

procédé comparatif. Au premier coup d'œil, le *Sedrâ* paraît isolé et absolument inexplicable. Mais un examen plus attentif de la structure des grandes unités liturgiques révèle qu'il a une fonction analogue à celle des prières générales d'intercession qui occupent la même place que lui. Or presque toujours, cette intercession universelle revêt la forme litanique. On peut donc conjecturer que l'actuel *Sedrâ* n'est qu'une ancienne prière litanique dont on a supprimé la réponse invariable à chacune de ses demandes. C'est d'ailleurs ce que rappelle le mot même de *Sedrâ* qui signifie « série ». De plus, souvent son contenu en fait manifestement une vraie prière d'intercession pour tous.

D'ailleurs, la réponse n'est pas indispensable à la prière stéréotypée. Nous la voyons manquer, par exemple, aux prières que l'on est convenu d'appeler « paradigmatiques », dans lesquelles on appuie ses demandes en rappelant qu'autrefois des demandes analogues ont été exaucées. En Occident, on a un exemple très connu de cette forme de prière dans la longue série des demandes débutant par *Libera... sicut liberasti* qui se trouve dans la *Commendatio animae* (1).

Ce type euchologique s'est répandu bien en dehors du domaine funéraire, comme on peut le constater en passant en revue les matériaux que j'ai réunis dans ma publication *Paradigmengebete ostsyrischer Kirchendichtung* (2). En effet, on ne comprendrait pas les morceaux poétiques de la littérature nestorienne que j'ai traduits en cet endroit,

(1) Un savant israélite, D. KAUFMANN, *Sens et origine des symboles tumulaires de l'Ancien Testament dans l'art chrétien primitif dans Revue des Études juives*, XIV, p. 23-48 et 217-253, a été le premier à souligner l'importance fondamentale de cette façon de prier pour l'intelligence de l'art chrétien primitif des catacombes romaines. Cf. aussi K. MICHEL, qui en a traité plus longuement dans son étude *Gebet und Bild in frühchristlicher Zeit (Studien über christliche Denkmäler de FICKER, Neue Folge, I)*, Leipzig, 1902.

(2) O. C., N. S., X/XI, 1923, p. 1-32.

V

PRIÈRES STÉRÉOTYPÉES
ET FORMULES BRÈVES

Le type de prière dite *Sedrâ* est, comme nous venons de le dire, propre à la liturgie syrienne des Jacobites et des Maronites. C'est le second des membres d'une trilogie euchologique fixe, dont le premier membre a le caractère d'une prière de louange et s'appelle *Prâmiôn*, corruption visible du grec *προσέυχον* ; le second, le *Sedrâ*, est une prière de demande ; et le troisième, *Etra*, est destiné à accompagner un encensement solennel. Cet ensemble constitue un premier exemple de ce genre de textes liturgiques que j'appellerai type de la prière « stéréotypée », c'est-à-dire prière de forme tout à fait fixe, telles les litanies dont nous aurons à nous occuper en premier lieu. Ce type euchologique réclame une étude spéciale et la tâche de l'histoire comparée de la liturgie y est d'une importance particulière, car, ici, on saisit aisément les différenciations régionales que les formes euchologiques ont eu à subir et, par conséquent, il est facile de discerner ce qui est développé secondairement et de remonter à la source de l'évolution qui les a produites.

On peut en dire tout autant des *formules liturgiques brèves* : c'est pourquoi nous en joignons l'étude à celle des prières stéréotypées.

§ I.

Le cas du *Sedrâ* est caractéristique pour la valeur du

si la même Église persane n'avait pas connu également des prières en prose de même type, quoique jusqu'à ce jour on n'en ait rien découvert. Il faut supposer aussi que le rite grec orthodoxe les connaissait également : c'est ce que l'on peut déduire de l'étude d'un canon anonyme très intéressant de l'Ἀκολουθία εἰς παράκλησην ἀσθενῶν χειμαζομένων ὑπὸ πνευμάτων ἀκαθάρτων καὶ ἐπιπρωαζόντων (1), comme je l'ai démontré dans mon article *Eine Parallele zur Commendatio Animae in griechischer Kirchenpoesie* (2). Mais ce qui est plus intéressant, c'est que ce type de prière, comme les éléments de contenu analogue de la grande prière eucharistique, provient de la liturgie synagogale. On l'y retrouve encore de nos jours dans la formule appelée *Shchóth*, formule que le traité *T'á amíth* de la *Mischna* connaît déjà comme une insertion des jours de jeûne aux *Dix-huit Bénédictions* entre la septième et la huitième. La moelle épinière de ce texte, si l'on peut ainsi parler, est formée des expressions : « Que nous exauce Celui qui a exaucé... » ou « Exaucez-nous comme Vous avez exaucé... ». Des passages semblables se trouvent aux chapitres 37 et s. du VII^e livre des *Constitutions apostoliques*, dans cet ancien rituel judaïsant que l'on y a retrouvé (3). Or ces simples demandes d'être exaucé se retrouvent précisément au rite syrien oriental (des Nestoriens) tandis que le latin les a remplacées par un *libera* et le grec par *ῥῆσαι, διάσωσον, διαφύλαξον*. Du reste, cette forme eucharistique juive reprise par la liturgie chrétienne n'est point propre au judaïsme. C'est une idée répandue dans toutes les religions, un procédé de magie théurgique dans lequel on exige que la divinité accomplisse telle ou telle action en lui rappelant les circonstances où elle l'a antérieurement accomplie. La poétesse Sapho ne

(1) *Εὐχολόγιον τῶ Μέγα*, éd. rom., p. 354.(2) *O. C.*, IV, 1904, p. 298-305.(3) Cf. *supra*, p. 13.

travestissait-elle pas déjà ce motif du langage religieux dans une chanson d'amour :

.....αἴ ποτα
 τὰς ἔμας αἰδώς αἰόσια
πάτρος δὲ δομον λήποια
 χρύσιον ἤλθες
 ἄρμ' ὑπασδεύξαισα ; (1)

Ces déductions sont certes un bon exemple de la valeur de la méthode comparative en liturgie.

