation qui précède, dans le rite byzantin, la récitation du Credo dit: „Aimons-nous les uns les autres afin de pouvoir confesser unanimement... je crois en un seul Dieu Père...”.

## LA NAISSANCE DE LA MYSTIQUE

La vision de Dieu, au sens chrétien, nous introduit dans le mystère de la Sainte Trinité. Pour Évagre, la *theologia* est le degré supérieur de la vie spirituelle où ce mystère sublime est vécu et contemplé: „la contemplation de la sainte Trinité”<sup>56</sup>. Pour être objet de notre contemplation Dieu doit en quelque manière sortir de soi, manifester sa „gloire”. Mais le problème qui se pose aux âmes profondément religieuses, est celui-ci: l'homme, de sa part, ne doit-il pas en quelque façon sortir lui aussi pour aller à la rencontre de Dieu? C'est le problème de l'extase, la „sortie de soi”. Si ce terme est entré dans le langage des contemplatifs, c'est parce qu'il exprime certaine expérience spirituelle. Pas de contemplation sans amour. Or l'amour est une force extatique.

Grégoire de Nysse distingue trois degrés de l'ascension vers Dieu: 1. dans la lumière (*dià phôtós*), c'est le temps de la purification; 2. par la nuée (*dià nephélès*), l'entrée dans la contemplation des intelligibles; 3. dans la ténèbre (*en gnóphô*): un dernier échelon de la connaissance intellectuelle est gravi, alors l'âme prend une autre voie, celle de l'amour, les „ailes de l'amour”. C'est donc une vraie *ex-stasis*, sortie de l'état intellectuel. En éprouvant un ardent désir de Dieu on acquiert une nouvelle connaissance de Dieu-Charité par moyen de la charité. L'amour devient ainsi connaissance<sup>57</sup>.

<sup>51</sup> Évagre, *Practicos* 61, SCh 171, p. 643.

<sup>52</sup> *In Lucam* fragm. 39, GCS 9, Rauer, p. 252, 2.

<sup>53</sup> *In Luc. hom.* 1, *ibid.*, p. 9—10.

<sup>54</sup> Isaac de Ninive, *De perfectione religiosa*, éd. syriaque de P. Bedjan, Paris-Leipzig 1909, p. 320.

<sup>55</sup> *Serdce v christianskoj i indijskoj mystike* (Le coeur dans la mystique chrétienne et indienne), Paris 1929, p. 26.

<sup>56</sup> *Practicos*, Prol., SCh 171, p. 501 et 674.

<sup>57</sup> Grégoire de Nysse expose sa division dans la 11 homélie sur le Cantique (PG 44, 1000cd) et la développe dans la Vie de Moïse; cf. J. Daniélu, *Mystique*

Voilà comment, du point de vue plutôt psychologique, explique Théophane le Reclus les diverses extases. La perfection consiste dans une harmonieuse coopération de toutes les parties qui composent l'homme: le corps, l'âme et l'Esprit. Il est contre nature qu'une partie inférieure, le corps par exemple, prévale tant que les parties supérieures se taisent, l'inverse est au contraire louable. C'est ce qui arrive dans les extases à différents degrés <sup>58</sup>.

La première extase est, selon la définition de la prière donnée par Nil, „un ravissement de l'esprit et une totale extase hors du sensible” <sup>59</sup>. En ce qui concerne l'intelligence, elle peut, dans le deuxième degré de l'extase, oublier tout ce qui n'est pas Dieu, c'est l'attitude de l'âme parfaitement détachée des distractions.

L'extase évagrienne est plus radicale, elle résulte de la théologie apophasique, négative: c'est une „ignorance infinie” de toutes les notions partielles, des concepts, c'est l'état de „pure intellectualité”. Mais l'intellect ne sort pas hors de soi, il „reflète la lumière de la Sainte Trinité” en soi. C'est la mystique de la lumière” <sup>60</sup>.