La réponse n'était pas plus indispensable primitivement au genre qui devait devenir la prière litanique, dans laquelle pourtant, elle a pris dans la suite une importance si décisive (2). La litanie dérive de la grande prière d'intercession qui, comme nous l'avons vu (3), vient elle-même de la liturgie juive et est attestée par saint Justin (4) et, bien avant lui, par la lettre de saint Clément aux Corinthiens (5).

De la *Missa catechumenorum*, née elle-même de la réunion aliturgique, elle a passé à d'autres endroits de la liturgie eucharistique et ensuite aux diverses parties de l'office divin et même, dans les rites orientaux, à peu près à chaque fonction liturgique. A Jérusalem, à la fin du IV^e siècle, si sa forme parfaite était encore réservée à l'office de vêpres,

(1) Sapho, 1. [Ce n'est pas à proprement parler une chanson d'amour, mais une invocation à la déesse Aphrodite. B. B.]

(2) Le genre litanique a été étudié par dom H. LECLEERCQ dans le *Dictionnaire d'Archéologie chrétienne et de Liturgie*, IX, c. 1540-1551, malheureusement de la manière insuffisante que l'on regrette dans les derniers volumes de cette publication, dus presque en entier à la plume de dom Leclercq.(3) Cf. *supra*, p. 51.(4) *Première Apologie*, 65 et 67.(5) Ch. 59-61 (Éd. FUNK, *Patres apostolici*, I, p. 176-180) où l'on trouve même de longues citations du formulaire romain le plus primitif de cette vénérable prière.

on en trouvait la substance à toutes les autres heures de l'office, selon ce que nous rapporte la voyageuse Éthérie (1). Dans l'Orient grec, la litanie finit même par devenir indispensable à chaque Ἀκολουθία, soit sous sa forme longue, μεγάλη συναπτή, soit sous forme abrégée, μικρά συναπτή. On la trouve à Rome dans les *preces feriales* qui, comme l'a très bien démontré dom S. BÄUMER (2), correspondent à la μεγάλη συναπτή, ou dans le simple *Kyrie eleison* qui est le parallèle de la μικρά. Quant à l'usage d'en faire un chant de procession, il semble que ce soit une particularité de l'Occident, à moins que la liturgie comparée ne permette un jour d'établir indirectement que cet emploi a été admis en Orient à une époque lointaine de l'évolution liturgique.

Saint Justin désigne cette prière sous le nom de *κοινὰ εὐχαι*. Ces mots peuvent signifier que toute l'assistance disait à l'unisson la même formule, ou qu'elle reprenait, phrase par phrase, la prière dite d'abord par le *προεστώς*. Nous ne pouvons préciser davantage. En tout cas, pour l'époque postérieure, nous savons que la prière litanique suppose collaboration d'un soliste et de la communauté qui lui répond. Propre à l'évolution ultérieure est également l'invitation à la prière qui la précède et qui, primitivement, revenait, cela n'est pas douteux, à l'évêque ou au prêtre son remplaçant. Ce ne fut que plus tard qu'en Orient ce rôle fut dévolu au diacre, tandis qu'en Occident, dans les processions tout au moins, il passa à la *schola cantorum*. Quant à la collaboration de la communauté, elle se bornait peut-être, à une époque très reculée, à un instant de prière intérieure et silencieuse après chacune des invitations de la litanie ; aux jours de pénitence, tout au moins, elle était accompagnée de genuflexions. On trouverait son prototype juif dans la prostration silencieuse

(1) *Peregrinatio*, 24 s. (Éd. GEYER, p. 71-75).(2) *Geschichte des Breviers*, Beilage 2, p. 602-616.

en usage dans le culte du temple, selon que l'attestent *Sirach*, L, 19-21 et la *Mischna* au traité de *Tamid*, VII, 3. Quoi qu'il en soit, nous constatons bientôt que la communauté s'unit aux demandes du récitant par quelques acclamations. Nous avons déjà parlé des *Amen* de la litanie syrienne et de leurs rapports probables avec la liturgie synagogale (1). Une autre variété de réponse consiste en ce que les dernières paroles du soliste passent dans la bouche de la communauté qui semble ainsi achever sa demande : tels les *Te rogamus audi nos* de la litanie romaine des saints et leursendants orientaux. Dans l'Orient grec, c'est le *Kyrie eleison* qui est devenu presque universel ; il a été admis dans d'autres liturgies orientales où il a été traduit dans la langue de ces nouveaux milieux ; il a subi le même traitement dans un des deux formulaires litaniques de la liturgie ambrosienne. Ailleurs en Occident et à Milan même, dans le second de ses formulaires, cette acclamation a conservé sa forme grecque : signe évident d'influence byzantine.

Il ne nous est pas possible de faire ici un inventaire même restreint des nombreuses formules litaniques qui s'offrent à l'étude comparative, ni de leur accorder un coup d'œil même superficiel. Encore moins pouvons-nous songer à dessiner avec plus de précision les grandes lignes de l'évolution de ce genre de prière et à en répartir les formes entre les divers territoires liturgiques. Si l'on voulait entreprendre cette étude, il faudrait prendre en considération non seulement le développement de la forme générale de la prière d'intercession tel que nous venons de l'esquisser, mais encore et surtout il faudrait s'attarder à l'examen de toute une série de points spéciaux. Il faudrait distinguer les formules simplement indicatives, comme le *δεόμεθα* de l'*ébténié* byzantine, les formules exhortatives, telles que les *δεηθῶμεν* de la *synaphie* byzantine, et les formules impéra-

(1) *Cf. supra*, p. 51-52.

tives, le προσεύξαθε égyptien par exemple. Il serait nécessaire d'examiner aussi la façon dont sont introduites les diverses demandes : les prépositions ὑπέρ, περί ou πρό ; les conjonctions finales, ὅπως, ut ou le mélange de ces formes. Dernière question : à côté de l'invitatoire ou de l'invitation formulée, y a-t-il une prière proprement dite ? Remarquable aussi est la différence entre un δεόμεθα et un παρακαλοῦμεν. Naturellement, à chacune de ces particularités correspondent des phénomènes parallèles dans les différentes langues liturgiques et aucun ne doit être négligé. Mais ce qui devra le plus retenir l'attention, c'est l'étude du contenu des différents textes et de la succession de leurs parties. Enfin, pour l'étude des formulaires litaniques, leur introduction et leur conclusion sont de la plus grande importance.

Voici par exemple l'introduction de l'ekhénie byzantine et des anciennes formules égyptiennes : Κύριε παντοκράτορ ὁ Θεὸς τῶν πατέρων ἡμῶν, δεόμεθά σου, ἐνάκουσον καὶ ἐλέησον (1) : elle se rattache à une amplification du début de la Barâkhâ juive dans la prière des Dix-huit Bénédictiones qui remonte sans doute à l'époque apostolique : « Sois béni, Seigneur notre Dieu et Dieu de nos pères ». Les formulaires de conclusion sont aussi fort anciens. C'est un fait bien connu que les formules byzantines Ἄγγελον εἰρήνης..., Σουγγελίμην καὶ ἀφρασην..., Τὰ κατὰ καὶ συμμέρονα ταῖς ψυχαῖς ἡμῶν..., Τὸν ὑπόλοιπον χρόνον τῆς ζωῆς ἡμῶν..., Χριστιανὰ τὰ τέλη τῆς ζωῆς ἡμῶν... ont un parallèle dans le rite ancien d'Antioche tel que nous pouvons le connaître par les citations de saint Jean Chrysostome (2). Ajoutons que déjà Julien l'Apostat lui-même s'inspire évidemment des formules litaniques qu'il avait entendues autrefois aux réu-

(1) *Ἐυχολόγιον τὸ Μέγα*, éd. rom., p. 51 et BRIGHTMAN, p. 373. Pour les formulaires égyptiens, voir A. A. GEORGI, *Fragmenium Evangelii S. Joannis graeco-copto-thebaicum*, Rome, 1789, p. 356.

(2) Ces textes sont réunis dans BRIGHTMAN, p. 471-473.

nions chrétiennes, dans la prière qui termine son discours en l'honneur de la Mère des dieux (1). Il faut se garder, en toute cette matière, de porter un jugement hâtif car, chose déconcertante, tel ou tel formulaire doit être considéré comme antique à tel point de vue et comme récent à un autre.

Quelles sont, dans ce domaine, les relations entre le rite romain et l'Orient ? Ce rite a conservé la grande prière d'intercession sous deux formes : les *Orationes sollemnes* du Vendredi-Saint et les demandes de la litanie de tous les saints auxquelles on répond *Te rogamus audi nos*. Le procédé comparatif révèle que ces deux formulaires sont de très haute antiquité et ont une parenté particulière avec l'usage alexandrin. Pour les *Orationes sollemnes*, des raisons d'ordre interne prouvent qu'elles sont une œuvre de l'époque de saint Cyprien et de saint Cornille, le premier pape dont l'inscription funéraire soit latine. J'ai exposé ces raisons dans mon article *Liturgischer Nachhall der Verfolgungszeit* (2). Quant à l'originale combinaison des *Flectamus genua* et des *Levate*, l'ancienne Égypte seule nous offre quelque chose qui y réponde. Ce sont en premier lieu les *Kαὶνομεν γόνυ* et *Ἀναστῶμεν* du formulaire liturgique grec encore employé par les Coptes pendant le carême (3). Un parallèle plus évident encore se trouve dans la longue série d'invitations et de prières séparées les unes des autres par les invitations des ministres sacrés qu'on lit dans le formulaire baptismal des Éthiopiens (4).

Quant à la litanie de tous les saints, elle mérite un examen un peu plus prolongé. Tout d'abord, il est significatif que ses demandes ne sont que la simple indication de l'objet

(1) *Rec. F. C. HERLEIN*, Leipzig, 1875, I, p. 233, l. 655.

(2) *Beiträge zur Geschichte des christlichen Altertums und der byzantinischen Literatur* dédié à A. Ehrhardt, Bonn-Leipzig, 1922, p. 53-72.

(3) Cf. *supra*, p. 32.

(4) P. L., CXXXVIII, c. 938-943.

de la prière au moyen de la proposition finale avec *ut*. Cette forme est plus simple et sans doute plus ancienne que les constructions impératives ou exhortatives et que les combinisons formées de la proposition finale et d'un substantif introduit par une préposition. En Égypte, une *Ἐὐχὴ ὑπὲρ λαοῦ* de l'*Euchologe* de Sérapion de Thmuis (1) est sûrement apparentée au formulaire romain. Mais son pendant véritable doit être cherché dans une litanie grecque égyptienne qui se termine par ces mots : *δέόμεθά σου, Κύριε, ἐπ'ἀκούσου καὶ ἐλέησον* (2).

Quant aux deux autres parties des litanies des saints, voici ce qu'on peut en dire. Le groupe qui est formé de la commémoration des divers moments de l'économie du salut et de la demande *Libera nos Domine* a un parallèle frappant dans la litanie *Kαρὸζήθηά* des Nestoriens. De plus, la finale de la seconde des deux litanies milanaises qui le rappelle est une fois encore une réminiscence synagogale : *Libera nos qui liberasti filios Israel* (3). Enfin les milieux hellénistiques où a vécu et s'est développé le christianisme primitif, ont des formules de prière qui pourraient être le point de départ de l'évolution de la première partie de notre litanie. Pour le culte d'Isis, une prière litannique qui y fait penser est attestée par Apulée (4). Lactance nous a conservé le texte d'une vraie litanie païenne que Licinius aurait fait réciter

(1) Éd. WOBBERMIN, p. 19. Les *παρακαλοῦμεν* ou les *δέόμεθα* répétés à chaque membre de cette formule en font déjà l'embryon d'une vraie litanie à laquelle il ne manque que la réponse du peuple.

(2) Publiée par GEORGI, *Fragmentum*, p. 356-362.

(3) *Missale Ambrosianum duplex*, p. 136.