La mystique de Grégoire de Nysse est, au contraire, la „mystique de la ténèbre” <sup>61</sup>, celle de l'amour, hors de l'intelligence. Dans le schéma de Théophane le Reclus on devrait supposer encore un dernier degré de l'extase: une suspension de toutes les facultés de l'âme et l'activité de la seule force de l'Esprit. Mais à quel état psychologique cela répond-il? C'est peut-être cet état qu'on appelle le „sommeil vigilant” <sup>62</sup>. Dans le sommeil ordinaire l'âme est arrachée à elle-même et elle est soumise aux rêves. Le sommeil mystique soumet l'âme à la souveraine réalité de la présence de l'Esprit Saint. C'est en même temps comme un réveil parce que l'âme est placée devant l'unique vraie réalité <sup>63</sup>.

## LES ICONES

Il est à peine besoin de montrer combien a été soulignée dans la littérature mystique ce principe communément admis: „Fermez vos sens, élevez le regard de votre esprit..., c'est la seule manière de voir Dieu” <sup>64</sup>. Cependant plus justes sont les textes où, au lieu de „se débarrasser des sens”, il est plutôt conseillé de „supasser les sens”, de „ne pas s'arrêter aux sens” <sup>65</sup>. La distance que les platoniciens mettent entre l'esprit et la sensation se réduit considérablement chez les Pères. Contrairement à l'intellectualisme alexandrin, la dévotion populaire s'attache aux images et même Origène confesse clairement que maintenant, pour atteindre le mystère, nous devons passer par la médiation de l'image <sup>66</sup>.

La réalité matérielle de ce monde est distraction pour un pécheur. Mais

---

de la ténèbre chez Grégoire de Nysse, DS 2, 2, col. 1872 sv.; J. Lemaitre, *Contemplation...*, ibid., col. 1862 sv.

<sup>58</sup> Théophane le Reclus, *Pisma o duchovnoj žizni*, op. cit., p. 251.

<sup>59</sup> *Ad Magnam* 27, PG 79, 1004a.

<sup>60</sup> I. Hausherr, „Ignorance infinie”, OCP 2(1936), p. 351 sv.; *Hésychasme et prière*, OCA 176, Roma 1966, p. 38—49; *Ignorance infinie ou science infinie?*, OCP 25(1959), p. 44—45; OCA 176, p. 238—246.

<sup>61</sup> J. Lemaitre, *Contemplation...*, DS 2, 2, col. 1862 sv.

<sup>62</sup> Ibid., col. 1879; H. Lewy, *Sobria ebrietas*, Giessen 1929.

<sup>63</sup> Grégoire de Nysse, *In Cant.* 11, PG 44, 996ad.

<sup>64</sup> Origène, *Contra Celsum* VII, 36, PG 11, 1472a.

<sup>65</sup> H. Crouzel, *Origène et la „connaissance mystique”*, Bruges 1960, p. 273 sv.

<sup>66</sup> Ibid., p. 262 sv.

une fois sa vue spirituelle illuminée par la foi, une fois son regard purifié par le renoncement aux choses visibles, le gnostique retourne à ce bienheureux état primitif où tout ce qui l'environne n'est plus pour lui une séduction dangereuse, mais une voix qui lui parle du Créateur<sup>67</sup>. Tel est le but de l'iconographie orientale: déchiffrer le sens des formes visibles qui tombent sous les yeux, pour en saisir le sens divin.

Les icônes occupent dans la spiritualité orientale une place de choix; elles constituent l'iconostase, on les porte en procession et avec elles on bénit les assistants; les maisons privées ont un petit sanctuaire dit „l'angle de beauté” (k r a s n y j u g o l). On peint des „icônes de famille”<sup>68</sup>.