(4) *Metamorphoseon*, XI, 17. Il s'agit évidemment de toute une prière véritable d'intercession générale. Cf. aussi la forme litannique de la prière isiaque du *Papyrus* 1380 d'*Oxyrhynchos* réimprimé par TURCHET, *Fontes hystoriae mysteriorum Aevi hellenistici*, Rome, 1923, p. 179-192. [Le texte d'Apulée n'évoque pas du tout une litanie. L'acclamation populaire fait suite non aux invocations mais à la proclamation de l'ouverture de la navigation. B. B.]

par ses soldats (1). Je maintiendrais donc, contre les doutes élevés par dom LECLERCQ (2), que même les invocations des saints du formulaire romain sont en relation intime avec le culte antique surtout rural et, principalement, avec les processions propres à ce culte. Servius, dans son commentaire des *Géorgiques* de Virgile, atteste explicitement qu'on y employait des invocations des dieux (3). Les échos de ces prières sont encore répétés en maints endroits de la littérature antique et les *Acta fratrum Arvalium* nous en fournissent un exemple topique (4). Il est vrai qu'il existe aussi dans l'Orient chrétien des parallèles à la première partie des litanies romaines, et moi-même j'en ai découvert un dans la liturgie des Jacobites (5). Mais en Orient, le culte païen comportait les mêmes éléments et les mêmes motifs que les cultes agrestes de Rome. Dans les alentours du fameux temple d'Asclépios à Épidaure, on a exhumé un exemplaire épigraphique d'une hymne dont les invocations aux différentes divinités se terminent par la finale :

*Χαίρετε ἀθάνατοι πάντες θεοὶ αἰὲν εὐόυτες
ἀθάνατοὶ τε θεαὶ* (6).

(1) *De moribus persecutorum*, 66 (P. L., VII, c. 264).

(2) *O. c.*, c. 1569.

(3) Au vers 10 du Chant 1^{er} : *Hoc enim et in sacris feri solebat, ut post specialia ad eam rem de qua agebatur invocata numina, omnes dii vel deae conjuncte invocarentur*. Cf. aussi au v. 21 : *Post specialem invocationem, transit ad generalitatem ne quod nomen praetercat. More Pontificum, per quos ritu veteri in omnibus sacris, post specialia deos, quos ad ipsum sacrum quod fiebat necesse erat invocari, generaliter omnia numina invocarentur*. Cf. aussi des exemples de cette manière de prier chez Tite-Live, VIII, 9, 6 ; dans les *Script. Histor. Augusti, Vita Probi*, XII, 7 ; et même chez Plaute, *Bacch.*, 892-895.

(4) Éd. G. HENZEN, *Acta fratrum Arvalium quae supersunt*, Berlin, 1874, p. 42, 47, 86, 90 s., 140-143, 186, 218 et 224.

(5) *Eine syrisch-melchitische Alerhettingentianei*, O. C., IV, 1904, p. 418-520.

(6) *Corpus Inscriptionum Graecarum*, IV, éd. *min.*, fasc. 1, n° 132.

En lisant ce texte, qui ne se souvient de l'*Omnes sancti et sanctae Dei* des litanies des saints ? Sans doute on s'en souvient en lisant ce vers par lequel Virgile termine la prière que, au début de ses *Georgiques*, il adresse aux divinités de la vie rurale et qui est une vraie prière litanique :

Dique deaque omnes, studium quibus arva tueri.

§ 2.

Vis-à-vis des formules brèves qui sont, peut-on dire, la menue monnaie de la prière liturgique, la tâche de l'historien est beaucoup moins compliquée.

Commençons par un de ces rappels à l'ordre qui, en Orient, incombent au diacre. Nous avons déjà parlé des oraisons quadragésimales *super populum* du rite romain, qui sont introduites par *Humiliate capita vestra Deo*. Cette formule n'a pas d'autre emploi dans le rite romain, mais elle est le pendant du *Τὸς κεφαλὰς ὑμῶν τῷ Κυρίῳ κλῆραε* si souvent employé par l'Orient grec ; et l'on remarque sans peine qu'elle se rattache au cadre des prières qui se font tête inclinée et qui, en Orient, se rencontrent dans chaque rite liturgique de la communauté.

Il faudrait ensuite étudier les formules d'introduction et de conclusion des fonctions cultuelles, celles qui annoncent ou qui terminent les lectures bibliques, celles qui accompagnent les différents actes liturgiques. Ici nous retrouvons l'influence de la vie eucharistique de la Synagogue. On reconnaît dans les textes chrétiens l'héritage de ces brèves formules de bénédiction dites *Berâkhâ* existant pour toutes les circonstances de la vie et dont le traité *Berâkhôth du Talmud* donne une liste interminable. En Orient, souvent la forme même de ces petits textes juifs est conservée. Le rite byzantin en donne un exemple parfait dès le début du *Μεσονυκτικόν* : *Εὐλόγητός ὁ Θεὸς ἡμῶν, πάντοτε, ἴνῃ, καὶ ἀεί*

καὶ εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν αἰῶνων (1). Le même style de la *Berâkhâ* reparait au commencement de la liturgie eucharistique : *Εὐλογημένη ἡ βασιλεῖα τοῦ Πατρὸς καὶ τοῦ Υἱοῦ καὶ τοῦ Ἁγίου Πνεύματος, ἴνῃ, καὶ ἀεί, καὶ εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν αἰῶνων* (2). Dans cette formule, malgré la manifeste amplification trinitaire, on constate un trait spécial de parenté avec le langage religieux juif : le souci d'éviter l'emploi du nom divin et, pour cela, de le remplacer par un terme comme *mal'kouth*, règne, royauté, nous dirions aujourd'hui majesté de Dieu (3). Très voisine de la formule introductrice du *Μεσονυκτικόν* est cette autre, d'un caractère nettement doxologique et qui revient si souvent dans l'office : *Δόξα σοι, ὁ Θεὸς ἡμῶν, δόξα σοι*. Remarquons aussitôt un fait très caractéristique : l'Occident ne connaît que les formules doxologiques telles que *Gloria tibi Domine* ; *Laus tibi Domine, Rex aeternae gloriae*. Cette dernière laisserait peut-être soupçonner une influence byzantine, car le *Δόξα* cité plus haut est immédiatement suivi d'un troppaire débutant par ces mots : *Βασιλεὺς οὐράνιε*.

Quant au verset 17 du psaume 50 : *Domine labia mea aperies et os meum annuntiabit laudem tuam*, qui commence les matines romaines et monastiques ainsi que l'*hexapsalmos* byzantin, c'est encore un héritage commun de la plus haute antiquité : ce même verset précède déjà l'oraison des *Divinité Bénédiction* du culte synagogal.

Mais abordons un genre de formules d'importance beaucoup plus grande : celles qui accompagnent l'administration des sacrements, le dialogue qui sert de préface à la grande prière eucharistique, l'exclamation solennelle *Τὰ ἄγια τοὺς ἁγίοις* (dont le rite romain, par une exception

(1) Ὁρθόδοξον τὸ Μέγα, éd. rom., p. 3.

(2) Ἐυχολόγιον τὸ Μέγα, éd. rom., p. 42.

(3) [La formule vient directement de *Matv* XI, 10. B. B.]

unique, n'a pas la moindre trace) (1) et la réponse qui lui est faite, enfin les formules de la *renuntiatio* par lesquelles le candidat au baptême renonce au diable et à ses œuvres et se consacre au Christ ou à Dieu.

Le dialogue qui ouvre la prière anaphorique sera un exemple frappant des résultats auxquels conduit l'application de la méthode comparative. Il se compose en principe de trois membres formés chacun d'une exclamation du président de l'assemblée et d'une réponse du peuple. Nous avons déjà parlé de la première partie du troisième membre, c'est-à-dire de l'invitation à l'action de grâces et nous avons constaté qu'elle était identique à une antique formule synagogale (2). La réponse qui lui est donnée "Αἴτον καὶ δῶκαον doit être, elle aussi, de la plus haute antiquité, car elle est absolument universelle. Cependant, on ne lui trouve aucun modèle juif. On pourrait donc soupçonner que son origine doit être recherchée quelque part du côté hellénistique et que c'est de là qu'elle est entrée dans la langue du christianisme primitif (3).

Le premier membre de ce dialogue est formé du salut du liturge et de la réponse du peuple. Le P. ENGBERDING en a parlé dans une courte étude dont, pour intéressante qu'elle soit, je ne puis admettre tous les détails (4). En Orient, il se présente à nous sous trois formes : la première ne comprend que le seul mot *Képios* et est propre à l'Égypte. La deuxième est trinitaire mais, fait caractéristique, elle commence par nommer le Christ ; elle suit de très près le texte *II Cor.*

(1) [Sur l'histoire du *Sanctia Sanctis* en Occident, cf. L. BROU, *Le Sanctia Sanctis en Occident*, dans *Journal of Theol. Studies*, XLVI, 1945, p. 160-178 ; XLVII, 1946, p. 11-29.]

(2) Cf. *supra*, p. 53.

(3) [*Aequum est, iustum* est attesté comme acclamation lors des élections impériales de Gordien et Pupprien (237 et 238) par J. CAPITOLINUS I et 2 (Éd. Nisard, p. 501 et 515). B. B.]

(4) *Der Grass des Priesters zu Beginn der Eucharistia in den östlichen Liturgien* dans *Jb. Lw.*, IX, 1929, p. 138-143.

XIII, 13, mais n'est pas absolument identique avec lui, ce que le P. Engberding paraît affirmer. Comme c'est elle que le rite byzantin a adoptée, elle est la plus répandue, et son origine doit être cherchée non à Constantinople, comme le croit le P. Engberding, mais à Antioche (1). La troisième formule est, elle aussi, trinitaire, mais elle débute par la mention du Père. Elle est partie de Jérusalem (2). Le VIII^e livre des *Constitutions apostoliques* en présente une variété ornée de quelques additions secondaires (3) ; on trouve une formule semblable dans la liturgie arménienne (4). Quelle est maintenant la position de l'Occident à l'égard de ces formules ? Le rite mozarabe (5) est proche parent de la formule des *Constitutions apostoliques*, c'est-à-dire de l'Orient syro-arménien. A Rome le simple *Dominus vobiscum*, que nous entendons aussi à Milan et dont nous possédons un original grec attesté dans l'*Ἀποστολικὴ Παράδοσις* (6) pour la plus ancienne liturgie de la Ville éternelle, manifeste clairement sa parenté avec Alexandrie. De plus, cette fois, c'est Rome qui nous offre le texte le plus ancien, le simple *ὁ Κύριος μεθ' ὑμῶν* qui, en Égypte, aurait été amplifié en *ὁ Κύριος μετὰ πάντων ὑμῶν* (7). Le *μετὰ πάντων* que nous présentons la liturgie grecque de saint Marc et la copte de saint Cyrille (8) est une abréviation de ce nouveau texte dans laquelle, selon une loi déjà reconnue, l'élément

(1) Où elle est attestée déjà par S. Jean Chrysostome, *In sacram Pentecosten*, *Serm.* I, ch. 4 (P. G., L, c. 458). Cf. BRIGHTMAN, p. 473-479.

(2) Car c'est celle de la liturgie de S. Jacques. *Ibid.*, p. 49, l. 32.

(3) Ch. 9 [Éd. FUNK, *Fastes apostolici*, I, p. 476] et BRIGHTMAN, p. 14.

(4) BRIGHTMAN, p. 435, l. 6 ss.

(5) P. L., LXXXV, c. 105.

(6) *Fragments de Véroné*, LXIX, l. 30 [Éd. HAULER, p. 106]. [Éd. B. BOTTÉ, p. 30.]

(7) Formule conservée dans les soi-disant *Canons ecclésiastiques* en copte sahidique, BRIGHTMAN, p. 463. [Recension copte de la Tradition d'Hippolyte.]

(8) *Ibid.*, p. 125 et 146.

récent a seul été conservé. Reste à mentionner le *Testamentum Domini* (1), document sur lequel le P. Engberding a porté un jugement qui n'est pas tout à fait exact ; il dépend littérairement de l'Ἀποστολικὴ Παράδοσις et, par cet écrit, de l'antique tradition romaine.

L'étude du second membre du dialogue pré-anaphorique nous mène à des constatations identiques. Sa première partie se présente sous trois formes, irréductibles l'une à l'autre : Ἄνω τὰς καρδίας, la formule hiérosolymitaine attestée déjà par les catéchèses de saint Cyrille (2) et encore par Anastase le Sinaïte (3) ; Ἄνω τὸν νοῦν, du VIII^e livre des *Constitutions apostoliques* (4) et *Aures ad Dominum*, propre au rite mozarabe. La première formule est élargie en Ἄνω σχῶμεν τὰς καρδίας ἡμῶν dans le texte antiochien et, sous cette forme, à l'exception du seul mot ἡμῶν, elle a passé dans le texte définitif de la liturgie de saint Jacques (5). En Égypte, deux variantes se font concurrence : Ἄνω ἡμῶν (ou ἡμῶν) τὰς καρδίας (6) ; ce sont évidemment deux élargissements de Ἄνω τὰς καρδίας qui devait être la formule primitive d'Alexandrie. Ce texte est aussi l'original, attesté par Hippolyte, du latin *Sursum corda* de Rome et de Milan. Nouvelle concordance entre Rome et Alexandrie et, cette fois, avec la Palestine, berceau du christianisme.