Liée intimement à l'économie du salut, l'image sacrée met en relief les deux aspects principaux de l'oeuvre rédemptrice du Christ: la prédication de la vérité et la communication de la grâce de Dieu. „L'icône est une des manifestations de la Tradition sacrée de l'Église — écrit l'Ouspensky — au même titre que la tradition écrite et la tradition orale”<sup>69</sup>. Comme prédication de la vérité divine l'icône possède la force „dynamique” des paroles de Dieu: la grâce se communique aux hommes au moyen de l'image sacrée<sup>70</sup>. Par conséquent on vénère les icônes et on les contemple comme la manifestation de la gloire de Dieu.

## LA PRIÈRE INCESSANTE

Priez sans cesse (1 Th 5, 17)... „Il ne nous a pas été prescrit — dit Évagre — de travailler, de veiller et de jeûner constamment, tandis que c'est pour nous une loi de prier sans cesse”<sup>71</sup> parce que l'intellect „est naturellement fait pour prier”<sup>72</sup>. Maxime le Confesseur ajoute, en plein accord avec tous les autres spirituels d'Orient, que „la sainte Écriture ne commande rien d'impossible”<sup>73</sup>. Néanmoins les spirituels se sont séparés dans l'interprétation des deux mots *prier et toujours*.

Les *messaliens* ont pris le commandement plus à la lettre: prier, c'est dire des prières, et toujours, c'est refuser toute oeuvre profane et surtout le travail manuel<sup>74</sup>.

Les *acémètes* croyaient réaliser l'oraison perpétuelle par collaboration, par roulement de la communauté, par la succession des offices des divers groupes des moines, de manière que la prière n'était jamais interrompue entre les murs du couvent<sup>75</sup>. C'est pourquoi les gens du voisinage les appelèrent „acémètes”: ceux qui ne dorment pas<sup>76</sup>.

Cependant la solution classique du problème se lit chez Origène: „Celui-là

<sup>67</sup> T. Špidlik, *La sophiologie de S. Basile*, OCA, 164, Roma 1961, p. 225.

<sup>68</sup> T. Špidlik, *La preghiera presso i popoli slavi*, dans *La preghiera*, éd. R. Boccassino, t. 2, Milano 1967, p. 787—817.

<sup>69</sup> *Essai sur la théologie de l'icône dans l'Église orthodoxe*, I, Paris 1960, p. 10.

<sup>70</sup> *Ibid.*, p. 11.

<sup>71</sup> Évagre, *Le traité pratique* 49, SC 171, p. 611.

<sup>72</sup> *Ibid.*, p. 613.

<sup>73</sup> *Liber asceticus* 25, PG 90, 929d, 932a.

<sup>74</sup> Pour s'opposer à des utopies de ce genre Augustin a écrit lui aussi un *De opere monachorum* (PL 40, 547—582); cf. G. Folliet, *Des moines euchites à Carthage en 400—401*, *Studia Patristica* 2, (TU 64), Berlin 1957, p. 386—399.

<sup>75</sup> Ce principe est celui de l'„adoration perpétuelle” et du „rosaire perpétuel” connus en Occident aux temps récents.

<sup>76</sup> Cfr. V. Grumel, *Acémètes*, DS 1(1937), col. 169—175; T. Špidlik, *Acémètes*, DIP 1(1974), col. 88.

prie sans cesse qui unit la prière aux oeuvres nécessaires et les oeuvres à la prière. Ainsi seulement nous pouvons considérer comme réalisable le précepte de prier sans cesse. Il consiste à envisager toute la vie du saint comme une grande prière, dont ce que nous avons coutume de nommer prière n'est qu'une partie" 77.

Cette doctrine du plus grand d'entre les exégètes de langue grecque deviendra celle du plus grand des latins. Augustin 78, et du premier entre les Syriens, Aphraate 79.

Alors se posa le problème: quelle relation doit exister entre la prière explicite et les oeuvres? Origène pense qu'il suffit de „prier" trois fois par jour 80. Alexandre, fondateur des acémètes, créa vingt-quatre exercices quotidiens pour répondre aux vingt-quatre heures de la journée 81. Plus tard s'est développée la discipline des sept heures canoniales. Mais presque chaque saint a organisé à son gré les temps de sa prière 82.