Voici un cas, maintenant, où l'on doit admettre, semblable-t-il, qu'un usage commun à Rome et à Alexandrie a été modifié à Rome, sous l'influence de la Ville sainte. C'est la *renuntiatio* des catéchumènes avant le baptême. Dans le

(1) L. I, 23 (Éd. RAHMANI, p. 38 s.).

(2) *Catéchèse* XXIII, 4 s. (P. G., XXXIII, c. 1112).

(3) *De sacra Synaxi*, P. G., LXXXIX, c. 837 A.

(4) [Sur cette formule, cf. C. A. BOUMAN, *Variants in the Introduction to the Eucharistic Prayer*, dans *Vigiliae Christianae*, IV, 1950, p. 94-115.]

(5) BRIGHMAN, p. 50, l. 4.

(6) Attestées, la première par le texte grec, l'autre par le texte copte de la liturgie de S. Marc ou S. Cyrille : BRIGHMAN, p. 125 et 164.

De corona militis (1), Tertulien nous apprend qu'en Afrique, les catéchumènes renonçaient *diabolo et pompae et angelis eius*, et c'est ce que, au témoignage de l'Ἀποστολικὴ Παράδοσις (2), on trouvait également sur le sol romain. Les « anges de satan » sont également un élément constitutif du texte égyptien (3) comme de celui qui est reçu dans le Nord, au rite byzantin (4). Au contraire, ils sont tout aussi régulièrement absents des rites syriens. Or, dans les documents romains, à partir de la tradition gélasienne, on rencontre une triade nouvelle où les anges ne sont plus nommés : *diabolo, operibus eius, pompis eius* (5). D'où peut bien venir cette innovation ? A Jérusalem, les catéchèses de saint Cyrille attestent cette formule assez développée : Ἀντιτάσομαί σοι, σατανᾶ, καὶ πᾶσιν τοῖς ἔργοις σου, καὶ πάσῃ τῇ πομπῇ σου καὶ πάσῃ τῇ λαρείᾳ σου (6). Ne serait-ce pas cette formule qui aurait servi de modèle au nouvel état du texte romain ? On aurait simplement combiné *πομπῇ* et *λαρείᾳ* en un seul pluriel *pompis* pour conserver le nombre traditionnel des trois membres du formulaire.

Plusieurs de ces formules furent chantées à une époque plus ou moins récente ; mais il y en a qui ont toujours été de vrais morceaux de chant : citons le trisagion biblique ou liturgique, l'*Agnus Dei*, etc. Dans ce domaine, on constate avec intérêt que partout Rome dépend de l'Orient.

(1) Cap. 3 (P. L., II, c. 98).

(2) D'après la tradition orientale ; cf. SCHERMANN, *Die allgemeine Kirchenordnung, frühchristliche Liturgien und kirchliche Ueberlieferung*, Paderborn, 1914, p. 70. [Texte critique chez B. CAPELLE, *L'introduction du catéchuménat à Rome*, dans *Recherches de théol. anc. méd.*, V, 1933, p. 140.]

(3) Cf. DENZINGER, *Ritus Orientalium*, I, p. 198.

(4) *Ἐργολόγιον τῆς Μέγα*, éd. rom., p. 151.

(5) Cf. le *Sacramentarium Gelasianum*, *Vaticanus* 316, L. I, 42 (P. L., LXXIV, c. 1106 et éd. Wilson, p. 79).

(6) *Catéchèse* XIX, 4-8 (P. G., XXXIII, c. 1068-1073).

Le trisagion biblique qui fait partie de l'anaphore, est composé du texte d'Isaïe VI, 3 et, généralement, d'une addition. A Rome, à Jérusalem et à Constantinople (1) celle-ci se rapporte au récit évangélique de l'entrée du Christ dans la Ville sainte : Ὁσαννὰ ἐν τοῖς ὑψίστοις. Ἐὐλογημένος ὁ ἐρχόμενος ἐν ὀνόματι Κυρίου. Ὁσαννὰ ἐν τοῖς ὑψίστοις. A Antioche, on se contente d'une amplification plus brève : Ἐὐλογητός εἰς τοὺς αἰῶνας, attestée par le VIII^e livre des *Constitutions apostoliques* (2). L'Égypte ne connaît que le seul texte d'Isaïe (3). Dans ce cas, l'ancienne et la nouvelle Rome dépendent de Jérusalem : le récit de la solennité des Rameaux par Éthérie (4) nous fait comprendre cette amplification. Pour Rome, la modification peut être considérée comme certaine, car nous connaissons l'usage primitif de cette Église, qui nous est attesté par la *Prima Clementis* (5) et qui contient une tout autre amplification : Πλήρης πάσα ἡ κτίσις τῆς δόξης αὐτοῦ (6).

Le trisagion liturgique (Ἄγιος ὁ Θεός, ἅγιος ἰσχυρός, ἅγιος ἀθάνατος ἐλέησον ἡμᾶς) ne se trouve à l'office romain qu'aux seules *preces* de prime, tandis que le rite byzantin l'emploie à tous ses offices et que les autres rites orientaux en font un usage très fréquent. On pourrait donc constater encore une fois qu'une influence byzantine s'est fait sentir jusqu'à Rome. Outre cet emploi à l'office, le trisagion est

(1) Cf. la liturgie de S. Jacques et les deux liturgies byzantines, BRIGHTMAN, p. 50 s. et 323 s.

(2) Ch. 27 (Éd. FUNK, I, p. 506).

(3) Ainsi toutes les liturgies égyptiennes. Cf. aussi les témoignages patristiques réunis par BRIGHTMAN, p. 18 ss.

(4) *Peregrinatio*, 31 (Éd. GEYER, p. 81 s.).

(5) *I Clem.* 34.

(6) [L'amplification consiste seulement à remplacer la terre par toute la création. Les liturgies, depuis les *Const. Apost.* VIII, 12, 28 en Orient et le *Te Deum* en Occident, ajoutent le ciel au texte d'Isaïe VI, 3. Cette addition est proprement chrétienne. On ne la trouve ni dans les Septante ni dans la liturgie juive. B. B.]

chanté avec grande solennité à l'*Adoratio crucis* du Vendredi-Saint. J'ai étudié ce point dans un article *Der Orient und die Gesänge der Adoratio crucis* (1). Or cette union du trisagion avec les cérémonies de la passion réclamerait, semblait-il, la fameuse amplification ὁ σταυρωθεὶς δι' ἡμᾶς (2). On serait donc en droit de conclure que cet usage est venu à Rome d'un centre oriental qui n'avait pas encore été troublé par la célèbre discussion sur la légitimité de cette addition. Encore une fois, c'est vers Jérusalem que cette situation nous ramènerait.

L'*Agnus Dei* fut, comme nous l'avons dit (3), introduit dans la messe romaine par le pape Serge I^{er}, qui était né en Sicile, d'une famille originaire d'Antioche. On ne peut expliquer la création de ce chant pour accompagner la fraction que si l'on se souvient du réalisme avec lequel, en Orient, les termes *θυσία* ou *θυσία φρικτή* désignent le sacrifice eucharistique. Il faut noter aussi que, au rite nestorien, le mot « agneau » est le terme technique désignant le pain eucharistique. Il faut se rappeler surtout les paroles qui, dans le rite byzantin, accompagnent la fraction : *Μελίξεται καὶ διαμερίξεται ὁ ἄμνος τοῦ Θεοῦ* (4). Actuellement, il est vrai, cette formule se poursuit par ὁ μελιζόμενος καὶ μήποτε διαρροῦμενος etc., mais dans la formule apparentée de la prothèse, *Θύεται ὁ ἄμνος τοῦ Θεοῦ*, nous retrouvons textuellement l'élément correspondant de l'*Agnus Dei* : ὁ αἶψον τὴν ἀμαρτίαν τοῦ κόσμου (5).

(1) Jb. Lw., II, 1922, p. 1-17.

(2) Cette addition fut faite au trisagion par le célèbre patriarche monophysite d'Antioche, Pierre le Foulon, qui réussit à en faire comme le cri de guerre des monophysites. Cf. DUCHESNE, *Histoire ancienne de l'Église*, Paris, 1910, III, p. 508 ss.

(3) Cf. *supra*, p. 33.

(4) *Εὐχολόγιον τῶ Μένγα*, éd. rom., p. 71 ; BRIGHTMAN, p. 393, l. 26 ss.

(5) *Εὐχολόγιον τῶ Μένγα*, éd. rom., p. 35 ; BRIGHTMAN, p. 375, l. 15 ss.

A cet exemple tiré de la messe, ajoutons celui-ci, tiré de l'office divin. Saint Benoît a introduit dans les matines monastiques un chant qui est la traduction d'une pièce grecque, encore usitée au rite byzantin (1) :

Σοὶ πρόπει αἶδος,	<i>Te decet laus,</i>
σοὶ πρόπει ἕμνος,	<i>te decet hymnus,</i>
σοὶ δόξα πρόπει	<i>tibi gloria,</i>
τῷ Πατρὶ καὶ τῷ Υἱῷ	<i>Deo Patri et Filio</i>
καὶ τῷ Ἁγίῳ Πνεύματι	<i>cum Sancto Spiritu</i>
ᾧ καὶ ἀεί	
καὶ εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν	<i>in saecula saeculorum.</i>
αἰῶνων.	

Dans les deux liturgies, c'est à la suite de la doxologie, le *Te Deum* dans le rite bénédictin, le *Δόξα ἐν ὑψίστοις Θεῷ* (*Gloria in excelsis Deo*) dans la liturgie byzantine, par laquelle se termine la psalmodie nocturne, que cette pièce a trouvé place. Visiblement, le Père des moines occidentaux a fait ici un emprunt aux moines d'Orient. Mais il y a plus significatif : le service synagogal du matin du sabbat contient également, après la psalmodie, une pièce assez semblable par la forme et le contenu : « A toi convient, Seigneur, notre Dieu et Dieu de nos Pères, cantique et doxologie, jubilation et chant, force et empire, splendeur et grandeur, puissance, louange et majesté, sanctification et royauté, bénédiction et action de grâces, maintenant et dans les siècles ».

Il nous reste à voir comment ces brèves formules ont influencé les textes qui leur font suite et leur ont donné une forme stéréotypée.

(1) [Le texte se trouve dans les *Constitutions Apostoliques* VII, 98, 3 (Éd. FUNK, p. 456-458). Le texte donné par Baumstark n'est pas celui des *Const. Apost.* mais celui de la liturgie byzantine, cf. *Ἐρολόγιον τῷ Μέγα*, p. 58.]