Pourquoi ce flottement? La solution „classique" fait des „oeuvres" une „prière". Mais elle suppose qu'on travaille dans une bonne disposition intérieure, avec une „diáthesis agathé" 83. Cette bonne disposition naît et se nourrit dans la contemplation, dans les prières explicites. C'est pourquoi les moines ont toujours cherché à augmenter leur pratique de la prière. Mais leur but se résume dans cette expression de Cassien: *orationis status* 84, un état de prière. La continuité des actes de prière produit bientôt une fatigue et des distractions. Au contraire la vie est un état, une katástasis, une disposition habituelle du coeur 85. Il faut donc donner au coeur une telle disposition habituelle qui, de quelque façon, mérit le nom de prière par elle-même, en dehors des actes qu'elle produit plus ou moins fréquemment.

### La pratique des oraisons jaculatoires

On ne parvient pas d'emblée à l'oraison incessante. Il faut commencer par être fidèle aux prières vocales et bien les réciter. Théophane le Reclus parle souvent de la „règle de prière" que tout bon chrétien établit avec son père spirituel et, en outre, il y ajoutera d'autres oraisons, celles que lui suggéreront des besoins particuliers ou l'inspiration de son coeur 86.

On lit dans la traduction russe du *Combat spirituel* 87, que c'est pour éviter les distractions que les Pères ont inventé les oraisons jaculatoires. Cassien en parle et dit qu'elles étaient en usage en Égypte. Elles le furent également sur le Sinai, en Palestine, en Syrie et dans tout le monde chrétien 88. La marque habituelle de ces prières est leur brièveté et simplicité, rumination continue („mediter") 89. D'abord nous constatons une grande variété de ces formules chez les ascètes. Mais, avec le temps, on commence à en favoriser

77 *De oratione* 12, PG 11, 452.

78 *De haeresibus* 57, PL 42, 40.

79 *Demonstr.* IV, 14—17.

80 *De orat.* 12, PG 11, 452cd.

81 Cf. V. Grumel, dans DS 1(1937), col. 172.

82 Cf. *Vie de S. Macrine*. Introd. d. P. Marval, Sch 178 (1971), p. 68 sv.

83 Cfr. *La sophiologie de S. Basile*, op. cit., p. 49; cf. p. 329.

84 *Collat.* 10, 14, Sch 54 (1958), p. 95.

85 Cf. p. 108.

86 Cf. *Théophane le Reclus*, p. 276 sv.

87 De Lorenzo Scupoli, adapté par Nicodème l'Agiorite en grec.

88 *Nevidimaja braň (Le combat invisible)*, Moscou 1892, p. 198 sv.

89 Cf. H. Bacht, „*Meditari*" in den ältesten Mönchsquellen, Geist und Leben 28 (1955), p. 360—373.

certaines (par exemple le verset 2 du Ps 69: „O Dieu venez à mon aide, Seigneur, hâtez-vous de me secourir”) <sup>90</sup>, et, à la fin, on commence à exclure d'autres formules libres au profit d'une seule: la „prière à Jésus” <sup>91</sup>.

### La prière à Jésus

Elle est généralement dite „prière de Jésus”, ce qui est la traduction littérale du russe molitva Jisusova, lui-même équivalent du grec „euchè Jesou” (où le nom „Jesou” est un génitif objectif). Elle s'exprime depuis plusieurs siècles de la manière suivante: „Seigneur Jésus-Christ, Fils de Dieu, aie pitié de moi” („pécheur” — ajoutent les Russes). On a appelé cette prière le „coeur de l'Orthodoxie” <sup>92</sup>, „une pratique qui, tout en remontant à l'antiquité la plus haute, demeure aujourd'hui très vivante dans l'Orient chrétien” <sup>93</sup>.

Les moines byzantins et russes associent la prière à Jésus à l'usage d'un rosaire (*kombólogion*, *komboskoinon*, *lestovka*, *vervitsa*, *tchotki*); celui-ci aide à compter les invocations et les inclinations qui les accompagnent <sup>94</sup>.

Jusqu'au milieu du onzième siècle, cette prière n'a pas connu une diffusion comparable à celle qui apparaît au quatorzième, divers auteurs, admis ou non admis dans la Philocalie, célèbrent à l'envi ses excellences <sup>95</sup>. Théophane le Reclus, comme d'autres, reprend l'enseignement de l'abbé Philémon <sup>96</sup>: „invoque le Seigneur avec élan: *Seigneur Jésus-Christ, Fils de Dieu, aie pitié de moi pécheur ou pécheresse!* Fais cela sans désespérer, à l'église, chez toi, sur la route pendant le travail et pendant ton repas, sur ta couche; en un mot, dès le moment que tu ouvres les yeux jusqu'à celui où tu les fermes; cela correspondra exactement à exposer quelque chose au soleil parce que cela signifie se tenir devant la face du Seigneur qui est le soleil du monde spirituel” <sup>97</sup>.

#### *Trois étapes dans la prière à Jésus*

Conformément à ce qu'on dit sur l'oraison en général <sup>98</sup> on distingue les trois étapes de la prière vocale, mentale et du coeur <sup>99</sup>. La récitation vocale possède indubitablement une valeur; de même la pratique des prières courtes et fréquentes <sup>100</sup>. Seulement Théophane le Reclus a eu raison de s'opposer à ceux qui voulaient attribuer à cette prière une vertu presque sacramentelle, qui croyaient avoir trouvé en elle un „talisman” <sup>101</sup>.

Quant au contenu, plusieurs auteurs depuis le XIV<sup>e</sup> siècle célébré à l'envi la supériorité de la formule et mis en évidence toutes ses vertus <sup>102</sup>. Mais on peut mettre l'accent sur le premier ou sur le deuxième élément de la prière.

<sup>90</sup> Cf. Cassien, *Collat.* 10, PL 49, 832d SCh 54 (1958), p. 87; I. Hausherr, *Noms du Christ et voies d'oraison*, OCA 157, Roma 1960, p. 187 sv; *Théophane le Reclus*, p. 278.

<sup>91</sup> Cf. I. Hausherr, *Noms du Christ*, p. 209.

<sup>92</sup> N. Crainic, *Das Jesusgebet*, article traduit du roumain par W. Biemel, *Zeitschrift für Kirchengeschichte* 60 (1941), p. 341—353.

<sup>93</sup> Un moine de l'Église d'Orient, *La prière de Jésus. Sa genèse et son développement dans la tradition religieuse byzantino-slave*, 3<sup>e</sup> éd. Chevetogne, 1963, p. 7.

<sup>94</sup> Cf. Un moine..., op. cit., p. 68 sv.

<sup>95</sup> I. Hausherr, *Noms du Christ*, p. 276.

<sup>96</sup> *Ibid.*, p. 239 sv.

<sup>97</sup> *Písma o duchovnoj žizni* (Lettres sur la vie spirituelle), Moscou 1892, p. 63.

<sup>98</sup> Cf. p. 298.

<sup>99</sup> Cf. S. Boulgakov, *L'Orthodoxie*, Paris 1932, p. 206 sv.

<sup>100</sup> Cf. p. 305.

<sup>101</sup> Cf. Théophane le Reclus, p. 289 sv.

<sup>102</sup> Cf. I. Hausherr, *Noms du Christ*, p. 276 sv.

Dans ce dernier cas, la prière à Jésus est une des nombreuses prières cataniques, en vogue dans le milieu monastique qui cultivait le *penthos*<sup>103</sup>. Les auteurs plus récents veulent plutôt insister sur le premier élément: la force spéciale du nom du Seigneur. Mais il est mieux de ne pas les séparer l'un de l'autre: l'adoration et la componction, la vision de l'abîme entre le divin et l'humain et, en même temps, ce qui le dépasse, la miséricorde du Dieu-Homme<sup>104</sup>.