Cela est manifeste pour la prière la plus solennelle, l'anaphore. Les prières eucharistiques de la *Ἀδαρχή* (1) et l'anaphore de l'*Ἀποστολική Παράδοσις* (2) débute par un simple *Εὐχαριστοῦμεν*. Ce début est amplifié par accumulation verbale : *Laudamus te, Benedicimus te, Adoramus te, Glorificamus te* dans le *Gloria in excelsis Deo* tant latin que grec et dans le bref et solennel *Σὲ ὑμνοῦμεν, σὲ εὐλογοῦμεν, σοὶ εὐχαριστοῦμεν καὶ δεόμεθά σου, ὁ Θεὸς ἡμῶν*, qui suit le texte de l'anamnèse dans la liturgie byzantine (3). Tel était également, semble-t-il, le commencement de l'ancienne anaphore cappadocienne retrouvée par le P. Engberding (4). Mais, dans le type commun de l'anaphore, on a voulu le mettre en rapport avec le *Dignum et iustum est* de la dernière réponse du dialogue d'ouverture. C'est ainsi que s'est formé le type classique des débuts d'anaphore tant en Occident qu'en Orient, type constitué par l'emploi d'un ou plusieurs infinitifs dépendant d'une amplification de cet *Ἄξιον καὶ δίκαιον*. A Rome, comme il fallait s'y attendre, le début n'a pas cessé d'être simple : *Vere dignum et iustum est, aequum et salutare, nos tibi semper et ubique gratias agere*, etc. Bien plus développé est déjà le type de l'anaphore dite de saint Jean Chrysostome : *Ἄξιον καὶ δίκαιον σὲ ὑμνεῖν, σὲ εὐλογεῖν, σὲ αἰνεῖν, σοὶ εὐχαριστεῖν, σὲ προσκυνεῖν ἐν παντὶ τόπῳ τῆς δεσπορείας σου*, etc. Plus riche encore est le texte actuel de l'anaphore basilienne : *Ὁ ὦν, Δέσποτα Κύριε Θεέ, Πάτερ Παντοκράτορ, προσκυνητέ, ἄξιον ὡς ἀληθῶς καὶ δίκαιον καὶ πρόπον τῆ μεγαλοπρεπείᾳ τῆς ἀγιοσύνης σου σὲ αἰνεῖν, σὲ ὑμνεῖν, σὲ εὐλογεῖν, σὲ προσκυνεῖν, σοὶ εὐχαριστεῖν, σὲ δοξάζειν τὸν*

(1) Ch. 9 s. (Éd. FUNK, *Patres apostolici*, I, p. 20, l. 8; p. 22, l. 1 et 10 s.)

(2) *Fragments de Vézère*, LXIX, l. 34 (Éd. HAULER, p. 106). [Éd. B. BOUTE, p. 30.]

(3) *Ἐρολόγιον τῷ Μέγα*, éd. rom., p. 64; BRIGHMAN, p. 322, l. 9 s.

(4) *Das eucharistische Hochgebet der Basiliensliturgie*, p. 2.

mettent d'affirmer avec certitude qu'il était semblable à ceux de Rome, de Jérusalem et de Constantinople. Plus intéressant est encore, dans le même ordre d'idées, le début de la prière de bénédiction de l'eau baptismale du rite maronite (1) : « Vers toi sont élevés nos yeux ainsi que nos cœurs et sont étendues nos mains ». Voilà un type de prière qui se rattache incontestablement à l'*Ἀνω τὰς καρδίας* et à la réponse *Ἐχομεν πρὸς τὸν Κύριον* qu'il ne fait qu'amplifier. Primitivement, ce début n'aurait pas été réservé à l'endroit où nous le trouvons aujourd'hui chez les Maronites. Et ne peut-on former l'hypothèse que, pour la prière anaphorique, il a existé deux types d'origine différente : l'un d'origine judéo-chrétienne, ayant pour entrée en matière le salut du liturge suivi immédiatement de l'*Ἐὐχαριστοῦμεν* et qui se serait continué par le développement de l'idée exprimée par ce mot ; l'autre sans parallèle dans le culte synagogaal et auquel nous donnerions volontiers une origine hellénistique, débutant par le salut et l'*Ἀνω σχῶμεν* sans rien qui corresponde à l'*Ἐὐχαριστοῦμεν*, et se poursuivant par le développement de cet *Ἀνω σχῶμεν*. Et, du mélange de ces formes d'introduction, se serait constitué le dialogue actuel.

(1) ASSEMANI, *Codex Liturgicus*, II, p. 336 ; DENZINGER, *Ritus orientalis*, I, p. 343.

μόνον ὄντως ὄντα Θεόν, etc. (1). Mais il y a des modèles orientaux encore plus longs et bien plus riches.

Le procédé de soudure du trisagion biblique et de la prière qui le suit est tout semblable. L'Orient non égyptien part de l'*Ἄγιος* qu'il renforce ou non d'un *ἀληθός*. C'est aussi le procédé mis en œuvre dans les *Verē sanctus* gallicans et mozarabes. La liturgie byzantine en use également mais le fait précéder d'une phrase reprenant la mention des chœurs angéliques : *Μετὰ τούτων καὶ ἡμεῖς τῶν μακροκρίων δοῦνάμεν, Ζέσποτα φιλάνθρωπε, βοῶμεν καὶ λέγομεν. Ἄγιος εἶ καὶ παράγιος, σὺ, etc.* (2). En Égypte, le raccord se fait en partant du *πλήρης* de la deuxième partie du trisagion que l'on reprend dans le *Πλήρωσον* qui commence cette partie de l'anaphore dans le papyrus de Deir-Balyssch (3), dans l'*Ἐὐχὴ προσφόρου* de Sérapion de Thmuis (4), dans l'anaphore grecque de saint Marc et dans l'anaphore copte de saint Cyrille (5). Ce sont des phénomènes pareils qui, peut-être, expliqueront un jour le *Te igitur* romain jugé jusqu'ici sans attache avec son contexte (6) et qui, par là, feront comprendre toute la structure du *Canon Missae*.

Cette correspondance, habituelle elle-même, de la formule stéréotypée et du texte qui est destiné à la suivre, nous permet même de reconstituer la première dans les cas où nous n'en avons pas un témoignage direct. C'est ainsi qu'aucun document ne nous a transmis le texte gallican du trisagion biblique. Mais les nombreux *Verē sanctus, verē benedictus* que nous livrent les *post sanctus* de cette liturgie nous per-

(1) *Ἐὐχολόγιον τὸ Μέγα*, éd. rom., p. 62 et 87 ; BRIGHTMAN, p. 321 s.

(2) *Ἐὐχολόγιον τὸ Μέγα*, éd. rom., p. 62 et 89 ; BRIGHTMAN, p. 324.

(3) *Recit.*, I, 14. (Éd. P. DE PUNIER, p. 38 ; éd. ROBERTS, p. 24.)

(4) Éd. WOBBERMIN, p. 5, l. 14.

(5) BRIGHTMAN, p. 132, l. 13 et p. 17, l. 7.

(6) [La structure actuelle du canon est attestée déjà au temps d'Innocent I^{er} ; cf. B. CAPELLE, *Innocent I^{er} et le canon de la messe*, dans *Recherches de théol. anc. et méd.*, XIX, 1952, p. 5-16. Il faut d'abord offrir les dons (*Te igitur*), puis nommer les offrants (*Memento*).]