Enfin l'étape du coeur: „Prends l'habitude — écrit Théophane le Reclus — de prier par l'esprit dans le coeur: Seigneur Jésus, Fils de Dieu, aie pitié de moi! Lorsque tu auras appris à faire comme il faut cette prière, ou mieux, lorsqu'elle t'aura introduit dans le coeur, elle t'aura conduit au but désiré car elle unira ton esprit avec ton coeur, elle mettra un terme au désordre de tes pensées et elle te donnera la force de diriger les mouvements de ton âme”<sup>105</sup>.

#### *La méthode „psycho-physique”, „scientifique”*

Le but de cette prière est de créer et renforcer un certain état du coeur. Les hésychastes athonites voulaient aider ce procès d'assimilation intérieure par une technique psycho-somatique. Son plus ancien théoricien connu est le moine Nicéphore (2<sup>e</sup> moitié du XIII<sup>e</sup> siècle)<sup>106</sup>. Une préparation morale est supposée: une conscience pure, *l'amerimnia*<sup>107</sup>. Ensuite sont requises des conditions extérieures: une cellule close, la position assise sur un siège bas, on appuie la barbe sur la poitrine „tournant l'oeil corporel avec tout l'esprit sur le milieu du ventre, autrement dit le nombril”<sup>108</sup>.

L'exercice même comprend un ralentissement réglé de la respiration (plus tard on dira qu'il faut synchroniser la répétition de la formule avec le rythme ralenti de la respiration), une exploration mentale du moi viscéral à la recherche du lieu du coeur et l'invocation persévérante de Jésus.

Pénible et pleine de ténèbres au début, l'unification de l'esprit unie à la prière produit bientôt joie, délices ineffables, invincibilité aux attaques de l'ennemi, amour croissant de Dieu, une grande lumière (appelée plus tard „thaborique”)<sup>109</sup>.

C'est par les Récits sincères d'un pèlerin à son père spirituel<sup>110</sup>, traduits en diverses langues, que les lecteurs occidentaux ont fait connaissance avec la prière à Jésus<sup>111</sup>.

Suivant la narration, le pèlerin russe, paysan simple, cherche une réponse à la question traditionnelle: comment prier sans cesse? Le staretz père spiri-

<sup>103</sup> Ibid., p. 216; cf. p. 194.

<sup>104</sup> God — sin, cfr *The Cloud of Unknowing...*, by an English Mystic of the Fourteenth Century, London 1924; trad. franc., D. Noetinger, *Le nuage de l'iconnais-sable*, Tours 1925; cf. P. Dubourg dans RAM 7 (1926), p. 188—199.

<sup>105</sup> *Písma o duchovnoj žizni* (Lettres sur la vie spirituelle), Moscou 1903, p. 54; Théophane le Reclus, op. cit., p. 291.

<sup>106</sup> Éd. I. Hausherr, *La méthode d'oraison hésychaste*, Orientalia Christ. n. 36, t. 9, 2, Rome 1927.

<sup>107</sup> Cf. p. 204.

<sup>108</sup> Hausherr, p. 161.

<sup>109</sup> Ibid., p. 164 sv.

<sup>110</sup> *Otkrovennyje rasskazy strannika duchovnomu svojemu otcu*. Les origines de l'ouvrage (Kazan 1870; rééd. 1881 et 1884) restent mystérieuses; cf. P. Pascal, dans *Dieu vivant*, n. 6, p. 147—149.

<sup>111</sup> Parmi les traductions citons par ex.: dans *Irénikon*, t. IV, n. 5—7(1928); par J. Gauvin dans *Cahiers du Rhone* 12, Neuchâtel 1945; trad. allemande éd. par E. Jungclaussen i Br., 1975; anglaise par R. M. French, London 1943; italienne par C. Carretto, Assisi 1970, 3<sup>e</sup> éd.; par M. Martinelli, Milano 1973.

tuel, lui conseille une méthode simplifiée. Il commence par l'invocation répétée de Jésus et il passe de 3000 à 6000 et 12000 invocations par jour. Après il ne les compte plus, car ses lèvres remuent d'elles-mêmes, sans effort, aussi durant le sommeil.

Après quelque temps il entame la deuxième étape: le mouvement se transfère des lèvres, qui doivent rester immobiles, à la langue seule. Puis de la langue la prière passe au cœur: le pèlerin s'aperçoit que sa prière s'est mise au rythme des battements de son cœur, comme si le cœur se mettait en quelque sorte à réciter: 1 Seigneur, 2 Jésus, 3 Christ, et ainsi de suite.

La conclusion qui s'impose de la lecture de ce récit: celui qui unit la prière au battement de son cœur, ne pourra jamais de prier, car l'oraison devient comme une fonction vitale de son existence. Est-ce déjà la prière parfaite? Le pèlerin ne veut pas l'affirmer, mais il se croit sur la bonne route pour y parvenir avec la grâce de Dieu.

### *Réflexions sur la „prière à Jésus”*

Les récents commentateurs distinguent soigneusement la prière elle-même de la technique psycho-somatique, qui n'est qu'un „moyen subsidiaire” <sup>112</sup>.

La dévotion au nom de Jésus résulte d'un lent éveil du sentiment chrétien <sup>113</sup>. On peut suivre la tradition orientale à partir du V<sup>e</sup> siècle jusqu'aux spirituels russes du XVIII<sup>e</sup> siècle <sup>114</sup>. Les nuances de cette dévotion sont nombreuses. Pour Hésychius l'invocation de Jésus est liée à la nêpsis <sup>115</sup> par conséquent elle est une antirrhésis efficace contre tous les démons <sup>116</sup>. À partir du XIV<sup>e</sup> siècle les auteurs y voient un court résumé de la foi chrétienne <sup>117</sup>.

Une vénération extrême du nom de Jésus conduisit certains moines russes de la fin du XIX<sup>e</sup> siècle, appelés „onomolâtres”, à une doctrine qui devait agiter l'Église russe notamment en 1912—1913 <sup>118</sup>. Sans identifier le nom avec la personne, S. Boulgakov développa pour sa part une théorie sur la force dynamique et quasi-sacramentelle du nom de Dieu <sup>119</sup>. I. Kologrivof rapproche, dans la ligne de la tradition orientale, la prononciation du nom de Jésus par les lèvres de la présence du Seigneur „dans une icône bénie” <sup>120</sup>.

Il ne faudrait pas pour autant méconnaître l'intérêt que présente, du point de vue de la psychologie religieuse, la méthode psychosomatique <sup>121</sup>. On peut y relever plusieurs composantes.

Déjà les médecins de l'antiquité se sont toujours fait un problème de savoir comment le souffle de la respiration entrait en composition avec les éléments de l'organisme <sup>122</sup>. Pour les Pères, il y a rencontre entre le pneuma et le sang l'âme, la voix <sup>123</sup>. Aujourd'hui on a rapproché la technique respi-

<sup>112</sup> Cf. B. Krivochéine dans *Seminarium Kondakovianum*, t. 8, Prague 1936, p. 111; Théophane le Reclus, op. cit., p. 285 sv.

<sup>113</sup> I. Noye, *Jésus* (nom de), DS 8 (1974), 1109—1126 (bibliogr.).

<sup>114</sup> Cf. P. Adnès dans DS 8, col. 1129 sv.

<sup>115</sup> *Philokalia*, vol. I, Athènes 1967, p. 143.

<sup>116</sup> Cf. p. 239.

<sup>117</sup> Cf. I. Hausherr, *Noms du Christ*, op. cit., p. 276 sv.

<sup>118</sup> Cf. B. Schultze, *Der Streit um die Göttlichkeit des Names Jesu in der russischen Theologie*, OCP 17 (1951), p. 321—394; Id., *Untersuchungen über das Jesus-Gebet*, ibid. 18 (1952), p. 319—343; Id., *Auf den Bergen des Kaukasus*, Geist und Leben 32 (1959), p. 116—127.

<sup>119</sup> Bibliogr. cf. DS 8, col. 1145.

<sup>120</sup> *Essai sur la sainteté en Russie*, Bruges 1953, p. 393.

<sup>121</sup> Cf. P. Adnès dans DS 8, col. 1146.

<sup>122</sup> Cf. F. Ruesche, *Blut, Leben und Seele. Ihr Verhältnis nach Auffassung der griechischen und hellenistischen Antike...*, Paderborn 1930, p. 209—265.

<sup>123</sup> M. Spanneut, *Le stoïcisme des Pères de l'Église*, p. 202.

ratoire des hésychastes du souffle du yoga hindou, le prânâyâma, qui poursuit l'unification de la conscience et la préparation de la méditation<sup>124</sup> ou aussi de la „troisième manière de prier” d'Ignace de Loyola<sup>125</sup>.

Les auteurs des *Causeries sur la prière à Jésus*<sup>126</sup> et le Pèlerin russe ne voient aucun mal dans la chaleur et dans les sentiments de consolation qui suivent la pratique assidue de la méthode. Ils admonestent cependant à ne pas prendre ce qui est un effet „naturel” pour la grâce de l'Esprit; ce qui serait alors une sérieuse aberration.

On peut dire la même chose des autres effets produits par la „localisation” de l'attention sur le coeur (pris matériellement et non seulement de manière symbolique)<sup>127</sup>, des sensations kinesthésiques provenant de la région du coeur, ce qui favorise un mouvement d'introversión<sup>128</sup>.

L'ambiance tranquille, obscurité, position assise, tenir les muscles tendus, tout cela réduit à l'expérience générale que l'attention de l'âme dépend aussi d'une position corporelle qui est, dans la prière, comme „les fondements d'un édifice”<sup>129</sup>.

Mais d'autre part les vrais spirituels sont tous d'accord que la méthode ne peut pas être considérée comme un „moyen court” pour arriver à la contemplation sans passer par les moyens ordinaires de la praxis chrétienne. En outre „tout cela ne convient pas à tous et peut être souvent dangereux sans un guide personnel”<sup>130</sup>.

À Lui, le Dieu apparu  
Et en ce monde descendu,  
À Lui qui transfigura l'univers,  
Louange et gloire à jamais<sup>131</sup>.

---

<sup>124</sup> Bibliogr. cf. DS 8, col. 1147.

<sup>125</sup> I. Hausherr, *Les Exercices spirituels de saint Ignace et la méthode d'oraison hésychastique*, OCP 20 (1954), p. 7—26; *Hésychasme et prière*, OCA 176, Roma 1966, p. 134—153.

<sup>126</sup> Cf. *Besedy o molitvë Jisusovoj* (Causeries sur la prière à Jésus), Serdobol 1938, p. 243.

<sup>127</sup> Cf. P. Adnès, dans DS 8, col. 1147.

<sup>128</sup> On sait cependant que auteurs russes ont sévèrement censuré l'attention sur le nombril comme une „stupidité et grossièreté” (cf. Théophane le Reclus, p. 287) qui pourrait même produire des sensations sexuelles, et veulent que l'attention se concentre sur la poitrine, „un peu à gauche”, cf. *Besedy o molitvë Jisusovoj*, op. cit., p. 441 sv.

<sup>129</sup> Théophane le Reclus, *Písma o duchovnoj žizni*, op. cit., p. 271.

<sup>130</sup> Ibid., p. 289.

<sup>131</sup> Matines de l'Église byzantine à la fête de l'Épiphanie.